



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**EL SILOGISMO DE LA CIUDADANIA:**

**INDIVIDUO, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO**

TESIS PRESENTADA A LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
EN CUMPLIMIENTO PARCIAL DE LOS RQUISITOS PARA OPTAR AL  
GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA CON MENCIÓN EN  
FILOSOFIA POLITICA

LUIS ALBERTO CRUZ SALAS

PROFESOR GUIA: CARLOS RUIZ SCHNEIDER  
PROFESOR TITULAR

SANTIAGO DE CHILE

2006

## **DEDICATORIA**

Dedico estas páginas otoñales a mis nietas Anahí, Ninel y Elisa y al nieto todavía innombrado que verá la luz en los próximos meses.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco en primer lugar al Ministerio de Educación el que, a través del Programa MECE Educación Superior, me otorgó una beca sin la cual esta investigación no hubiera podido ser realizada.

Agradezco asimismo al profesor Carlos Ruiz Schneider por su paciencia por leer estas voluminosas páginas, por sus certeras críticas y valiosas sugerencias y por lo mucho que aprendí de sus lecciones. No menos puedo decir de lo aprendido del profesor Fernando Valenzuela siempre dispuesto a la confrontación de ideas, confrontación que me ayudo a revisar mis puntos de vista.

Guardo asimismo una deuda de mucha gratitud con el profesor Vasco Castillo quien se mostró siempre dispuesto a discutir ideas relacionadas con esta investigación aún a costa de descuidar las horas dedicadas a su propia investigación así como por sus siempre interesantes observaciones.

Agradezco asimismo a Carola Barra, sin cuya ayuda dactilográfica en momentos difíciles de salud esta tesis no habría podido tomar forma física.

En cualquier caso, soy el único responsable por los errores y fallas que puedan haber, deslindando de toda responsabilidad a los antes nombrados, a los cuales no puedo si no que, una vez más, agradecer.

## TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	VI
INTRODUCCIÓN.....	1
I PARTE	
DE LA CIUDADANÍA	
capítulo i la ciudadanía como derechos.....	11
capítulo ii la teoría de la ciudadanía entre liberalismo y comunitarismo ...	25
capítulo iii la teoría de la ciudadanía y los desafíos de lo posnacional....	44
capítulo iv el pensamiento filosófico de la ciudadanía.....	59
II PARTE	
DE LA LOGICA DE LA CIUDADANÍA	
capítulo v lógica objetiva de la ciudadanía I .....	85
capítulo vi lógica objetiva de la ciudadanía II.....	122
capítulo vii lógica subjetiva de la ciudadanía.....	161
capítulo viii el silogismo del Estado.....	188

### III PARTE

#### DE LA CIUDADANIA COMO ESPIRITU SUBJETIVO

capítulo ix	de la ciudadanía del espíritu al espíritu de la ciudadanía.....	217
capítulo x	la larga marcha del espíritu subjetivo.....	239
capítulo xi	autoconciencia y reconocimiento.....	263
capítulo xii	autoconciencia universal y libertad.....	288
capítulo xiii	persona y derecho abstracto.....	314
capítulo xiv	sujeto moral.....	348

### IV PARTE

#### DE LA CIUDADANIA COMO ESPIRITU OBJETIVO

capítulo xv	el sistema de la eticidad.....	376
capítulo xvi	de la familia al pueblo-nación.....	400
capítulo xvii	la sociedad civil como particularidad.....	426
capítulo xviii	el estado.....	471
capítulo xix	el sistema mundial de estados .....	507
capítulo xx	la historia mundial .....	535
capítulo xxi	orden político público mundial.....	564
a modo de conclusión.....		577
principales abreviaturas para las obras de Hegel.....		591
Bibliografía .....		592

## RESUMEN

El objeto de la presente investigación es el concepto de ciudadanía. Lo que se pretende es reproducir conceptualmente el ser de la ciudadanía tal como es y existe en la totalidad de su realidad efectiva mostrado en y por el pensamiento. Como el pensamiento de la ciudadanía no hace sino que reproducir la realidad efectiva del ser de la ciudadanía, el desarrollo de este pensamiento está determinado por el desarrollo de ese ser. El método, como actitud a seguir frente al objeto, asegura la adecuación del pensamiento y del ser: el camino que se sigue en la investigación es el desarrollo de la ciudadanía misma. La especificidad de la presente investigación reside en la utilización de la dialéctica hegeliana para aprehender el objeto.

La ciudadanía es considerada como relación causal necesaria entre las figuras del individuo social, de la sociedad civil y del Estado, insistiéndose en particular en su carácter de actividad autorreferencial. Esta relación es, en su forma conceptual, triple silogismo. Su despliegue como realidad efectiva es tratado como praxis y, en una perspectiva abiertamente inspirada en el pensamiento hegeliano, considerada como “espíritu”. Este despliegue alcanza su mayor desarrollo en la historia mundial, de tal modo que la ciudadanía sólo puede realizarse en esta como ciudadanía mundial. La verdad de la ciudadanía sólo podría encontrarse en un orden público político mundial democrático.

## INTRODUCCIÓN

La discusión sobre la ciudadanía, tanto en sus aspectos descriptivo como propiamente normativo es hoy en día de gran actualidad, en distintas latitudes y espacios políticos e intelectuales.

La ciudadanía, de la cual nadie parecía preocuparse hasta fines de los 70, pasa a ocupar, junto al tema de la sociedad civil, un lugar más o menos importante en la década siguiente, lugar que deviene central en las discusiones de los 90. Los procesos de democratización que se viven en la década de los 80 tanto en América Latina como en los países del Este y las llamadas “transiciones” subsecuentes llevan aparejados la revalorización tanto de la democracia representativa como de la ciudadanía, en cuanto esta última aparece ligada tanto a la idea de derechos individuales como a la de vínculo con una comunidad política particular. A este respecto, Kymlicka y Norman señalan que parece natural, en el ámbito de la teoría, el desplazamiento de las preocupaciones hacia la ciudadanía, puesto que su concepto “parece integrar las exigencias de justicia y de pertenencia comunitaria, que son respectivamente los conceptos centrales de la filosofía política de los años setenta y ochenta”<sup>1</sup>. En este mismo sentido se orientan las interpelaciones de la teoría política feminista que permiten enriquecer el debate sobre la ciudadanía. De este modo, la reciudadanización de la relación política y la redefinición del ciudadano devienen temas de la más alta importancia en el debate político de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Los autores citados señalan además que “el interés de la ciudadanía ha sido también alimentado por una serie de eventos políticos y tendencias recientes que se registran a lo largo y ancho del mundo: la creciente apatía de los votantes y la crónica dependencia de los programas de bienestar en Estados Unidos, el resurgimiento de los movimientos nacionalistas en Europa del Este, las tensiones creadas por una población crecientemente multicultural y multirracial en Europa Occidental, el asalto al Estado de bienestar en la Inglaterra thatcheriana, el fracaso de las políticas de medio ambiente fundadas en la cooperación voluntaria de sus ciudadanos”<sup>2</sup>. A grosso modo, las situaciones a que hacen mención los autores mencionados

---

<sup>1</sup> W. Kymlicka y Norman 1996: 82

<sup>2</sup> W. Kymlicka y Norman 1996: 82

se resumen en lo que se ha denominado crisis del Estado, crisis tanto de sus formas social como nacional así como la llamada “crisis de participación política”.

En primer lugar, la llamada “crisis del Estado-Providencia”, comenzada como tal por los años 70, pone en cuestión la legitimidad de los derechos sociales en gran parte del mundo. Entre las consecuencias se cuentan el surgimiento de “nuevos pobres”, la marginalización social de un cada vez mayor número de sectores de la población y de su exclusión de los procesos de toma de decisiones. En la medida en que los derechos sociales son considerados como un componente central de la ciudadanía, un tal cuestionamiento deviene cuestionamiento de la “ciudadanía social” y, por extensión, del concepto de ciudadanía. En esta perspectiva, la marginalización y la exclusión crecientes pueden ser vistas como formas de “desciudadanización” o de “desconstrucción” de la ciudadanía.

En segundo lugar, se asiste a lo que se podría denominar “crisis del Estado-nación” y, en general, a una crisis de los modos de espacialización de lo político (local, regional, nacional), crisis que se produce en forma paralela a la anterior. Esta crisis pone en duda la eficacia de las formas de participación política y del ejercicio de los derechos cívicos, políticos y sociales. Cuestiona asimismo la noción dominante de “comunidad política”, la de Estado-nación, en la medida en que los Estados parecen desnacionalizarse y las naciones desestatalizarse.

En tercer lugar, la apatía electoral, el abstencionismo creciente, el resurgimiento de nacionalismos y de reivindicaciones étnicas cuestionan la ciudadanía como relación política entre el individuo y el Estado. Para Kymlicka y Norman, los acontecimientos señalados más arriba “han mostrado que el vigor y la estabilidad de la democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su ‘estructura de base’ sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos”. Los autores señalan aquí un aspecto fundamental de la problemática ciudadana: la cuestión de la ciudadanía como subjetividad y la actividad de los sujetos políticos. Si los ciudadanos y ciudadanas no tienen las cualidades que los califican como tales, es un grave problema, sin duda, puesto que las sociedades contemporáneas pretenden haberse constituido sobre la base de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones relativas al vivir-juntos, tanto en lo que se refiere a la elaboración de esas decisiones como a su ejecución y a su evaluación. Aun en sus formas perversas, el siglo XX ha pretendido ser el siglo de la participación ciudadana. Lo más que se verá en ese “corto” siglo XX, como lo denominara Eric Hobsbawm, serán “crisis de representación”. En cambio, el fin de siglo presenta la imagen



de un desistimiento generalizado de parte de los ciudadanos de participar en la toma de decisiones y en el control y evaluación de temas relativos al vivir-juntos. Este creciente desinterés de los individuos respecto a la cosa pública es lo que ha sido llamado “crisis de participación”, desinterés que se da simultáneamente en diversas latitudes y de manera más o menos duradera en el tiempo. Si bien la crisis del Estado parece haber sido superada en el actual proceso de mundialización - y ello por la vía de devenir los Estados gestores activos de la globalización capitalista -, no se puede afirmar lo mismo respecto a la crisis de participación. Sin embargo, esa situación de crisis ha tensionado los espíritus, obligando a reconsiderar las formas heredadas de pensamiento o simplemente a desprenderse de aquellas que son hoy en día un pesado e inútil farrago, pero al mismo tiempo ha conducido a recuperar otras que las modas del día parecían haber enviado para siempre al baúl de los recuerdos. La descomposición teórica ha sido seguida por una nueva recomposición de la teoría. Es en este proceso de descomposición y de recomposición que se ha desarrollado el pensamiento de la ciudadanía, desarrollo no exento de contradicciones, de rupturas y continuidades, de avances y retrocesos.

Es en este contexto que cobra sentido la presente investigación. Su objeto es el concepto de ciudadanía. Más precisamente, lo que se pretende lograr es un conocimiento conceptual de la ciudadanía, conocimiento que no puede sino que ser expresado en un discurso conceptual. Esto supone no aceptar el objeto “ciudadanía” tal como nos es ofrecido en las representaciones habituales que se hacen de ella, sino que ir más allá. Supone, entre otras cosas, preguntarse por la relación que existe entre el concepto y el objeto y por la articulación de este concepto en un sistema. Si se considera que la filosofía como modo peculiar de pensar, mediante el cual este llega a ser conocimiento conceptual de la cosa - pensar que es actividad productiva, producción de conceptos por medio de conceptos-, la filosofía de la ciudadanía no puede sino que consistir en el trabajo de transformación de las imágenes y representaciones de la ciudadanía en un verdadero concepto de ciudadanía, pasar de las metáforas de los conceptos al concepto mismo, al pensamiento filosófico de la ciudadanía.

Se trata de pensamiento de la ciudadanía: el contenido de este pensamiento es la ciudadanía como algo realmente efectivo y no como simple construcción subjetiva. Por tanto, el pensamiento de la ciudadanía es (o pretende ser) conforme a la realidad efectiva, o si se quiere, busca la conformidad entre la razón-que-está-siendo, la realidad efectiva y la razón

autoconciente. Conformarse a la realidad efectiva significa afirmar la universalidad y la racionalidad inmanentes a la cosa misma. Pensar el objeto “ciudadanía” como objeto racional es considerarlo como objeto que tiene una lógica interna, la que no puede reducirse a ser puramente subjetiva sino que debe ser también lógica objetiva, inmanente al objeto mismo.

Un tal saber filosófico sobre la ciudadanía no puede sino que tener un carácter sistemático en cuanto sólo puede desarrollarse como unidad diferenciada, como unidad de distinciones articuladas entre sí de tal manera que cada una sea necesaria a la otra al mismo tiempo que se muestre como independiente. De este modo, un contenido de ese saber sólo se justifica como momento del todo y no tiene sentido fuera de esa totalidad. Sin embargo, ese momento singularizado debe ser al mismo tiempo totalidad, exigencia que se intentará satisfacer en la medida de lo posible en la presente investigación. Por otra parte, si la verdad de cada cosa particular reside en su inserción en el todo como complejidad, como síntesis de múltiples determinaciones, este todo es en sí mismo contradicción. La investigación pretende dar cuenta de la ciudadanía en tanto totalidad concreta, como síntesis de múltiples determinaciones, unidad de la unidad y de la diferencia, contradicción en sí.

Decir sistema del saber es decir que este, en cuanto totalidad, se presenta como un círculo de círculos cada uno de los cuales es momento necesario de esa totalidad, momentos que en su articulación sistemática constituyen la idea total, la que de este modo aparece en cada círculo singular. No se trata, por tanto, de diferencias específicas en el interior de un género ni de partes en el sentido propio del término, puesto que en el pensamiento está siempre presente la misma y única totalidad, la que se multiplica por repetición del mismo todo en “otro elemento” o bajo el mando de otra determinación general. Esta estructura racional del saber de lo realmente efectivo es la estructura racional de lo efectivamente real. La idea de ciudadanía está presente luego en cada una de sus determinaciones.

La afirmación del carácter racional de lo real de la ciudadanía y del carácter efectivo de lo racional de la ciudadanía implica plantear el problema de la universalidad como base de la legitimidad de un pensamiento. A partir de esta pretensión a la universalidad se puede iniciar un diálogo fecundo con otras corrientes de pensamiento de la ciudadanía. Por el contrario, cualquier diálogo se revela imposible con aquellas corrientes que afirman lo arracional, lo irracional o lo antirracional o que niegan la posibilidad de universalización del discurso.

Tampoco merecen mayor consideración aquellas reflexiones que niegan a la filosofía toda capacidad para pensar la política, como tampoco presentan interés para la filosofía de la ciudadanía aquellas opiniones que atribuyen valor y consideración sólo a hechos contingentes, los que por lo general sólo constituyen hechos de conciencia para la conciencia que los constituye como hechos sin tener conciencia del modo puramente arbitrario y contingente de constituir tales hechos como hechos de conciencia.

La afirmación de la racionalidad es una proposición que da razón del que se postule una metodología racionalista para abordar el tema de la ciudadanía. Este contenido racional es tal en la medida en que puede ser pensado. El “pensar es razón”, dice Hegel. En esta perspectiva, la ciudadanía puede ser pensada, y pensada como efectivamente real y, por tanto, examinada como totalidad con todas sus determinaciones, elevada a concepto, como aquello que existe en la distinción de todos sus momentos. Como real efectivo, la ciudadanía es un singular, que mediante la particularidad se eleva a la universalidad y se hace idéntica a sí misma. La ciudadanía como lo real efectivo es el despliegue de los momentos del concepto de ciudadanía. En cuanto el concepto es la unidad de sus propios momentos como referencia que los media es silogismo. Este silogismo constituye no sólo la forma de lo racional sino que la conexión con un contenido racional. Hablar de silogismo de la ciudadanía es por tanto referirse a la forma racional de la ciudadanía como al contenido racional de esta, contenido que se da en los momentos de la singularidad, de la particularidad y de la universalidad.

La idea central que guía la presente investigación es que la ciudadanía como todo orgánico sólo puede ser comprendida mediante la figura de la triplicidad de silogismos con los mismos términos, de tal modo que cada una de las determinaciones, en la medida en que la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye consigo misma. Tratada como silogismo, la ciudadanía como real efectivo, se pone como uno, como idéntica a sí misma en el curso circular de la mediación de sus momentos. Cada uno de los momentos del silogismo (individuo, sociedad civil, Estado) es sucesivamente mediación de los otros y conclusión consigo mismo. Esto significa que se produce a sí mismo. A la inversa, si este proceso de autoproducción no se realiza, la totalidad se disgrega, pierde su organicidad y se convierte en totalidad puramente mecánica como mero agregado de elementos. Esta autoproducción es al mismo tiempo reproducción ampliada de las propias condiciones, por tanto, movimiento expansivo permanente. Esta autoproducción por la que la ciudadanía se presenta como objeto viviente

cuyo fin es ella misma se expresa como dialéctica de los fines y los medios en que el fin aparece sucesivamente como lo objetivo exterior al sujeto y como querer interior del sujeto que busca exteriorizarse, como el devenir objetivo lo subjetivo y viceversa. En este punto, la racionalidad de la ciudadanía es no sólo interior y exterior, subjetiva y objetiva, sino que cada una de estas determinaciones se refleja en la otra. Es razón que se sabe a sí misma como razón y, por ende, razón que se autodetermina.

Esta razón que se autodetermina se manifiesta como Espíritu, como praxis humana. Es ciudadanía que no es sólo en sí racional, sino que también razón que se sabe a sí misma y que se manifiesta como libertad. Esto constituye la segunda idea matriz: la ciudadanía es libre actividad de un sujeto substancial libre. En cuanto sujeto substancial es sujeto que se desarrolla desde sus formas más elementales hasta las más complejas y desde lo subjetivo en su inmediatez a lo subjetivo objetivado, a las instituciones. En este desarrollo, como dialéctica de la negación, la ciudadanía como institución ligada a lo “social-nacional” niega este carácter suyo, sobrepasando los límites puramente nacionales y deviene ciudadanía global o mundial en sí, en razón justamente del nivel mundial alcanzado por la “sociedad civil” contemporánea y por el individuo social.

En general, gran parte de las ideas expuestas son más o menos conocidas. La diferencia consiste en el método utilizado, inspirado directamente en la filosofía de G. W. F Hegel. Valga la pena señalar que, pese a las continuas y reiteradas referencias a su obra a largo de todo el texto, la presente investigación no constituye una tesis sobre su filosofía ni sobre una posible filosofía suya de la ciudadanía, casi inexistente por otra parte.

Para desarrollar estas ideas, la exposición se divide en cuatro partes. En la primera, se exponen los grandes problemas a los que intentan responder las diferentes teorías de la ciudadanía moderna. Se analizan en particular la teoría de T.S. Marshall, como exponente de una concepción de la ciudadanía como conjunto de derechos, las discusiones entre liberales y comunitarios respecto a temas como el de la justicia y el bien, comunidad y sociedad, etc. Un capítulo está destinado a exponer las posiciones actualmente en discusión en torno a la llamada ciudadanía posnacional y su relación con la ciudadanía social y cultural. Estas presentaciones dejan ver el carácter problemático del concepto de ciudadanía que subyace en la mayoría de las exposiciones. En general, estas corrientes tienden a enfatizar un tal o cual aspecto de la

realidad, de manera que este deviene la totalidad. Empero, como tal aspecto en cuanto tal es siempre abstracto, unilateral, al ser presentado como siendo la totalidad de lo real, el resultado no puede ser sino que una totalidad abstracta, abstracción que debe ser superada hasta llegar a la concreción de la cosa: al concepto de ciudadanía. La necesidad de este trabajo de superación de la abstracción y de paso de la representación al concepto es lo que se pretende demostrar en el último capítulo de esta primera parte en la que se precisa la forma y el contenido de la tarea filosófica en este dominio. Se insiste particularmente en que el método a seguir está dado por la cosa misma y no puede constituir un “marco teórico” exterior a la cosa. Como se señala en dicho capítulo, la tarea de la filosofía de la ciudadanía es el conocer conceptual de la ciudadanía, actividad eminentemente racional.

En la segunda parte, se intenta en sendos capítulos definir lo que se ha denominado lógica de la ciudadanía en sus tres momentos: la lógica del ser y la lógica de la esencia (ambas en cuanto lógica objetiva) de la ciudadanía y la lógica subjetiva de la ciudadanía. Al considerar esta última, se insiste en el análisis de la forma silogística del Estado, como modelo que permite avanzar en la concepción del silogismo de la ciudadanía. En el capítulo pertinente, la ciudadanía es abordada como totalidad dialéctica, pero que permanece como idea en su interioridad. Dado que la idea de ciudadanía es unidad absoluta del concepto puro y de su realidad, debe liberarse de su modo interior de ser y exteriorizarse, pasar a la inmediatez mediata del ser devenido en sí y para sí y manifestarse como praxis, como espíritu. Este es animado por esta dialéctica de la exteriorización-interiorización.

La tercera parte intenta presentar el desarrollo del espíritu, en cuanto sinónimo de humanidad, en su despliegue como subjetivo y como objetivo, ambos momentos y no partes de la totalidad ni meros niveles de una estructura. En cuanto momentos, cada uno de ellos media al otro y lo concluye como se concluye a sí mismo. Se retoma aquí la teoría hegeliana del espíritu como “sujeto-sustancia”, dos nociones rechazadas por gran parte de las corrientes filosóficas del siglo XX, pero a las cuales recurren frecuentemente sin osar decir su nombre. Se intenta mostrar que esta teoría recobra todo su valor como teoría de la “composición de la ciudadanía”, en tanto correspondencia entre la ciudadanía como sujeto y la ciudadanía como sustancia.

Enseguida, se pasa a describir los distintos momentos de realización del espíritu subjetivo. Un momento clave es el del paso de la conciencia a la autoconciencia y la lucha de una conciencia por ser reconocida por otra conciencia. Este proceso culmina en la conformación de un espíritu libre, cuya libertad sólo deviene concreta en el reino de lo objetivo, libertad que es objeto de tratamiento de un capítulo particular. El concepto de libertad marca el movimiento de transición del espíritu libre subjetivo al espíritu libre objetivado como persona y como sujeto moral. En los capítulos relativos a la persona y al sujeto moral se intenta mostrar algunas de las aporías del momento del derecho abstracto y del punto de vista moral. El constatar estas aporías lleva a considerar la necesidad de pasar al sistema de la eticidad, esfera en la que la abstracción y unilateralidad del derecho y de la moral pueden ser superadas.

El sistema de la eticidad es el primer tema abordado en la cuarta parte en la que se habla del sistema en su conjunto (en una perspectiva en que Hegel y Rousseau podrían coincidir) para después abocarse al problema de la familia como instancia prepolítica en el mundo moderno. Similar consideración cabe hacer respecto a la nación la que, como figura de tránsito de la familia a la sociedad civil y por esta vía al Estado, no debiera merecer, por lo menos en el terreno conceptual, mayor consideración. En cambio, el concepto de sociedad civil es tratado más profusamente, aunque de manera crítica, conservando en todo caso, el sentido que tiene en el pensamiento del Hegel de Berlín. También por razones de espacio no se ha cotejado esa noción con los significados actuales. Por el contrario, se ha enfatizado el punto de vista del trabajo dadas sus relaciones con el proceso de mundialización y por considerarse asimismo que la sociedad contemporánea se ha constituido como sociedad del trabajo, de tal modo que sus determinaciones fundamentales provienen de las relaciones sociales configuradas en torno al trabajo. Ello lleva a reconsiderar la noción hegeliana de la sociedad civil como Estado exterior en función de los desarrollos de este momento de la idea de Estado posteriores a la muerte de Hegel. Se analiza en seguida el concepto de Estado en Hegel y su relación con la ciudadanía. Especial consideración merece el tratamiento de lo que se ha denominado sistema internacional de Estados, en lo que se incluye una breve mención a la organización de las Naciones Unidas y su relación con la cuestión de la soberanía. A partir de ahí se establece una línea de continuidad entre las relaciones interestatales y la historia mundial. Es en esta última que el proceso de mundialización actualmente en marcha puede ser comprendido. Las nuevas modalidades de inserción del individuo social en la historia mundial plantean la necesidad de redefinir el concepto de ciudadanía. Esta parte termina con un somero análisis de la demanda

de orden público mundial y de la posibilidad de la inscripción de la ciudadanía mundial como momento fundamental en la constitución de un nuevo ordenamiento mundial democrático. En el capítulo destinado a las conclusiones se insistirá en el carácter racional de la ciudadanía mundial, racionalidad inscrita en la estructura misma de la sociedad burguesa contemporánea.

**I PARTE**  
**DE LA CIUDADANIA**



## CAPITULO I

### LA CIUDADANÍA COMO DERECHOS

Se tratará en este capítulo de la forma primera que adopta la teoría contemporánea de la ciudadanía en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra mundial marcado en el terreno que nos interesa por la constitución de las Naciones Unidas y por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, por la constitución de un mundo bipolar y por la guerra fría, por la relativa estabilidad económica, la pacificación de las relaciones laborales y la instalación del Estado de Bienestar en los países capitalistas del Primer Mundo.

Se entenderá por “teoría contemporánea de la ciudadanía” un conjunto sistemático de proposiciones cuyo concepto central es el de ciudadanía, conjunto inserto en un marco más amplio constituido por la teoría política.

Para la teoría contemporánea de la ciudadanía, esta es un invento moderno. En efecto, si bien desde la Antigüedad la calidad de ciudadano, como hombre libre que pertenece a una polis, es objeto de la reflexión política, ocupa generalmente un lugar secundario en la teoría política cuando no periférico. En la teoría política contemporánea, por el contrario, el concepto de ciudadanía ha pasado a ocupar un lugar cada vez más central, deviniendo el centro cognitivo de la teoría. “La ciudadanía se ha vuelto un concepto clave para enfocar e interpretar toda la variada problemática socio-política actual (consolidación democrática, sociedad civil, cuestión social, marginalidad y exclusión, derechos sociales, participación política, identidades nacionales, derechos culturales o colectivos)”<sup>3</sup>. El concepto de ciudadanía permite así describir, explicar y prever fenómenos y procesos a veces diferentes, situados en esa esfera que Hegel llamaba el Espíritu Objetivo. Tiene un carácter general, que permite abarcar varias realidades que aparecen como separadas e inconexas: la teoría de la ciudadanía permite establecer la conexión entre ellas de manera articulada y orgánica.

Pero siendo “ciudadanía” el concepto central, el concepto que explica a los otros, es uno más dentro de un conjunto de conceptos que constituyen ese campo conceptual que se

---

<sup>3</sup> Sánchez-Parga, 1998

denomina Teoría de la Ciudadanía. El concepto de ciudadanía es la representación mental de una relación (entre otras); es, por tanto, unilateral y abstracto. En tanto abstracción, el concepto de ciudadanía es un concepto que en su devenir ha alcanzado un determinado nivel y que tiene por contenido una propiedad efectiva de la realidad. Es porque ese aspecto de la realidad se ha desarrollado hasta un cierto nivel que es posible pensarlo en su identidad y en su diferencia. Así, mientras la ciudadanía es considerada como relación puramente política, es decir, como unidad de determinaciones puramente políticas, no puede ser pensada sino que de manera abstractamente unilateral. En cambio, cuando en la modernidad madura entran a jugar nuevas determinaciones, lo social, lo cultural, por ejemplo, se puede pasar a un verdadero concepto de ciudadanía que comprenda estos diversos momentos en su unidad y en su diferencia, deviniendo “síntesis de múltiples determinaciones” y pudiendo ser considerado como un “concreto pensado”. De esta manera, la teoría de la ciudadanía no puede surgir sino que cuando, bajo el concepto de ciudadanía se ha comprendido, a lo menos, además de lo puramente político y de lo civil, lo social. Es en ese momento que la abstracción alcanza su mayor nivel y, al mismo tiempo, el máximo de concreción en la realidad y, por tanto, se puede comenzar a hablar de ciudadanía política, de ciudadanía civil y ciudadanía social las que consideradas en su articulación constituyen, para ese momento, la ciudadanía plena.

En este sentido, la obra que aparece como paradigmática - o en todo caso estimada como texto fundador de la teoría contemporánea de la ciudadanía - es *Citizenship and Social Class* de T. H. Marshall publicada en 1950.

Marshall sostiene que la ciudadanía consiste esencialmente en asegurar que cada uno sea tratado como un miembro pleno de una sociedad de iguales, lo que se garantiza otorgando a los individuos un creciente número de derechos. La ciudadanía se presenta ante todo como posesión de derechos. Cabe señalar, al pasar, que definir el status de ciudadano a partir de los derechos constituye un avance respecto a la concepción dominante hasta entonces de ciudadanía (*Staatbürgerschaft*, *citoyenneté*, *citizenship*) como equivalente de nacionalidad, como calidad del que pertenece a una nación determinada, nación que es a su vez considerada como comunidad de origen, integrada geográficamente por la colonización y/o la vecindad, culturalmente por el lenguaje, las costumbres y tradiciones comunes, pero no todavía políticamente por medio de una organización estatal. De tal presentación es posible considerar la nación en el sentido indicado como comunidad prepolítica, por lo que la ciudadanía,

considerada como relación de pertenencia a la nación, aparece también como categoría prepolítica<sup>4</sup>. Marshall, por el contrario, al situar la ciudadanía en la esfera jurídica presupone, al menos, un orden político que refrenda y garantiza los derechos que constituyen la ciudadanía.

De acuerdo a la perspectiva marshalliana, estos derechos son incorporados en Inglaterra en tres siglos sucesivos: los derechos cívicos (igualdad ante la ley) establecidos en el siglo XVIII, los derechos políticos (como el derecho de voto, por ejemplo), incorporados en el siglo XIX y los llamados derechos sociales (a la educación pública, a la asistencia social y a la salud), establecidos en el siglo XX. Esta evolución habría constituido una secuencia histórica que permitiría dar cuenta de la articulación y el conjunto de los derechos del ciudadano como si la conquista de un cierto tipo de derechos exigiera y completara el otro tipo de derechos. Así, la ciudadanía política consagrada por la obtención del derecho de voto habría favorecido la emergencia de una demanda de ciudadanía social<sup>5</sup>. Se trataría de un lento proceso continuo, movimiento de “conquistas” siempre más vastas cuyo curso no hay nada que lo detenga y que no tiene otro principio que la marcha a la igualdad a que llama el ejercicio bien temperado de la libertad. Es en la contradicción entre la desigualdad provocada por el capitalismo y la igualdad inspirada por el sentimiento de ciudadanía que se encuentra el motor del compromiso siempre en aumento de los ciudadanos.

En opinión de Marshall, la expansión de los derechos de ciudadanía habría significado una expansión del número de ciudadanos. Los derechos civiles y políticos, primero otorgados a los hombres blancos, protestantes y dueños de propiedades se habrían extendido progresivamente a las mujeres, los católicos, los judíos, los trabajadores, los negros y a otros sectores.

Para Marshall, el más alto nivel de ciudadanía como posesión de derechos se alcanza en el Estado de Bienestar democrático-liberal, el que al garantizar todos los derechos civiles, políticos y sociales asegura que cada integrante de la sociedad se sienta como un miembro pleno, capaz de participar y de disfrutar de la vida en común. Si, por el contrario, alguno de estos derechos es limitado o violado, aquellos ciudadanos que se vean afectados por esta limitación, serán marginados deviniendo incapaces de participar. De esta manera, el individuo deviene ciudadano cuando un Estado legítimo puede garantizarle todos sus derechos.

---

<sup>4</sup> Seguimos en esto a Habermas (1998), en particular pp.67-94

<sup>5</sup> Marshall, 1977: 35

La noción de Estado de Bienestar liberal y democrático tiene así un alcance normativo. En lo sucesivo, las luchas serán por hacerse reconocer como beneficiario de un tal o cual derecho garantizado por el Estado o por oponerse a la mala aplicación de tal o cual norma jurídica. Al poner ciertos bienes humanos básicos como la seguridad, la prosperidad y la libertad al alcance (presuntamente) de “casi” todos, esta concepción de la ciudadanía logra una gran aceptación.

En la obra marshalliana no aparece claro, en todo caso, si la ciudadanía debe ser considerada como un principio de igualdad, tendiendo por tanto a generar conflictos por la atribución de derechos sobre la base de procedimientos legales o se la considera como una base fundamental para la solidaridad social en un moderno sistema social muy diferenciado. Ambas perspectivas no requieren ser ni excluyentes ni del todo contradictorias, ya que la ciudadanía puede ser tanto generadora de solidaridades sociales como de conflictos políticos. En la concepción marshalliana, los conflictos en torno a mayores márgenes y mejores formas de participación y redistribución surgen en razón de las igualdades ciudadanas. En todo caso, cabe preguntarse si la ciudadanía es un límite y una solución real a los problemas de la sociedad de clases o se trata más bien de una especie de coartada encubridora de las diferencias, contradicciones y luchas de clases. Marshall se inclina por la primera alternativa: “la desigualdad de las clases sociales puede ser aceptable en la medida que la igualdad de la ciudadanía es reconocida”<sup>6</sup>. La igualdad ciudadana juega así un rol de integración social que permite amenguar los efectos disolventes de la lucha de clases. Sin embargo, la tensión entre la igualdad ciudadana y las desigualdades sociales se mantiene. En realidad, se trata de un conflicto entre principios opuestos<sup>7</sup>, puesto que la ciudadanía es una situación jurídica que implica igualdad de derechos y obligaciones mientras que las clases sociales serían un sistema de desigualdad socio-económica. Si se considera que el desarrollo de la ciudadanía coincide con el del capitalismo la cuestión que se plantea es cómo estos dos principios que se han desarrollado paralelamente pueden institucionalizarse. Para Marshall, “la incorporación de los derechos sociales como condición de ciudadanía ha modificado el modelo de la desigualdad social”<sup>8</sup>. Serían así los derechos sociales, y no los derechos civiles o los derechos políticos, los que habrían hecho de la ciudadanía un factor de cambio y de limitación de las desigualdades sociales. En efecto, mientras los poderes legales que dan los derechos civiles están enteramente limitados por el hecho de que su uso se encuentra “drásticamente bloqueado por

---

<sup>6</sup> Marshall, 1950: 8

<sup>7</sup> Marshall, 1950: 29

<sup>8</sup> Marshall, 1950: 36

los prejuicios de clase y la falta de oportunidades económicas”<sup>9</sup>, los derechos políticos que, en principio, tienen un gran potencial para modificar la estructura de desigualdades, han tenido un impacto directo menos eficaz debido a que su ejercicio requiere experiencia, organización y un cambio de ideas en las funciones de gobierno, lo que toma tiempo.

Los derechos sociales, en cambio, al permitir una provisión de beneficios superiores a los ingresos del ciudadano, habrían permitido resquebrajar el modelo de desigualdad social. Para Marshall, los derechos civiles en el siglo XIX, que suponían un principio de igualdad ciudadana compitiendo con las desigualdades de clase, eran perfectamente compatibles con el capitalismo, ya que dicha igualdad civil “era indispensable para una economía competitiva de mercado”<sup>10</sup>, propia del régimen de producción capitalista.

Sólo cuando la ciudadanía incorpora derechos políticos y derechos sociales, su relación con el sistema de clases sociales resulta más conflictiva que en el caso de los derechos civiles. De esta manera, si bien las clases sociales no han sido abolidas por la ciudadanía, esta “ha impuesto modificaciones al sistema de clases”<sup>11</sup>.

Cabe preguntarse en todo caso si los derechos sociales han abolido las diferencias socioeconómicas entre clases sociales por el hecho de que la ciudadanía social ha temperado el poder del capital y del empleador. Más allá de este aspecto que puede ser planteado en términos de una teoría de la explotación como apropiación de la plusvalía por el capital, cabe preguntar si el sistema de relaciones capital/trabajo como mando y dominación del trabajo por el capital ha sido alterado de alguna forma. Para Marshall la respuesta a esta última cuestión tendría que ser positiva en la medida en que los trabajadores han visto reconocido su derecho a negociar colectivamente con el empleador. En todo caso, Marshall sostiene que no hay que identificar las desigualdades propias de la diferencia de clases con las igualdades que entre individuos pueden establecer los derechos sociales, ya que son estos individuos y no las clases los sujetos de tales derechos. Se afirma así la concepción individualista que se encuentra en la base del planteamiento marshalliano, lo que junto a su idea de ciudadanía como posesión de derechos lo sitúan en el campo liberal. Esto podría verse temperado, sin embargo, por su

---

<sup>9</sup> Marshall, 1950: 95

<sup>10</sup> Marshall, 1950: 87

<sup>11</sup> Marshall, 1950:110

consideración de que “la igualdad de status es más importante que la igualdad de ingreso”<sup>12</sup>. Sería así la experiencia común de la universalización de los servicios sociales en cuanto derecho ciudadano - en cuanto la mayoría de los ciudadanos participan de los mismos beneficios - lo que reduciría las distancias entre ellos. El problema no sería tanto económico-social como psicosocial o cultural. De este modo, se trataría de un problema de percepción de las desigualdades más que del carácter objetivo que estas puedan tener. Para Marshall, las clases sociales parecen existir por efecto de las percepciones que se tiene de las relaciones entre ellas. Aunque reconoce que las fuerzas económicas producen las clases sociales, insiste en que aquellas generan sólo diferencias de nivel (estratos) económico más que verdaderas diferencias de clase. Puede pensarse así que para Marshall las clases sociales son más un fenómeno cultural que un tipo o forma social de relaciones de producción.

Esto es lo que explicaría su planteamiento sobre el efecto integrador de la ciudadanía, la cual generaría “un directo sentido de pertenencia (*community membership*) a la comunidad/ sociedad, basada en la lealtad a una civilización, que es una propiedad compartida”; “una lealtad de hombres libres investidos de derechos, protegidos por una ley común”.

De aquí entonces que Marshall describa el sistema de los derechos sociales como el complemento y plenitud de la ciudadanía. Sin embargo, el defecto de los derechos sociales puede restringir la calidad formal de los derechos civiles y políticos. Ello se hace particularmente visible en la sociedad mundial actual en la que el capital y el mercado tienen tal eficacia ciudadanizadora y descuidanizadora que los derechos políticos y civiles quedan cada vez más supeditados a los derechos sociales de la economía. En esta sociedad, la participación en el mercado puede llegar a ser considerada como sustituto de la participación política.

Esto obliga a cuestionar la lógica interna del desarrollo de los derechos. De tal cuestionamiento aparece claro que la pertinencia de unos u otros derechos, la preeminencia o anterioridad de los derechos civiles, políticos o sociales, no depende de una lógica interna y de una necesaria secuencia entre ellos, ya que de acuerdo a una determinada forma de sociedad, un tal tipo de derechos puede tener el rol central, mientras que para otra forma de sociedad puede ser otro tipo de derechos. Así, para la sociedad de Europa Occidental del siglo XVII, los derechos civiles representan la máxima libertad de los ciudadanos ante el Estado absoluto y las

---

<sup>12</sup> Marshall, 1950:102

desigualdades de los órdenes sociales. La participación política de los ciudadanos como tales no interesa en la medida en que el poder político aparece concentrado en manos de la monarquía absoluta. Es distinto el caso a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX cuando lo que se plantea es el problema del poder, de su generación y ejercicio, planteándose la cuestión de los derechos políticos. En las situaciones de transición de regímenes dictatoriales a regímenes democráticos la (re)conquista de los derechos políticos vuelve a tener una importancia decisiva en la medida en que permite sea conquistar nuevos derechos sea fortalecer y consolidar los otros derechos ciudadanos.

Por otra parte, la teoría marshalliana, presentada como una teoría de la evolución (más que teoría del desarrollo) de los derechos ciudadanos, si bien permite comprender el nivel de ciudadanía alcanzado en Europa Occidental desde mediados de los años 30 y, en particular, en la post Guerra mundial II, no permite comprender la involución de esos derechos a partir de los años ochenta en que se asiste a un proceso que denominamos de “desciudadanización”.

#### La ciudadanía en el Estado de Bienestar

La teoría marshalliana se presenta como el complemento desde el punto de vista de los individuos como poseedores de derechos a las teorías del Estado de Bienestar el que es presentado como Estado de la seguridad social que debería liberar a las personas de la necesidad, garantizando una seguridad de ingresos para disminuir el riesgo social. Se entiende por esto, todo lo que pueda amenazar el ingreso regular de los individuos: enfermedad, accidentes del trabajo, muerte, vejez, maternidad, cesantía<sup>13</sup>. Estas ideas son expuestas, en lo que al caso inglés se refiere, por el diputado liberal Sir William Beveridge que, en su informe publicado en 1942 *Social Insurance and Allies Services*, sentará las bases para edificar el sistema de seguridad social británico e inspirará gran parte de las reformas que se harán en los principales países capitalistas inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.

Para Beveridge (como para Bismarck en Alemania en 1870) se trata de lograr el máximo de cohesión social a fin de responder a los esfuerzos de guerra. La defensa de la patria se logra con ciudadanos que se sientan pertenecientes a esta, para lo cual deben estar cubiertos frente a todos los riesgos que el individuo puede correr, cobertura que se afirma en el principio de la

---

<sup>13</sup> Rosanvallon, 1981: 147 y ss.

“compensación nacional de los riesgos sociales”. De aquí que la reforma del régimen de seguridad social que Beveridge preconice se presente como sistema generalizado que cubre al conjunto de la población, cualquiera sea su status en materia de empleo o de ingresos; unificado y simple: una sola cotización cubre el conjunto de riesgos; uniforme: las prestaciones son uniformes; centralizado: dependiente de la administración central del estado; constituido como servicio público único.

Paralelamente, Beveridge propone una política social de Estado con tres objetivos: ayudar a la familia con asignaciones familiares; reformar la salud pública por la creación de un Servicio Nacional de Salud; organizar el empleo, cuestión que para Beveridge, es fundamental puesto que considera la cesantía como el mayor riesgo social. El sistema considera asimismo el financiamiento fiscal complementario de las cotizaciones para cubrir los riesgos de salud y las cargas familiares.

De esta manera, protegiendo socialmente a sus ciudadanos, el Estado reafirma el lazo social como sentido de pertenencia a la nación, la que en esos momentos está en guerra. Estado nacional y Estado “social” (el *Wohlfahrstaat* de los socialistas de cátedra alemanes o *Sozialstaat* bismarckiano) aparecen estrechamente imbricados y el uno no parece fundamentarse sino que en el otro y viceversa. Lo político aparece como el reverso de lo social y lo social como el anverso de lo político. El individuo hace parte de esa comunidad nacional-social o social-nacional cuando es ciudadano con derechos civiles, políticos y sociales. De la misma manera, quienes no pertenecen a esa sociedad nacional, no gozan de los derechos de los connacionales.

A partir de estas consideraciones, la teoría marshalliana de la ciudadanía puede ser leída como la expresión teórica de la fuerte concentración y centralización estatal (capitalismo de Estado, fascismos, social-democracia) de la praxis social que se vive en el mundo en el período que va hasta 1945 para ser desarrollada, en términos normativos, en el período de posguerra. Al poner énfasis en la protección social muestra el reconocimiento del carácter social del trabajo. El Estado aparecerá directamente implicado en la reproducción de la fuerza de trabajo, en cuanto capital social variable, en particular, a través de la educación pública y de los sistemas públicos de salud.



En el plano estrictamente teórico lo que interesa destacar es el evolucionismo que subyace en los planteamientos de Marshall, para el cual habría una sucesión de fases, cada de una de las cuales se yuxtaponería a la anterior. Historiadores de distintas latitudes han criticado la pretensión a la universalidad del planteamiento marshalliano por cuanto el orden de sucesión de las diferentes ciudadanía no ha sido el mismo en los distintos espacios nacionales. Más allá de la validez de esas críticas, lo que importa para la teoría de la ciudadanía moderna es una cuestión más de fondo: la concepción evolucionista de la ciudadanía de Marshall se inscribe en las teorías de la modernización dominantes en el mundo anglosajón de la posguerra. Para esas teorías, la ciudadanía no sería sino que uno de los índices de esa modernización, con lo que esas teorías sólo alcanzan una visión plana del desarrollo histórico. Más aún, en la medida en que tienen como horizonte la integración social, la ciudadanía es entendida como simple medio para alcanzar esa integración de los hasta entonces excluidos. Excluyen, por tanto, de su horizonte, los conflictos, los litigios, los diferendos, la relación agonista misma constitutiva de la ciudadanía.

La teoría de la ciudadanía, a partir de la crítica a las teorías evolucionistas, ganaría sin duda con los aportes de una investigación histórica que examinara el proceso de constitución de la(s) ciudadanía(s) en términos de ondas o de ciclos o de desarrollo en espiral. Así se podría examinar lo que podríamos denominar - en los términos de Kondratiev - las (posibles) “ondas largas” de la ciudadanía con una fase A de ciudadanía y una B de descitaduanización, por ejemplo. Tal vez se constataría también la presencia de “ciclos cortos”, inscritos como tales en los ciclos largos. Igualmente podría utilizarse en el estudio de la historia de la ciudadanía el “modelo de metamorfosis” del desarrollo socioeconómico de Mensch<sup>14</sup>. Para este - que rechaza la teoría de las ondas -, el desarrollo socioeconómico se habría producido a través de series de impulsos innovadores intermitentes que asumen la forma de ciclos sucesivos en forma de S. Ello de tal manera que habrían fases de crecimiento estable en virtud de sendas bien definidas que se alternarían con fases de crisis, reestructuración y turbulencia, las cuales finalmente recrearían de nuevo condiciones de crecimiento estable. Más aún, este modelo podría ser pensado en tres dimensiones, como una gruesa cuerda compuesta por hilos de menor volumen, semicortada en trozos, los que sufren una torsión en cada extremo. Se tendría, al final, en vez de la línea recta evolutiva, torsiones, pliegues y repliegues, retrocesos y avances, emergencia y desaparición de formas.

---

<sup>14</sup> Mensch, 1979

## La teoría ciudadanía en la crisis sistémica de los 60

A fines de los 60, el sistema capitalista comienza a manifestar signos de una crisis tanto en su dimensión económica (baja de la tasa de beneficio, sobreproducción latente, disminución de los ritmos de crecimiento, inflación, cesantía, reestructuración del aparato productivo con emergencia de nuevas industrias motrices, etc.) como política (dificultad creciente de los Estados para administrar la vida económica y social, a jugar un rol de regulación, “crisis fiscal”, crisis de representación política, etc.). Se entenderá por situación de crisis una situación en que las contradicciones internas de la sociedad se exacerban, amenazando con su ruptura, su explosión o implosión, o al menos con la necesidad de un cambio. La crisis tiene un carácter global y no es sólo económica o política. Se muestra como crisis de la organización del modo de producción capitalista en su conjunto y, en particular, como crisis de la subordinación de la praxis social entera a las mediaciones económica (mercantil) y política (estatal), principales formas tomadas por la organización capitalista de la praxis. Esta crisis global es al mismo tiempo crisis de las categorías con las cuales se piensa la sociedad y, en particular, lo social. La crisis parece ser sobrepasada con el descompromiso creciente del Estado respecto a su formación social respectiva y, al mismo tiempo, con el refuerzo autoritario de este mismo Estado.

Dos elementos específicos caracterizan la crisis. En primer lugar, la mundialización del capitalismo, entendiéndolo por esto no solamente el que este haya llegado a convertirse en una realidad mundial (planetaria) al terminar de constituir a ese nivel su unidad a la vez económica (el mercado mundial, unitario y fragmentado: mercado de las mercancías, de los capitales, de la fuerza de trabajo) y política (el sistema mundial de los Estados, a su vez unitario y fragmentado), sino que también el capital (como relación social) y sus formas organizacionales han ampliado y profundizado su dominio sobre la praxis social en su conjunto y en cada uno de sus aspectos.

Estas profundas transformaciones del capitalismo hacen surgir problemas inéditos para este: la necesidad de una regulación de las relaciones económico-políticas en el ámbito planetario, la organización y gestión del espacio natural y social de lo local a lo mundial (que se presentan como problemas ecológicos, urbanos, de desarrollo regional, etc.), la amenaza creciente que hace pesar sobre el capitalismo la profundización de la crisis que afecta globalmente a la vida

social (la “sociedad civil”) trabajada por sus potencias constitutivas (la economía mercantil y la presencia del Estado).

A estos problemas se añade la crisis que afecta a los dispositivos que el capitalismo había puesto en marcha en el interior de su organización global para resolver sus crisis precedentes. La crisis deja de manifiesto el fracaso relativo y el agotamiento de los mecanismos de organización y de regulación que habían sido posibilitados por la fase larga de expansión, de crecimiento y desarrollo del capitalismo después de la Segunda Guerra mundial hasta mediados de los años 70.

Esto se traduce, en particular,

. en el nivel mundial, en el intercambio desigual que había sido el motor del desarrollo del imperialismo, que deviene ahora obstáculo para el desarrollo del capitalismo; al mismo tiempo, se agudiza la contradicción entre la creciente interdependencia de las economías nacionales y la competencia exacerbada a la que se libran entre sí; entre la tendencia a la homogeneización (unificación) y la fragmentación del mercado mundial, etc.

. en el nivel nacional, por una crisis de la forma Estado-nación, cuyo compromiso en la gestión y en la regulación de la vida económica y social había sido decisivo en la anterior fase de crecimiento y desarrollo del capitalismo. En las nuevas condiciones, esto significa sobrecarga financiera y burocrática y rechazo a su omnipresencia y su omnipotencia así como cuestionamiento de su legitimidad y poder representativo.

. en el nivel local, crisis de una organización social y de un modo de vida estrechamente subordinados a la economía (a las exigencias cuantitativas del crecimiento) y a lo político (al racionalismo tecnoburocrático), principales formas adoptadas por el desarrollo capitalista en el período de posguerra.

El segundo elemento que caracteriza la crisis y, en todo caso, factor esencial en su desencadenamiento, es el surgimiento en los años 60 de diversos movimientos antisistémicos, de entre los cuales destaca la radicalización de los movimientos sociales de los trabajadores que tienden a sobrepasar las reivindicaciones relativas al valor de su fuerza de trabajo para atacar la organización capitalista de la práctica social, sea en el trabajo o fuera de este. Este doble proceso de ampliación y de profundización de las luchas de los trabajadores al poner en cuestión el doble orden externo e interno sobre el cual reposaba el capitalismo central, pone al

conjunto del sistema en crisis. Un gigantesco proceso de re(des)estructuración se pone en marcha en el ámbito mundial, que implicará entre otras cosas, la desorganización de los grupos sociales subordinados y, en particular, de la figura del obrero industrial de masa de la empresa fordista.

Es en este marco que se inserta la llamada “crisis del Estado-Providencia” o “crisis del Estado-social”, la que se manifiesta a la vez como “crisis de lo social” y como “crisis de la ciudadanía social”, la que progresivamente se traducirá en crisis de la teoría de esta forma de ciudadanía. De la misma manera que la crisis de la ciudadanía social implica la crisis de las otras formas de ciudadanía, la crisis de la teoría de la ciudadanía social conduce a la crisis de la teoría de la ciudadanía. En efecto, como este aspecto de la teoría de la ciudadanía como relación entre individuos y Estado basada en la posesión de derechos representa el punto más alto de desarrollo alcanzado por esta teoría, será toda ella la que entre en crisis, siendo incapaz de dar cuenta de los nuevos procesos en curso.

De ahí entonces que, en las condiciones de los años 60, la ciudadanía concebida hasta entonces como instrumento de integración social y nacional sea desplazada en la discusión pública por las nociones de poder, de revolución, de autonomía del movimiento social respecto al poder, etc. pasando a un segundo plano durante un largo tiempo. Ello justifica la queja de Van Guterén que, en 1978, escribe que “el concepto de ciudadanía ha pasado de moda entre los pensadores políticos”<sup>15</sup>.

La concepción marshalliana de la ciudadanía, desplazada del centro del debate, pasa a ser vista como teoría de la “ciudadanía pasiva” o “privada” dado el énfasis que pone en los derechos, en la medida que estos hacen del ciudadano un ente meramente pasivo, un mero beneficiario de aquellos mientras que, por otra parte, no plantea ninguna obligación de participar en la vida pública, salvo por la vía del pago de impuestos.

De ahí entonces que los críticos de la posición marshalliana planteen la necesidad de complementar o sustituir la aceptación pasiva de los derechos de ciudadanía con el ejercicio activo de las responsabilidades y virtudes ciudadanas, entre las que se incluyen la autosuficiencia económica, la participación política y aún la civilidad.

---

<sup>15</sup> Cit. por Kymlicka y Norman, 1996: 81

Kymlicka y Norman señalan a este respecto las críticas que hace la Nueva Derecha a la concepción de la ciudadanía como mera posesión de derechos, críticas que retoman los argumentos de la derecha conservadora, desarrollándolos y centrando sus ataques en los derechos sociales. Para la Nueva Derecha, estos derechos son incompatibles con las exigencias de libertad negativa y con las pretensiones a la justicia a partir de criterios meritocráticos; son económicamente ineficientes y hacen avanzar en el “camino de la servidumbre” denunciado por Hayek

La Nueva Derecha argumenta en términos de resultados. Así, el Estado de bienestar habría promovido la pasividad entre los pobres, no habría mejorado sus oportunidades y habría creado una cultura de la dependencia y del clientelismo, al reducir a los ciudadanos pobres al papel de clientes inactivos de la burocracia estatal.

Para la Nueva Derecha, la satisfacción de ciertas obligaciones por parte de los ciudadanos es una precondition para poder ser aceptado como miembro pleno de la sociedad. Así, los cesantes de larga data, al no poder cumplir con la obligación de satisfacer sus propias necesidades económicas serían “una fuente de humillación tanto para la sociedad como para sí mismos”. Cada uno es responsable de su propia vida y, por tanto, responsable de subvenir a sus propias necesidades. “La incapacidad de satisfacer las obligaciones comunes es un obstáculo a la plena pertenencia a la sociedad tan grave como la ausencia de iguales derechos. En tales circunstancias, “obligar a quien se encuentra en una situación de dependencia a cumplir con las mismas obligaciones que los demás es algo esencial para alcanzar la igualdad, no algo que se opone a ella. Una política social efectiva debe colocar a quienes se benefician de ella bajo las obligaciones comunes a todos los ciudadanos, en lugar de excluirlos de ellas”<sup>16</sup>. Como la responsabilidad de subvenir a las propias necesidades es una obligación individual, si no se cumple esta obligación, que era la condición para obtener el derecho, se pierde este. El trabajador o la trabajadora que, después de haber perdido su empleo no encuentra uno nuevo, es considerado como no cumpliendo con su responsabilidad de subvenir a sus propias necesidades y, por tanto, debe perder su derecho a subsidios de cesantía, a salud, a educación, etc. En el marco de la teoría marshalliana, una tal situación sería considerada como sinónimo de pérdida de la ciudadanía social, con lo que la ciudadanía como tal quedaría trunca.

---

<sup>16</sup> Cit. Kymlicka y Wayne, 1996:80

En todo caso, para la Nueva derecha, la ciudadanía social, al no lograr cumplir los fines que le fueran asignados como instrumento de integración social y nacional, estaría de más.

En el plano estrictamente teórico, la interpelación de la Nueva Derecha lleva a preguntarse si los fundamentos sobre los cuales se construyó la teoría marshalliana son sólidos o no, si permitirían o no nuevos desarrollos.

A la crítica de derecha se añade una segunda, como señalan Kymlicka y Norman, que plantea la necesidad de revisar la definición de ciudadanía incorporando el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas. Mientras algunos sectores plantean la cuestión de la llamada “ciudadanía cultural” - con un fuerte componente lingüístico, a partir de las reivindicaciones de la minoría francoparlante de Québec y de los francoparlantes de Bélgica -, otros sectores, en particular, el movimiento feminista, plantean el enfoque de género para tratar el tema de la ciudadanía.

Estas críticas plantean una serie de cuestiones tales como ¿puede la ciudadanía aportar una experiencia común, una identidad y lealtad a los miembros de la sociedad? ¿Es suficiente la ciudadanía por sí misma para incluir en una base de igualdad a los grupos históricamente excluidos, o al menos en algunos casos es necesario agregar disposiciones particulares?<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Kymlicka y Norman, 1996: 85

## CAPITULO II

### LA TEORIA DE LA CIUDADANÍA ENTRE LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

En las dos últimas décadas del siglo XX, la cuestión de la ciudadanía vuelve a la palestra, en relación esta vez a las interrogantes que plantean los procesos de transición a la democracia que se viven en los países de América del Sur y de Europa Central y Oriental, procesos de democratización y de redemocratización en que la cuestión de los modelos normativos de democracia a seguir deviene prioritaria, teniendo en su centro al ciudadano como sujeto de dichos procesos. Esto exige afirmar el carácter activo del ciudadano. Paralelo a ello, se asiste a procesos de “desencantamiento” de la y de lo político en grandes masas de la población, de creciente abstención electoral, hablándose incluso ya no de “crisis de representación” como en anteriores crisis sino que de una verdadera “crisis de participación”, crisis que, si bien no desestabiliza el régimen democrático, le hace mostrarse falto de vigor y potencia. Los regímenes en cuestión serían “democracias débiles”.

Como afirman Kymlicka y Norman, estos distintos procesos dejan de manifiesto que “el vigor y la estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su “estructura de base” (como había pensado Rawls) sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos”, lo que sitúa el problema, para estos autores, en el terreno psicológico. Se sale así del marco normativo “objetivo” para entrar en el plano de lo subjetivo, en cuestiones que tienen que ver con la voluntad, la memoria, las formas de pensar de los ciudadanos. Así, los autores señalados mencionan, como ejemplo de estas cualidades y actitudes de los ciudadanos: “su sentimiento de identidad y su manera de percibir el vínculo potencialmente conflictivo entre sus identidades nacional, regional, étnica o religiosa; su capacidad de tolerar y trabajar conjuntamente con individuos diferentes; su deseo de participar en el proceso político con el propósito de promover el bien público y sostener autoridades controlables; su disposición a autolimitarse y a ejercer la responsabilidad personal en sus reclamos económicos, así como en las decisiones que afectan su salud y el medio ambiente. En la ausencia de ciudadanos que

posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar”<sup>18</sup>. Este desplazamiento del tema de la ciudadanía del terreno “objetivo” (el Derecho) al de lo “subjetivo” (entendido este sólo en su dimensión psicológica) se plantea a veces como separación entre ambos terrenos, lo que es particularmente claro en el campo de la filosofía política liberal, para la cual la política se sitúa en ese campo que Hegel denominara “espíritu subjetivo” y, a lo más, en el terreno de la intersubjetividad, en tanto que las instituciones no tendrían, en estricto rigor, vida propia. El aporte principal a la discusión con que contribuyen las corrientes que se examinan más adelante es el plantear el tema de la ciudadanía como pertenencia y, más precisamente, el de quién es el sujeto que pertenece a qué.

Es en este terreno que, en los 90, surgen variados intentos por reformular la teoría de la ciudadanía y por precisar los conceptos de “comunidad política”, de “participación” y de “sujeto político”. En este dominio, el punto de partida se encuentra en el debate anglosajón entre liberales y comunitarios, seguidos estos últimos en su crítica antiliberal por los republicanos<sup>19</sup>.

#### Liberales versus comunitarios

Estos debates versan sobre temas como las relaciones entre lo justo y el bien, entre los derechos y las virtudes y entre los individuos y la comunidad y es en estos debates que ha estado inserta la discusión sobre la ciudadanía.

Se suele señalar que la aparición en 1971 de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls habría marcado el comienzo de este debate que, iniciado en el mundo anglosajón, prosigue más tarde en la Europa continental occidental. Esta discusión se inserta en la gran tradición filosófica europea, reavivando la temática de la oposición entre universalismo y contextualismo y entre comunidad y sociedad (en el sentido de Tönnies) o en torno al problema de las condiciones de posibilidad de la autonomía moral. Esta inserción en esta tradición de pensamiento, remite a la confrontación a comienzos del siglo XIX entre formalismo kantiano y lo que alguno de los participantes en el debate ha denominado “contextualismo” hegeliano.

---

<sup>18</sup> Kymlicka y Norman 1996: 82

<sup>19</sup> Demás está señalar que el debate entre liberales y comunitarios/republicanos no agota toda la problemática contemporánea de la política y de sus categorías. Importantes contribuciones se encuentran en la vasta obra de Jürgen Habermas así como entre filósofos tributarios de la fenomenología como Claude Lefort, Miguel Abensour entre otros.



Como señalan Berten, Da Silveira y Portois, la complejidad del debate deriva, en primer lugar, del hecho de estar demasiado extendido en el tiempo: las referencias utilizadas van, desde Platón y Aristóteles, pasando por Kant y Hegel hasta los grandes de la filosofía contemporánea. En segundo lugar, el debate no opone dos doctrinas filosóficas bien definidas, sino que dos “frentes” heterogéneos, “frentes” en los cuales, si bien existe un núcleo extremo que permite identificar a unos y a otros, existen profundas divergencias entre autores considerados en un mismo bando.

Los liberales se sienten herederos al menos de Locke, de Kant y de Stuart Mill. Comparten la misma preocupación por la libertad de conciencia y por el respeto de la libertad del individuo y una desconfianza respecto a la amenaza que puede constituir un Estado paternalista. Cada uno a su manera adhiere a la fórmula de Constant: “Pidámosle a la autoridad permanecer en sus límites; que se limite a ser justa, nosotros nos encargaremos de ser felices”<sup>20</sup>.

Los comunitaristas buscan sus raíces en el aristotelismo, en la tradición republicana del Renacimiento, en el hegelianismo, en el romanticismo alemán o en la hermenéutica contemporánea. Comparten una igual desconfianza hacia la moral abstracta, una simpatía hacia la ética de las virtudes y una concepción de la política marcada por la historia y las tradiciones. A su manera, cada uno adhiere a la fórmula aristotélica: “La polis es anterior... a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”<sup>21</sup>.

Estos núcleos duros parecen articularse en torno a lo que Taylor denomina “cuestiones ontológicas” y “cuestiones de toma de posición”. Para Taylor, las primeras son las relativas a los términos que se aceptan como últimos en el orden de la explicación. Estas cuestiones ontológicas, no determinan necesariamente una defensa de una tal o cual posición y sólo permiten estructurar el campo de posibilidades de una manera más neta<sup>22</sup>.

Taylor distingue dos grandes posiciones, la atomista y la holista. En el “orden de la explicación”, los atomistas consideran que no hay en una sociedad o comunidad ninguna propiedad que no sea en principio totalmente explicable por la descripción de las propiedades de los individuos componentes. Para los holistas, las propiedades exhibidas por una sociedad o

---

<sup>20</sup> Constant, 1986: 289

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*: 1252, 13

<sup>22</sup> Taylor, 1997: 90

una comunidad explican las propiedades exhibidas por los individuos que las componen. En el primer caso, la realidad es primariamente considerada a partir de sus elementos, los individuos y secundariamente (o nunca) como totalidad. En el segundo, la realidad social es primariamente considerada como totalidad y secundariamente como compuesta de individuos. En lo que Taylor llama “el orden de la deliberación”, los atomistas dan cuenta de los bienes sociales en términos de concatenación de los bienes individuales. Los holistas, por el contrario, consideran que el bien social es más que la suma de los bienes individuales.

Para Taylor, los problemas de toma de posición son los relativos a la actitud o a las consignas morales que se adoptan. En el extremo individualista, la primacía está dada a los derechos y a las libertades. Los “colectivistas”, como los denomina Taylor, dan una mayor prioridad a la vida de la comunidad y a los bienes colectivos.

Taylor distingue el plano ontológico del plano de la toma de posición por cuanto estima que la adopción de un punto de vista en un plano no significa la adopción del punto de vista correlativo en el otro plano: el holismo en el plano ontológico no implica necesariamente el colectivismo en el plano de la toma de decisiones ni el atomismo, el individualismo. Esto no significa que ambos planos sean absolutamente independientes el uno del otro. El punto de vista que se adopte en el plano ontológico determinará las bases esenciales de la toma de posición que se defiende. De esta manera, se puede estimar que es más probable encontrar “colectivistas” entre los holistas así como más individualistas entre los atomistas que una asociación positiva entre holistas e individualistas o entre atomistas y colectivistas. Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta para comprender el debate entre liberalismo y comunitarismo. Se trata, como se ha dicho mas arriba, de “extremos”, entre los cuales hay una infinita gama de gradaciones.

Los puntos centrales que, según Berten, Da Silveira y Portois, configuran el debate entre liberales y comunitarios se organizan a partir de cuatro tipos de problemáticas: moral, antropológica, sociológica y epistemológica<sup>23</sup>. En la medida en que esta última se encuentra de una u otra manera inserta en las anteriores no será examinada aparte.

---

<sup>23</sup> Berten, 1997: 8

## Moral y Política

Para liberales y comunitaristas, las instituciones y las prácticas políticas tienen distinta finalidad moral aunque, en estricto rigor, no se puede generalizar en lo que se refiere al liberalismo: para su corriente hobbesiana, la política no tiene significación moral<sup>24</sup>. El Estado es un instrumento destinado a asegurar la coexistencia pacífica de los individuos en una comunidad dada y es el interés vital de cada uno de estos individuos lo que motiva su entrada en un estado de servidumbre voluntaria frente al poder público, haciendo de este individuo un ciudadano.

A partir de Kant, se desarrolla una versión “moralista del liberalismo” la que asigna al Estado una función auténticamente moral que va más allá del interés natural que había sido determinante para Hobbes. El Estado debe garantizar las condiciones que hacen posible la vida moral de los individuos viviendo en sociedad. Es en esta perspectiva que se sitúa el liberalismo contemporáneo, en particular John Rawls. La tarea de lo político no es responder a las exigencias de protección de la vida o de asegurar la supervivencia. Debe, por el contrario, garantizar a cada uno y de manera igual la libertad de elegir y de seguir una concepción de la vida buena en los límites del respeto de una capacidad equivalente de los otros.

En esta corriente del liberalismo es posible distinguir dos posiciones, una de las cuales reivindica la libertad, mientras que la otra pone énfasis en la exigencia de una garantía real del ejercicio de estas libertades.

En la primera dirección, la libertad es entendida como libre arbitrio, como capacidad de hacer lo que se quiere. La libertad es así definida de manera negativa: “la libertad política no es más que el espacio en cuyo interior un hombre puede actuar sin que otros se lo impidan”<sup>25</sup>. El punto de partida es el individuo como sujeto autónomo, detentor de derechos que puede oponer a las pretensiones de sus iguales. De esta manera, las obligaciones morales que derivan de la obligación política no pueden ser definidas sino como correlatos de estos derechos. Por esto, como ciudadano no tengo deberes hacia otros ciudadanos sino que en la medida en que estos otros son portadores de derechos, ciudadanos que recíprocamente tienen deberes respecto a

---

<sup>24</sup> Para un conservador discípulo de Hobbes como C. Schmitt, lo que define lo político reside en la distinción “amigo-enemigo”, mientras que en la moral la distinción fundamental es entre bien y mal.

<sup>25</sup> Berlin, 1988: 171

mí en la medida en que soy portador de derechos. La ciudadanía es limitada y su ámbito está definido por el derecho.

El liberalismo contemporáneo, en Rawls por ejemplo, ha estado más orientado en la segunda dirección que enfatiza la exigencia de una garantía real del ejercicio de las libertades. En todo caso, se tiende a reconocer que la única finalidad legítima de las instituciones políticas es asegurar a todos los miembros de la sociedad una autonomía máxima e igual para todos y no de hacerlos felices o virtuosos. Por ello, el Estado liberal no puede ser “perfeccionista”, es decir, no puede promover una concepción moral o religiosa particular o imponer a los ciudadanos comportamientos que serían dictados por esta concepción. El Estado liberal es, luego, neutro en sus finalidades respecto a toda concepción del bien. El ciudadano liberal es celoso de su autonomía y de la igualdad frente a la ley.

Esta postura liberal es criticada por los comunitaristas por cuanto estiman que hacer del principio de autoliberación del sujeto, el principio moral exclusivo en el que deben basarse las prácticas y las instituciones políticas lleva a rechazar todo valor común y a provocar la desagregación del sentimiento de pertenencia política llegando así a una sociedad sin consistencia moral. La definición formal de la moralidad subyacente a la filosofía política liberal como pura afirmación política de sí no sería sino que un fundamento vacío. Por esto, los comunitaristas consideran que la excelencia moral de un individuo debe ser considerada con relación a modelos substanciales de comportamiento, valorizados positivamente como “virtudes” o negativamente como “vicios”. No hay para los comunitaristas “esencia” de la virtud: no es posible definir abstractamente el valor ético de las prácticas o de las formas de vida. Una tal determinación remite siempre a la tradición propia de una comunidad histórica particular y del lugar que en ella ocupa el individuo. De esta manera, las obligaciones morales encuentran su justificación en una concepción determinada de las virtudes que pertenecen a una concepción específica de la vida buena tal como esta es entendida por una tradición dada. Por tanto, la finalidad moral de las instituciones y de las prácticas políticas es conducir a los miembros de una comunidad a ejercitar las virtudes que son reconocidas como conformes a su tradición viva. De aquí entonces que lo que es políticamente justo hacer está determinado respecto a un bien socialmente definido y que se impone a los individuos de la comunidad. La legitimidad política se funda en la tradición y no en el contrato social. El Estado comunitario es

“perfeccionista” en cuanto es responsable de un contexto social favorable al desarrollo de las virtudes.

En resumen, para la versión del liberalismo en examen, el ciudadano es definido en su calidad de individuo como sujeto autónomo, como detector de derechos y deberes. Sus obligaciones ciudadanas son el correlato de sus derechos. La moral o la religión son del dominio privado y no pueden ser impuestas en el dominio público puesto que ello pondría a prueba la neutralidad del Estado. Los comunitaristas, por el contrario, afirman que el ejercicio de la ciudadanía consiste en realizar la idea determinada de las virtudes correspondiente a la concepción específica de la vida buena tal como esta es considerada por la tradición. El ciudadano comunitarista es virtuoso, respetuoso de la tradición y de las buenas costumbres.

### Lo justo y el bien

En materia de relación entre política y moral, uno de los temas que aparece como dominante es el del valor que se le concede a lo justo y al bien en la organización política de la sociedad. Se suele admitir que la afirmación de la prioridad de uno respecto al otro marca una línea divisoria entre el pensamiento antiguo y el moderno. Para los antiguos, la cuestión habría sido de saber cuál era la mejor cosa que cada uno puede desear para sí mismo, cuál es la cosa que habiéndose constituido en objeto de mi deseo podría hacerme feliz: la cuestión del bien. Para los modernos, por el contrario, la cuestión sería cómo debo actuar respecto a las condiciones que hacen posible la búsqueda del bien que lleva a cabo cada individuo. De este modo, la pregunta se desplaza desde las concepciones substanciales del bien hacia las nociones de autonomía moral y de libertad individual. Esta nueva manera de plantear el tema moral implica una diferencia de principio entre la moral personal y la esfera de lo político.

El pensamiento liberal afirma la prioridad de lo justo sobre el bien en una fórmula inspirada en Kant, en ruptura con toda ética fundada en un concepto particular del bien o de la felicidad. El primer argumento de Kant consiste en afirmar que si nuestra acción no está determinada por un principio formal que obligue a la gente a actuar independientemente de todo fin específico será entonces determinada por un principio material, es decir, determinada por un objeto de nuestra facultad de desear. Esto significa definir el bien como la satisfacción de nuestros deseos, lo que para Kant es inaceptable por dos razones. En primer lugar, como los objetos de

la facultad de desear son numerosos y varían según los individuos, es imposible dar una definición clara y unívoca del bien. En segundo lugar, si el bien se refiere al deseo es imposible, sin tener un punto de referencia exterior a nuestros fines, adoptar una actitud crítica frente a nuestros deseos y establecer una jerarquía normativa entre ellos. Tanto el hedonista, que identifica el bien con la satisfacción del deseo inmediato, como el perfeccionista que identifica el bien con la plena realización de sí, no pueden superar estas dificultades<sup>26</sup>.

El segundo argumento tiene que ver con nuestra constitución como agentes morales. Para Kant, elegir un principio material obliga a permanecer en el nivel de las motivaciones empíricas, lo que nos lleva a considerarnos como agentes cuyas acciones no serían sino respuestas a estímulos sensibles y afectivos. Sin embargo, los seres humanos tienen la conciencia de poder liberarse de las cadenas de la causalidad y de ser capaces de liberar sus deseos y emociones, conciencia que les es dada por la experiencia que tienen de seguir una norma moral, es decir, una norma fundada sobre un principio formal. Esta conciencia prueba que se tiene la capacidad constitutiva de romper con el orden natural y de actuar como sujetos autónomos. De este hecho decisivo de la experiencia moral no pueden dar cuenta las teorías que afirman la prioridad del bien sobre lo justo.

Esta tesis ha pasado a ser central en el pensamiento liberal contemporáneo. Retomada por Rawls en su teoría de la justicia, es prontamente criticada por los comunitaristas quienes reivindicarán la idea aristotélica de la prioridad del bien sobre lo justo. Charles Taylor, en su crítica a la teoría de Rawls, afirma que hay en esta teoría una concepción implícita del bien: el bien de cada individuo es visto como el ejercicio de la libre elección racional<sup>27</sup>. Esta visión, para Taylor, no es ni neutra ni consensual puesto que adopta un punto de vista voluntarista sobre el bien y es no-cognitiva al identificar Rawls lo que es bueno para nosotros con el objeto de nuestra elección racional bien informada. Para un comunitarista como Michael Sandel, el bien no es siempre objeto de una elección sino que reside en el pleno desarrollo de ciertos afectos familiares, nacionales o religiosos constitutivos de nuestra realidad, por tanto, el bien no es siempre objeto de una elección racional, sino que es también el objeto de un autodescubrimiento<sup>28</sup>. Esta alternativa entre “elección racional” y autodescubrimiento no podría ser aceptada por Rawls, constatan los comunitaristas. Por lo mismo, esta teoría puede ser

---

<sup>26</sup> Kant, 1985: 630-638

<sup>27</sup> Taylor, 1993: 41

<sup>28</sup> Sandel, 2000:

discutida como cualquier teoría substancial del bien. De la misma manera, la teoría rawlsiana de la prioridad de la justicia sobre el bien está ligada a una concepción particular de la libertad: la libertad como posibilidad de actuar sin compromiso, sin relación vinculante. Esta concepción “negativa” de la libertad supone la posibilidad de un alejamiento de las prácticas colectivas y de una separación radical entre vida privada y vida pública.

Para los comunitaristas, toda tentativa por establecer una teoría política de la justicia presupone una concepción substancial y socialmente definida del bien del ser humano. Los principios de justicia no pueden ser justificados de manera neutra y abstracta sino que, en cada momento, se debe considerar la significación y el valor específico que tienen los bienes en una comunidad o en una esfera específica. Solamente en la medida en que los principios de justicia que deben regir la repartición social consideran este aspecto devienen justos<sup>29</sup>. El contenido de los principios de justicia varía así en función de la sociedad en la cual se aplican y no hay principios universales transociales. La significación y el valor de los bienes deben ser interpretados en función de la especificidad funcional o simbólica de los bienes en cuestión. Para M. Walzer, los principios que se aplican a un bien determinado son substancialmente diferentes de los que se aplican a otros bienes. No hay así principios generales de justicia que se apliquen a la sociedad en su conjunto sino solamente principios específicos que se aplican en esferas heterogéneas. Los principios de justicia son en sí mismos pluralistas en su forma misma; se debe repartir diferentes bienes sociales por todo tipo de razones en acuerdo con todo tipo de procedimientos haciendo intervenir cada vez agentes diferentes; y todas estas diferencias tienen su fuente en las diferentes concepciones que se puede tener sobre los bienes sociales que son el producto inevitable de particularismos históricos y culturales. Esto implica situar el problema de la justicia no sólo en términos de criterios de repartición, sino que también en los del poder de regular esos bienes. En esta perspectiva, el poder de Estado, además de un bien, “es también el medio de regulación de todas las búsquedas de bienes, comprendida la del mismo poder, el agente esencial de la justicia distributiva: garantiza límites en cuyo seno se efectúan la repartición y el despliegue de todos los bienes sociales”<sup>30</sup>.

Mientras para el ciudadano liberal lo que importa es la justicia, para el ciudadano comunitarista lo importante es el bien común. Sin embargo, no deja de llamar la atención el que

---

<sup>29</sup> Walzer, 1997: 26

<sup>30</sup> Walzer, 1997: 391

en ambos casos, no haya ningún nivel de particularización ni de lo universal ni de los individuos, los que aparecen en relación directa con la comunidad de pertenencia, salvo tal vez en el caso de Walzer quien interpone la sociedad civil entre Estado e individuos. De esta manera, la justicia aparece como indiferenciada, como universalidad abstracta en un caso, mientras que en el otro aparece sea como relativismo puro sea determinada por criterios heterogéneos referidos a esferas heterogéneas, entre las cuales no existe relación alguna.

### La cuestión antropológica

Una segunda línea divisoria entre liberales y comunitarios es de naturaleza antropológica: se trata de la cuestión del individuo.

Para los liberales de fines del siglo XX, el individuo no está definido por sus pertenencias sociales, étnicas, sexuales, económicas, culturales, políticas o religiosas, sino que es un sujeto “no vinculado” o “desvinculado”<sup>31</sup>. Es libre, sea de vivir aisladamente o en grupo, de cuestionar o de rechazar su participación en grupos e instituciones o actividades particulares, así como es libre de cuestionar sus propias convicciones. Rawls afirma la prioridad del yo sobre los fines<sup>32</sup>, de tal manera que “siempre es irreductible a sus valores y fines y nunca completamente construido por ellos”<sup>33</sup>

Para los comunitaristas, esta concepción liberal del sujeto no tomaría en cuenta las condiciones reales de la formación de la identidad, presentando a este sujeto como un ser sin raíces, radicalmente desvinculado, capaz de escoger soberanamente los fines y los valores que orientan su existencia. Al atribuir al individuo una facultad de actuar “desvinculada”, libre y racional, se hace imposible todo racionamiento práctico, todo juicio sobre lo que puede y debe ser hecho en un contexto dado<sup>34</sup>.

Para los comunitaristas esta psicología moral es simplificadora e irrealista. En el fondo, los liberales estimarían que la libertad y la identidad del ser humano son características ontológicas

---

<sup>31</sup> Nos parece lo más aproximado al sentido del “*unencumbered self*” aún cuando “sujeto no comprometido” calcado de la traducción del inglés al francés, “*sujet désengagé*”, como “liberado de todo compromiso” parece corresponder también a ese sentido.

<sup>32</sup> Rawls, 1993: 610

<sup>33</sup> Sandel, 2000: 39

<sup>34</sup> Taylor, 1988: 50-51



innatas del individuo, características que sólo habría que poner en práctica. Por el contrario, los comunitaristas estiman que lo que da sentido a la existencia son los contenidos substanciales que configuran la historia propia de cada uno, contenidos inscritos ya en la cultura. Estos contenidos substanciales son anteriores al individuo y determinan la manera como podrá definir su identidad y ejercer su libertad. La pregunta ¿qué soy yo? puede ser respondida a partir de una interpretación hermenéutica de la tradición en la que me inscribo y a partir de ahí devenir el sujeto de mi propia historia. Es necesario siempre hacer un rodeo por la interpretación de los rasgos culturales que permiten definirme. El “yo racional libre” de los liberales se presenta para los comunitaristas como un algo lejano y puramente abstracto. Por esto, se puede pensar que lo que está en juego en la discusión es finalmente el modo de socialización de los individuos: “al afirmar que la individuación es inseparable de la socialización, los comunitaristas quieren mostrar que el individuo ‘libre’ de la concepción liberal es en sí mismo el producto de una forma específica de socialización”<sup>35</sup>.

En la perspectiva comunitarista, esta antropología descriptiva es seguida por una antropología normativa. La pregunta “¿quién soy yo?” es seguida por otras dos “¿qué quiero ser yo?” y “¿qué debo ser yo?”. Para responderlas, se hace uso de la hermenéutica. Mientras para la antropología descriptiva, la hermenéutica del yo - a partir de una elucidación de las significaciones de la tradición - tenía por objetivo revelar el lugar objetivo que un “yo” determinado ocupa en un espacio social determinado y dar cuenta de los determinismos sociales y de todo orden que afectan a ese yo, para la antropología normativa esta hermenéutica tiene un valor normativo referido esta vez al sentido de la existencia, pero en el modo del “deber ser”. De esta manera, podemos determinar lo que somos orientándonos hacia bienes que estimamos dignos de ser realizados por nosotros en razón de nuestra pertenencia social. De esta manera, los fines que orientan nuestra existencia no son el producto de una elección arbitraria y soberana, sino que el producto de una autointerpretación conceptualizada de nuestra situación en un horizonte sociocultural que nos precede. El sujeto comunitarista habría ganado en consistencia y densidad gracias a esta autointerpretación que falta al sujeto liberal.

En general, se estima que el liberalismo es inseparable del individualismo moderno, al valorizar al individuo por sobre el grupo social, oponiéndose así a las opiniones “colectivistas”

---

<sup>35</sup> Berten, Da Silveira, Pourtois, 1997: 16

de lo político que tendrían tendencia a valorizar el grupo social por sobre el individuo. Esta caracterización es una de las fuentes fundamentales de tensión entre las dos grandes corrientes en examen.

#### La dimensión sociológica del debate

Un tercer eje del debate ha estado centrado en lo que se podría denominar la “metafísica de lo social”, “metafísica” de aquello que hace que una sociedad sea una sociedad.

En la perspectiva liberal, la sociedad está constituida por los individuos. Sus modos de existencia dependen de estos últimos: La sociedad será lo que sean los individuos que la constituyen. Se podría decir que la sociedad liberal coexiste con los individuos que la constituyen, al contrario de la sociedad de los comunitarios que preexiste a aquellos individuos. La sociedad comunitaria en último término informa y conforma a los individuos de acuerdo a sus propias modalidades de existencia. El cambio a partir de una parte de la sociedad queda excluido. En la sociedad liberal, por el contrario, la posibilidad de la autoinstitución permanente está siempre presente si se considera que los individuos que la componen estiman conveniente o necesario instituir otras formas de institución de lo social.

Para los liberales, las sociedades contemporáneas estarían caracterizadas por un pluralismo axiológico persistente de tal manera que cualquier tentativa por terminar con él no se podría lograr sino al precio de violentar el principio de igual respeto de las libertades. En este marco social el poder político debe ser, como ya se notó más atrás, neutro tanto en sus finalidades como en su justificación. No puede, por tanto, fijarse como tarea el hacer felices o virtuosos a los ciudadanos en contra de lo que estos quieran imponiéndoles una tal o cual manera de vivir. El Estado debe limitarse a garantizar el respeto a los derechos individuales y a los principios de justicia que se desprenden del imperativo de igual libertad para todos. Esto implica que el poder de sujeción que el Estado ejerce sobre sus ciudadanos debe poder ser reconocido como legítimo por todos aquellos sobre los cuales este poder se ejerce. En una sociedad pluralista un tal reconocimiento no es posible si no va junto a un consenso social que trascienda las diversas concepciones de la vida buena. El Estado, para afirmar su legitimidad, no puede, por tanto, invocar ninguna posición moral que pueda ser cuestionada. Los lazos de asociación entre los miembros de tal sociedad sólo pueden establecerse únicamente en torno a cuestiones de

justicia, haciendo abstracción de cualquier consideración de interés o de moral personales. De esta manera, el Estado liberal podrá suscitar en el ciudadano un sentido específico de la justicia que le permita reconocer como políticamente aceptable una decisión aún cuando esta no calce en la moral personal del ciudadano.

Para los comunitaristas, este Estado liberal como simple instrumento de garantía de los derechos es socialmente no viable y destructor de las identidades individuales y colectivas. Las sociedades liberales se muestran como fundamentalmente individualistas en la medida en que inducen en los individuos que las componen una conducta egocéntrica. En ella, los individuos están atomizados y perciben a sus conciudadanos, sea como meros obstáculos en su propio camino, sea como simples medios al servicio de sus propios proyectos privados. El Estado liberal es, para los comunitaristas, un mero dispositivo institucional que tiene por función asegurar la existencia equitativa de intereses privados. Esta atomización de lo social tiene como consecuencia el empobrecimiento del tejido social y cultural al destruir o al desnaturalizar las identidades sociales y culturales incompatibles con el individualismo liberal. Sin embargo, esta diversidad cultural había sido presentada como una condición necesaria para que los individuos pudieran escoger libremente una concepción de la vida buena. En segundo lugar, la atomización de lo social desestructura el orden social al suscitar un déficit de legitimidad. Si cada uno no percibe su relación con el otro sino que bajo el ángulo de los derechos individuales y de lo que se le debe vistos los principios de justicia, el lazo social termina por debilitarse y el Estado pierde así toda legitimidad.

Si bien en esta crítica comunitarista subyace la idea de una vuelta a la (mítica) “comunidad” (la *Gemeinschaft* de Tönnies) solidaria tradicional y de rechazo a la forma moderna de “sociedad” (la *Gesellschaft* de Tönnies), hay comunitarios que estiman que la defensa de las virtudes tradicionales y de la cultura clásica puede ir a la par con una apología de la organización capitalista de la economía. Más aún, la crítica del Estado liberal puede realizarse, como lo hace Taylor, destacando la incapacidad de esta forma de organización social para realizar los principios normativos descubiertos por los modernos: igual libertad para todos, justicia social, soberanía democrática, entre otros. Para Taylor, sólo en una sociedad en que los ciudadanos comparten un mismo sentido del bien común, las políticas de distribución exigidas por la justicia social, son democráticamente aceptables. Esto significa, que los liberales no

serían tan modernos como lo pretenden sino, por el contrario, menos modernos de lo que creen.

Esto lleva a considerar la relación de la política, del bien y de lo justo con la modernidad, la que aparece como el paradigma del universalismo. La teoría liberal funda su validez en una pretensión a la universalidad, es decir, pretende valer para toda comunidad humana, para toda comunidad de seres razonables. Esta universalidad se afirma a partir de la convicción puramente formal de que todos los hombres son libres e iguales, sin consideración de religión o credo, lengua, país, condición social o étnica. Este formalismo es el que confiere a esta teoría su universalidad. Ello ha sido particularmente visible en el debate ya evocado sobre la justicia, en que el liberalismo como teoría formal pretende dejar de lado la particularidad inherente a toda sociedad singular la que, sin embargo, parece no poder concebir una repartición justa sino que a partir de las tradiciones y valores compartidos de sus miembros. De este modo, la teoría liberal hace abstracción de todo elemento empírico para así poder elevarse a las condiciones trascendentales de posibilidad de una sociedad justa.

La crítica comunitaria se centra sobre este carácter abstracto de la teoría liberal que ignora las diferencias. Para los comunitarios, son estas diferencias de condición social, de riqueza, de calificación personal, de edad, de cultura, las que, en último término, hacen que un individuo sea tal. Estas diferencias son constitutivas de la individualidad. Al hacerse abstracción de ellas, la pluralidad efectiva de los individuos desaparece, con lo cual, lo único que queda es el individuo genérico, indiferenciado, un universal abstracto. Si esto es así, cabe preguntarse junto con Joël Roman<sup>36</sup> cuál es el sentido del contrato o del pacto social cuando este individuo genérico contrata con un alter ego que, por hipótesis, es absolutamente indistinguible de sí mismo ¿No hay finalmente en la construcción liberal una construcción puramente solipsista? Y más aún, ¿este solipsismo no es inherente al trascendentalismo subyacente en la teoría liberal? Se pregunta también Roman si el liberalismo, al dar la solución mencionada, no hace desaparecer el problema puesto que la dificultad de la justicia distributiva nacería junto con la diversidad de los individuos.

A partir de esta crítica, las teorías comunitarias rechazan toda posibilidad de una concepción universal y formal de la justicia afirmando que no hay definición abstracta, general y universal

---

<sup>36</sup> En *Introduction* a Walzer, 1997:11

de lo justo, sino que hay justicia sólo en una comunidad humana dada en un momento histórico dado. La justicia sólo vale con relación a una comunidad histórica particular, por lo cual hay tantas normas de justicia o principios de justicia como comunidades efectivas existen. Ello no quiere decir que la justicia no tenga valor normativo, ni que no haya normas de justicia, sino solamente que el valor normativo de una regla de justicia no tiene sentido sino que para la comunidad humana en la que es norma. Para poder apreciarlo es necesario considerar las tradiciones particulares de esta comunidad, su cultura específica. Ello obliga a renunciar a toda deducción de los principios de justicia y observar el despliegue de las raíces culturales de las diversas acepciones de justicia.

Esta radicalización del argumento particularista del comunitarismo termina en relativismo cultural y en historicismo. Como no hay nada que se pueda decir sobre los hechos establecidos, sobre los resultados históricos, sancionados por la aceptación de la comunidad y por la tradición, la afirmación de la particularidad se transforma en una sanción de los hechos establecidos y deviene afirmación de lo establecido. La voz de los vencidos queda acallada, subsumida en la unidad de la comunidad, por la voz de la tradición como voz de los opresores.

En el universalismo abstracto del liberalismo se pasa de lo universal abstracto al individuo singular sin pasar por la mediación de lo particular. La identidad entre lo universal y lo singular es completa, no hay diferenciación. Ambos son abstractos. En el discurso comunitario, por su parte, se afirma lo particular y las identidades particulares mientras que, por lo general, se tiende a relegar a un segundo plano lo universal y lo singular. Se afirma la diferencia y se permanece en ella. Estas consideraciones parecen ser válidas también en el debate en torno al Estado, oponiéndose esta vez liberales y republicanos así la “corriente” del humanismo cívico del comunitarismo, como la denomina Taylor.

## El republicanismo

Como ya se ha señalado, en la concepción liberal el Estado constituye un instrumento para la realización de los intereses individuales y es representado como el aparato de la administración pública. La sociedad aparece como el sistema de relaciones estructuradas por la economía de mercado, entre las personas privadas y su trabajo social. Como escribe Habermas, “la política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos)

tiene aquí la función de reagrupar y de hacer valer los intereses privados de la sociedad frente a un aparato de Estado cuya función específica es hacer un uso administrativo del poder político a fin de realizar los proyectos colectivos”<sup>37</sup>. El Estado aparece como mediación entre intereses privados.

En la concepción republicana, la política no se reduce a tal función de mediación, sino que es constitutiva del proceso de socialización en su conjunto. La política, en las palabras de Habermas, “es concebida como la forma reflexiva de un contexto de vida ética. Es el medio en el cual los miembros de comunidades solidarias formadas espontáneamente toman conciencia de su dependencia recíproca y, como ciudadanos, desarrollan y perfeccionan por la voluntad y la conciencia las condiciones existentes de reconocimiento recíproco a fin de fundar una asociación de sujetos libres e iguales”<sup>38</sup>. De ahí la importancia de la solidaridad social. El Estado, como poder administrativo, aparece ligado estrechamente al poder fundado sobre la comunicación, generado en la práctica de autodeterminación de los ciudadanos. Su legitimidad no es instrumental sino que directamente política en la medida en que protege la práctica de autodeterminación ciudadana al institucionalizar la libertad pública. Es, antes que nada, una comunidad ética en la cual la sociedad encuentra su centro, puesto que es a través de ella que la comunidad toma conciencia de sí y actúa sobre sí misma. No hay identidad entre sociedad y Estado, sino que relación reflexiva en la que uno constituye la identidad de la otra y viceversa. Ello presupone una sociedad orientada por los mismos valores y las mismas orientaciones axiológicas e implica asimismo que el proceso democrático de constitución de la voluntad política depende de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia la cosa pública.

La política consistiría así en cuestiones de acuerdo ético sobre la identidad colectiva. La discusión política se reduce a (o se desarrolla en) la ética, como moral colectiva. Como en la concepción particularista de la comunidad política republicana esta comunidad es siempre particular, la ética no puede ser sino que particular, ajena a toda pretensión universalista. Ello contrasta con la idea universalizante con la que la sociedad burguesa pretende pensarse. En efecto, la sociedad burguesa tiene pretensiones de universalidad: pretende ser la sociedad humana universal que engloba todo y a todos, de tal manera que todos y cada uno de los sujetos que hacen parte de ella se sienten ligados a la obligación de acoger en ella todo lo que

---

<sup>37</sup> Habermas, 1998:259

<sup>38</sup> Habermas, 1998:260

tenga un rostro humano. De esta manera, el ser humano puede lograr su realización de sí al ser reconocido por el otro ser humano como tal. A esta pretensión a la universalidad se opone la tendencia del republicanismo a la particularización. Cabe señalar, en todo caso que, en algunas versiones del humanismo cívico, el ser humano deviene tal sólo por su condición de ciudadano, como miembro de una polis. Es decir, es a través del paso por lo particular que el singular deviene universal.

De esta manera, las posturas tanto liberal como republicana, al enfatizar uno de los momentos de lo político en detrimento del otro, no parecen lograr una comprensión adecuada de lo político concreto como tal, permaneciendo en la abstracción de uno de esos momentos. El universalismo liberal es universalismo abstracto y el particularismo comunitario/republicano es particularismo abstracto. En tal medida, parecen excluirse mutuamente. Más aún, en ambos se pierde lo singular como tal.

Cabe señalar, por otra parte, que en el debate entre liberales y comunitarios hay varios puntos que no han sido elucidados. En primer lugar, el debate tiene por eje la relación individuos-sociedad/comunidad, entre lo singular y lo universal. Lo particular, como podrían ser aquí las clases sociales - cuestión esencial en la sociedad contemporánea-, está ausente. De ahí entonces, el que la sociedad sea percibida como homogénea, en la que a lo más pueden haber diferencias, y no contradicciones o antagonismos, diferencias que, en todo caso, no ponen en cuestión la existencia misma de esa sociedad. Si tal fuera el caso, ello sería el producto de la profundización (aumento cuantitativo) de esas diferencias, con lo cual la diferencia termina en separación. El conflicto como tal desaparece o, a lo más, es considerado como algo contingente y temporal. La sociedad se mantiene siempre en su identidad consigo misma, sin cambios: prácticamente en todos los autores consultados, el modelo de referencia es la sociedad liberal anglosajona, con régimen democrático representativo, entendida como el punto máximo al que se puede pretender. La posibilidad de su transformación en otro tipo de sociedad es, por tanto, descartada de antemano. De todo lo anterior deriva la incapacidad para pensar, por parte de las dos corrientes, las relaciones intersociedades, en particular las relaciones internacionales, utilizándose las mismas categorías empleadas en el análisis intrasocietario. En segundo lugar, no se observa tampoco una reflexión sobre el poder, reflexión que vaya más allá de sus dimensiones intersubjetivas, sea como poder de una parte de la sociedad sobre la otra (algo impensable en una "comunidad"), sea como poder que se erige

como potencia autónoma por sobre la sociedad y separación, por tanto, de lo político (“irreductibilidad de la política”) respecto a la sociedad. En tercer lugar, y derivado de esto último, se acepta como dato puramente dado, la separación entre las distintas esferas de la actividad social y, en particular, entre “esfera económica” y “esfera política”.

Cabe preguntarse en todo caso si la presencia de estos puntos ciegos se origina en una mera voluntad de no discutir tal o cual problema, sea en razón de su falta de oportunidad o actualidad sea porque simplemente se trata de temas que no hacen parte de las estructuras de pensamiento dominantes, estructuras que determinan lo que se puede o no se puede pensar y en tal caso impiden, como verdaderas máscaras de hierro, otro tipo de expresión que no sea la que determina la máscara misma. Todo parece indicar que es la estructura misma de esas formas de pensamiento político la que impide plantearse determinadas cuestiones y, por tanto, dar respuesta a esas cuestiones. Sería así la misma estructura teórica del liberalismo y del comunitarismo la que no permite plantearse los problemas señalados. Su objeto de investigación aparece marcado por la abstracción y la unilateralidad, como objeto cuyas múltiples relaciones no han sido analizadas en su totalidad.

Al permanecer en la abstracción y la unilateralidad de uno de los momentos, ni el liberalismo ni el comunitarismo/republicanismo logran aprehender la ciudadanía en su concreción ni avizorar su articulación dinámica, ni remontarse más allá de la simple intuición, de la representación o de la definición. En otros términos, no logran llegar a un verdadero concepto de ciudadanía, concepto que permitiera decir la verdad de la ciudadanía. Hablar de “articulación dinámica” significa poner fin a la separación y a la oposición de los distintos elementos de lo político y de la ciudadanía e integrarlos en una unidad, sin que desaparezcan sus diferencias. El problema que se plantea es, entonces, componer una unidad dialéctica. Sólo en tal caso se podrá dar cuenta cabal del objeto “ciudadanía”. La filosofía puede en este sentido prestar su apoyo y ayudarnos a pensar la ciudadanía como objeto concreto, como “síntesis de múltiples determinaciones”. La teoría de la ciudadanía tal como se ha presentado hasta ahora plantea un problema relativo a la forma lógica de la relación política. Para el saber filosófico, la forma está esencialmente ligada al contenido. La forma no es algo exterior e indiferente a la cosa misma. Lo que es esencial no puede ser rescatado por medio de consideraciones fluctuantes y carentes de forma, sino que por intermedio del pensamiento filosófico, que exige el considerar la forma. A un contenido racional le corresponde una forma racional y viceversa. Esta unidad de la forma y



del contenido significa que “la forma en su significación más concreta es la razón en cuanto que conocer conceptual y el contenido es la razón en cuanto que esencia sustancial de lo ético” (FD, 60)

El recorrido por los vericuetos de la teoría contemporánea de la ciudadanía nos permite establecer lo que puede ser la tarea de la filosofía en este dominio: ir más allá de la intuición, de la representación, del “sentido común”, pasar de la apariencia a la esencia de los fenómenos, de lo temporal y pasajero a lo sustancial, en suma, pensar lo político como “racional en sí”.

## **CAPITULO III**

### **LA TEORIA DE LA CIUDADANIA Y LOS DESAFIOS DE LO POSNACIONAL**

El debate entre comunitarios y liberales, pese a su riqueza, no logra sobrepasar los límites de la sociedad nacional. Esta última constituye el marco en que se dan las discusiones sobre la ciudadanía. Ninguna de las dos grandes líneas de análisis señaladas logra dar cuenta de los fenómenos de dislocación de lo nacional como causa y como resultado a la vez del proceso de mundialización en curso y sus efectos sobre la ciudadanía.

En efecto, en este terreno “de lo nacional” se observa un relativo desarrollo de entidades políticas de carácter supranacional o, mejor aún, posnacional. De lo anterior el mejor ejemplo lo constituye sin duda la construcción de la Unión Europea, la que no sólo ha ampliado desde su nacimiento el número de sus miembros sino que en tanto institución política tiene hoy día mayores competencias que antes. Al mismo tiempo, se ha experimentado una renovación de algunas identidades regionales en casi todos los países europeos, identidades que se han visto reforzadas por la creación de instituciones regionales cada vez más potentes, que intentan satisfacer las demandas de autonomía de las fuerzas vivas de las regiones en cuestión.

Un segundo elemento que muestra los límites de las concepciones liberales y comunitaristas es la preponderancia cada vez más creciente de la esfera económica de la vida colectiva, la que ha devenido la esfera dominante. La lógica productivista y hedonista que privilegia el placer y el interés del individuo tiende a debilitar el sentido de los lazos políticos y del civismo, como lo señala acertadamente la crítica comunitarista a los liberales. De esta manera, la legitimidad del Estado moderno parece más ligada a su eficacia para asegurar el bienestar material de la población por la producción y las transferencias que haga en tal sentido el Estado que por su capacidad para garantizar la libertad de los ciudadanos y por su igual participación en la vida política. La lógica mercantil se impone a la lógica cívica. Los individuos parecen preferir el bienestar material de la organización social antes que sus derechos y deberes de ciudadanos, su participación real y activa en la cosa pública o su sentimiento de identidad, de pertenencia, a una determinada comunidad.

Para solucionar algunos de los problemas señalados se ha intentado - en el contexto europeo "continental"- buscar otras vías, retomando en algunos casos la concepción de la ciudadanía inspirada en Marshall. En esa teoría, en su forma actual, el ciudadano es definido por un conjunto de derechos y deberes garantizados y sancionados por el Derecho. Todo ciudadano dispone de los mismos derechos, debe cumplir las mismas obligaciones y cumplir las mismas leyes cualquiera sea su orientación sexual, su pertenencia a una colectividad histórica particular o grupo étnico,<sup>39</sup> su religión, su posición económica y social, su lugar de origen, su riqueza o su pobreza. Este proyecto ciudadano es universal, no sólo porque es aplicable a todos los que están reunidos en la misma nación sino porque la superación de los particularismos de cualquier naturaleza sean estos, en y por medio de la esfera política es, en principio, susceptible de ser realizada por cualquier sociedad. El sobrepasar los particularismos por lo político, constituye a este en universal. El principio de ciudadanía sería el principio de superación de lo particular en lo universal. Universalidad del mundo de las normas: "aplicabilidad de las mismas normas a todos los que hacen parte del mismo universo" y universalismo (como movimiento hacia lo universal), constituyen el horizonte de la ideología de la libertad y de la igualdad de los individuos, como valores fundadores de la idea democrática moderna. La ciudadanía como conjunto de deberes y derechos recíprocos es definida en el interior del marco de lo político y, en particular de la sociedad estatal nacional, a la que se es leal. En tal sentido, solamente se puede ser ciudadano de un solo Estado, puesto que la lealtad no puede compartirse. Las obligaciones respecto a la patria priman sobre las simpatías o las afinidades que los ciudadanos mantienen con otras naciones o colectividades históricas.

Estos derechos han sido asimilados en general a los Derechos del Hombre. Los derechos expresados desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 hasta ahora establecen "las libertades fundamentales que se garantizan a los ciudadanos y que pueden oponerse al Estado, cuyos límites trazan por consiguiente"<sup>40</sup>. De esta manera, y en virtud de lo anteriormente dicho, los derechos proclamados en 1789 son "derechos-libertades", los que definen "posibilidades intelectuales para el individuo (libertad de pensamiento, libertad

---

<sup>39</sup> Aunque en muchos textos constitucionales aún se siga utilizando la noción de "raza", hemos preferido eliminarla utilizando la expresión "etnia", menos connotada en términos de discriminación. "Raza" inicialmente significaba "la variedad constante en una especie animal" y se trataba por tanto de un conjunto de rasgos físicos propios de un conjunto de individuos de una especie tal o cual. Posteriormente, "raza" pasó a ser sinónimo de origen o linaje, de "casa", de "alcurnia", de "estirpe", de "descendencia", de "familia", de "sangre", de "tronco" y, por extensión, sinónimo de "pueblo".

<sup>40</sup> Ferry y Renaut, 1997: 22

de expresión, libertad de creencia...) o físicas (libertad de trabajo, libertad de comercio, libertad de reunión...). Estos derechos-libertades marcan la oposición entre los ciudadanos y el poder del Estado, los que aparecen como verdaderos opuestos reales, de tal manera que si aumenta el poder del Estado, disminuye el poder del ciudadano y viceversa. El establecer estos derechos implica marcar el límite hasta el cual cada uno de los dos opuestos pueda llegar. Asimismo implica un compromiso de cada una de las partes por no transgredir esos límites, por respetar los derechos del otro.

Los llamados derechos-créditos definen los derechos que tienen los individuos sobre el Estado y por los que pueden obligarlo a prestarles servicios: derecho al trabajo, a la seguridad material, a la educación, a la salud, al descanso. Mientras los derechos-libertades constituyen un límite al poder del Estado, los derechos-créditos suponen la intervención de este en favor de los individuos. La evolución de la ciudadanía en los dos últimos siglos habría consistido sobre todo en acordar una creciente importancia a los derechos-créditos. Uno de los principales puntos de acuerdo en las discusiones actuales en la Europa continental es que los derechos-créditos no son del mismo orden que los derechos políticos. Las diferencias comienzan cuando hay quienes afirman que los derechos-créditos “son las condiciones del ejercicio de los derechos-libertades que definen el corazón de la idea de la ciudadanía”<sup>41</sup>. A esta posición se contrapone aquella otra que sostiene que son los derechos políticos de la ciudadanía los que constituyen la base, la garantía y las condiciones de ejercicio de los derechos-créditos. En Europa continental esta interrogante se plantea en torno al derecho de la nacionalidad, sobre todo respecto a los trabajadores inmigrantes ¿Qué política adoptar respecto a los numerosos no-ciudadanos de “origen extranjero” instalados de manera permanente en un espacio nacional distinto a aquel que “jurídicamente pertenecen”? O mejor aún, ¿se debe ampliar el derecho de nacionalidad a los residentes extranjeros regularmente instalados? O ¿sin otorgarles primero la nacionalidad, se les debe acordar derechos políticos sea en el nivel local o nacional? Estas cuestiones han constituido una potente interpelación al sentido de la ciudadanía y de la nación, así como a la filosofía que pretende dar cuenta en el plano teórico de ese sentido.

D. Schnapper agrupa las respuestas a estas cuestiones en dos grandes posiciones. La primera corriente consagra la declinación de la ciudadanía política y propone reemplazarla por “una nueva ciudadanía” de naturaleza esencialmente económica y social. Para la segunda

---

<sup>41</sup> Schnapper, 1997: 13

corriente - más sensible al periclitar de la identidad nacional - es preciso pensar en una ciudadanía política posnacional, configurada a escala de la Europa organizada en la Unión Europea y fundada en los Derechos del Hombre.

#### La nueva ciudadanía

Para los teóricos de la “nueva ciudadanía”, la ciudadanía “clásica” estaría ya agotada, sin que se pueda avizorar nuevas posibilidades de desarrollo. Más aún, esa ciudadanía habiendo sido principalmente “formal”, habría perdido hoy todo valor. Es, por tanto necesario, posible y deseable que esa concepción de la ciudadanía sea reemplazada por una nueva centrada en las dimensiones económica y social, de tal manera que pueda fundar una nueva práctica democrática de carácter participativo. La participación democrática se extiende al dominio económico y social. De esta manera, de la constatación de la insuficiencia o de la declinación de la ciudadanía clásica los teóricos de la “nueva ciudadanía” pasan al plano normativo.

Estos análisis se desarrollan a partir de dos puntos de vista diferentes, pero que confluyen en la reformulación de la noción de ciudadanía. El primer punto de vista parte de una reflexión sobre la elaboración de un nuevo derecho para la constitución de la Unión Europea. Para el segundo punto de vista, la reflexión se centra en la constatación de la presencia definitiva de poblaciones de origen extranjero que desearían ser ciudadanos. En cualquier caso, la ciudadanía se define más por los derechos-créditos que por los derechos-libertades. En esta perspectiva son los derechos económicos y sociales (derechos-créditos) los que devienen los verdaderos derechos políticos.

Representativa del primer punto de vista es la posición expresada por Elizabeth Meehan<sup>42</sup> para quien la distinción entre ciudadanos y no ciudadanos es socialmente menos significativa que la que separa, por una parte, los ciudadanos y los extranjeros en situación regular y que disponen de derecho de residencia y de derecho al trabajo y a la protección social y, por otra parte, los extranjeros en situación precaria o ilegal. Lo que aparece como significativo no es la participación política sino que la actividad económica y social. Para Meehan, la naturaleza puramente política de la ciudadanía es producto de la era de los nacionalismos y de la constitución del Estado-nación. La construcción de Europa, por el contrario, tiende hoy en día a

---

<sup>42</sup> Meehan, 1993: 172-186.

liberar a los actores económicos de las restricciones impuestas por las fronteras y por las legislaciones heredadas de aquella época. Las instituciones europeas estarían así construyendo una nueva ciudadanía al conferir un status legal y derechos al ciudadano europeo dejando obsoleta a la ciudadanía nacional. De este modo, el lazo histórico entre Estado-nación y ciudadanía tiende a debilitarse, pierde su carácter necesario y la ciudadanía pasa a ejercerse en una escala más amplia que la nacional. De esta manera, pensar que los derechos económicos y sociales son la condición de ejercicio de la ciudadanía política es continuar pensando en los términos de la ciudadanía clásica. Los derechos económicos y sociales en la medida en que tienen consecuencia sobre el status político de los individuos constituyen el fundamento de la nueva ciudadanía.

Las nuevas instituciones europeas, al definir la calidad de asalariado y los derechos que le corresponden, al garantizar la libertad de trabajo, la igualdad entre los sexos o los derechos sociales de los inmigrantes, confieren a los ciudadanos europeos y a los extranjeros legalmente presentes en el espacio europeo un status propiamente político. Sería así el status jurídico el que determinaría el status político. Este nuevo espacio jurídico de derechos sociales lleva a la población a expresar nuevas lealtades que se expresan ahora a escala de toda la Europa comunitaria. Se estaría creando así una nueva identidad posnacional. Por esto, Meehan puede pensar que el derecho comunitario europeo está haciendo nacer una ciudadanía específica fundada sobre una concepción de solidaridad y justicia social común a todos los europeos.

Coexistirían así una ciudadanía nacional y una ciudadanía europea, producto esta última de la historia misma de la comunidad europea. Para Meehan, es la constitución de una comunidad económica la que, empujada por su lógica propia, condujo a la unidad política, unidad política que debería llevar a un poder político común y a una pérdida de la soberanía de los Estados nacionales, soberanía que debería traspasarse a la soberanía europea en un futuro próximo. Por otra parte, como se pretende acordar a las regiones “un derecho legítimo a la autodeterminación”, la tendencia a la delegación de competencias específicas a los niveles más bajos se acrecentará. Todo esto, al crear múltiples espacios de ejercicio de los derechos, conducirá a la construcción de identidades múltiples que se combinarán de manera compleja. De este modo, la nueva ciudadanía que emerge a través de estas disposiciones, instituciones y acciones no es más nacional, pero tampoco es cosmopolita, sino que múltiple, dando cuenta así de la multiplicidad de las ciudadanía del ciudadano europeo.

Para quienes sostienen el segundo punto de vista, la “ciudadanía clásica” constituye un principio de exclusión de los no-ciudadanos y de desigualdad entre ciudadanos y no-ciudadanos, principio de exclusión que es abiertamente contrario a los valores postulados de la moderna democracia. En efecto, dar el derecho de residencia, garantizar el ejercicio de los derechos civiles, económicos y sociales, sin acordar el derecho de votar y de participar en la vida política en el sentido estrecho del término es crear ciudadanos de segunda clase que no pueden, al contrario de los ciudadanos de primera clase, defender sus derechos y sus intereses por la acción política. El principio universalista de igual libertad para todos debe hacerse práctico: igualdad y libertad deben aplicarse a todos y a todas, incluidos los extranjeros.

En la perspectiva inspirada en Marshall, extender la ciudadanía por la vía del derecho de voto a los extranjeros, significaría continuar en la ruta evolutiva de la extensión progresiva del derecho a sufragio. Dar el derecho a voto a los extranjeros es cumplir la última etapa de la vocación potencialmente universal de la ciudadanía moderna. La consecuencia política de este análisis es que es necesario disociar la nacionalidad del ejercicio de la ciudadanía. La asociación de ambas es lo que habría caracterizado la era del Estado-nación. En la era posnacional es la participación de hecho en una sociedad la que da derecho por sí misma a la ciudadanía. En efecto, en el momento mismo en que los individuos están viviendo en un grupo social pueden ser considerados como formando parte de ese grupo ¿Por qué entonces exigir de ellos más de lo que les permite vivir en una sociedad dada? En consecuencia, un individuo nacido o llegado joven a una sociedad dada debe tener automáticamente el derecho a ser ciudadano, así como todos aquellos que hayan residido más de cinco años en el país aunque sea ilegalmente: de hecho, ya están participando en esa sociedad. Por tanto, cualquier condición para adquirir la nacionalidad, en particular la llamada “asimilación cultural” o la voluntad de participar en una colectividad histórico-política es injustificada. El mero hecho de residir sobre el territorio de un Estado hace de una persona un ciudadano<sup>43</sup>. Por esto, no puede plantearse ninguna otra exigencia de conformidad o de voluntad. Incluso se plantea la adquisición de la ciudadanía como un hecho moral. El candidato a la naturalización tendría como único requisito el probar su presencia, aunque esta sea ilegal, en el suelo nacional

---

<sup>43</sup> Briec y Oussarna, 1993: 24

durante cinco años. Esta concepción ha determinado que el derecho de participación en la vida política local se funde en la noción de “país de residencia” y no en la de “país de nacimiento”<sup>44</sup>.

Toda prohibición de doble o de múltiple nacionalidad debería ser suprimida. Esto implica que la adquisición de la nacionalidad no representa la consagración de un proceso exitoso de integración, sino que un instrumento para lograr esa integración. La igualdad jurídica habiendo sido casi alcanzada enteramente en el dominio civil y social, la falta de derechos cívicos para los “extranjeros” se presenta como la última discriminación que separa al ciudadano europeo de los extranjeros. La nacionalidad se levanta así como una barrera que impide la igualdad y la libertad de aquellos que se encuentran en el mismo territorio. El fundamento de la ciudadanía, la nacionalidad, debe ser substituido por la residencia.

De esta manera, el verdadero actor político deja de ser el “ciudadano” que goza de un status político determinado, connotación política que ha perdido sentido para los representantes de esta corriente, y es reemplazado por un actor que, más que político, se define como “social”: el “contribuyente” o el “usuario”. Así, de Wenden sostiene que el derecho de residencia fundado en el hecho de vivir en una sociedad determinada y de trabajar en ella, podrá sustituir progresivamente la noción de ciudadanía como cuerpo de derechos y deberes ligados a un territorio y a un Estado<sup>45</sup>. Por tanto, sería necesario reemplazar progresivamente el vago concepto de ciudadano por la noción más precisa de contribuyente y de usuario responsable que sepa hacer valer sus derechos. Para de Wenden sería la presencia de una importante población de inmigrantes y de jóvenes de segunda y tercera generación la que cuestiona la vieja noción de ciudadanía política y exige el surgimiento de esta nueva concepción de la ciudadanía que concuerda con la coexistencia de comunidades étnicas minoritarias instaladas en una sociedad pluralista o que deviene tal. En esta perspectiva, la ciudadanía parece desnacionalizarse en la medida en que es acordada a los residentes y no sólo a los connacionales, con lo que se desacraliza la nacionalidad. La revalorización de lo económico-social por la vía de la ley consagraría la desaparición de la ciudadanía política.

---

<sup>44</sup> En los Países Bajos, desde 1985, el derecho de participar en la vida política local se funda en la noción de “país de residencia” y no en el de “país de nacimiento”, Cf. Jan Rath, *En Le Cour-Grandmaison y Withol de Wenden*, 1993: 138.

<sup>45</sup> de Wenden, 1987: 71-73.



Mientras que el primer punto de vista estima que la nueva concepción de la ciudadanía se funda a partir de un conjunto de valores y de prácticas sociales elaboradas y garantizadas por las instituciones de la Unión Europea y, en particular, por la jurisprudencia de la Corte Europea de Justicia, los teóricos de la ciudadanía-residencia plantean una concepción funcional de la ciudadanía. Más allá de estas diferencias, ambas posiciones parten de una concepción de la sociedad y de lo político en que la idea de comunidad histórica y política es reemplazada por la de una organización de la producción y de la redistribución de las riquezas en nombre de valores comunes. Quienes hacen parte de esta sociedad no están unidos ni por “una comunidad de destino” ni por un contrato de naturaleza política, sino que por su participación en la vida económica y social común. El Estado-Providencia se confunde con el Estado político, definiéndose a sí mismo fuera de toda dimensión política. La antigua distinción entre *ethnos* o sociedad concreta y *demos* como sociedad política consciente de sí misma tiende a diluirse.

Para Schnapper, la concepción de la “nueva ciudadanía” parece confundir los nacionalismos con la nación democrática. Una nación democrática, “inspirada en los valores modernos de la apertura a todos los valores y al relativismo cultural” no está necesariamente destinada a ser la cuna del nacionalismo agresivo. En un orden más general, Schnapper se pregunta si las sociedades humanas, sean estas modernas o posmodernas “pueden evacuar la dimensión propiamente política y reducirse a los puros intereses materiales”. Sí este fuera el caso, cabría preguntarse ¿cuál sería la instancia legítima para controlar las inevitables pasiones, étnico-raciales o étnico-religiosas, para arbitrar entre los intereses de los individuos o de los grupos, los que por su misma naturaleza son divergentes u opuestos, para movilizar las energías contra un peligro exterior?”<sup>46</sup>. Todo esto lleva a afirmar la necesidad de un lugar - regional, nacional, “posnacional”- en que se concrete el espacio de la política, como espacio del arbitraje, de la mediación, de la toma de decisiones relativas al vivir-juntos, de la coacción legítima y de la voluntad de existir, espacio en que las instituciones aseguren el ejercicio del principio de ciudadanía. Este espacio de lo político sería, al mismo tiempo, espacio de la representación, de la mediación, de la organización y de la legitimación. De aquí entonces que, para Schnapper, la construcción de un orden político no podría ser el simple producto de la colaboración económica y la extensión de la protección social. De la misma manera que la participación de hecho en la sociedad civil no podría conducir a la conformación de una comunidad histórica y política, lo

---

<sup>46</sup> Schnapper, 1997: 19

político no puede ser un simple efecto de la economía. Este criterio es compartido por quienes postulan una ciudadanía política posnacional.

#### La ciudadanía política posnacional

Quienes se sitúan en esta perspectiva estiman que la ciudadanía debe guardar todo su sentido político y traducir los valores comunes que se expresan en la adhesión a los derechos humanos. Al igual que los sostenedores de la posición precedente estiman como necesaria la disociación del lazo histórico entre nacionalidad entendida como comunidad de cultura heredada de la era de las naciones y la ciudadanía como práctica exclusivamente política. A esta conclusión llegan después de constatar el debilitamiento de la soberanía del derecho nacional debido, por una parte, al desarrollo del derecho europeo y, por otra, a la multiplicidad de pertenencias jurídicas ligadas a la movilidad de la población. Al mismo tiempo, constatan que los “extranjeros” desean ser ciudadanos, aunque no necesariamente del mismo género que los aborígenes europeos: se trata, por una parte, de participar en todos los planos en la sociedad en la que están instalados y, por otra parte, continuar siendo fieles a la cultura o a la nacionalidad de origen.

Para evitar que la disociación entre nacionalidad y ciudadanía se transforme en una amenaza para la cohesión social y para la democracia y que la integración social devenga puramente “funcional”, los partidarios de la ciudadanía política posnacional plantean un verdadero “contrato de ciudadanía”. Por este contrato, los derechos de ciudadanía serían otorgados a los “extranjeros” que, guardando su propia cultura, desean adquirir la ciudadanía del país en que residen a condición de que se comprometan a respetar y a adherir a los valores democráticos como a las legislaciones nacionales conformes a los derechos humanos. Por tanto, el extranjero devenido ciudadano del país en que reside sería libre de continuar ligado a una cultura o tradición particular a condición que ninguna de las prácticas sociales o culturales de esta cultura o tradición particular sea incompatible con los principios supranacionales de los derechos del hombre<sup>47</sup>. De manera más precisa se exigiría, a lo menos, el respeto de los derechos fundamentales de la persona - específicamente la no discriminación racial, sexual y religiosa -, el respeto de los derechos de la infancia y la contribución generalizada en materia de impuestos y cargas sociales.

---

<sup>47</sup> Costa-Lascoux, 1992: 79-93.

En esta perspectiva, Habermas formula el concepto de “patriotismo constitucional” que no se refiere a la totalidad concreta de una nación sino que, por el contrario, a procesos y principios abstractos<sup>48</sup>, entre los cuales se cuenta el disociar el orden del patriotismo del orden de la ciudadanía, disociando “la nación” como lugar de la afectividad, del Estado que sería solamente “el lugar de la ley”. De esta manera, se separaría la identidad nacional, en sus dimensiones étnicas culturales, de la participación cívica y política fundada en la razón y en los derechos humanos. El patriotismo constitucional sería una práctica cívica, pura, desligada de la pertenencia nacional. Desde el punto de vista habermasiano - pensado respecto a la situación alemana -, el patriotismo constitucional podría refundar la identidad alemana a partir del examen y de la reapropiación crítica de lo que fue el pasado de Alemania. De esta manera, el patriotismo constitucional no estaría ligado a Alemania como nación cultural e histórica particular sino que al principio mismo de Estado de derecho.

Para Jean-Marc Ferry, esta idea se desarrolla en la de “identidad posnacional” que se refiere exclusivamente a los “principios de universalidad, de autonomía y de responsabilidad en los que se basan las concepciones de la democracia y Estado de derecho”<sup>49</sup>. De esta manera, la ciudadanía estaría fundada en “una identidad moral reflexiva cuyo principio está inscrito en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, con el derecho (para el ser humano) y el deber (para el ciudadano) de levantarse contra la tiranía”<sup>50</sup>. Los individuos adherirían a los principios del Estado de derecho y del orden republicano, excluyendo toda referencia a un territorio o a una comunidad histórica y cultural concreta particular. En principio, todo Estado democrático sería susceptible de inspirar este patriotismo. En la práctica, esta idea sería el motor para construir una Europa unida, la que de este modo devendría un lugar (como conjunción de un espacio y de un tiempo específicos) de las prácticas políticas democráticas, independientemente de los sentimientos y de las pasiones nacionales.

Para Habermas, se trata de fundar una conciencia histórica capaz de integrar los valores democráticos en la tradición nacional, valores democráticos que estarían protegidos de las pasiones tradicionales y nacionalistas. De esta manera, las ideas de Habermas entroncan directamente con los intentos realizados en los primeros decenios del siglo XX por la corriente austro-marxista, en particular por Otto Bauer, que intenta concebir una organización política en

---

<sup>48</sup> Habermas, 1990: 238.

<sup>49</sup> Ferry, 1991: 194.

<sup>50</sup> Ferry, 1991: 95

que los aspectos nacionalitarios y culturales estuvieren separados de la organización política propiamente tal. Bauer, socialista judío, súbdito del imperio supranacional austro-húngaro, imperio desgarrado por sus “nacionalidades”, sueña con una nueva forma de organización política en la que cooperarían entidades que mantendrían su personalidad cultural y su derecho a la autoadministración. Los “Estados Unidos de la gran Austria” serían un Estado confederal en el que cada nación administraría de manera independiente sus asuntos nacionales, mientras que para la protección de sus intereses comunes conformarían un Estado único. Todo individuo, cualquiera fuere el lugar de residencia sería libre, por simple declaración, para devenir miembro de una comunidad de cultura o “nación”. Los problemas económicos y políticos comunes, por el contrario, serían tratados por un gobierno supranacional. De esta manera, la nacionalidad que habría sido elegida voluntariamente sería así independiente de un territorio particular y de un Estado. La nación habría sido “desterritorializada” y el Estado confederal tendría un carácter puramente político.

Para Bauer, la Rusia Soviética constituiría una forma de realización de su teoría de las nacionalidades. Ello porque la dictadura soviética habría forjado un sólido lazo entre las numerosas naciones del imperio zarista las que amenazaban con dislocarse en la época de la guerra civil y habría al mismo tiempo abolido toda dominación extranjera sobre estas naciones, desarrollando las culturas nacionales: la dictadura soviética “ha dado a docenas de naciones sin historia un alfabeto nacional, una literatura nacional, un sistema escolar nacional, un arte nacional”... “ha fuertemente desarrollado las fuerzas productivas, ha hecho surgir del suelo nuevas industrias, elevado el nivel técnico de la agricultura, ha arrancado las masas a la tradición y a la superstición”<sup>51</sup>. A Bauer no se le escapa, sin embargo, que esta autonomía es bastante limitada en cuanto se está bajo “la dominación dictatorial del poder central de Moscú”, pero que, en la medida que la constitución soviética se democratizara, la URSS tendría que devenir “una federación de varias docenas de naciones libres gobernándose a sí mismas”.

Para Bauer, en oposición a la concepción kautskiana de la nación nacida en la era del capitalismo como comunidad de la lengua hablada, del territorio y de la lengua escrita, la nación es una comunidad de cultura: “el carácter nacional está determinado por la tradición común de los bienes culturales transmitidos por las generaciones anteriores”. No se puede explicar, según Bauer “el origen de la comunidad del carácter nacional a partir de la herencia natural de las

---

<sup>51</sup> Bauer, 1968: 175

cualidades físicas”<sup>52</sup>. La comunidad de carácter surge de una comunidad de destino. En efecto, para que se forme una comunidad es necesario “vivir en común el mismo destino en una relación de interacción constante”. Así, las afinidades que se pueden descubrir en la situación del proletariado permiten hablar de la “sujeción al mismo destino” de los proletarios.

Estas apreciaciones de Bauer llevan a preguntarse sobre la posibilidad de separar la pertenencia a una comunidad nacional como “comunidad de destino”<sup>53</sup> y la adhesión puramente política a la comunidad política estatal. Al parecer, ello no ha sido posible, justamente por cuanto una tal adhesión puramente política sólo puede darse en el marco de una sociedad democrática. Si se parte de las consideraciones de Habermas, la sociedad democrática implica la existencia de un espacio comunicacional e intersubjetivo. Esto significa que deben existir lugares tanto en el sentido abstracto como concreto del término, en que ciudadanos, representantes políticos y expertos puedan hablarse, comprenderse e intentar convencerse sin utilizar la violencia para tratar problemas de la vida común, arbitrar los conflictos entre los individuos y los grupos, forjar compromisos o establecer consensos. Esto parece suponer que todos aquellos que hacen parte de esa sociedad democrática comparten si no una lengua, a lo menos un lenguaje, una cultura y unos valores comunes. Esta comunidad en materia lingüística, valórica y cultural parece ser una condición fundamental para establecer ese lugar de dialogo y de discusión que define la práctica democrática.

Cabe preguntarse, asimismo si una sociedad puramente cívica, fundada sobre los principios del “patriotismo constitucional”, podría ser capaz de controlar las pasiones que surgen del hecho de la pertenencia étnico-religiosa. La interiorización de la tradición política y cultural nacional provoca una cierta movilización política y afectiva - variable según los casos -, movilización que parece difícilmente reemplazable por esa adhesión puramente intelectual a los principios del “patriotismo constitucional”, del respeto de los derechos humanos y del Estado de derecho, por muy razonable así como muy deseable que ello pueda ser. La experiencia del siglo XX y, en particular, del movimiento obrero europeo, parece mostrar que lo abstracto/concreto de la nación o de la pertenencia étnica parece ser más movilizador que abstracciones como los principios más arriba mencionados e incluso que “la conciencia de clase”.

---

<sup>52</sup> Bauer, Otto, cit. por Agnelli, 1976: II, 365

<sup>53</sup> Podría ser interesante comparar las consideraciones de Bauer en 1907 con las de Heidegger en los años de rectorado sobre el tema del “destino común”, trabajo del que nos dispensamos al no disponer de una versión completa del texto de Bauer, en particular, *Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*.

Se puede estimar así que entre los partidarios de la ciudadanía posnacional hay una tendencia no sólo a subestimar las realidades de tipo étnico de toda sociedad concreta, sino que también a subestimar la necesidad de integrar estas dimensiones en la organización política concreta. Al parecer, ninguna sociedad puede ser puramente cívica, puesto que además del principio cívico que la informa contiene, de modo indisoluble, elementos étnicos, tanto culturales como históricos y nacionalitarios, aspectos todos que el análisis concreto de cada situación concreta debe dejar en claro. La sociedad democrática está fundada en la legitimidad de la ciudadanía como principio fundamental de la organización política de la democracia. Este principio de ciudadanía funda una sociedad política que no se confunde con la sociedad concreta al dar una expresión política al querer vivir juntos. La ciudadanía es al mismo tiempo principio de legitimidad y fuente del “lazo social” puesto que sólo ella está conforme a las características y a las exigencias de la sociedad democrática moderna. Esta sociedad democrática es, quiérase o no, multicultural y en ella la ciudadanía trasciende las diversidades y constituye un terreno de entendimiento común a todos, deviniendo un sustituto ideológico y político a las antiguas solidaridades comunitarias. La ciudadanía, al integrar las distintas particularidades religiosas, culturales y étnicas, deviene principio de legitimidad del orden político. Por tanto, la posibilidad de la ciudadanía debe estar abierta para los nuevos “inmigrantes”, posibilidad, sin embargo, que para los partidarios de la “ciudadanía posnacional” no puede ser sin control, sin el cual la ciudadanía dejaría de crear un lazo concreto entre los miembros de la sociedad. Esta ciudadanía política debe continuar siendo el fundamento del lazo social: “vivir-juntos” en la democracia moderna es ser ciudadanos en conjunto con otros ciudadanos. Pero como el carácter jurídico y abstracto de este lazo se muestra siempre insuficiente para unir a los seres humanos, quien quiera devenir ciudadano debe mostrar al menos un mínimo de adhesión a los valores democráticos y a las prácticas democráticas comunes. En otros términos, la nación democrática no puede ser puramente cívica<sup>54</sup>.

Para los partidarios de la ciudadanía posnacional con “componente nacional”, la elaboración de una verdadera ciudadanía europea implicaría la elaboración “de un dominio público europeo en el cual los individuos se reconocerían como ciudadanos – lo que no excluye que se sientan al mismo tiempo ciudadanos de entidades políticas nacionales o infranacionales”<sup>55</sup>. Esto implica

---

<sup>54</sup> Schnapper, 1994

<sup>55</sup> Schnapper, 1997: 49

que los ciudadanos europeos consideren a sus gobernantes elegidos en el nivel europeo como legítimos y que acepten sus decisiones. Al mismo tiempo significa que las opiniones de los ciudadanos europeos deban ser consideradas como legítimas y como potencialmente admisibles por los gobernantes. Sin embargo, parece evidente que el principio de la ciudadanía no se traduce de manera necesaria en el nivel del Estado-nación, puesto que sigue existiendo confusión entre ciudadanía y nacionalidad – en el doble sentido de comunidad cultural y de lazo jurídico -, confusión surgida en la época de los nacionalismos y en la filosofía social del Estado-nación propio de esa época. Para los partidarios de esta posición, el lazo entre nación y ciudadanía es histórico y no lógico. Por tanto, su superación debe ser también histórica.

De aquí entonces que no se podría considerar como sin importancia el hecho histórico que las prácticas de la ciudadanía han sido hasta el presente ejercidas en el nivel nacional. Los ciudadanos de los países europeos votan para elegir representantes nacionales, de la misma manera que las instituciones políticas que dan una realidad concreta al principio de ciudadanía tales como la organización de los partidos y de los grupos de presión, modo de escrutinio, formas particulares del ejercicio de la democracia local, etc. han sido y siguen siendo, hasta ahora, nacionales. Del mismo modo, son las decisiones tomadas por las instituciones nacionales las que son juzgadas como legítimas por los ciudadanos europeos. Por esto, para los partidarios de la ciudadanía posnacional con componente nacional, no se puede constituir la ciudadanía europea negando el pasado nacional. Si bien es cierto que la ciudadanía puede ejercerse en el nivel de las instituciones comunitarias de la Unión Europea, puede ejercerse, y con más fuerza aún, en el nivel de los Estados-naciones o de las regiones. Admitiendo que la nación es una construcción histórica tanto como la región o como la Europa Unida, los partidarios de la ciudadanía posnacional en esta variante, invitan a construir una nueva identidad política posnacional, pero sin olvidar que decenios e incluso siglos han sido necesarios para construir un espacio público nacional legítimo, espacio construido que sigue pesando en la cabeza de los ciudadanos europeos.

Las filosofías de la ciudadanía que han surgido en respuesta a la problemática de la construcción de una comunidad política posnacional en Europa, al mismo tiempo que han dado nuevas respuestas a viejos problemas suscitan nuevas interrogantes frente a las viejas respuestas: la consistencia de la “comunidad política” no parece ser la misma que hace unos decenios - el Estado-nación como forma principal de esa comunidad política parece declinar -

¿la ciudadanía es la relación política de quién con quién entonces? ¿cuál es el “contenido” de la esfera política? O si se quiere ¿qué es la política en un mundo mundializado? ¿la ciudadanía se reduce puramente a una cuestión de derechos? Finalmente, ¿es posible pensar estos problemas solamente a partir de la experiencia y de los datos empíricos aislados o es necesario efectivamente pensar la política y la ciudadanía como realidad sustancial?



## CAPITULO IV

### EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA CIUDADANIA

Preguntar por el ser de la ciudadanía, por su consistir, por su contenido, por su realidad, por sus modos de existir es plantear preguntas filosóficas sobre la ciudadanía, es asentar la ciudadanía como problema filosófico, como objeto filosófico.

Esto comporta para la filosofía la exigencia de mostrar la necesidad del contenido de este objeto y de considerar sus determinaciones. Despertar la necesidad de este modo subjetivo de conocer, de poner conceptos en lugar de las representaciones, es una tarea que se propone la filosofía respecto a la conciencia común. “Poner conceptos en lugar de representaciones” significa elevar el saber de lo particular de la representación a la universalidad del concepto. Sin embargo, esto no basta, puesto que es necesario asegurar la correspondencia de la objetividad con el concepto y no simplemente que las cosas exteriores se correspondan con las representaciones las que, por muy correctas que sean, no sobrepasan el nivel de lo puramente subjetivo. Esta correspondencia entre objetividad y concepto es la verdad. El conocimiento conceptual de la realidad es tarea de la filosofía. Esta, como “averiguación de lo racional” busca la universalidad y la determinación de su objeto.

Plantear el problema de pasar de la representación mental de la ciudadanía al concepto de ciudadanía, es afirmar la idea de una universalidad no sólo posible sino que necesaria en el dominio ético. Esto se contrapone a la afirmación de quienes, como Max Weber, admiten la universalidad sólo en el dominio científico, mientras que el terreno ético queda librado a “la guerra de los dioses”<sup>56</sup>. De ahí luego, el “cientificismo” o el “decisionismo” que, por una parte, se constituyen como base filosófica subyacente y, a la vez, devienen consecuencia de tal posición. Admitir la universalidad en el terreno social implica, por una parte, admitir que existe una cierta lógica de lo social - es decir, una cierta racionalidad - y, por otra, que el saber puede ser compartido, que la universalidad es universalizable. La filosofía puede admitir un postulado “racionalista” mínimo: “las cuestiones de orden práctico son susceptibles de verdad”<sup>57</sup>, como afirma Habermas. Estas cuestiones de orden práctico son susceptibles de ser conocidas y lo son en la medida en que el orden práctico es tanto la materia prima de la actividad de los seres

---

<sup>56</sup> Ferry, 1987: 27.

<sup>57</sup> Habermas, 1978: 142 y ss.

humanos como el medio de esa actividad, la actividad transformadora en sí y el resultado de esa actividad. Las cuestiones de orden práctico son susceptibles de verdad por cuanto son cuestiones que surgen del hacer mismo de los seres humanos<sup>58</sup>. En cuanto tales presentan las tres dimensiones de ese hacer: universalidad, particularidad y singularidad.

Universalidad, particularidad, singularidad atraviesan de un lado al otro el concepto de ciudadanía. La cuestión de lo universal, de la universalidad y del universalismo parece ser uno de los temas fundamentales de la filosofía contemporánea. Esta tarea es ya asumida en su tiempo y con bastante fuerza por la filosofía hegeliana del espíritu, hasta el punto de haber hecho de la universalidad el tema mayor de la filosofía. “En los hechos, su filosofía fundamental, la Ciencia de la Lógica se termina, en cuanto lógica del concepto, en una teoría de la relación entre la universalidad, la particularidad y la singularidad y esto de tal manera que, según la perspectiva dominante, el todo accede en este fin a su representación adecuada”<sup>59</sup> ¿Por qué entonces no apoyarse, para esclarecer la temática de la ciudadanía, en la filosofía hegeliana, en la filosofía que más contribuyera a dilucidar los complejos problemas que plantea la articulación de esos tres momentos? Asumir esta posición puede afirmarse asimismo en el hecho de que la relación entre filosofía y política en la obra hegeliana es sustancial, necesidad que alcanza su realidad efectiva en el hecho de que lo político y la política son abordados explícitamente en los escritos hegelianos, por lo que la obra hegeliana constituye una verdadera “obra” de pensamiento en el sentido lefortiano<sup>60</sup>, obra que “trabaja” incansablemente la reflexión y desarrolla el pensamiento.

Más aún, Hegel es uno de los primeros en percibir la sociedad moderna en su unidad y en la separación de sus distintas esferas de actividad<sup>61</sup> y en concebir el cambio social como producto del autodesarrollo del ser humano. Por otra parte, es una filosofía que pretende sintetizar la experiencia histórica de la humanidad (en estricto rigor, debiera decirse “de una parte de la humanidad, la del Viejo Mundo”) en un momento en que una serie de procesos que hoy han alcanzado un gran desarrollo se encontraban aún in nuce. En su pensamiento se encuentra sintetizada la experiencia intelectual precedente de lo político que le permite elaborar un modelo de diagnóstico de su época que, dado que esta está constituida a partir de las mismas matrices

---

<sup>58</sup> Los filósofos “descuidaron pensar sobre el mundo de las naciones o sea, el mundo civil, del cual, por haber sido hecho por los hombres, los hombres podían tener ciencia” Vico, 19: II, 200

<sup>59</sup> Theunissen, 1997: 38

<sup>60</sup> Lefort, 1986: 9 y ss.

<sup>61</sup> Parece ser sólo la separación la que constatan algunos autores como Habermas o Bovero.

que configuran nuestro propio tiempo, podemos compartir para el diagnóstico de este último<sup>62</sup>. Si su filosofía es “su tiempo aprehendido en pensamientos” y este “tiempo” en sus formas esenciales - como “sociedad burguesa”, como modernidad - sigue siendo, de alguna manera, el nuestro, es posible aprehender nuestro tiempo con el pensamiento de Hegel. Como la esencia es para Hegel la cosa en movimiento, en proceso de desarrollo, proceso que se da en diferentes fases, su pensamiento de la política reproduce la racionalidad de la cosa política en su desarrollo. Podrá objetarse que se trata de momentos distintos. A lo que no cabe responder sino que por la afirmativa, pero se trata de momentos distintos que hacen parte de un mismo proceso de desarrollo. La diferencia es entonces en el seno de la unidad. Los rasgos generales que hacen que ese proceso de desarrollo sea el que es y no otro se manifiestan de manera diferente en cada momento o fase del proceso. De lo que se trata es de apropiarnos por el pensamiento de las características específicas de esa racionalidad en este momento. Se podría decir que así como Hegel conoció la simiente y el árbol joven, hoy en día es necesario reproducir intelectualmente el proceso del árbol ya maduro, tal vez ya senil, de la modernidad tardía.

De esta manera, la base conceptual de la reflexión filosófico-política hegeliana, como pensamiento de sí de la política de su tiempo, puede ser utilizada para reformular conceptos fundamentales tales como ciudadanía, sociedad civil y Estado, en los que se sustentan los discursos sobre la realidad contemporánea de lo político. Esta utilización es posible en la medida en que en el pensamiento de Hegel se establece una relación estrecha entre los tres conceptos, constituyéndose en un verdadero paradigma, cuya forma más desarrollada se encuentra en aquellos de sus textos que podrían denominarse “obras de la madurez”, en particular, la Enciclopedia y los Principios de la Filosofía del Derecho. La filosofía de la política de Hegel es interrogada en cuanto a su capacidad para dar cuenta de lo político en esos lugares estratégicos que son el individuo social, la sociedad civil y el Estado. Esa base conceptual, sin embargo, precisa una reactualización en función de los nuevos desarrollos de la praxis social, como adecuación a los tiempos actuales. De esta manera, se aborda el objeto de este estudio intentando pensar con Hegel (aunque a veces más allá de él o en contra suyo). Por la misma razón, en lo sucesivo se entenderá por “filosofía” la filosofía de Hegel.

---

<sup>62</sup> “La crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado que ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación como la resuelta negación de todo el modo anterior de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho”, Marx, 1960:7

Esta filosofía se presenta como el pensamiento del objeto mismo, como aprehensión del objeto en su pensamiento, en su significación inmanente. La filosofía tiene que “investigar y aprehender conceptualmente cual ley inmanente y esencia suya esta razón real presente” en la realidad. Es a partir del concepto - como lo racional en sí y para sí - del objeto que pueden ser deducidas sus determinaciones y no a partir de tablas de categorías exteriores. Es así la acción de la razón la que se realiza como fuerza y poder en el terreno ético. Dado este carácter racional de la realidad efectiva, el mundo de lo ético, de la política y todas sus determinaciones deben ser aprehendidos por medio de pensamientos, “a través de los cuales se da la forma de la racionalidad, es decir, universalidad y determinación” (FD, 53).

En esta perspectiva, la filosofía es “averiguación de lo racional” y, por tanto “comprensión de lo actual y de lo real”. Para Hegel, la tarea de la filosofía es “comprender lo que es... pues lo que es, es la razón” (FD, 59). De este modo, la filosofía afirma la razón inmanente del Ser. Al afirmar el ser como razón, la filosofía es expresión del concepto del ser, es concepción y no es, por tanto, ni reflejo ni mera copia de lo existente. Es concepción de lo “realmente efectivo” o “efectivamente real” y no de todo lo existente, sino que de lo efectivamente real en cuanto razón. La filosofía de la política, como averiguación de lo racional de la política, pretende pensarse a sí misma como pensamiento de sí de la política y, por tanto, como pensamiento de la política real, de la realidad efectiva de la política.

#### Contenido y forma de la filosofía de la ciudadanía

Para Hegel, el contenido de la filosofía es ese “haber que se ha hecho mundo, mundo exterior y (mundo) interior de la conciencia” (E §6), realidad efectiva<sup>63</sup>. Este haber ha sido producido originariamente por el espíritu humano y continúa siendo producido por éste. En otros términos, el mundo como objetivación de ese haber, es un mundo producto de la actividad humana. El objeto de la conciencia humana es, por tanto, un mundo humano como resultado, producto, “haber” de la humanidad. La realidad efectiva es lo humano objetivado objetivándose

---

<sup>63</sup> Es necesario recalcar que se trata de la “realidad efectiva” y no de la realidad sin más, la que corresponde, en términos de la *Ciencia de la Lógica*, a la pura y simple afirmación, que pertenece a la lógica del Ser. La “realidad efectiva”, como realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia, pertenece a la lógica de la esencia, como señala acertadamente Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia*.

y subjetivándose en cada momento en un proceso infinito en espiral. La conciencia más próxima de este contenido es lo que Hegel llama experiencia.

La filosofía se conforma con la experiencia y con la realidad efectiva, pero a diferencia “de los otros modos de hacerse consciente de este único haber”, la filosofía se distingue de ellos por su forma (E §6). Para Hegel, esta conformidad con la experiencia y la realidad efectiva es la piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía. La finalidad de la filosofía es, entonces “producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconciente con la razón-que-está-siendo, es decir, con la realidad efectiva”, reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad. Esta reconciliación se expresa en el concepto.

Dado que el concepto es sinónimo de realidad efectiva, la elaboración del concepto debe seguir el contenido mismo de lo real efectivo. Es la naturaleza del contenido, y sólo ella, quien vive y progresa en el conocimiento filosófico. Es esta propia reflexión del contenido en el conocimiento que se pone y produce sus determinaciones. Las categorías y modos del pensamiento derivan del proceso mismo de la realidad. Estas categorías constituyen verdaderas “abreviaturas” de la infinidad de “particularidades propias de la existencia exterior y actividad” de los seres humanos y son empleadas cotidianamente en el mundo de la producción y del intercambio entre los seres humanos. No puede decirse de ellas que “sirvan” como si fueran instrumentos auxiliares del ser humano, sino que se extienden a través de todas nuestras ideas y son lo “universal como tal”, son el concepto de la cosa. La representación que se hace la filosofía crítica de la relación entre “nosotros”, el “pensamiento” y las “cosas”, sitúa al pensamiento como ocupando el “centro” entre las cosas y nosotros, como si nos separara en vez de unirnos con ellas. Las cosas, sin embargo, son objeto del pensamiento y nuestros pensamientos son pensamiento de esas cosas. La forma de estas categorías está determinada por la estructura de ese proceso.

La filosofía es pensar autoconciente, pensar que se sabe a sí mismo pensamiento de la realidad en cuanto reapropiada por el pensar. En otros términos, es la idea que se piensa. La filosofía de la ciudadanía es la idea de la ciudadanía que se piensa a sí misma como ciudadanía en tanto realidad, como efectuación de la ciudadanía. Es por tanto un pensamiento “interior” a la realidad de la ciudadanía. La filosofía descarta, por tanto, toda pretensión a imponer a la

realidad un pensamiento exterior (ideado) y superior (ideal) a ella. La realidad es medida con su propia vara, a partir de las transformaciones efectivas de esa realidad, considerando que el pensamiento hace parte sustancial de esa realidad. De esta manera, a partir del concepto, la filosofía “tiene que desarrollar la idea como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, estar atenta al propio desarrollo inmanente de la cosa misma” (FD §2)<sup>64</sup>. En esta perspectiva, lo que es científicamente esencial es, “en cuanto al contenido, la necesidad de la cosa en sí y para sí misma,... en cuanto a la forma,... la naturaleza del concepto” (FD §2,2).

La filosofía, luego, se plantea reconocer la realidad tal como ella es, como racional en sí y distinguirla de lo arbitrario y lo contingente. El pensamiento como lo universal no puede concretarse sino que mediante una diferenciación inmanente y, por tanto, necesaria. De ahí que no pueda contentarse con generalidades ideales sobre el Ser y sus momentos sino que integra en sí todas las diferencias, en particular, entre pensamiento y realidad. No se puede pensar algo como solamente pensado, como opuesto a lo real; el pensamiento no puede valer sólo como pensamiento. El terreno de la filosofía no está ni en el pensar en las categorías puras del pensamiento, como meros entes de la razón subjetiva ni en tomar como punto de partida un “supongamos que... “.

Cuando, por el contrario, se parte de tal perspectiva, se puede pretender construir la realidad a partir del material de la experiencia mediante formas a priori de la sensibilidad y, sobre todo, mediante conceptos puros del entendimiento. La realidad aparece entonces como el resultado del acto de su construcción por un sujeto activo. Todo el contenido de la conciencia deriva de ese sujeto activo. A partir de él se “construye” todo el universo, el que pasa a ser puramente subjetivo. La política aparece como relación entre el sujeto y su conciencia, relación por tanto frágil, sin la densidad y la consistencia que alcanza la relación cuando deviene objetiva o, en términos hegelianos, “espíritu objetivo”.

---

<sup>64</sup> Justamente una de las críticas del joven Marx al Hegel maduro de la *Filosofía del Derecho* es haber impuesto un pensamiento exterior a la realidad del Estado en lugar de examinar la lógica misma de la cosa: “la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las explica, comprende la génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su propia significación. Pero este entendimiento no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto especial” (Marx, 1974: 114).

Esta sería por ejemplo, la posición de John Rawls, quien parece seguir en esto a Kant. Para su teoría de la justicia como imparcialidad, basada en la teoría del contrato social, la “posición original de igualdad” es considerada como “una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc.”. Más aún, se puede suponer incluso “que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales”. Gracias a este “velo de ignorancia” se “asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios”<sup>65</sup> de justicia que reglarán una sociedad bien ordenada.

En estas condiciones, el pensamiento permanece siempre exterior a lo pensado y como causa externa de la realidad. Como el pensamiento no penetra en la realidad, ni esta se expresa en su forma racional, como razón-que-está-siendo, permanece siempre en el ámbito de lo subjetivo, y por esta vía se desliza, en último término, hacia lo arbitrario y al reino de lo que “puede ser” como también “puede no ser”. Más aún, en esta perspectiva, se parte de un punto de vista puramente formal, como si no hubiera un contenido. Sin embargo, como se señaló más arriba, en la realidad del pensar el contenido está siempre presente. El pensar tiene un “haber” a su cuenta sin el cual no se puede realizar como pensamiento. Los participantes en la “posición original” tienen un “haber” que pesa como herencia en las decisiones: “Saben” cuáles serán finalmente los resultados.

El “haber” precede, si se quiere, al pensamiento, aún cuando es por y en el pensamiento que se constituye en cuanto “haber”. La filosofía no puede sino que ocuparse de ese “haber” en cuanto es. Ese haber es la realidad efectiva. La filosofía se ocupa de esa realidad efectiva y no de lo que debe ser esa realidad, por cuanto lo que debe ser todavía no es. De aquí entonces que la preocupación de la filosofía de la política esté centrada en lo que Maquiavelo denominara la *verità effettuale de la cosa*<sup>66</sup> y no pretenda “construir un Estado tal y como debe

---

<sup>65</sup> Rawls, 1993: 29

<sup>66</sup> Cf. Maquiavelo, “... juzgo más conveniente decir la verdad tal cual es, que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta

ser”, sino que sólo se preocupa de “cómo debe ser conocido este Estado”. En este sentido, su tarea, en tanto filosofía, es “contemplar” el mundo, no transformarlo.

Esto no significa que la tarea de la filosofía se reduzca a la mera contemplación de las Ideas o a la constatación inocua de los inicuos hechos, de la *Realpolitik*. Hegel en este sentido sigue el mismo camino que Maquiavelo. Ni el uno ni el otro se contentan con la posición del observador descarnado o del frío analista; ambos buscan, en último término reglas de conducta a seguir en la vida política a partir de lo que es real. Hegel, como Maquiavelo, se pretende “fundador de una ciencia segura que procure la inteligibilidad de la sociedad y de las cosas del mundo; pretende desraizar la idea que habría una virtud en sí, una justicia en sí, las que, aunque fuesen inaccesibles de hecho, constituirían una norma para la conducta humana y la organización social”<sup>67</sup>. En Hegel, particularmente, la distancia entre los datos de la experiencia sensible y el deber ser es eliminada, por lo que el derecho y la moral son considerados como momentos abstractos, que son “superados” en el momento propiamente político y que, por tanto, este no se reduce a una mera técnica del poder. El proyecto de Hegel, como el de Maquiavelo, es mostrar cuáles son las condiciones a partir de las que los seres humanos están situados en la necesidad de conducirse como buenos ciudadanos o buenos sujetos. La actividad política efectiva deriva del conocimiento de la necesidad. El pensamiento de ambos no puede ser considerado como normativo en la medida en que no prescribe cómo debe ser la realidad efectiva. Pero sí lo es, si se considera que ambos prescriben normas generales de acción, sobre cómo hay que obrar o cómo hay que pensar de acuerdo a la racionalidad de la cosa, es decir, a las normas que derivan de la estructura misma del objeto considerado. De este modo, es la estructura del objeto mismo la fuente de las normas, las que parecen al mismo tiempo describir la estructura del objeto.

Para Maquiavelo, “*la verità effettuale de la cosa*” es la eficacia, constituida por los conocimientos útiles a un príncipe que quiere sea tomar el poder, sea conservarlo o extenderlo. En cambio, para Hegel, lo efectivo se refiere a una relación con la realidad que es resultado de un proceso. De esta manera, Hegel introduce la historia en un movimiento histórico que sobrepasa los intereses y ambiciones individuales y en el que las determinaciones morales pueden ser realizadas o identificarse con el Derecho. Hegel no se limita a oponer la verdad del

---

es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación” *El Príncipe* cap. XV

<sup>67</sup> Lefort, 1992: 156



poder a los sueños de libertad sino que opone al mismo tiempo a la “justicia humana” una “justicia superior” que se realiza en la historia, subordinando las pasiones individuales. Su realismo está despojado de cualquier asomo de cinismo. De aquí que Hegel atribuya a Maquiavelo un elevado sentimiento de la necesidad de la formación del Estado sentimiento que identifica, desde el punto de vista moral con el “derecho absoluto” que hay de someter la multitud de pequeños señores independientes a un mismo Estado. De esta manera, la necesidad histórica se expresa como pretensión a la libertad elevándose hasta el Derecho. Este Derecho no es, sin embargo, el derecho natural, sino que el derecho racional. A la distinción entre ser y “deber ser”, entre realidad constatada y verdad pensada - separación cuya consecuencia habría sido el Terror, como “odio de la razón ante una realidad que no le es idéntica” - Hegel opone la identidad de lo real efectivo y de lo racional, identidad que no está dada de una vez por todas sino que es el resultado de un proceso, de un movimiento por el cual el ser se produce como resultado, en que el “deber ser” precede como hecho, a lo más representando el devenir del ser, como intento de adecuar lo real a lo racional, que la realidad se aproxime a su razón de ser o, como escribe Hegel en sus cursos de 1817/18, “lo que es racional debe acontecer”<sup>68</sup> o, más tarde “lo que es racional deviene efectivamente real y lo real efectivo deviene racional”.

#### El principio de la experiencia

Si la filosofía debe conformarse a la realidad efectiva en cuanto principio “objetivo”, debe conformarse asimismo a la experiencia en cuanto principio “subjetivo”. “El nacimiento de la filosofía... tiene como punto de partida a la experiencia, o sea, a la conciencia inmediata y razonadora” (E §12). Esta experiencia como conciencia inmediata y razonadora es la más próxima del haber producido en el campo del espíritu viviente. Por tanto, “nada es sabido que no esté en la experiencia o... que no sea presente como verdad sentida...” (FE, 468). De esta manera, todo lo que está en la conciencia ha sido previamente experimentado, aunque esto es, como lo reconoce el propio Hegel, una proposición tautológica. La filosofía debe partir, luego, del principio de la experiencia: para aceptar un contenido y tenerlo como verdadero, “tiene que estar allí el ser humano”, sea con sus sentidos, sea con su autoconciencia esencial o, de modo más preciso: “el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la certeza de sí mismo” (E §7). En este “estar-ahí-el-ser-humano” en la constitución de su propio

---

<sup>68</sup> cit. por Dri, 2001:216

saber, Hegel reconoce el principio de libertad - que se encuentra enunciado por el empirismo y que constituye uno de los rasgos fundamentales de la subjetividad en la Modernidad -: “el ser humano debe ver por sí mismo aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso lo debe saber estando él mismo allí presente” (E §18)<sup>69</sup>. Solo si la filosofía parte de la experiencia propia de la ciudadanía, como conciencia inmediata y razonadora de la ciudadanía, le será posible situar ésta como objeto del conocimiento. Esa experiencia en cuanto experiencia sensiblemente humana de una práctica humana, es experiencia de una actividad sensible e inteligiblemente humana.

Estimulado por la experiencia, el pensamiento se eleva sobre la conciencia natural, sensible, y se sumerge en sí mismo, colocándose en relación negativa respecto a ese punto de partida. Encuentra su satisfacción dentro de sí en la idea de la esencia universal de los fenómenos. Las ciencias experimentales estimulan al pensamiento para elevar este contenido, que se presenta bajo la forma de lo inmediato y como pluralidad contingente, a la forma de la necesidad. De esta manera el pensamiento se desarrolla desde la universalidad abstracta del primer momento, satisfacción obtenida meramente en sí, hasta un desarrollo a partir de sí.

Por esta vía, Hegel afirma la precedencia metodológica de la dialéctica sobre la analítica en el estudio de “la cosa misma”: No hay saber ni científico ni filosófico que no suponga una precomprensión hermenéutica, es decir, un horizonte precientífico del mundo vivido de la práctica. Esta precomprensión del mundo vivido de la práctica social humana es el punto en que el pensamiento se eleva por sobre la “conciencia natural, sensible y racionante” a las alturas de la razón, en la que se puede juzgar políticamente la cosa política. La comunicación entre filósofos, como entre los otros seres pensantes, tiene también - y quiérase o no - como sustrato la experiencia previa. Es por ello que es sólo a partir del momento en que se ha tenido la experiencia de la igualdad, experiencia que es llevada a las alturas de la razón, que se podría pensar en términos de “velo de la ignorancia” y suponer una situación de absoluta neutralidad epistemológica como la planteada por Rawls. En otros términos, es porque en las llamadas “sociedades occidentales democráticas” se ha alcanzado un cierto nivel de igualdad – que supone un alto nivel de abstracción de las relaciones intersubjetivas y de homogeneización de

---

<sup>69</sup> En la tradición cristiana, como en todo pensamiento basado en la tradición, se acepta creer sin haber hecho la experiencia: “Porque me has visto, Tomás, creíste; bienaventurados los que no vieron y creyeron”, San Juan, 20, 29. Aceptar creer porque así lo dice el Verbo Divino es un medio para alcanzar la bienaventuranza, la felicidad. El “desencantado” hombre moderno prefiere mantenerse en el empirista “ver para creer”.

los comportamientos - que se puede suponer que los ciudadanos podrían aceptar someterse al juego de la absoluta neutralidad respecto a sus propios intereses individuales y buscarían sólo aplicar la “regla de oro” en sus relaciones mutuas. Sin embargo, ello no ocurre en la realidad puesto que al mismo tiempo los seres humanos tienen la experiencia de la desigualdad. Por tanto, la comunicación entre estos seres se establece sobre la experiencia tanto de la igualdad como de la desigualdad, la que no puede ser excluida por mero decreto del pensamiento.

En esta perspectiva, la filosofía ni inventa ni construye su objeto. Este le está dado por la experiencia misma cuyo contenido es el espíritu. La ciudadanía no es aquí algo inventado o construido sino que es un objeto efectivamente real y que, por tanto, le está dado a la filosofía por la realidad efectiva. La cuestión de orden trascendental y de origen absolutamente kantiano sobre “¿bajo qué condiciones lógicas y según qué forma cognitiva, la reflexión política sería capaz de admitir al mismo tiempo el contenido empírico de las ciencias sociales y el contenido utópico de las tradiciones filosóficas”<sup>70</sup>? no tiene sentido en el marco de la presente investigación: Se trata de pensar la ciudadanía como objeto y la única manera de conocer el objeto es conociéndolo, como afirma abruptamente Hegel. La filosofía, desde este punto de vista, no es “crítica” si se entiende por esta la investigación del poder de la razón en general respecto a todos los conocimientos a los cuales puede tender independientemente de toda experiencia y sobre la decisión de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general<sup>71</sup>. Pero sí lo es en cuanto crítica justamente de esta concepción para la cual la materia del conocimiento está dada como un mundo acabado existente en y para sí situado fuera del pensamiento, como si fuera algo completo en sí mismo, acabado, pudiendo, en lo que concierne su realidad, prescindir enteramente del pensamiento. Es crítica también en tanto da cuenta de la negación que todas las cosas, fenómenos o procesos contienen en sí.

Hegel critica el dualismo de pensamiento y realidad, dualismo que equivale a mostrar complacencia hacia el mundo tal como es, aceptar lo dado y a hacer abdicar el pensamiento ante la alta tarea que tiene: poner la realidad existente en armonía con la verdad<sup>72</sup>. Este dualismo es capitulación del pensamiento ante el asalto del “buen sentido”, cuyas categorías estabilizan y perpetúan una falsa realidad. Por el contrario, la dialéctica, cuya cualidad es lo negativo, rompe la falsa unidad del sentido común. Lo racional-negativo tiene aquí un doble

---

<sup>70</sup> Ferry, 1987: 18

<sup>71</sup> Kant, I, 728

<sup>72</sup> Marcuse, 1968: 167

sentido: negación de las categorías rígidas y estáticas del sentido común y, por otra, el carácter negativo, luego no verdadero, del mundo designado por esas categorías. Nada de lo que existe es verdadero bajo la forma dada: cada cosa particular debe desarrollar nuevas condiciones y nuevas formas para realizar sus virtualidades.

Como el contenido del saber es siempre la realidad efectiva y la experiencia, se trata de hacer pasar ese contenido a un nivel de universalidad mayor, elevarlo a la forma del concepto. Sin embargo, el pensamiento no puede permanecer en esta universalidad, indiferente a la particularización y, por ende, a su propio desarrollo. Esta indiferencia a la particularización es formalismo. El pensamiento debe volver a la experiencia para poder desarrollarse, para ir a lo particular, recurriendo en este caso a las ciencias empíricas, “las que no se quedan paradas en la percepción de las singularidades del fenómeno, sino que, en oposición a la filosofía, han elaborado la materia pensándola, o sea, hallando las determinaciones universales, géneros y leyes” (E §12 Add.). De este modo, el contenido de lo particular puede, por una parte, ser asumido por la filosofía, a partir de este trabajo previo realizado por las ciencias empíricas. El contenido de la ciencia política y del derecho puede ser asumido por la filosofía de lo político como lo particular dentro de lo universal. Por otra parte, las ciencias empíricas exigen al pensamiento que este alcance esas determinaciones concretas. El asumir este contenido es, al mismo tiempo, un desarrollo del pensamiento desde sí mismo. La filosofía confiere al contenido de las ciencias “la forma máximamente esencial de la libertad del pensamiento y la acreditación de la necesidad”. De esta manera, el hecho experimentado “se convierte en exposición y trasunto de la actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento” (E §12).

Como ya se observó, la forma propia de la filosofía es el concepto en cuanto forma universal. Como esta forma también la adoptan las ciencias empíricas, la filosofía asume el contenido empírico de las ciencias, “lo reconoce y lo usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías introduce otras y las hace valer” (E §9). Hay así una relación de interpenetración entre la filosofía y la ciencia política así como con las otras ciencias sociales, ganando todas en universalidad. De este modo, la filosofía puede ser verdaderamente comprensiva, exigencia propia a la filosofía de lo político, exigencia contraria a la facilidad que disimula en este dominio sea el desprecio de las ciencias sociales por un pensamiento filosófico imbuido de su

“autenticidad”, sea la renegación de la filosofía por una epistemología que hace valer por sobre todo su “cientificidad”<sup>73</sup>.

Si se interpreta la asunción del contenido de las ciencias por el pensamiento como un desarrollo del pensamiento desde sí mismo hacia sí mismo, como proceso de ir de sí hacia sí, se debe aceptar que se trata de un movimiento de autodesarrollo libre, es decir, marcado por la libertad del pensamiento para moverse en su propia sustancia, para autodeterminarse. En la medida en que el pensamiento se reconoce como libertad, la filosofía en cuanto pensamiento del pensamiento es pensamiento de la libertad. La libertad como objeto, si bien también pertenece a la experiencia, por su contenido se presenta de modo inmediato como infinito, es decir, como “contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento” (E §8 Agr.). La filosofía de la política como pensamiento del pensamiento de la política no puede por tanto excluir el pensamiento de la libertad por cuanto esta es constitutiva del pensamiento<sup>74</sup>.

#### La filosofía como autoconciencia del presente

El contenido de la filosofía está conformado, como ya se ha sostenido más arriba, por la realidad efectiva y por la experiencia y su forma, por su parte, está configurada por la razón. La realidad efectiva en cuanto razón-que-está-siendo no puede ser experimentada sino que en cuanto está-siendo. La conciencia por lo mismo no puede ser sino que de aquello-que-está-siendo. Por tanto, la conciencia, como conciencia de lo que es, “sólo tiene realidad en la presencia actual”. Una conciencia que se sitúa más allá (o más acá) de lo actual es una conciencia vana. La filosofía es así el propio “tiempo aprehendido en pensamientos” por lo que no puede ir más allá de su mundo actual como tampoco un individuo puede saltar por encima de su época: cada uno es hijo de su época. La filosofía de la ciudadanía es pensamiento de la ciudadanía que está-siendo en nuestra época - la época moderna -, pensamiento de la presencia actual de la ciudadanía.

---

<sup>73</sup> Ferry, 1987: 18

<sup>74</sup> En la perspectiva rawlsiana, el tema de la libertad tendría que ser considerado como cuestión metafísica, homologado a la cuestión del Bien. De la misma manera que existen diversas concepciones del bien, existen diversas concepciones de la libertad, las que de ser puestas en el tapete de la discusión, enturbiarían ésta por lo que deberían ser excluidas de ella. Sin embargo, Rawls no puede evitar el presuponer a sus ciudadanos como libres, es decir, debe presuponer la libertad como cualidad de esos sujetos.

## La modernidad

La filosofía de Hegel es filosofía de lo real efectivo, de lo actual. Este real efectivo son los “nuevos tiempos”, la modernidad. La filosofía es pensamiento de la modernidad: “vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo (...). La frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo” (FE, 12). La modernidad es transformación permanente, movimiento incesantemente progresivo<sup>75</sup>, destrucción de lo viejo y creación de lo nuevo. La filosofía de la modernidad, como conciencia de su tiempo, es movimiento, desarrollo, despliegue de la modernidad como lo real efectivo en la forma del concepto. La ciudadanía como aspecto de este real efectivo es cambio permanente, desarrollo, vida y muerte. La modernidad no se explica sin la actividad autoconstitutiva de la ciudad moderna, actividad desplegada por los hombres y mujeres libres, actividad tendiente justamente a constituir esa ciudad libre.

La modernidad es ruptura con el pasado y, por tanto, no puede ni quiere tomar de otra época los criterios por los cuales orientarse. Sus fundamentos y garantías los encuentra en sí misma: la modernidad es autofundada y, luego, autorreferente. No puede sino que fundarse en sí misma y si encuentra algún fundamento en el pasado, este sólo cobra sentido integrado en el presente filosófico. Las figuras de ese pasado no tienen valor para la autocomprensión de los nuevos tiempos. Las cartas de privilegio que reyes y emperadores otorgan a las modernas ciudades burguesas emergentes son ganadas por la fuerza de los cañones y por la libertad de quienes los manejan. La comprensión de sí que logra la burguesía de comienzos de la modernidad se logra a través de la práctica económica y del manejo de las armas y no necesita

---

<sup>75</sup> Valga la pena recordar las palabras de Marx que parecen inspirarse del discurso hegeliano: “Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos quedan rotas: las nuevas se han hecho añejas antes de osificarse” Marx y Engels, 1976: I, 114

para ello recurrir a las figuras del pasado griego o romano<sup>76</sup>. La filosofía como autocomprensión de una época - época, en el caso que analiza Hegel, de transición a otra -, no hace sino que traducir en el pensamiento el contenido de esta transición, como cambio permanente.

Para el Hegel de la madurez, el Hegel que escribe después del Congreso de Viena – congreso que sella el comienzo de la Restauración en Europa y que se inspira en el derecho monárquico y en el equilibrio europeo al mismo tiempo que ignora el principio de las nacionalidades así como de toda forma republicana - y al que le interesa salvar los avances de la modernidad, los elementos de racionalidad y de libertad heredados del período revolucionario y de las reformas, para ese Hegel, el saber como pensamiento del mundo y de la historia no nace sino cuando la realidad ha coronado un proceso de formación y desarrollo: “cuando la filosofía pinta su cuadro con trazos de color gris, ya se ha hecho vieja una forma de vida”. La forma de vida que se ha hecho vieja es la transición del *Ancien Régime* a los “nuevos tiempos”, transición sentida y comprendida como convulsión, como revolución permanente, como inquietud sin límites, como libertad negativa absoluta. La vieja forma de vida a la que se refiere Hegel no es la modernidad. Es en el atardecer de la transición del *Ancien Régime* a la modernidad que el búho de Minerva emprende el vuelo. Ante una nueva salida del sol, la filosofía se contentará con saludar y reconocer el nuevo día.

La modernidad es el momento histórico en que la autoconciencia universal se reafirma como tal en toda su plenitud, en cuanto “saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre tiene autosuficiencia absoluta”. Esta autoconciencia es universal y objetiva. Esta “universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre” (E §436). Esta reproducción o multiplicación en muchas autoconciencias monádicas del concepto único contiene a los singulares apareciendo cada uno en el otro, de tal modo que manteniéndose distintos, su distinción es enteramente indeterminada. De esta manera, la verdad de la conciencia y de la autoconciencia es la universalidad y objetividad que está siendo en y para sí, es decir, es la razón. La Modernidad, en cuanto expresión del reconocimiento recíproco del yo y del otro como seres libres e iguales, es ese momento histórico en que la razón llega a universalizarse y a objetivarse, pero como resultado de la acción de la subjetividad. La razón como “verdad que está-siendo en y para sí”... “es la simple identidad de la subjetividad del

---

<sup>76</sup> Aunque recurra permanentemente a esas figuras sobre todo en los períodos de crisis revolucionaria.

concepto y de su objetividad y universalidad” (E §438). El objeto que está dado a la conciencia es ahora universal en cuanto “permeado por el yo”, al mismo tiempo que el yo puro como forma abarca al objeto y lo abraza dentro de sí, se apropia de él.

Es sólo cuando esta objetividad y esta universalidad han alcanzado su máximo desarrollo que la filosofía de la política como autocomprensión de la política ha podido surgir. Es decir, en una sociedad en que la libre subjetividad ha podido desarrollarse y universalizarse al máximo, en que la autoconciencia universal se ha objetivado en instituciones libres. Es sólo en esta objetivación y universalización que la autoconciencia puede tener la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, que “son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios” (E §439). Estas condiciones son las condiciones de la Modernidad. Luego, la racionalidad a la que se hará referencia es a la racionalidad de la moderna sociedad burguesa, racionalidad penetrada de subjetividad /objetividad.

#### La razón

En este paso y en esta conversión de lo objetivo a lo subjetivo, es el paso de la razón-que-está-siendo, la razón como realidad efectiva presente, a la razón como espíritu autoconciente y de esta en la primera, donde lo real efectivo es racional y donde lo racional es real efectivo, donde se produce la identidad de lo real efectivo y de lo racional, manteniéndose en su diferencia, como unidad de la unidad y de la diferencia de lo real efectivo y lo racional.

Es en este punto en que la razón como esencia substancial deviene idéntica a la razón en cuanto conocer conceptual. Es la unidad de la forma y del contenido. Razón y realidad son así, en un primer momento, idénticas: una puede ser pensada en los mismos términos que la otra. La realidad es la razón que se actualiza, que deviene efectiva. La razón es la realidad efectiva que se piensa a sí misma. Al mismo tiempo, son diferentes. De la misma manera que no todo lo que existe es realmente efectivo o efectivamente real, no todo lo que se representa en nuestra mente tiene la forma de lo racional: Intuición, imagen, sentimiento, mera representación mental no son formas de lo racional acabado y su contenido, en cuanto no es lo real efectivo en sí, no es lo racional. Solamente cuando el pensamiento, como pensamiento activo está en relación con los objetos (pensamiento objetivo), con lo universal y contiene la esencia de la cosa, su naturaleza interna y esencial (pensamiento verdadero), contenido que alcanza por medio de la



reflexión, es racional - desde el punto de vista del contenido. Esto, desde el punto de vista de la forma, no puede sino que expresarse en las formas del pensamiento racional: concepto en sí, juicio, silogismo, etc.

La figura más digna del contenido real efectivo es, para Hegel, el concepto. Este “es comprensión de sí mismo” (E §79); la ciencia es “el autodespliegue del concepto”, el desarrollo de la comprensión de sí mismo. La cuestión que se plantea entonces es la de la relación entre el concepto como forma del pensamiento con la historia.

### Lo histórico y lo lógico

El paso de lo real a lo racional como movimiento del pensar hacia la verdad plantea necesariamente el problema de la relación entre lo histórico y lo lógico.

Lo histórico presenta la forma de una secuencia contingente de fenómenos, hechos diversos. Para Hegel, las llamadas verdades históricas “versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias de él” (FE, 28). Como su objeto está marcado por lo “realmente existente”, la ciencia histórica es ciencia positiva, aunque ciencia positiva que tiene un fundamento y un comienzo racional. Este comienzo racional pasa a contingente cuando se hace “descender lo universal hasta la singularidad empírica y hasta la realidad efectiva” (E §16). Lo histórico es entonces la trayectoria, la secuencia de los cambios que experimenta la existencia particular, su surgimiento y las etapas de su desarrollo y su desaparición.

Lo lógico es lo histórico efectivamente real que se piensa. Expresa lo histórico en forma teórica, reproduciendo la esencia del objeto y la historia de su desarrollo en un sistema de abstracciones. El pensamiento transforma el objeto: de la representación se pasa al concepto. Lo lógico no constituye entonces un mero reflejo de lo histórico ni la mera copia del proceso histórico real con sus contingencias, zigzagueos y desviaciones, sino que el desarrollo de lo verdadero producido. La lógica reproduce, en una forma depurada y no-contingente, el proceso de desarrollo histórico real. De aquí entonces que, para Hegel, el orden de generación y aparición de las categorías lógicas corresponda rigurosamente al orden de sucesión de los sistemas filosóficos históricamente existentes. Así, “la sucesión de los sistemas de la filosofía en historia es

la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea” de tal manera que “si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las diferentes fases de determinación de la idea misma en su concepto lógico. Y, a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar estos conceptos puros por debajo de las formas históricas. Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero vistos en su conjunto, el orden es el mismo” (LHF, 34)... “Claro está que, para poder descubrir, a través de la forma y de la manifestación empírica bajo las que aparece históricamente la filosofía, sus avances como evolución de la idea, es necesario poseer de antemano el conocimiento de la idea misma” (LHF, 35).

Lo que importa entonces es determinar el entramado de relaciones que constituyen el objeto, la articulación de las partes con el todo, la relación entre la forma y el contenido, entre lo substancial y lo accidental etc. y no la génesis ni la historia del concepto. En lo que respecta a esta investigación, lo que importa es determinar la necesidad de la ciudadanía, el modo como aparece articulada con las otras determinaciones sociales, su modo de existencia específico, especificar su concepto en su articulación con el resto del sistema teórico. Más brevemente lo que importa es determinar su racionalidad. De aquí entonces que esta investigación no se centre en la historia de la ciudadanía para comprender el significado de esta en el momento actual y que las referencias históricas aparezcan subordinadas a las exigencias lógicas. Ello no significa desconocer el valor de la investigación histórica sino simplemente reconocer el rol puramente auxiliar que juega para la investigación filosófica y la comprensión de lo real actual efectivo.

Así, por ejemplo, los trabajos de Skinner o de Pocock tienen un gran valor para el estudio de la historia de las ideas políticas. Sin embargo, poco dicen sobre el significado actual del concepto de Estado, el cómo este se articula con las otras determinaciones de la política y de lo político en la realidad efectiva. Quentin Skinner se propone, por ejemplo, narrar las transformaciones lingüísticas y conceptuales que habrían conducido a una nueva concepción del Estado, que sería hoy la concepción compartida. Se ve en esto “una nueva genealogía de esta noción que comienza a mostrarnos sus límites históricos y conceptuales y que tiende a quitarle su apariencia

de realidad insoslayable y de dato valorativamente neutro en el análisis político<sup>77</sup>. Esta visión crítica del concepto de Estado se relaciona con una perspectiva antiesencialista de los conceptos políticos. Skinner analiza los usos históricos del término Estado, detectando así un conjunto de mutaciones conceptuales que son las que producen el concepto moderno de Estado, expresado fundamentalmente en Hobbes. Este hace observar que hay una diferencia entre el Estado como multiplicidad de autoridades jurisdiccionales, tanto locales como nacionales, tanto eclesiásticas como civiles y la persona de un gobernante. Skinner, fiel a la tradición republicana, hace resaltar como esta nueva concepción del Estado aparece ligada a la concepción de la virtud y a la cuestión del autogobierno. De aquí saca las respectivas "lecciones" de la historia y su texto deviene francamente prescriptivo: De acuerdo a lo que se hizo o no se hizo en tal o cual momento, se debe proceder de tal o cual forma en el momento actual.

La historia no puede ser, en este sentido, fuente de legitimación. Sólo lo que es racional tiene derecho a devenir efectivamente real. Hegel considera que "el surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho que aparece en el tiempo" como "esfuerzo puramente histórico"... "tiene en su propia esfera su mérito y dignidad", pero esto "no guarda relación con la consideración filosófica, en la medida en que el desarrollo a partir de bases históricas no se confunde con el desarrollo a partir del concepto, y la aclaración y justificación histórica no se amplía a la significación de una justificación válida en sí y para sí. Esta distinción, que es muy importante y que hay que mantener siempre, resulta a la vez muy esclarecedora; una determinación jurídica puede mostrarse por las circunstancias y por las instituciones jurídicas existentes como plenamente fundada y consecuente, y sin embargo, ser en sí y para sí injusta e irracional, lo mismo que una cantidad de determinaciones de derecho privado romano que se desprendían de forma completamente consecuente a partir de instituciones tales como la patria potestad o el derecho matrimonial romano. Pero [el mostrar] que las determinaciones jurídicas sean también justas y razonables... es algo completamente distinto - y que sólo por el concepto puede ocurrir con verdad - a exponer lo histórico de su surgimiento, las circunstancias, casos, necesidades y avatares que han originado su institución" (FD §3)

Lo anterior implica el rechazo a las concepciones historicistas que consideran la validez de las determinaciones de la política y del poder a partir de su surgimiento y desarrollo en el tiempo, con lo que toda institución es justificada como válida en sí por el solo hecho de haber

---

<sup>77</sup> Ruiz, 2003: 49 y ss.

surgido y mantenido en el tiempo. La misma observación que hace Hegel respecto al derecho es válida en lo que se refiere al poder: cualquier determinación de este “puede mostrarse por las circunstancias y por las instituciones (jurídicas) existentes como plenamente fundada y consecuente, y sin embargo ser en sí y para sí injusta e irracional” (FD §4,5). La verdadera justificación se transforma en una justificación según las circunstancias, en poner lo relativo en lugar de lo absoluto, “el aspecto exterior en lugar de la naturaleza de la cosa”. De esta manera, la justificación histórica “cuando confunde el surgimiento exterior con el surgir a partir del concepto” deja de ser justificación. En efecto, “cuando el surgimiento de una institución se muestra en sus circunstancias determinadas completa y necesariamente de acuerdo con su fin y de este modo se realiza lo que exige el punto de vista histórico”, una vez que cambian dichas circunstancias la institución deja de ser necesaria: “la institución ha perdido con ello más bien su sentido y su derecho”.

#### La lógica de la ciudadanía

Decir racionalidad de la ciudadanía es decir lógica de la ciudadanía. Esta forma, como todo lo lógico real, como todo lo verdadero en general, tiene tres momentos: el momento abstracto, propio del entendimiento, el momento dialéctico o racional-negativo y el especulativo o racional-positivo.

#### . El momento lógico abstracto: el “entendimiento”

El entendimiento “consiste en comprender las determinaciones conceptuales [de una unidad concreta] en su abstracción y por ende en su unilateralidad y finitud” (E, 64). De esta manera, la unidad concreta deviene identidad abstracta, sin diferencias ni distinciones, totalidad como unidad una y simple, en la que todo es lo mismo. El entendimiento coincide aquí con la representación. Pero mientras en esta última se agregan, en un espacio indeterminado, unas a otras determinaciones simples y aisladas que permanecen una fuera de la otra, sin vínculo interior entre ellas, el que queda a lo más indicado por la mención del sujeto común a esas determinaciones o por un mero “también”, el entendimiento establece relaciones de necesidad entre ellas. Singularidad y exterioridad mutua se mantienen. El entendimiento es así un pensar “que produce solamente determinaciones finitas y que se mueve entre ellas” (E §25). En tanto determinaciones finitas, estas determinaciones del pensamiento son puramente subjetivas,

manteniéndose en su oposición a lo objetivo. En cuanto su contenido es limitado, estas determinaciones permanecen en mutua oposición entre sí.

La forma de la actividad del conocimiento abstracto no será sino que “la identidad formal o la abstracción de la universalidad”. Esta actividad sea disuelve lo concreto dado, desmenuza sus distinciones y les confiere la forma de la universalidad abstracta, sea deja “lo concreto como base y, mediante la abstracción” extrae de las particularidades de un universal concreto “el género, o la fuerza y la ley” (E §227).

Esta forma de la actividad del conocimiento finito es el método analítico y propiamente el método analítico de las ciencias exactas. Su paradigma es la Física. En cuanto tal, el método se pretende objetivo y reposa en la observación y la medida para producir informaciones relativas a magnitudes matematizables y a su covariancia, informaciones que son técnicamente explotables. El punto de vista de conocimiento sería el de una manipulación técnica siempre posible de las cosas. Este interés de conocimiento “técnico”, para la manipulación de cosas es lo que determina este punto de vista, que privilegia los “hechos” empíricamente descriptibles, observables y mensurables. Es este “mundo de los hechos” observables y explicables lo que conformaría la dimensión de la objetividad científica.

El método analítico es un momento necesario del proceso del conocimiento, momento más que esencial sin duda en ciertos campos de la actividad humana, pero entre los cuales no se cuenta el campo de lo político ni, por tanto, la ciudadanía. Un problema se presenta, por consiguiente, en lo que J.-M. Ferry denomina la “hipóstasis de un punto de vista de conocimiento”, la que se produce cuando este tiende a universalizarse en una especie de “visión del mundo” que deviene normativa imponiendo como ley su propia interpretación de la realidad. De esta manera, el punto de vista en cuestión expresaría toda la realidad conocible en el campo considerado. Así, para la analítica, la realidad sería asimilable a la objetividad científica de los hechos. Por tanto, aquello que no es asimilable a esa objetividad científica no es real. En la medida en que esta proyección reificada del método es erigida en concepción normativa del mundo se sitúa al mismo tiempo en una posición ética sobre la cuestión de la legitimidad. Ferry habla así, en el caso que nos ocupa, de una legitimidad tecnocrática, como implicación ética directa de la hipóstasis del “punto de vista” analítico. En efecto, el tecnocratismo invoca el punto de vista de los “hechos” observables y mensurables: es la “fuerza

objetiva” de los hechos la que actúa como razón para optar por tal o cual alternativa, racionalización que finalmente termina en una supresión de la posibilidad de optar o de preferir tal o cual alternativa y, por tanto, en una mera liquidación de esas alternativas en cuanto tales. Así, dice Ferry, en el funcionalismo universal de N. Luhmann el modelo de la “racionalidad con relación a un fin” es elevado al rango de paradigma que expresa la lógica del sistema social en su conjunto, con lo que los problemas de legitimación se reducen a simples problemas de regulación. En efecto, si - como lo proyecta la analítica - la realidad es la de los hechos y de su objetividad científica ¿qué queda para la libertad de una decisión? De esta manera, la “objetividad de los hechos” no es sino el gesto de un tecnocratismo que, como ideología, encuentra sus raíces en la lógica del método analítico. Por otra parte, el método analítico se presenta hoy en día integrado en el modelo dominante de científicidad, el de una ciencia puramente analítica, la que se autolimita a la mera producción de informaciones. Por su estructura misma, es incapaz de acceder a la dimensión precientífica de su propia historia, a las luchas que determinan su configuración como modo de conocer y, por lo tanto, es incapaz de cuestionarse sobre la universalidad y la objetividad de sus contenidos.

Se ha establecido más atrás que esta universalidad del entendimiento es abstracta y unilateral, pero no por ello menos necesaria. Constituye un momento en el proceso del conocer, que es superado por el momento de la universalidad determinada, siendo concepto determinado. Cuando el objeto es asumido bajo las formas de este concepto determinado se tiene el llamado método sintético. El resultado es también una abstracción determinada. De este modo, el proceso del conocer queda limitado a estas determinaciones abstractas y exteriores.

#### El momento dialéctico

El proceso de apropiación intelectual y racional del objeto, sin embargo, exige superar tales determinaciones y pasar a sus opuestas y comprender, por tanto, que “todo lo finito es este superarse a sí mismo”. Exige por tanto, un momento dialéctico como “ese rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación”. El entendimiento viene así a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción. En efecto, “en el largo intento de la razón por conocer lo incondicionado” del mundo, la razón cae en antinomias, es decir, “en la afirmación de dos tesis contrapuestas sobre el mismo objeto... de tal modo que cada una de esas tesis ha de ser

afirmada con la misma necesidad” (E §48). Esta contradicción no sólo le adviene a la razón cognoscente sino que también al contenido mismo. Para Hegel, el pensar “que la contradicción que se asienta en lo racional mediante las determinaciones del entendimiento es esencial y necesaria, hay que considerarlo como uno de los avances más importantes y profundos de la filosofía de los tiempos modernos”. Hegel afirma que lo antinómico se encuentra “en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas”. La contradicción es esencial y necesaria en todo lo racional: es universal. Al mismo tiempo, la contradicción estaría presente en todas y en cada una de las fases de un proceso. Cabría preguntarse entonces si esta universalidad de la contradicción puede ser afirmada a priori para todo objeto. Sin entrar a discutir las diferentes respuestas que se han dado a esta cuestión, en la presente investigación se considerará que el terreno de lo racional se reduce a lo social y específicamente a la moderna sociedad burguesa. Es en y por la estructura de esta sociedad que la dialéctica deviene efectiva. Es porque esta realidad social es dialéctica que puede ser reproducida en el pensamiento como dialéctica.

La dialéctica hegeliana se afirma como el tránsito inmanente de un término a otro. En este tránsito, las determinaciones del entendimiento en su limitación y aislamiento, como exterioridad mutua, muestran que contienen en sí su propia negación: “Todo lo finito es este superarse a sí mismo” (E §51 Obs.). Lo finito no es limitado por o desde el exterior sino que se supera a sí mismo en virtud de su propia naturaleza especial y pasa en este mismo movimiento a su contrario. La vida contiene en sí la muerte así como esta contiene en sí la vida; el movimiento en sí es una contradicción en acto. El ser finito, por tanto, siendo virtualmente otro que el mismo, se halla impulsado más allá de lo que es de manera inmediata transformándose en su contrario. Es variable y pasajero, destinado a perecer. No tiene su fundamento y razón última en sí mismo, sino que en su relación con su negación. La negatividad es así un elemento constitutivo de la realidad social, lo que significa, por una parte, que toda realidad social es contradictoria consigo misma y, por otra, que en toda realidad social hay opuestos o, que dada una realidad hay la opuesta a ella. La realidad está dada por tanto en A y en su negación, en no-A. Ambos la constituyen. De esta manera, en toda realidad social hay una negación sin la cual esta realidad no sería real. Siendo esta negación “interna” a la realidad social, es constitutiva de ella. La crítica como negación de la positividad de la cosa es inmanente a la cosa misma .y no mera operación subjetiva de reflexión sobre las condiciones de posibilidad.

De lo anterior se sigue que el método a seguir no puede ser sino que este aprehender el objeto en su tránsito inmanente de un término a otro, como el camino que hace la cosa en virtud de su propia negatividad y no algo externo que pueda serle aplicado desde el exterior. Hay identidad entre método y despliegue del contenido por sí mismo y desde sí mismo como automovimiento necesario que ocurre mediante la negación de aquella negación que como determinación constituye el primer contenido. En cada momento de este movimiento, el método invoca la necesidad con que se presenta al pensamiento cada una de las transiciones de un término al otro, de la reflexión en sí y para sí o simplemente del desarrollo del concepto en sus momentos, necesidad que debe ser precisada en cada caso, puesto que será distinta la negación determinada en que consistirá la transición, la reflexión o el desarrollo en cada uno de los momentos. La contradicción es, en este sentido, siempre particular. Sólo una teoría de la ciudadanía que considere que la negatividad es constitutiva de la realidad de la ciudadanía, que considere a esta como ente finito cuyos límites son “internos” y que la ciudadanía es del orden de lo precedero puede dar cuenta tanto de lo-que-es la ciudadanía como de lo-que-no-es la ciudadanía, es decir, de su devenir. Una tal teoría así podrá comprender tanto los procesos de ciudadanización (y/o de reciudanización) como los procesos de desciudanización.

#### El momento racional positivo

El proceso lógico no se detiene sin embargo aquí. El momento negativo es rebasado a su vez por un resultado positivo, en cuanto esa negación no es la nada abstracta y vacía, sino que “la negación de determinaciones [sabidas como] ciertas, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una nada inmediata, sino un resultado”, es decir, tiene un contenido determinado. Decir contenido determinado es decir contenido concreto, concreto que “no es una unidad simple, formal, sino unidad de determinaciones distintas” (E § 82 Agr.). La lógica de la ciudadanía, por ende, expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones constitutivas de la ciudadanía como su propia negación conservándolas en el resultado. Lo concreto pensado, como unidad de determinaciones distintas, será en este caso el concepto de ciudadanía, la unidad de lo real y de lo racional de la ciudadanía.

Desde el punto de vista del contenido, esta lógica puede ser considerada como lógica objetiva y como lógica subjetiva. Es objetiva en cuanto considera, en primer lugar, el pensamiento en su inmediatez o concepto en sí, en cuanto pensamiento del ser. Enseguida,



considera el pensamiento en su reflexión y mediación como pensamiento del ser-para-sí y apariencia del concepto. En tanto determinación propia del pensamiento, lo lógico no es aquí meramente formal sino que ontológico en tanto categorial. Se trata de las categorías del ser y de la esencia. Es lógica subjetiva en cuanto se refiere al pensamiento “en su haber regresado a sí y en su ser-cabe-sí desarrollado” (E §83). La lógica objetiva y subjetiva de la ciudadanía será el objeto de los capítulos siguientes.

## **II PARTE**

### **LA LOGICA DE LA CIUDADANIA**

## CAPITULO V

### LA LOGICA OBJETIVA DE LA CIUDADANÍA I

Los comienzos del pensar

El punto de partida del pensar la ciudadanía es el concepto solamente en-sí, el ser, puesto que este constituye la fuente común de las categorías o conceptos puros, o lo que es lo mismo, todos los conceptos son maneras del ser, transformaciones del concepto primero. Decir que el ser es el concepto en sí es decir que el ser es pensamiento puro. Hay una identidad primera entre pensamiento y ser. Esta identidad primera en su unidad expresa la síntesis de los dos términos, al mismo tiempo que anuncia su separación.

El ser de la ciudadanía es el pensamiento puro de la ciudadanía. El concepto en-sí de la ciudadanía, el puro ser de la ciudadanía, es no sólo inmediatez sino que inmediatez indeterminada e "igualdad sólo consigo". Esta inmediatez es un modo de ser del ente mismo; es inmediato antes de conseguir su "esencia" y su "fundamento". Es el ente "tal cual está ahí, sin haberse todavía causado y realizado a sí mismo"<sup>78</sup>. En cuanto in-mediatez es negación de la mediación. Como negación de la mediación es referencia a esta, por lo que se puede decir que es mediada y determinada por la mediación. Sin embargo, como diferencia con lo mediado, esta inmediatez simple es el puro ser. Respecto a la igualdad, esta solamente puede afirmarse en relación con lo otro que además es diverso. Sin embargo, esto presenta una dificultad puesto que aquí sólo se habla de igualdad sólo consigo mismo, de tal manera que las dos únicas determinaciones por las que se puede expresar el pensamiento "ser" son determinaciones que corresponden a la doctrina de la esencia<sup>79</sup>, pero negadas. De este modo, se pretende declarar completamente libre de las estructuras de la reflexión este pensamiento que se quiere expresar con "ser", lo que presenta desde ya una contradicción puesto que el comienzo tiene que ser

---

<sup>78</sup> Marcuse, 1972: 52

<sup>79</sup> Esta es la tesis de Dieter, 1987:69

caracterizado, por una parte, con expresiones reflexivas y, por otra, es, en su “inmediatez simple y sin contenido, un inanalizable” (CL, I, 69). Esta contradicción tiene que ser superada.

Superar la inmediatez del ser es sobrepasar el comienzo de la identidad absoluta o de la igualdad consigo mismo en que lo más que se puede afirmar es que “la ciudadanía es la ciudadanía” o “ciudadanía=ciudadanía”. Identidad absoluta es aquí indiferencia absoluta, abstracción pura. Es el dominio de lo incondicionado, de lo indeterminado. Pero aquello que es absolutamente indeterminado es nada. Este ser es entonces nada, negatividad de sí mismo. “Abstracciones indigentes como ser y nada (y son las más indigentes de todas, porque son solamente las determinaciones del comienzo) son completamente inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; un contenido más verdadero está mucho más allá de esas abstracciones y su oposición” (E §88, Agr. 2). El ser puro de la ciudadanía, su concepto en sí, es una abstracción pobre, separada de toda determinación, captada a lo más en su inmediatez. Pero esto es sólo del comienzo, comienzo en que la ciudadanía no es todavía, aunque allí está ya su ser, pero su ser negado.

Se suele admitir que la primera forma histórica de la ciudadanía habría hecho su aparición en las democracias militares, particularmente en la Grecia clásica y más particularmente aún en Atenas. Se encuentra ahí, al decir de Hegel, aún “esa unidad sustancial de lo finito y de infinito” del mundo oriental “pero sólo como un fundamento misterioso”, fundamento “que a partir del espíritu que se diferencia a sí mismo surge a la espiritualidad individual y a la luz del saber”... “En esta determinación se manifiesta el principio de la personalidad individual, pero todavía no contenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal” (FD §356). Es ese fundamento misterioso, brumoso, el que se manifiesta como pertenencia y como participación en el demos. La comunidad política es el demos, “los atenienses”, “los lacedemonios”, “la polis” o “el pueblo de los atenienses” o “el pueblo de los lacedemonios”. La lengua oficial no dice nunca “Atenas” o “Lacedemonia”<sup>80</sup>. Lo que se dice es el demos: lo esencial es esa bella unidad entre el demos como comunidad y los hombres libres que constituyen ese demos. Sin estos, la comunidad no existe, pero sin ella, no hay hombres libres.

La polis antigua, como comunidad política, es una asociación de guerreros, un gremio militar. El ciudadano es, en primer lugar, soldado. Se afirma la calidad de hombre libre por la capacidad de portar armas. Al esclavo (hombre no-libre) no le está permitido portar armas: No puede ser

---

<sup>80</sup> Crouzet, 1958: I, 359

soldado ni hombre libre. En último término, el hombre libre puede hablar en el Ágora en la medida en que es capaz de portar armas. El hoplita Sócrates puede hacer uso de la palabra justamente porque es hoplita. Son “los hoplitas ciudadanos los que constituyen por todas partes la clase decisiva entre los ciudadanos plenos”<sup>81</sup>. En general, “todo lo que el ciudadano disfruta como derecho, como fundamento de su prestigio y de su ideal orgullo de ciudadano, lo mismo que sus probabilidades económicas, depende de la pertenencia al gremio militar de los ciudadanos y la rigurosa exclusividad de las comunidades culturales entre sí”<sup>82</sup>.

De este modo, la comunidad política, el demos “es la verdadera incumbencia privada, el verdadero contenido de los ciudadanos, y el hombre meramente privado es esclavo: el Estado político como político es el único y verdadero contenido de la vida y la voluntad de los individuos”<sup>83</sup>. En este marco, la figura del individuo como sujeto recién comienza a bosquejarse (Antígona, Sócrates, los sofistas entre otros). De aquí entonces que la personalidad individual no sea sino que puramente accidental respecto a la unidad sustancial del demos. Este se puede desprender de uno de sus miembros (a través del ostracismo, por ejemplo) sin que se vea afectado. Nadie es estrictamente necesario<sup>84</sup> (aunque nadie está de más), excepto los esclavos

Interiormente, esta polis es “una asociación militar absolutamente soberana. El cuerpo de los ciudadanos actuaba a discreción con los individuos. Se castigó ásperamente la mala administración, especialmente el malbaratamiento del lote de guerra heredado..., el adulterio, la mala educación de los hijos, el mal trato a los padres, la asebia, la *hybris* - todo comportamiento, en general, que ponía en peligro la disciplina y el militar o ciudadano no podía irritar a los dioses contra la ciudad - a pesar de la famosa aseveración que hace Pericles en su oración fúnebre de que en Atenas cada cual podía vivir como quería”... “También económicamente la ciudad helénica disponía de la fortuna de los particulares y, en caso de endeudamiento, encontramos todavía en la época helenística que embargaba la propiedad y la persona de sus ciudadanos a favor del acreedor”<sup>85</sup>. Como el papel decisivo en la situación económica del ciudadano lo juega la posesión de tierras y de esclavos, el motor fundamental

---

<sup>81</sup> Weber, 1992:1040

<sup>82</sup> Weber, 1992: 1043

<sup>83</sup> Marx, 2002:103

<sup>84</sup> Al contrario del modelo platónico en que se necesitan al menos cuatro artesanos

<sup>85</sup> Weber, 1992: 1040

para incrementar la riqueza está en la guerra, la que es crónica<sup>86</sup> e implacable. “Casi toda batalla ganada traía consigo la matanza en masa de los prisioneros y la conquista de una ciudad, la matanza o la esclavitud de todos sus habitantes. A cada victoria correspondía una repentina afluencia de esclavos. Es imposible que un *demos* semejante se orientara primariamente en el sentido de la pacífica actividad económica y de la empresa económica racional”<sup>87</sup>.

De este modo, ser (ciudadano) ateniense es principalmente ser miembro de una comunidad guerrera la que exige la participación activa tanto en las deliberaciones sobre las operaciones militares a realizar como en la ejecución de dichas operaciones. En segundo lugar, es ser miembro de una asociación militar que decide sobre la vida y la muerte de los individuos que hacen parte de ella. La “deliberación pública para resolver los asuntos comunes” no excluye el uso de la violencia, sea esta física o simbólica, más bien la presupone, por lo menos respecto a los excluidos del *demos* como a los extranjeros. La violencia está permanentemente presente tanto hacia el exterior como hacia el interior de la *polis*. La deliberación tiene como base la violencia, se delibera sobre la violencia y su resultado son actos violentos. No hay aquí por tanto, superación de la violencia por la comunicación como lo pretenden Hanna Arendt y sus comentaristas<sup>88</sup>. Lo anterior muestra que el uso de la violencia no es privativo de las sociedades prepolíticas siendo sólo “las [sociedades] que emprenden el camino político” las que optarían por la “deliberación pública para resolver los asuntos comunes” y ello porque, “como apuntara Aristóteles, el hombre es ante todo un ser dotado de palabra”. Por el contrario, y a juzgar por las investigaciones antropológicas, las agrupaciones humanas sin organización política parecen no ser violentas en su interior. Es, por el contrario, en las sociedades con Estado en que la violencia campea tanto hacia el exterior como hacia el interior.

Expresión de esta violencia hacia el “interior” es la esclavitud. Esta es condición necesaria para la “bella”<sup>89</sup> democracia ateniense en la que en la plaza pública todo ciudadano tiene el derecho y el deber de hacer y de escuchar discursos sobre la administración del Estado, del mismo modo que puede ejercitarse en los gimnasios o participar en las fiestas. Estas ocupaciones tienen por condición necesaria que el ciudadano esté liberado de los trabajos

---

<sup>86</sup> Platón ve la guerra de conquista inscrita en la dinámica expansiva que provoca la transición de la “polis de los cerdos” a la de “los justos”.

<sup>87</sup> Weber, 1992: 1041

<sup>88</sup> Entre otros Adela Cortina, 1999:45

<sup>89</sup> Parafraseando a lo que Hegel denomina la “bella individualidad”

manuales, de los que tienen que ocuparse los esclavos. “No se admite en su libertad la particularidad propia de la necesidad, sino que se la relega a una clase de esclavos” (FD §356).

Cabe señalar, por otra parte, que en la polis no hay diferencia entre deliberación política y juicio penal: el resultado de la deliberación política puede ser la condena del hoplita Sócrates a beber la cicuta. De la misma manera tampoco hay diferencia entre política y derecho, como tampoco la hay respecto a la religión. Cada uno de estas esferas hace parte de un mismo todo indiferenciado.

En este contexto, lo que parece rescatable, sin pretender elevar la ciudadanía ateniense a modelo normativo, es lo que se podría denominar el “momento pericleano” en que el ciudadano es “el que se ocupa de las cuestiones públicas y no se contenta con dedicarse a sus asuntos privados, pero además es quien sabe que la deliberación es el procedimiento más adecuado para tratarlas, más que la violencia, más que la imposición; más incluso que la votación que no es sino el recurso último, cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la palabra”<sup>90</sup>. De aquí deriva una primera determinación de la ciudadanía como pertenencia a una comunidad política y como participación activa en ella. Pertenencia y participación son una y la misma cosa: se “pertenece a” en cuanto se “participa en” y viceversa. Menos rescatable es la concepción del ser ciudadano ateniense como ser libre, como ser humano en cuanto se considera a los otros integrantes de la polis como seres que tienen la forma del ser humano, pero no son completamente humanos o lo son a medias, como las mujeres o los niños.

Cabe preguntarse en todo caso si cuando se habla del ciudadano ateniense se está ya en presencia de la forma desarrollada de la ciudadanía. Todo indica que no: El ciudadano se presenta aquí en su inmediatez, como figura aún no desprendida de la “unidad substancial”. En estricto rigor, no es todavía el ciudadano, pero en esta “unidad substancial” no diferenciada, la presencia del hombre libre representa la forma en gestación del futuro ciudadano. Este embrión de ciudadano que es la figura del demotes ateniense no puede por tanto dar cuenta de la esencia de la ciudadanía moderna. Las formas menos desarrolladas no explican a las más desarrolladas. Mucho menos se puede pretender tomarlas como modelo normativo.

La ciudadanía como mera “calidad de ciudadano” o como “derecho de pertenecer a una comunidad política” no es todavía la ciudadanía ni puede pretender a expresar todo el ser de la

---

<sup>90</sup> Cortina, 1999:44

ciudadanía. El ser de la ciudadanía no se agota en una sola de sus figuras históricas. La ciudadanía es devenir, historia, cambio permanente y resultado histórico.

La ciudadanía como devenir

Decir que “la ciudadanía es y no-es”, que la ciudadanía deviene, es decir, que se está sólo en el comienzo del largo camino que va del concepto puramente en-sí de ciudadanía al concepto en-sí y para-sí de ciudadanía. Es decir también, desde el punto de vista del contenido, que el mundo no está ya terminado, sino que se está haciendo, que la ciudadanía no está concluida, que deviene, y que muy lejos de ser el resultado de la decisión de voluntades individuales conscientes, son estas precisamente las que pueden desarrollarse en el devenir de la ciudadanía<sup>91</sup>. Un mundo fijo, rígido e inmutable, es un mundo abstracto y no real: lo único real es el movimiento. El todo real no es sino que la unión de este movimiento y del resultado. La cosa no se reduce a este último, a su fin, sino que también es en su devenir, en su despliegue. Por extensión, también es en su comienzo, como primera aparición: el hoplita ateniense es ya, ciudadano, tanto como lo es el burgués de las ciudades-estado mediterráneas o el ciudadano del siglo XXI. La figura del ciudadano que emerge en las grandes revoluciones de fines del siglo XVIII e inicios del XIX es el nuevo comienzo pero como producto de una larga transformación de una corriente histórica ya desarrollada. “Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo” (es re-evolución). “Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren” (FE, 13). La justificación sólo se da mediante el desarrollo de la cosa misma.

Este devenir de la ciudadanía en cuanto unidad de ser y nada es “inquietud dentro de sí, es decir, es una unidad que no es únicamente carencia de movimiento en cuanto referencia a sí, sino que por medio de la diversidad de ser y nada que está en ella, se contrapone a sí misma dentro de sí” (E §88 Agr. 4). Es automovimiento. El devenir es contraposición del ser y la nada en el interior de la unidad conformada por el pasar del uno en la otra y viceversa. El devenir de la ciudadanía es esa contraposición en su seno en que el ser pasa a su negación y de esta al ser. Es la inquietud del proceso de constitución de sí, inquietud de todo proceso autoconstituyente, inquietud que la ciudadanía lleva dentro de sí. Esta “inquietud dentro de sí”

---

<sup>91</sup> Cf. Bourgeois, 1972: 96



del devenir como unidad del ser y de la nada será una de las características propias de la Modernidad, Modernidad convulsa y desenfrenada, siempre inconclusa. La ciudadanía, en cuanto es inquietud, devenir, es propiamente moderna. La “ciudadanización” como proceso de hacerse ciudadanos los sujetos está determinada por esta inquietud, por este automovimiento constitutivo permanente del ser de la ciudadanía. Cuando por el contrario, se asiste al proceso inverso, de pérdida de la calidad de ciudadano, de inmovilidad, de atonía ciudadana, se denominará a este proceso descuidanización, fenómeno también moderno. Llevados por el frenesí del eterno devenir, que a lo más es materia de la mera percepción, hemos adelantado juicios que corresponden a un momento de mayor desarrollo del ser de la ciudadanía. Es preciso volver al ser de la ciudadanía en su pasaje de una determinación a otra.

#### El ser determinado de la ciudadanía

El devenir “coincide, por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos (ser y nada) están superados; su resultado es, por consiguiente, el existir” (E §89). La superación del ser y la nada de la ciudadanía es el existir de la ciudadanía. La existencia es un ser determinado, es “lo que es”, un ente. En cuanto la ciudadanía deviene, existe. Es un existente, ente determinado. Sin embargo, la filosofía de la ciudadanía no puede contentarse con reproducir simplemente este existir, este ser-allí. Debe ser, por el contrario, expresión del concepto del ser-allí o si se quiere, tomar el ser-allí como concepto, como razón<sup>92</sup>. En efecto, este existir está ahora bajo la forma del ser, pero de un ser determinado, un ser que contiene en sí la negación y esto es ya dominio de la razón. El no-ser es un ser-otro. Este ser-otro de la ciudadanía es aquello que se predica de esta: el ser la calidad de ciudadano o el ser como pertenecer a una comunidad política y participar activamente en ella. La ciudadanía como ente determinado es “algo”, algo reunido en unidad, unidad negativa que en virtud de su negatividad es automovimiento. En esta unidad de ese algo se concreta la diferencia absoluta del ser. “Se presenta así como unidad frente a la multiplicidad interna y externamente limitadora de las “determinaciones” en las cuales es el ente en cada caso”<sup>93</sup>: la ciudadanía es siempre y sólo ciudadanía en cuanto es esta o aquella ciudadanía, está en esta o aquella situación, tiene tal o cual configuración, etc.

---

<sup>92</sup> Ib. p. 99

<sup>93</sup> Marcuse, 1972: 54

La determinación aislada y tomada por sí como determinación existente es la cualidad. De modo aproximativo, se puede afirmar que la cualidad específica de la ciudadanía es ser el “status o situación de ciudadano” como también el “derecho del ciudadano de pertenecer a una comunidad política”. Esta determinación cualitativa tiene que ser desarrollada: “situación de ciudadano” remite al individuo en cuanto está en relación con una comunidad política. La ciudadanía es la posición o status del individuo en cuanto está en relación con una comunidad política. Esta posición o status es de derecho. Es una posición jurídicamente refrendada. Es también un derecho en cuanto es facultad para pertenecer o no a esa comunidad política en ese status jurídico y para exigir algo de esa comunidad. Esta es la realidad inmediata de la ciudadanía. La cualidad como “determinidad que está siendo frente a la negación contenida en ella, aunque distinta de ella, es realidad” (E §91). “Realidad” es aquí categoría que se despliega en el existir, modo de existencia del ser; se refiere aquí a la realidad cósmica, a “lo que es”, a la realidad de los objetos del mundo tal como se presentan de manera inmediata a la conciencia, a aquello que a lo más podría ser designado como siendo ya “algo”.

El análisis no se puede detener aquí. Es necesario profundizar. Como ya se vio más arriba, ese “algo” es un existente, es el existir “en cuanto reflejado hacia sí” (E §90). Contiene por tanto la negación. El ser algo es “como ser-otro”. De esta manera, el puro “ser-en-sí” de la ciudadanía es “realidad” sólo en cuanto es negado, sólo en cuanto es de otro modo, en cuanto es en el ser-otro: ser situación o posición (status jurídico) del individuo en su relación con una comunidad política. Cada uno de estos términos es diferente a “ciudadanía”: El individuo no es la ciudadanía, como tampoco lo es “la relación” o la “comunidad política”. La ciudadanía es diferente a sí misma: es en cuanto no-es. El existir de la ciudadanía por tanto incorpora las diferencias. Esta unidad negativa luego no le es exterior, no le viene dada desde fuera, deriva de la negatividad misma de ese ente que es la ciudadanía. Su movimiento o motilidad es automovimiento “el ente se mueve a sí mismo en ella y en esa motilidad llega por fin a ser capaz de sí mismo”<sup>94</sup>. Es en este movimiento que la ciudadanía deviene lo que es, llegando a ser el “centro” portador y sostenedor de sus alteridades y diferencias, es decir, sujeto, lo que implica autorreferencia y autorrealización, lo que se verá más adelante.

Por otra parte, dado que la cualidad como determinidad es una sola cosa con el ser de la ciudadanía, cuando es puesta al mismo tiempo como negación es límite, barrera. De este

---

<sup>94</sup> Marcuse, 1972: 55

modo, sólo si el status jurídico del individuo en su relación con la comunidad política es ese status y en esa relación y con esa tal comunidad, se puede hablar de ciudadanía. Este es el límite, la línea que separa lo que queda "dentro" y lo que queda "fuera": inclusión y exclusión. Si la relación en este estadio es de cualquier otro orden que política (cultural, lingüístico, social, etc.) no se puede hablar de ciudadanía. Del mismo modo, es el individuo y sólo el individuo el que es ciudadano. En este momento del análisis, se puede establecer que el ciudadano es siempre un individuo y que no hay un ciudadano colectivo: no es la relación de una etnia con la comunidad política, ni la de una "cultura" o de una clase social con esa comunidad. Los que quedan "dentro" son inicialmente iguales en términos políticos y jurídicos entre sí, son ciudadanos y sujetos de derecho al mismo tiempo que son considerados como iguales en cuanto individuos<sup>95</sup>. En la medida en que ese límite es una frontera que mantener y en que ese exterior (lo excluido) debe ser contenido, la inclusión/exclusión comprende un elemento de fuerza. Lo "exterior" es así constitutivo de lo "interior".

De lo anterior deriva también el que sólo el o los individuos que estén en relación directa con una comunidad política pueden ser considerados como ciudadanos. Esto traza el límite a las pretensiones de todo individuo a ser ciudadano. En términos históricos, esta limitación se expresa, por ejemplo, en la democracia ateniense cuando se limita el derecho de ciudad sólo a los *homoioi*, a los iguales. Nacidos en Atenas, de padres atenienses, en uno de los diez demes, constituyen el ejército de tierra. Armados con las mismas armas que sus padres, son llamados al combate para defender la polis. Son iguales entre sí en la medida en que no son profesionales ni de la guerra ni de otro oficio. Es su valor lo que los distingue del enemigo: son hombres libres, educados como tales, respetuosos de los dioses de la ciudad. El ser hombre libre marca una línea divisoria fuera de la cual quedan otros seres que son no-libres o semilibres: las mujeres, los niños (los que para alcanzar el status de hombre libre deben experimentar una mutación de naturaleza a través de la efebía), los esclavos, los extranjeros o metecos (libres pero no miembros a la polis). Esta limitación que tiende de modo creciente a cerrar el círculo de los beneficiados por el derecho de ciudad, terminará por constituirse en barrera a la expansión del poder político ateniense<sup>96</sup>. Más recientemente, después de la Independencia, las constituciones de diferentes Estados en EEUU restringen el derecho de voto sólo a los hombres blancos libres que tengan alguna propiedad y ciertas calificaciones

---

<sup>95</sup> Ardit, 1997:51

<sup>96</sup> Weber, 1992: 279

religiosas. En 1860 este derecho le es reconocido a todo hombre blanco mayor de 21 años. Después de la guerra civil, la Constitución es enmendada y se acuerda el derecho de voto también a los “negros”, aún cuando las constituciones de varios Estados contienen cláusulas que hacen casi imposible el ejercicio de este derecho: en 1921 once Estados del Sur exigen como condición del voto el pago de una cierta tasa, lo que excluye del voto a los pobres, tanto blancos como negros<sup>97</sup>. Entretanto, en 1920, una nueva reforma a la Constitución federal otorga el derecho a voto también a las mujeres<sup>98</sup>.

El límite entre lo que está dentro y lo que está fuera delimita la pertenencia. Lo que está dentro “pertenece a...” y lo que está fuera “no pertenece a...”. La ciudadanía queda aquí establecida como “pertenencia del individuo a una comunidad política”. El ciudadano es el individuo que “pertenece” a esa comunidad política y “pertenece” a ella en cuanto “participa” en ella. Lo que queda fuera es lo no-limitado, lo que no tiene fin, la pluralidad indecisa, el bárbaro, el extranjero. Lo que queda adentro es lo igual a sí, lo idéntico, lo mismo. Lo que queda fuera es lo no-igual, lo diferente, lo otro, el extranjero. El principio de inclusión supone el principio de exclusión. La regla de inclusión es al mismo tiempo regla de exclusión: la una dice los que quedan dentro; la otra, los que quedan fuera. No se trata aquí de dos principios opuestos sino que de una y la misma regla, que actúa ora en un sentido ora en el otro. Los que quedan dentro son los conciudadanos; los y las que quedan fuera son los “menores” (mujeres y niños), los esclavos, los extranjeros, los pobres. En el Estado contemporáneo parecieran no existir límites “internos” (salvo en el caso de los menores de edad, de los discapacitados mentales y de los convictos) como en la Antigüedad. Los límites son más bien “externos”: coinciden con la “frontera” como línea de demarcación del territorio que el Otro no puede ni debe cruzar salvo autorización del soberano. La frontera constituye hoy día la piedra de toque de políticas de la ciudadanía mutuamente incompatibles<sup>99</sup>. Sin embargo, las fronteras (físicas) devienen cada vez más permeables<sup>100</sup>; las fronteras legales, por el contrario más impenetrables. Son estas las que marcan la separación entre nacionales y extranjeros. La frontera remite a la cuestión mayor de la soberanía y por ende a la constitución del Estado, lo que será tratado más adelante.

---

<sup>97</sup> Sin embargo, el hecho de gozar por lo menos en el ámbito federal del derecho a voto (derecho político) no significa que se pudiera también gozar de los derechos civiles: la segregación racial es la norma hasta los años 60 del siglo XX. Esto muestra que la línea evolutiva de los derechos tal como la describiera Marshall parece tener cierta validez solamente en el caso inglés.

<sup>98</sup> Coyle, 1955: 24

<sup>99</sup> Balibar, 1998:6

<sup>100</sup> A excepción del muro norteamericano fronterizo con México y el muro israelí

Este límite así como las determinaciones evocadas se presentan como normas jurídicas, determinadas políticamente, lo que modifica la definición de la ciudadanía. Esta pasa a ser un status jurídico-político que configura la relación del individuo con la comunidad política.

#### La ciudadanía como estatuto legal

La teoría del ser de la ciudadanía nos presenta a esta como la calidad permanente de ciudadano. Calidad es aquí status, posición social refrendada jurídicamente. Es un estatuto jurídico. Las normas de derecho que refrendan ese status son de carácter racional y universal en cuanto válidas para todos los que hacen parte del grupo social que goza del status de ciudadano en un espacio geográfico determinado. Por el contrario, no son aplicables para quienes no hacen parte de ese grupo o para quienes se encuentren fuera de ese espacio geográfico. Así, el señor feudal que debe actuar dentro de los muros de la ciudad está obligado a proceder según las normas de la ciudad, pero no en sus propios territorios. La ciudadanía es un status refrendado jurídicamente. Se manifiesta como un “derecho a...”, al mismo tiempo que como resultado del derecho. La ciudadanía moderna se presenta como si su forma fuera pura y exclusivamente jurídica: como un conjunto de leyes que determinan los derechos y deberes de los ciudadanos.

La primera aparición histórica de la ciudadanía como estatuto legal parece haberse dado en la Roma imperial. “El ciudadano es ahora, según la definición del jurista Gayo, el que actúa bajo la ley y espera la protección de la ley a lo largo y ancho de todo el imperio; es el miembro de una comunidad que comparte la ley, y que puede identificarse o no con una comunidad territorial”. La ciudadanía es ahí “un estatuto jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos y no un vínculo que pide responsabilidades”<sup>101</sup>. Se podría decir que en la figura del ciudadano romano se encarna la escisión de la vida ética en una autoconciencia personal privada y en la universalidad abstracta de la ley que permite que cualquier hombre libre pueda acceder a la condición de ciudadano sin ninguna implicación política de su parte. La comunidad política aparece así separada de las personas: en un lado, lo universal abstracto y en el otro, la singularidad abstracta.

---

<sup>101</sup> Cortina, 1999: 54

## Ciudadanía pública y personalidad privada

La separación se expresa claramente en la dicotomía entre lo público y lo privado, entre derecho público (*quod ad statum rei romanae spectat*) y derecho privado (*quod ad singulorum utilitatem*)<sup>102</sup>, entre ley y contrato. La res publica es “cosa del pueblo”. El pueblo no es aquí, si se sigue a Cicerón, una mera agregación de hombres sino que una sociedad jurídicamente constituida cohesionada por la utilidad común<sup>103</sup>. La utilidad del singular es la utilidad de cada individuo. El sujeto al que se puede referir la noción general de utilidad es, en un caso, la colectividad y, en el otro, los individuos. Para Bobbio, esta dicotomía entre derecho público y derecho privado “muestra la situación de un grupo social en el que se manifiesta ya la distinción entre lo que pertenece al grupo en cuanto tal, a la colectividad, y lo que pertenece a los miembros, específicos, o más en general, entre la sociedad global y grupos menores (como la familia) o también entre un poder central superior y los poderes periféricos inferiores que con respecto a él gozan de una autonomía relativa, cuando no dependen totalmente de él”<sup>104</sup>. Esta distinción entre ambos derechos va acompañada por la afirmación de la supremacía del primero sobre el segundo, lo que se afirma ya en el Digesto: “el derecho público no puede ser modificado por pactos entre privados” o “una convención entre privados no modifica el derecho público”<sup>105</sup>. Las fuentes del derecho público y las del privado difieren. El derecho público consiste en la ley, en el decreto del senado y en el tratado internacional, mientras que el derecho privado consiste en los códigos, en los pactos o acuerdos y en las estipulaciones. El modo de existencia de ambos derechos es distinto: el derecho público emana de la autoridad política y es impuesto por esta asumiendo cada vez más la forma de ley, de norma obligatoria en cuanto es impuesta por el poder soberano y reforzada constantemente por la coacción, cuyo ejercicio exclusivo pertenece a ese poder; el derecho privado es, por su parte, el conjunto de normas que los sujetos establecen para regular sus relaciones (principalmente las patrimoniales) mediante acuerdos bilaterales cuya fuerza vinculante reposa primordialmente en el principio de reciprocidad.

De la dicotomía señalada deriva otra: la separación entre sociedad de iguales y sociedad de desiguales, según el tipo de relaciones sociales predominante. Bobbio considera que el Estado,

---

<sup>102</sup> Bobbio, 1994:11

<sup>103</sup> Cicerón *La República*, I, 41, 48

<sup>104</sup> Bobbio, 1994:13

<sup>105</sup> cit. por Bobbio, 1994:15

como cualquier otra sociedad organizada donde hay una esfera pública, está caracterizado por relaciones de subordinación entre gobernantes y gobernados: se trata por tanto de relaciones entre desiguales. Igual ocurre con la familia<sup>106</sup>. La esfera pública, espacio de ejercicio del derecho público, está así marcada por la desigualdad. Los ciudadanos, formalmente iguales en cuanto individuos, no son iguales entre sí en cuanto son determinados por su relación con el Estado: unos son ciudadanos gobernantes y los otros ciudadanos gobernados, unos son ciudadanos que detienen el poder de mandar y otros, destinatarios del deber de obedecer. Esta diferenciación interna puede desarrollarse hasta devenir una verdadera oposición entre unos y otros. Por ahora, baste señalar que ya en la forma puramente jurídica de la ciudadanía, la contradicción y la posibilidad de la crisis están presentes.

En este contexto, la ciudadanía se presenta como una institución de derecho público, sujeta a las disposiciones legales emanadas del poder soberano. Cabe hacer notar que el desarrollo de esta forma jurídica de la ciudadanía permite sacar a luz otras determinaciones tales como la voluntad - sea esta colectiva o individual -, el poder y la soberanía, la igualdad y desigualdad, determinaciones que exceden la esfera propiamente jurídica y que son comunes también a otras esferas. Todas estas determinaciones, sin embargo, no encontrarán su forma plenamente desarrollada sino que en la modernidad madura, posrevolución francesa.

#### El individuo como ser-otro del ciudadano

Por lo anterior, desde el punto de vista del análisis, es necesario concentrar la atención en el ciudadano como individuo, antes que en la relación misma. Se trata, en este punto de la investigación, de un procedimiento puramente formal y abstracto, puesto que la ciudadanía como relación entre el individuo y la comunidad política sólo existe en un momento del desarrollo histórico de la humanidad, momento en que, por una parte, la figura del individuo como subjetividad deviene realidad y en que, por otra, las relaciones sociales aparecen separadas entre sí en diversas esferas relativamente autónomas: política, religiosa, económica, etc. Definir la ciudadanía como relación política implica reconocer la especificidad de la esfera política respecto a las otras esferas, reconocerla en la unidad de su unidad y diferencia. Se volverá sobre este punto más adelante. Por ahora, sólo cabe detenerse en el primer aspecto: la ciudadanía sólo se da en un tipo de formación social que supone la existencia de individuos, en

---

<sup>106</sup> Bobbio, 1994: 15

que la individualidad como figura histórica se ha desplegado ya en toda plenitud mostrando su presencia activa. La sociedad que se presenta de manera inmediata y directa a la conciencia como compuesta por individuos es la moderna sociedad burguesa. El individuo constituye la forma elemental de esta sociedad<sup>107</sup>. En el terreno de la inmediatez del ser, la noción de individuo designa en primera instancia a la vez algo in-diviso e in-divisible.

Este uno, lo individual es determinación de la subjetividad. Hegel en este punto restringe<sup>108</sup> el uso de “individuo” y de “individualidad” a lo material. Pero a medida que la individualidad asciende hacia lo espiritual adquiere mismidad, subjetividad y singularidad. Así, por ejemplo: “la materia tiene individualidad” en cuanto tiene en ella el ser-para-sí, “que este ha sido desarrollado en ella y, por consiguiente, está determinada en ella misma” (E §272). Hay individualidad en tanto hay intradeterminación, determinación interna. Por esto, incluso la ciencia física tiene por contenido la individualidad universal, la particular y la total. Es en esta última que asoma la subjetividad: “la totalidad real del cuerpo en tanto es el proceso infinito de modo que la individualidad se determina a la particularidad o finitud e igualmente la niega y regresa a sí, restableciéndose como inicial al final del proceso, es una elevación a la primera idealidad de la naturaleza, pero de tal manera que ésta ha devenido unidad plena, y esencialmente, en tanto está refiriéndose a sí, unidad negativa, afectada de mismidad y subjetividad” (E §337). En sentido estricto, sólo la individualidad total (un cuerpo) tendría subjetividad. Sin embargo, definido de la suerte, el concepto de individuo como subjetividad adquiere tal extensión, que puede ser aplicado a cualquier objeto, no siendo por tanto específico ni a las sociedades humanas ni a un tipo determinado de sociedad. Para evitar la extensión abusiva del concepto, en lo sucesivo cada vez que se utilice el término “individuo” lo que se quiere denotar es el individuo como ente humano, salvo indicación en contrario.

El individuo como forma elemental de la sociedad burguesa es la primera figura histórica de la subjetividad que se presenta como potencia constitutiva de la modernidad naciente. Después de los siglos oscuros marcados por el cierre del comercio mediterráneo y con Oriente, de baja

---

<sup>107</sup> En otras sociedades, el individuo como tal no existe. Así, por ejemplo entre los penams de Borneo, Malasia, los que tienen una sola palabra para designar “él”, “ella” y “ello”. En cambio tienen seis para designar “nosotros”, lo que indica el nivel de la cooperación (Wade, 1999: 71). El “nosotros” como momento originario y constitutivo sólo se da en comunidades y no en sociedades que son directamente individualistas. Existe, sin embargo, otra posibilidad, la de una moderna sociedad democrática ideal en la que el espíritu se presenta como unidad de distintas conciencias de sí y para sí, en la que “el yo es el nosotros y el nosotros el yo” (FE, 113).

<sup>108</sup> Seguimos en esto a Valls Plana en la nota 493 de su traducción de la *Enciclopedia*, p. 340.



de la natalidad y de decaimiento de la vida urbana, a partir del siglo X se asiste en Europa a un aumento de la natalidad y con ello a un aumento de la masa de población “excedente” respecto al nivel de desarrollo productivo alcanzado. Según H. Pirenne, este aumento demográfico habría dado origen al “desarraigo de un número cada vez mayor de individuos, destinándolos a la existencia errante y azarosa que en todas las civilizaciones agrícolas constituye el destino de aquellos que ya no pueden seguir agotándose en las labores de la tierra. Así se multiplicó la masa flotante de los vagabundos en la sociedad, viviendo al día, de las limosnas de los monasterios, conchabándose en épocas de cosecha, enganchándose en los ejércitos en tiempos de guerra y no retrocediendo ante la rapiña y el pillaje cuando se presentaba la ocasión”. Cada uno es nada pero puede llegar a ser todo: es un individuo que en su inmediatez es la absoluta indeterminación. Esta voluntad indeterminada “de la pura reflexión del yo en sí, en la que se disuelve toda limitación, todo contenido dado inmediatamente por la naturaleza (las necesidades, apetitos e impulsos), o dado y determinado por lo que sea; contiene pues, la ilimitada infinitud de la abstracción absoluta o universalidad” (FD §5). De esta masa de individuos abstractamente universales emergen los comerciantes. Pirenne afirma a este respecto que “entre esta masa de desarraigados y de aventureros deben localizarse, sin duda alguna, los primeros adeptos al comercio. Su tipo de vida los empujaba naturalmente hacia lugares en que la afluencia de gente permitía esperar alguna posibilidad de lucro o algún encuentro afortunado. Si bien frecuentaban asiduamente los peregrinajes, también los atraían los puertos, los mercados y las ferias. Se conchababan allí como marineros, remolcadores de barcos, cargadores o estibadores. Abundarían entre ellos, sin duda, los temperamentos enérgicos, templados por la experiencia de una vida llena de imprevistos. Muchos conocían idiomas extranjeros y estaban informados sobre las costumbres y necesidades de diversos países. Bastaba con que se presentara una ocasión afortunada... que los hallara admirablemente dispuestos a sacarle provecho”<sup>109</sup>. Son estos desarraigados de la primera hora de la modernidad, comerciantes y artesanos de la segunda, los que harán renacer las ciudades o fundarán otras nuevas. Es en este desarraigo y en esta indeterminación primera que comienza a configurarse su negación, su determinación: la ciudadanía.

Los orígenes del moderno ciudadano se encuentran así en la figura del individuo como inmediatez indeterminada manifestada empíricamente entre otros en los segundones, bastardos, piratas, comerciantes, vasallos liberados, caballeros de segunda clase, siervos de la

---

<sup>109</sup> Pirenne, 1970: 77-78

gleba liberados o en fuga, en todo caso, en la multitud de desarraigados que pululan por los caminos de Europa. La categoría de individuo se nos presenta así en primera instancia como la más indeterminada y la más inmediata y, al mismo tiempo, la que es igual consigo misma y, por tanto, la más abstracta y la más general (universal). Decir que la sociedad burguesa “se presenta” de tal manera es decir “que existe” de esta manera, lo que remite al reino del estar-ahí y no al de la esencia. La esencia de la sociedad burguesa es diferente de su ser y aparece configurada por relaciones reflexivas y no por el paso de una figura a la otra.

En esta sociedad burguesa, el individuo, como forma elemental del ser de esta, es el no-ser del ciudadano. Luego, el camino a seguir para determinar el ser de la ciudadanía es interrogar a su no-ser, preguntar a la no-ciudadanía qué es la ciudadanía. La no-ciudadanía es su modo de ser ciudadanía. Su modo de no-ser es la no-relación, es por tanto considerar al individuo y a la comunidad política cada uno en su aislamiento y abstracción. Por el contrario, la relación política que hay entre el uno y la otra es la determinación, la cualidad que hace que el individuo devenga ciudadano y que la comunidad devenga política, determinación sin la cual este individuo no sería sino que mero individuo y la comunidad mera comunidad, simple agregado de elementos comunes. Esa relación como determinación niega en un caso a la simple comunidad determinándola como comunidad política y niega al individuo como simple individuo, determinándolo como ciudadano. De aquí entonces que debemos buscar la figura del ciudadano en este “ser-otro”, en este ser que es, al mismo tiempo, la afirmación y la negación del ciudadano. Este “algo” es el individuo, el que no es todavía el ciudadano, pero es la figura en la que se anuncia este. El ciudadano presupone el individuo. Esto equivale a afirmar que el individuo es una condición previa y necesaria de la verdad del ciudadano. Condición necesaria significa aquí implicancia: El ciudadano implica el individuo. Por tanto, si sólo se puede hablar de ciudadanía presuponiendo el individuo, la verdad de este último no se encuentra sino que en el ciudadano, la figura más concreta y determinada. La cualidad de individuo es, por tanto, “ser-para-otro: una extensión de la existencia, del algo” (E §91). Este ser-negado es la “forma aún no desarrollada del ser” del ciudadano.

El individuo como finito...

El individuo es finito, es decir, tiene una determinación, “tiene la cualidad como realidad y destinación existente-en-sí”... “se halla limitado - y tiene de este modo todavía una existencia

fuera de su límite". En otros términos, el individuo, como todas las cosas finitas, existe, es; por tanto, no es algo irreal. Pero, en el individuo al igual que en las cosas finitas "su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas envían fuera" su ser. Es el no-ser lo que constituye su naturaleza y su ser. Este "no-ser" es, en último término, ser-otro. Este ser-otro es la determinación propia de la cualidad, la que es así ser-para-otro: la individualidad en tanto cualidad del individuo es ser-para-otro. Como ya se vio, esta determinación puesta como negación es límite, barrera. El individuo humano, como los seres vivos, "sienten una determinación singular como algo negativo, porque en cuanto vivos tienen en ellos mismas la universalidad de la vitalidad que está por encima del singular; en lo negativo de sí mismos se conservan, y esta contradicción la sienten como algo que existe en ellas. Esta contradicción está en ellos solamente en la medida en que las dos cosas se encuentran en un único sujeto, la universalidad de su sentimiento vital y la singularidad negativamente enfrentada a este sentimiento" (E §60, Agr.). La universalidad del ser humano y la singularidad de cada individuo en cuanto están en un mismo sujeto constituyen una contradicción que busca solucionarse por la vía de la universalización de lo singular, por afirmar la propia existencia fuera de su límite en relación con los otros singulares. En razón de lo anterior, el ser-otro es su propio momento.

El individuo como existente, en virtud de su calidad, es finito y es mutable. El ser finito o determinado es un ser que se refiere a otro. Es un ser con contenido que guarda relación de necesidad con otro contenido o con el mundo entero. La realidad no se agota en la relación de opuestos. El principio que se afirma en este plano es el de la interrelación recíproca de todo un universo considerado, la mutua interacción del todo. No se trata, sin embargo del "todo depende de todo" - lo que en último término, implicaría una indiferencia absoluta, de cada uno respecto al todo -, sino que hay siempre una referencia a un "algo", a un finito determinado que se relaciona con otro finito y con el todo.

El individuo como finito deviene, cambia, pero lo que es más fundamental, perece. "La verdad de este existir (ser) es su fin", pero, como agrega Hegel, "no es simplemente posible que (la cosa finita) perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte" (CL, I, 165-166). El destino de lo finito es perecer: nada de lo que existe es imperecedero y todo lo que existe merece perecer.

Los ciudadanos de ayer no son ya los mismos de hoy ni los de mañana. La ciudadanía es del orden de lo finito. Cuando hay una necesidad histórica, surge la institución destinada a satisfacerla. Una vez satisfecha la necesidad, es decir, negada como necesidad, la existencia de la institución deja de ser necesaria (FD §3, 6): las instituciones, y no sólo los hombres, pasan<sup>110</sup>. Las instituciones, como todo lo comprendido en lo que Hegel llama “espíritu objetivo”, son transitorias, pasajeras: permanecen deviniendo a lo largo de su existencia y devienen permaneciendo hasta que un día periclitán. Lo finito es un pasar y un ir más allá de sí. El individuo como finito es no-ser; es, en cuanto finito, su propia negación. La finitud es una determinación ontológica del ente en general<sup>111</sup>: los individuos, los ciudadanos así como cualquier ente, son finitos. Esta finitud no se enfrenta con nadie exterior, “ni siquiera con la infinitud del ente mismo”<sup>112</sup>. Con esto se abre, como escribe Marcuse, el “camino a una dimensión completamente nueva: la historicidad universal del ente”. El existir del ente finito no es ni desarrollo hacia una meta prefijada ni corresponde a ningún desarrollo orientado, es un puro y simple existir en sí mismo. Es un existir inmanente al ente. El individuo como ente existe existiendo en sí mismo pero no tiene historia, puesto que es en sí mismo historia.

La naturaleza de lo finito consiste en este permanente superarse a sí mismo, en negar su propia negación y en convertirse en infinito. Está así en la propia naturaleza de lo finito el devenir infinito, siendo la infinitud su destinación afirmativa, lo que el infinito es verdaderamente en sí. Pero, de esta manera, lo finito desaparece en lo infinito y este es el único existente. Esto significa que lo finito no tiene realidad autosuficiente. Tiene su fundamento y su esencia en lo otro distinto a sí, en lo infinito. Lo finito “es una objetividad tal que al mismo tiempo no es adecuada al fin, a su esencia y concepto, sino que es distinta de este” (E § 193 Agr.). El finito es “ideal” en cuanto no es ente de modo autónomo, es momento, momento que tiene su ser sólo en la motilidad infinita con y hacia otro. Se está aquí en el terreno del idealismo: Para Hegel, la proposición de que lo finito es ideal constituye el idealismo, filosofía que no se contenta con la fijación y el aislamiento del ente singular, ni concibe a este como cosa fundada, como ente autónomo. Por el contrario, para el idealismo, el ente tiene su ser “de otro”, es ser “puesto”. Con ello expresa relaciones reales objetivas. El idealismo no es sino que la reproducción en el pensamiento de los rasgos del ser propios de la modernidad: la moderna sociedad burguesa es sociedad idealista; es lo social mismo en cuanto consistente en formas y relaciones.

---

<sup>110</sup> A diferencia del juicio popular “los hombres pasan, las instituciones quedan”

<sup>111</sup> Marcuse, 1972: 62

<sup>112</sup> Ib.

... en la infinitud

Lo Infinito consiste en ser consigo mismo en su otro, a llegar a sí mismo en su otro. Es a la vez la negación de un otro, de lo finito: "Es la negación de la negación, lo afirmativo, el ser que se ha vuelto a establecer nuevamente a partir de la limitación. El infinito existe, y existe en un sentido más intensivo que el ser primero e inmediato; es el ser verdadero, el levantamiento por encima del límite"(E § 94 Agr.). En el infinito, el espíritu se eleva a sí mismo hacia la luz de su pensamiento, de su universalidad, de su libertad. El ser infinito es el ser cualitativo acabado, es ser-en-sí y ser-para-sí: el ser humano en su plenitud, en el desarrollo pleno de todas sus potencialidades.

Si el infinito es el fundamento y la esencia de lo finito, éste, para ser esencialmente finito, debe ser infinito, es decir, debe ser distinto a sí mismo, a lo que es aparentalmente. De esta manera, lo finito "es" cuando no es y "no es" cuando es. La esencia de lo finito se encuentra en su opuesto. Lo finito sólo puede ser pensado en términos dialécticos y, por tanto, sólo es en el pensamiento que la relación entre lo finito y lo infinito o la relación especular de lo finito consigo mismo puede ser aprehendida, lo que es otro modo de afirmar su naturaleza "ideal" ya señalada.

Este tránsito de lo finito a lo infinito y el pasar a la esencia es un movimiento objetivo y no puramente subjetivo. Si el superarse a sí mismo, el negar su propia negación y convertirse en infinito constituye la naturaleza misma de lo finito, significa que el infinito, "no está como algo ya concluido por encima de lo finito, de modo que lo finito tenga y mantenga su permanecer fuera y por debajo de aquél". Del mismo modo, este tránsito de lo finito hasta el infinito es no sólo un hecho de la razón subjetiva, sino que "está en su propia naturaleza el referirse a sí mismo como límite - tanto como en su carácter como límite o antes bien haberlo negado como relación hacia sí mismo y estar más allá de él". La infinitud se presenta así como la destinación afirmativa de lo finito, "vale decir, lo que él es verdaderamente en sí" (CL, I, 177). El individuo como ente finito tiene su verdad en el infinito de sus relaciones con los otros, de sus posibilidades y manifestaciones.

Este movimiento de lo finito a lo infinito es auto-movimiento, determinado por la propia naturaleza de lo finito. La dialéctica de lo finito, es decir, el movimiento de superación de sí

mismo de lo finito, la negación de la negación es autónoma puesto que no está determinada por un poder extraño a lo finito. La negación es interna a lo finito o, lo que es lo mismo, lo finito es en sí mismo contradictorio y no es algo idéntico consigo mismo. Es un trascender de sí mismo y contiene por tanto lo infinito como lo otro de sí mismo. Como este infinito es lo otro de sí mismo, lo finito se presenta como lo otro de este otro, con lo que este trascender se afirma como inmanente. La trascendencia se afirma en la inmanencia y permanece en ella, la totalidad es su superación.

Individuo, persona, sociedad civil y Estado, como finitos, nacen, se desarrollan y mueren. Son perecederos, no son eternos. De la misma manera que han existido y aún existen comunidades humanas sin sociedad civil, igualmente han existido y existen agrupaciones humanas sin Estado<sup>113</sup>. La política y sus categorías son otros tantos finitos que pasan en los otros finitos en el largo encadenamiento del devenir social y que, por ende, no pueden permanecer en su mero ser en-sí, sino que deben ser para otros. El ser de esos entes sólo se encuentra en lo infinito positivo, en cuanto referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro, como reproducción de ese ser como negación de la negación, como ser para sí y, por tanto, como Espíritu en cuanto este es autoconciencia. La autointerpretación finita de su condición por el existente finito<sup>114</sup> se ve obligada, en razón de su misma consistencia a pasar en lo otro, a volcarse en el infinito de las autointerpretaciones colectivas.

En la esfera de la eticidad hegeliana, ese Otro respecto al individuo es el Estado: "La idea real, el espíritu que se divide a sí mismo como en su finitud en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, para ser, a partir de la idealidad de estas, espíritu real infinito para sí, asigna de este modo a estas esferas el material de esta su realidad finita,..." (FD §262). Para Hegel, es el Estado quien da la materia (la masa de individuos) a la familia y a la sociedad civil para que éstas existan, con lo que el primero sería el fundamento de ambas, las que devendrían una manifestación, un fenómeno del Estado. Es en éste que, según Hegel, la sociedad civil y la familia encontrarían su realidad efectiva. Se podría operar una "inversión" del sentido en que se dan estas relaciones y la cuestión de fondo permanecería igual: lo finito sólo existe como lo ideal y tiene su ser en el infinito. Estas consideraciones nos alejan del

---

<sup>113</sup> En estricto rigor, en el momento actual se trata de grupos tribales que, de alguna manera, son reconocidos por la comunidad internacional y por un Estado particular, como "comunidad autónoma".

<sup>114</sup> Taminiaux, 1984.

compromiso de mantenernos en la esfera del ser, en lo más inmediato e indeterminado. Es preciso volver a esa esfera, aunque ahora en un nivel superior de determinación.

El ser-para-sí del individuo: lo uno o el individuo como unidad

Se ha señalado cómo lo finito en cuanto lo otro deviene otro y lo otro en general deviene otro, con lo cual ambos otros no tienen otra determinación que una sola y la misma: la de ser otro, con lo cual en este paso al otro, el finito coincide sólo consigo mismo. En términos negativos, lo que cambia en otro es lo otro, deviene lo otro de lo otro. El ser es reproducido como negación de la negación, es ser-para-sí. El individuo es ser-para-sí, alteridad de la alteridad y, por tanto, autorreferencia a sí, coincidencia consigo mismo en cuanto otro del otro. El ser es determinado ahora como ser-para-sí.

Esta autorreferencia puede ser interpretada como amor inmoderado a sí mismo, como egoísmo y este último ser considerado a su vez como equivalente al “propio interés” en el sentido modernamente hobbesiano. Los individuos se moverían por sus propios intereses, egoístamente. En el modelo hobbesiano, el individuo singular, con sus derechos, instintos e intereses, en relación directa con la naturaleza de la que toma los medios para su sobrevivencia y sólo indirecta y esporádicamente en relación con los otros hombres, es el protagonista del estado de naturaleza<sup>115</sup>. Para Hobbes lo que mueve a este individuo es el instinto de conservación. Su para-sí consiste justamente en luchar por sobrevivir. En la versión más beatífica de Rousseau, el individuo en el estado natural se mueve por el “amor de sí”. Es el hombre natural que se desarrolla en un feliz aislamiento de los demás seres humanos. Este “amor de sí”, “siempre bueno”, es el medio que le permite a cada individuo satisfacer la necesidad natural de la propia conservación. La necesidad que el ser humano tiene de vivir junto con los demás deriva entonces del amor a sí mismo y de la conciencia de la debilidad de cada individuo al vivir aislado. De todo ello deriva la idea de que es más útil y conveniente vivir en sociedad que vivir aislado. Se trata, por ende, de una cuestión de cálculo. En esta perspectiva, incluso hasta el altruista puede ser considerado como egoísta, puesto que cuando da satisfacción al otro, sólo habría buscado darse satisfacción a sí mismo por lo que su acción no puede ser considerada como una manifestación de amor desinteresado por el prójimo.

---

<sup>115</sup> Bobbio, 1986:83

Cualquiera sea el caso, el individuo de la sociedad burguesa se presenta como egoísta y calculador.

La autorreferencia a sí pasando por el otro como exclusión señala la separación del individuo de sí mismo, de los otros y de la comunidad, y de esta manera remite al Uno. La idealidad del ser-para-sí en cuanto totalidad se trueca en la realidad como lo Uno. Para Hegel, el ser-para-sí, en cuanto relación consigo mismo de lo negativo es lo que es para sí, ente-para-sí, es lo uno en cuanto "unidad". Es, por tanto, lo carente de distinción en sí mismo y lo que excluye de sí a lo otro. Lo uno es unidad excluyente. No tiene distinción en sí mismo: es una unidad en su unicidad. Es lo homogéneo e indistinto y, por tanto, indivisible. Un uno es igual a otro uno y este, igual a otro uno y así hasta el infinito. Son unidades indiferenciadas, por tanto, intercambiables. Un individuo vale tanto como el otro o, si se quiere, todo individuo vale lo que vale un otro. De este modo, es en la abstracción de su in-dividualidad en tanto unidad que puede ser considerada la igualdad absoluta de todos y de cada uno de los individuos entre sí. Los ciudadanos son iguales entre sí en la medida en que son in-dividuos abstractos, despojados de sus cualidades específicas.

El formalismo y la abstracción señalados de la noción de individuo quedan en evidencia cuando se considera, por ejemplo, al individuo humano como la unidad biológica mínima de la especie humana, como un cuerpo viviente. El individuo en tanto ente indiviso, come, bebe, duerme como una unidad orgánica, lo que no puede hacer por sí mismo ninguno de sus miembros u órganos. Sin embargo, si esas necesidades pueden ser satisfechas por el individuo como unidad biológica, la producción biológica de nuevos individuos humanos debe realizarse con otro (u otra) individuo. Este individuo como unidad biológica, aún en este nivel de abstracción siempre necesita de otro (a) (s). Más aún, dado que el neonato humano no es autófago, que es incapaz de alimentarse por sí mismo, necesita de los más adultos para desarrollarse. La noción del individuo como unidad biológica sólo tiene sentido para referirse a la satisfacción de las necesidades vitales y sólo atañe a los adultos. Nos hemos detenido en este punto sólo para mostrar que la noción de individuo como uno absoluto y autosuficiente, incluso en el plano biológico, es puramente abstracta<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Este punto planteado, entre otros, ya por Aristóteles (*Política*, I, 1252 b 8) no merecería mayor comentario si no fuera porque las distintas posturas individualistas insisten reiteradamente en su idea de autosuficiencia del individuo.



Podría presentar mayor interés la idea del individuo inserto en el sistema de necesidades humanas y de su satisfacción, en cuanto unidad mínima de producción y de consumo, idea cara a la economía política clásica y representada en la imagen de Robinsón Crusoe. El modelo puede ser radicalizado y se llegará también a la conclusión de que la idea del individuo aislado y autosuficiente es insostenible. El individuo aislado, autoproducción - por ende, autogestionario - y autoconsumidor, es presentado como un ideal que habría existido en el pasado y como punto de partida de la historia humana<sup>117</sup>. En efecto, a partir de este individuo trabajador independiente, se habría constituido la sociedad como asociación voluntaria de productores /consumidores hasta entonces aislados, asociación creada para la defensa de los propios intereses privados<sup>118</sup>. El individuo sería así una figura originaria, primera. El individuo preexistiría a la sociedad: sería pre-social. Siendo el individuo la unidad originaria, no se puede hablar de proceso de individuación, el que presupone un cierto nivel de socialización. Para esta representación de la idea de individuo las dificultades comienzan cuando justamente ese individuo se socializa. En efecto, el individuo (adulto, varón) al trabajar la tierra de la que se hizo propietario obtiene inicialmente lo necesario para él y su familia (otros tantos individuos) mientras que los excedentes eventuales son destinados al intercambio irregular. Cuando más tarde, los excedentes aumentan y el intercambio pasa a ser permanente, la especialización y la división del trabajo se desarrollan cada vez más al mismo tiempo que aumenta la interdependencia. Se alcanza así un nivel más elevado de socialización en el que la dimensión económica pasa a presentarse de tal manera que la sociedad no aparece sólo como conjunto de individuos indeterminados sino que como un conjunto de productores individuales que intercambian como poseedores de mercancías particulares y que consumen también individualmente. El individuo indeterminado pasa ahora a ser determinado por sus relaciones económicas: es individuo social, individuo productor/consumidor. Por otro lado, en cuanto productor individual, el producto del trabajo privado independiente del productor/consumidor no puede sino que presentarse bajo la forma de mercancía. Es a través de esta que se expresa el carácter específicamente social de esos trabajos. En este nuevo nivel de socialización, las relaciones entre los individuos pasan ahora por medio de las cosas y no por relaciones directas entre aquellos. Estas relaciones dejan de ser relaciones interindividuales para definirse ahora como relaciones supraindividuales, propiamente sociales, las que, por su misma conformación,

---

<sup>117</sup> Marx, 1968: 1, 31-32

<sup>118</sup> Locke, 1991:214, 223, 263,...

son ideales. La interdependencia pasa a ser la única realidad y toda pretensión a la independencia absoluta del individuo con respecto a sus pares es vacua.

La idea de un individuo absolutamente independiente y autónomo no tiene asidero ni en la experiencia del sujeto ni en la realidad efectiva. Esta idea del individuo aislado, autosuficiente, no pasa de ser una mera proyección mental del proceso de individuación que se genera y se desarrolla a lo largo de toda la modernidad.

Esta figura del individuo como lo indiviso, lo finito y cambiante, como unidad pura, como mero uno, como ente puramente abstracto producto del desarrollo del proceso de individuación - por tanto como abstracción necesaria - ocupa su lugar como uno de los términos constitutivos de la relación ciudadana. El movimiento de constitución de la figura del individuo como no-ser del ciudadano o ser-en-sí de este no se agota aquí, sin embargo. La referencia de lo negativo consigo mismo señalada más arriba es relación negativa, repulsión de lo uno y, por tanto, posición de muchos unos. “El uno existe de verdad como muchos unos”... “la esencia no agota nunca los ámbitos de su existencia en un uno, sino en los muchos unos”<sup>119</sup>. Como estos “muchos unos” son, en su inmediatez, “unos”, es decir, entes-para-sí, son relación consigo mismo de lo negativo, es decir, repulsión de lo uno, por lo que la repulsión de estos unos que están-siendo se convierte en su repulsión recíproca, en un excluirse recíproco.

## La multitud

La multitud como lo uno múltiple o como multiplicidad de lo uno o como los múltiples individuos singulares no escapa a este juego de atracción/repulsión recíprocas. Hablar de multitud es hablar de lo indiferenciado, o más precisamente, de las diferencias entre lo uno y los varios o múltiples uno. Los “individuos en cuanto multitud” (FD §262) no son, para Hegel, sino el “material” de la realidad finita, cuyas figuras finitas son la familia y la sociedad civil, como aquello que sirve para la producción de otra cosa, como materia prima del proceso.

La multitud no tiene, para Hegel, fuerza histórica en tanto tal puesto que los movimientos de atracción, de solidaridad interna, se contrapesan con los movimientos de repulsión, de competencia y de lucha interior. La multitud es los muchos individuos con “un opinar y querer

---

<sup>119</sup> Marx, 2002:96

inorgánico”, como “mero poder masivo frente al Estado orgánico” (FD §302), simple masa indiferenciada. “Los muchos como individuos, lo que gustosamente se entiende por pueblo, son ciertamente un conjunto, pero únicamente en tanto que multitud: una masa amorfa cuyo movimiento y acción resultaría precisamente por ello meramente elemental, irracional, salvaje y terrible” (FD §303, Agr. 2). La multitud es inorgánica, amorfa y, justamente por lo mismo, falta de potencia productiva para crear algo políticamente nuevo, para constituir poder político. De aquí entonces que para Hegel, de lo que se trata es de una exigencia de mayor determinidad. No hay, por tanto, en la postura hegeliana, al contrario de lo que sostienen Negri y Hardt, ni negación de una potencialidad cualquiera de la multitud (al menos, en determinadas condiciones puede ser “acción elemental, irracional, salvaje y terrible”, luego terriblemente destructiva) ni inclusión de esta en la alegoría del orden divino<sup>120</sup>, como afirman esos autores.

Por el contrario, son los individuos de la multitud en cuanto sujetos y no en cuanto multitud, es decir, en cuanto “contienen en sí naturalezas espirituales” que pueden gozar del “derecho de la individualidad” y el “derecho de la universalidad”. En efecto, en cuanto esos individuos son “naturalezas espirituales” contienen “el extremo de la individualidad para sí que sabe y quiere” y “el extremo de la universalidad que sabe y quiere lo sustancial”. Este saber y querer tanto de lo individual como de lo universal es lo que les permite gozar del derecho a acceder a esas dos esferas en cuanto personas privadas y personas sustanciales. En otros términos, situarse en el plano de la “naturaleza espiritual” es situarse en un plano de determinación en el cual el individuo se sabe a sí mismo como ser individual y universal, como ser de la sociedad civil y del Estado. Esa determinación sin embargo no está dada, sino que, como se verá más adelante, será el resultado de la lucha por el reconocimiento recíproco y del establecimiento de relaciones intersubjetivas. Entre tanto, la multitud no será sino que la masa amorfa e inorgánica que marcha en las primeras Cruzadas, la muchedumbre saliendo de un estadio al término de la final de un campeonato de fútbol, la masa que empuja a la masa que va delante en los funerales de Stalin<sup>121</sup>, pasando por encima de los cuerpos caídos, los miles y miles de mendigos que tapizarán los caminos de la Modernidad a todo lo largo de su historia.

La repulsión recíproca señalada más arriba, considerada en sí misma, termina siendo - en la medida en que es comportamiento negativo de los “muchos unos” entre sí - su referencia

---

<sup>120</sup> Hardt y Negri, 2000:87

<sup>121</sup> De acuerdo al relato que hace Evtuchenko

mutua: lo uno se refiere en ellos a sí mismo. Es una lógica de la multiplicación de los unos que son cada uno para sí, con su atracción y su repulsión mutuas. En este marco de la multiplicidad de los unos, en este juego manifiesto de atracción y repulsión recíprocas, la acción correspondiente puede ser leída como acción de cooperación o de rechazo, de amor o de odio. Se puede pensar en todo caso que la conducta de estos muchos unos se presentará como recíprocamente referida y orientándose por esta reciprocidad. Habrá por tanto siempre un mínimo de recíproca bilateralidad en la acción (en cuanto esta se realiza), cualquiera sea su contenido: amor, odio, amistad, conflicto, cumplimiento o incumplimiento, indiferencia, etc. En este nivel del análisis nada se puede decir sobre si existe o no “solidaridad”<sup>122</sup> entre estos múltiples unos. Lo único que se puede decir es que será posible constatar actitudes de esos múltiples unos en un sentido o en el otro o en ambos a la vez y que será posible también un mínimo de reciprocidad en la acción en un sentido o en el otro. Por lo mismo, el movimiento de atracción/repulsión es si se quiere siempre unilateral en el sentido de que la relación tiene un punto de partida y una dirección que no necesariamente es correspondida en el mismo sentido por la otra parte. Por otro lado, la relación puede ser puramente transitoria y pasajera o más o menos permanente, es decir más o menos repetida en el tiempo, de manera regular o irregular. Asimismo, puede ser más o menos restringida en el espacio o más amplia. Lo que sea la relación en cada situación o caso concreto dependerá del conjunto de circunstancias históricas, sujeta a la contingencia.

En todo caso, la atracción es también repulsión y esta es también atracción de tal manera que lo uno exclusivo y excluyente o subsistente en sí y por sí se supera a sí mismo. Los múltiples individuos en esta dinámica de la atracción/repulsión recíprocas pueden ser considerados ahora en la figura de la “asociación”, como relación social multilateral más o menos permanente y extendida a los múltiples individuos que en su pretensión de devenir ser-para-sí se asocian para tal efecto. En su forma más desarrollada, deviene sociedad, como entidad formada por los “socios”. La forma de asociación podrá ser considerada como un simple medio de compensación o de unión de intereses por motivos racionales. A diferencia de la comunidad que se basa en fundamentos principalmente afectivos, emotivos y tradicionales, primando otro tipo de lazos (de sangre, de lengua, de religión, etc.) entre los individuos (los que en cuanto tales no tienen existencia propia), en la sociedad se trata de relaciones entre individuos en tanto individuos definidos como seres-para-sí. En este sentido, “sociedad” puede

---

<sup>122</sup> Weber, 1992: 22

ser una asociación de dos, como la sociedad conyugal, de varios, como una sociedad anónima o de muchos y muchas, como una determinada sociedad nacional o como la sociedad de las naciones. La asociación se presenta como diferente a la multitud, en cuanto los individuos se hallan unidos por lazos explícitos. Parece además señalar que hasta ahora cuando se ha hablado de la ciudadanía como relación entre el individuo y la comunidad política se habla del individuo como universal y no de “un individuo” o de “los muchos individuos”. Empero, vistas las consideraciones precedentes se hablará en lo sucesivo de la ciudadanía como relación de los muchos sujetos asociados con la comunidad política.

Cabe señalar, antes de continuar, que el permanecer en el punto de vista de los unos es propio del atomismo moderno, corriente que determina el absoluto como ser-para-sí, subsistente por sí, “como uno y como muchos unos” (E §98, Agr.). Lo uno, como lo que es para sí, pierde toda determinabilidad; no hay diferencia determinada. El atomismo se mueve entre lo singular y lo general: hay uno, muchos unos, multitudes de unos, cuyo rasgo común es ser uno. Este ser uno se presenta como autofundado, como autosubsistenteos unos son En lo que se refiere a la naturaleza, el atomismo admite la existencia independiente de los átomos en cuanto partículas, establece lo uno en cuanto uno después de lo cual el encuentro de este uno con los otros unos pasa a ser algo puramente extrínseco, exterior. Si se llega a formar un todo complejo este será puramente externo y contingente. Ello, porque si bien el atomismo acepta la repulsión que existe en el concepto de lo uno, no capta la atracción, la que queda sometida al mero azar. Entre estos átomos, lo que existe, el ente-que-está-siendo, es el vacío, la repulsión, la que es representada por la nada. El atomismo no llega a concebir la referencia mutua de la repulsión/atracción, la que constituye su concreción y su verdad. En el terreno de la política esta concepción considera la voluntad de los singulares en cuanto tales como el principio que fundamenta el Estado, en tanto que lo que atrae a estos singulares entre sí es “la particularidad de las necesidades y de las inclinaciones”. Esta atracción en torno a la particularidad en todo caso permanece externa a los individuos singulares y es, por ende, contingente. De aquí entonces que el Estado no sea sino que “la relación extrínseca del contrato” (E §98 Agr.). El atomismo, al no considerar la “atracción”, al poner todo su énfasis en la repulsión, descuida la simpatía mutua, la empatía y excluye al amor.

En este momento de la investigación, las consideraciones sobre lo uno y lo múltiple conducen al problema de lo cuantitativo, al problema de cuantificar la cualidad: la determinación

cualitativa del ser pasa al ser en tanto cantidad, a la determinidad en cuanto superada. La calidad pasa a la cantidad.

## La cantidad

Pasar a la cantidad significa dejar de lado la cualidad de la cosa para abordarla en su aspecto unitario, discerniendo los límites del objeto y que hacen de él un todo. Es necesario enseguida pasar de este todo distinto y cualificado a la formulación de unidades, todas distintas y parecidas en este plano. En la cantidad hay indiferencia frente a la calidad, la que implica diferencia: en su indiferencia, la cantidad es negación de la calidad. La cantidad es determinidad indiferente. El individuo como calidad que pasa a la cantidad es indiferencia frente a la calidad: Es ahora una simple unidad abstracta de su cualidad y en tanto tal es numerado.

De la misma manera que el enfoque puramente cualitativo es abstracto, el permanecer en el aspecto cuantitativo de la cosa no lo es menos. Determinar la política a partir de un enfoque puramente cuantitativo, es decir, desde la indiferencia a la cualidad, es también una manera de alcanzar el objeto, pero manera absolutamente unilateral puesto que la actividad política no se reduce sólo a determinar cuánta fuerza se suma, se multiplica o se potencia (o sus operaciones contrarias: resta, división, radicación). La actividad política no es pura cantidad, sino que es también ser determinado, ser cualitativo, y más aún si se la considera como actividad compleja y multiforme<sup>123</sup>. Diversas expresiones utilizadas en la actividad política se han forjado a partir de este momento cuantitativo, momento necesario del despliegue del ser y, por consiguiente, momento necesario a considerar en la investigación de la política. De este momento cuantitativo del ser arrancan, como ya se señaló más atrás, tanto una concepción de lo político con pretensiones científicas que procede siguiendo el método analítico de las ciencias exactas, así

---

<sup>123</sup> La discusión sobre el criterio a utilizar para distinguir los tipos de regímenes es ejemplar en este sentido. Para Aristóteles el criterio cuantitativo es insuficiente: ni la democracia es el gobierno de los muchos ni la oligarquía es el gobierno de los pocos, sino que la primera “existe cuando los libres ejercen la soberanía” y la segunda, “cuando la ejercen los ricos” (*Política*, IV, 1290 b). Lo que ocurre es que los libres pobres son muchos y los ricos, pocos. Por tanto, “hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, [“aun”] siendo pocos”. Se trata entonces del paso de una determinidad a otra. Mayoría y minoría constituyen uno de los aspectos a considerar, pero insuficiente por sí mismo. El problema no es entonces cuántos ejercen la soberanía sino quiénes. Las teorías de la “democracia consensual” insisten, por el contrario, en el aspecto cuantitativo y hablan así de la “dictadura de la mayoría” que se ejercería sobre una indefensa “minoría”. No dice, sin embargo, que al poner sobre el mismo pie a la “minoría” y a la “mayoría”, la situación se revierte: es dictadura de la minoría sobre la mayoría.

como también las diversas técnicas de manipulación política contemporáneas (marketing, encuestas, etc.).

El pensamiento, al mismo tiempo que niega las diferencias cualitativas para posar solamente el carácter unitario de cada objeto, iguala las unidades abstractas. Esta isonomía, esta igualación de todos los elementos y su consideración como sujetos a la cuantificación es el resultado de un proceso racional. Es la igualdad numerada.

La ciudadanía como ente es, en este momento del análisis, indiferente respecto a su cambio cualitativo. En la determinación cualitativa, una vez establecida la ciudadanía como status jurídico de los sujetos asociados en su relación con la comunidad política, poco importa - en ese momento de desarrollo del ser de la ciudadanía - que los sujetos sean 100, 1000 o 100000. La ciudadanía sigue siendo esa relación entre los múltiples sujetos individuales<sup>124</sup> y la comunidad política. Las consideraciones cuantitativas aparecían hasta ahora como secundarias respecto a las cualitativas, pero no por ello menos necesarias. Ahora, por el contrario, el momento de contarse significa dejar de lado las diferencias cualitativas entre los singulares para considerarlos sólo como unos, como unidades. Este momento, tanto desde el punto de vista inmediatamente teórico como práctico, es necesario: ¿Cuántos ciudadanos (y cuántas ciudadanas) hay? O mejor dicho ¿cuántos individuos están asociados bajo un status jurídico-político común en la relación con una comunidad política determinada? Esta segunda forma puede ser más precisa por cuanto la isonomía sólo tiene valor a condición que se inscriba en un conjunto definido. La unidad numerada tiene valor de unidad sólo en cuanto esté referida a una totalidad de la que es elemento, a un conjunto finito, limitado. En el caso ateniense, el límite es el del territorio ateniense. Fuera de este nada puede ser numerado: lo indeterminado no puede ser numerado. Los individuos pertenecen a la comunidad política sólo hasta la frontera de la polis, hasta el límite territorial en que la ley puede ser dictada y aplicada, hasta donde la comunidad política puede decir "hasta aquí existo". Más allá es la nada, el caos, la barbarie. Es así la comunidad política como razón superior la que determina la ley de pertenencia de los elementos separados a una polis y es en ella que cada hombre libre en cuanto unidad numerada tiene ese valor de unidad, igual a otras unidades. La ley es número, es razón, idea, negación de lo anómico: negación de lo no-igual, de lo ilimitado, de lo bárbaro.

---

<sup>124</sup> Como juicio universal, cf. supra

## De lo plural a la pluralidad

De la determinación de la magnitud resulta el grado. Este “es sólo una pluralidad y la pluralidad es lo plural reunido en una determinación simple, la existencia que ha vuelto al ser-para-sí” (CL, I, 282). Esta existencia que ha vuelto al ser-para-sí es referencia a la diferencia exterior de cada ente con respecto a los otros. De esta manera, mientras en la multiplicidad (la multitud) la referencia es a lo uno en su identidad consigo mismo, en la pluralidad, la referencia es a la diferencia exterior de cada uno con respecto a los otros unos: “es referencia a sí como referencia a un extrínseco por medio de sí mismo” (CL, I, 283). Por consiguiente, la pluralidad de individuos no puede ser confundida con la multitud, o sea, con los “unos dentro de sí mismos”. Los “varios individuos” o la “pluralidad de individuos” no es lo mismo que los “muchos individuos”.

De este modo, podemos hablar de pluralidad cuando un conjunto está compuesto por entes diferentes, cada uno de los cuales es sólo una referencia simple a sí mismo, al mismo tiempo que están en una relación esencial entre sí, de modo que cada uno “tiene su determinación en esta continuidad con los otros”. Diferencia exterior por tanto y no diferencia interior, relación esencial entre sí y continuidad: “Cada uno de los muchos que se distinguen allí, no se halla separados de los demás, sino que tiene su ser determinado sólo en estos” (CL, I, 283). Los individuos humanos se encuentran en esta situación. No son simplemente los múltiples unos, sino que son unos diferentes en continuidad con los otros unos. La ciudadanía puede ser entendida ahora como la relación de una pluralidad de sujetos individuales asociados entre sí con la comunidad política.

En la perspectiva señalada, lo plural no significa heterogeneidad o irreductibilidad entre sí de los entes que componen un conjunto plural, ni discontinuidad entre ellos, al contrario de lo que ocurre en las teorías pluralistas. Para estas, la realidad se compone de elementos heterogéneos e irreductibles entre sí. Estos elementos son independientes en cuanto cada uno de ellos no necesita de los otros, pero pueden estar interrelacionados en cuanto que cada uno está enlazado o en interconexión con los otros (pluralismo relativo) como también puede no haber ninguna interacción entre esos elementos (pluralismo absoluto). En todo caso, los individuos serían entes no “internamente” relacionados; toda relación entre ellos sería puramente externa, al igual que su universalidad, también puramente exterior. Cuando Hanna



Arendt, por ejemplo, sostiene que “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”<sup>125</sup> este plural “los hombres” es el conjunto de entes singulares varios, diferentes e irreductibles los unos a los otros, aún cuando tienen como rasgo común el de ser “un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana”. Arendt enfatiza que se trata de “los hombres”, de los varios singulares, de los diversos y no de “el Hombre”, no del género, de lo universal. Para Arendt, el Hombre como universal, como ser genérico, es creación divina y de él se ocupan la filosofía y la teología (las que se ocupan de entes de razón, de *flatus vocis*). En otros lugares, el Hombre aparece como simple producción de la mente humana, creada a partir de la observación de los individuos en tanto entes singulares, como únicos realmente existentes o, por lo menos, como los únicos empíricamente verificables. La cualidad de ser humano es el nombre de un universal que no tiene existencia propia: no hay “género humano”. Sin embargo, a juzgar por el fin de la frase, en la figura de “naturaleza humana” Arendt parece hacer una concesión a este universal. Sin embargo, a juzgar por la totalidad del texto, ello no es más que un desliz. Por otra parte, en virtud de la irreductibilidad, queda excluida toda posibilidad de pensar en términos de clases sociales, de culturas diferentes o incluso de géneros distintos. No hay lugar alguno para lo particular. A lo más se tiene “comunidad política” por un lado e individuos atomísticos por el otro. El pluralismo conduce directamente al atomismo.

Para los efectos de esta investigación, la noción de “plural” remite a la noción de unidad de la unidad y de la diversidad, diversidad que es relativa a las “diferencias exteriores” y, por tanto, diversidad formal que se refiere a entes ontológicamente no diferentes. Hablar de la pluralidad de los individuos que constituyen la comunidad política es referirse en términos cuantitativos a esa unidad de la diversidad formal de los individuos que constituyen esa comunidad. El problema que se presenta es cómo la calidad específica de un individuo puede ser puesta en una relación cuantitativa con la cualidad específica de otro individuo en circunstancias de que se ha estimado que la cualidad no es reductible a la cantidad, que esta es indiferente a la primera. Sin embargo, lo que se ha visto es que esos individuos cualitativamente diferentes los unos a los otros establecen relaciones cuantitativas entre ellos. La respuesta histórica ha sido que lo común, aquello con lo cual se puede medir cada uno respecto a los otros ha sido la capacidad de portar armas, la propiedad o el trabajo, entre otras. En estos diferentes patrones se encontraría en cada caso, el sustrato de la ciudadanía.

---

<sup>125</sup> Arendt, 1997: 45

## La medida de la ciudadanía

El ser de la ciudadanía, como todo otro ser, tiene su medida determinada; “ir más allá de esa medida es ir a la ruina” (E §107). En una sociedad determinada el que un solo individuo sea ciudadano y no los otros, no permite hablar de ciudadanía. Dos es también insuficiente. Es preciso un mayor número de sujetos. El problema de Platón cuando se pregunta<sup>126</sup> ¿cuántos hombres se necesitan para constituir una polis? cobra toda su importancia. Puede haber un hombre demás o un hombre de menos y esto, como lo mostrará la historia del siglo XX, no deja de tener una cierta importancia. En todo caso, la cantidad propuesta por Platón es clara: 5 040. Aristóteles es menos categórico: “No se puede hacer una ciudad con 10 hombres, pero con 100 000 tampoco hay ciudad”, cifra irrisoria si se considera las megápolis contemporáneas. Sin embargo, una cantidad inconmensurable de individuos como en “Fundación e Imperio” de Isaac Asimov tampoco permite hablar de ciudadanía. Problemas de comunicación entre los individuos impiden que se pueda hablar con posibilidades de ser escuchado por el otro<sup>127</sup>. El problema es planteado principalmente por Rousseau respecto al tamaño de la asociación democrática. El poder efectivo o el peso estratégico de la voluntad individual disminuye respecto al aumento en el número de participantes. La democracia sólo puede ser efectiva en determinadas dimensiones. Por esto “la legislación de un Estado debe ser considerada como independiente o como dependiente de la extensión de su territorio, del número de sus habitantes y de otras determinaciones cuantitativas semejantes. Sea un Estado con un territorio de mil millas cuadradas y una población de cuatro millones. Se concederá desde luego que dos mil habitantes más o menos no pueden ejercer influencia en la legislación de tal Estado. Pero, al mismo tiempo hay que reconocer que en el crecimiento o decrecimiento de un Estado se acaba por llegar a un punto en que, haciendo abstracción de toda otra circunstancia, la cualidad de la legislación debe, a causa de este cambio cuantitativo, ser también cambiada. La legislación de un pequeño cantón de Suiza no conviene a un Estado grande, así como la legislación de la República romana no hubiera servido a las pequeñas ciudades del imperio alemán” (L §108. Agr.). Toda ciudadanía tiene una medida. Todo ente tiene un tamaño, tamaño que es propio de la cosa misma. Las cantidades son específicas: las medidas son especificantes. La cantidad es esencial a la calidad; el quantum es cualitativo. Cuando la cantidad contenida en la medida va más allá de cierto límite, la cualidad que le corresponde es igualmente suprimida.

---

<sup>126</sup> Platón: 370 d

<sup>127</sup> Se habla aquí de ciudadanía y no de elecciones o de plebiscitos. El problema puede ser resuelto en esta última situación con los medios proporcionados por la informática y las telecomunicaciones.

El problema que se plantea respecto a los “individuos múltiples y varios en la relación con la comunidad política” es como se puede combinar las diferencias y afirmar la igualdad de esos individuos, diferentes exteriormente los unos de los otros al mismo tiempo que son iguales (identidad). La regla formal ya fue enunciado más atrás: todo (cualquier) individuo es igual a cualquier otro. Todos y todas somos iguales, conclusión a la que se llega una vez que se ha hecho abstracción de las diferencias y en que cada individuo es reducido a su condición de unidad. Es la igualdad como individuos o lo que Lefort denomina “el reconocimiento de que los seres humanos están hechos a semejanza unos de otros”<sup>128</sup>. Esta igualdad no implica una igualdad irrestricta, puesto que ese reconocimiento no cancela ni las diferencias de clase, género y etnia como tampoco la distribución desigual de recursos culturales ni su acceso desigual a posiciones de poder. En otros términos, no hay garantía que ese “espacio compartido” presuponga o garantice la igual participación. En este nivel del análisis no se puede hacer abstracción de esas diferencias en cuanto esas diferencias cuantificadas determinarán la cualidad de la relación política entre el individuo y la comunidad política. Ya se vio más atrás en lo que se refiere al límite que sólo los individuos que están relacionados inclusivamente con la comunidad política son ciudadanos. En efecto, si cambiamos “el individuo” por “todos los individuos” (que componen una sociedad), la proposición “la ciudadanía es la relación política entre el individuo y la comunidad política” parece poco sostenible puesto que no todos los individuos que constituyen la población de un país son ciudadanos. Sólo benefician de la calidad de ciudadano un cierto número de individuos que cumplen ciertas condiciones, que son iguales entre sí respecto a un tercero, que juega en este caso el rol de elemento común, de mediador universal y, por ende, de equivalente universal: su subjetividad, expresada en su capacidad para asociarse libremente. Ya se vio como entre ellos hay ya un cierto grado de asociación: hacen parte de una “sociedad” libremente instituida.

Vale la pena detenerse en este punto. En sus inicios, la ciudad moderna es una “asociación”<sup>129</sup> y no una simple comunidad de origen “natural”. “Al fundarse la ciudad, el burgués se presenta como individuo. Como individuo jura la *conjuratio*. La pertenencia personal a la asociación local como tal y no al clan o a la tribu le garantiza su posición jurídica personal

---

<sup>128</sup> cit. por Ardit, 1997: 51

<sup>129</sup> Weber, 1992: 950

como burgués”<sup>130</sup>. La posición jurídica como burgués es personal e intransferible. Es sólo en cuanto “yo”, como sujeto libre, que puedo constituir una “sociedad”. Ni el siervo ni el esclavo pueden constituir una tal asociación. Como sujeto libre puedo asociarme con quien estime necesario o conveniente así como también decidir con quien no hacerlo. La asociación implica libre inclusión de unos y libre exclusión de otros (libre respecto a aquel que decide de la inclusión/exclusión). En esta medida, los “incluidos” son “socios” de una misma asociación. Esta calidad solamente puede ser mantenida en la medida en que los “socios” tengan los mismos derechos y obligaciones. En la comunidad política ciudadana, esta condición, desde el punto de vista político se cumple. Marca la indiferencia frente a cualquier otra determinación: lo que importa es la voluntad libre de los asociados, en primer lugar, de asociarse y luego, de admitir o no a nuevos socios, voluntad libre que es negación de las cualidades específicas de cada uno de los intervinientes. Esta voluntad se manifiesta como actividad práctica.

Entre las condiciones evocadas en el proceso histórico de constitución de la ciudadanía se han contado el género (exclusión de las mujeres), la mayoría de edad (exclusión de los menores de edad), la posesión de bienes (exclusión de los no-propietarios), el nivel de escolaridad (exclusión de los analfabetos), la capacidad física y mental (exclusión de los no-videntes, etc.) y principalmente la nacionalidad (exclusión de los no-connacionales), la etnia y, en ciertas ocasiones, la religión (exclusión de quienes profesen una fe distinta a la oficial del Estado o la fe simplemente dominante<sup>131</sup>, exclusión de los agnósticos y ateos<sup>132</sup>). De aquí entonces que los ciudadanos sean en primer lugar los hombres adultos, capaces de portar armas, propietarios de bienes y buenos cristianos. Son ciudadanos sólo esos tantos individuos que tienen la potencia de fuego suficiente para resguardar su libertad individual, de hacerse valer como sujetos. El nombre de “burgenses” deriva del hecho que tanto la posición jurídico-política que tienen los habitantes de los burgos - originariamente fortalezas - como la condición jurídica de la casa y de la tierra que poseen está determinada por la obligación de vigilar y defender la fortaleza<sup>133</sup>. En la medida en que participa y en el grado en que participa en la asociación defensiva urbana el burgués es miembro de un estamento. Esa participación es lo

---

<sup>130</sup> Weber, 1992:963

<sup>131</sup> Los judíos de la Edad Media no son considerados como miembros de las guildas o de los gremios en la medida en que no pertenecen a la asociación cultural de los burgueses católicos.

<sup>132</sup> En su *Carta sobre la Tolerancia* Locke afirma que “no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios” puesto que para los ateos los juramentos y promesas -“los lazos de la sociedad humana”- no tienen ningún valor (1999: 108)

<sup>133</sup> Weber, 1992:946

que le permite gozar de derechos los que toman inicialmente la forma de privilegios estamentales. Para poder participar en la defensa del burgo, el burgués tiene el derecho de portar armas. Este derecho de portar armas será un rasgo distintivo de la ciudadanía que perdura en algunos Estados hasta ahora: en EEUU es uno de los privilegios de la ciudadanía<sup>134</sup>. Como los afroamericanos no eran considerados ciudadanos no podían participar en las fuerzas armadas como combatientes. Recién a partir de la Segunda Guerra Mundial pueden, algunos de ellos, pertenecer a unidades combatientes. La condición ciudadana constituye un privilegio.

Desde un principio “la posición privilegiada del burgués valió como un derecho de cada uno en su relación con terceros”<sup>135</sup>. Este carácter estamental de la moderna ciudad parece sólo haberse dado en la Europa occidental en los comienzos del segundo milenio de nuestra era. De esta manera sólo los individuos privilegiados estamentalmente gozan del status de burgueses, de ciudadanos. Son sólo ellos quienes están incluidos en esa categoría. La inclusión posterior en esta situación de privilegio será el resultado de las luchas de diversos sectores hasta entonces excluidos. Todo el largo período que va desde el siglo XII hasta el XX estará marcado por esas luchas por ampliar los márgenes de la ciudadanía. Estos procesos de extensión de la ciudadanía a sectores hasta entonces excluidos serán denominados procesos de ciudadanización, en tanto que los procesos inversos, procesos de descuidanización. Hablar de inclusión/exclusión en la relación remite al problema del sujeto en cuanto actividad autorreferente, en cuanto posibilidad de realización de sí. Se puede decir esquemáticamente que el proceso de ciudadanización tiene sus inicios en los momentos en que “sujetos en-sí” comienzan a desarrollar una actividad autorreferencial (identidad colectiva= inclusión de los iguales y diferenciación= exclusión de los desiguales) que, en su misma dinámica, les conduce a exigir su reconocimiento universal como seres libres e iguales. Esta exigencia de reconocimiento es planteada a las otras conciencias (a las ya instaladas en la relación como constituyentes) como legítima. El proceso de ciudadanización es lucha por el reconocimiento y es en esta lucha que ambas conciencias pueden desarrollarse como autoconciencias y universalizarse. La relación política se modifica entonces con la llegada de nuevos miembros, hasta entonces excluidos de ella. La ciudadanización exitosa no es otra cosa que la determinación de los individuos hasta entonces excluidos como nuevos sujetos políticos.

---

<sup>134</sup> Coyle, 1955: 204

<sup>135</sup> Weber, 1992:965

Como resultante de los procesos de ciudadanía se tendrá sea una ciudadanía amplia, “universal” que cubre a todos y a todas las que hacen parte activa de una sociedad sea una ciudadanía “restringida” que cubre a sectores particulares de esa población. La ciudadanía restringida nos dice que las luchas por el reconocimiento de sectores excluidos no han sido exitosas. La ciudadanía extendida, amplia, universal nos habla de un reconocimiento como seres libres e iguales de todos los y de todas las que hacen parte de un conjunto social. Subjetividad y actividad aparecen aquí estrechamente unidas. Solamente el individuo en tanto subjetividad puede ser considerado como “el individuo” de la relación. El automovimiento del ente individual, determinado por su propia negatividad y devenido subjetividad, aparece ahora como constitutivo de la ciudadanía: lo que tienen en común los individuos que hacen parte de la relación es la actividad. Es en tanto son igualmente activos que uno vale tanto como el otro. La medida de la ciudadanía está dada por la actividad práctica autoconstitutiva de la ciudadanía. Esto implica superar la condición puramente abstracta del individuo y considerarlo ahora en el nivel que le corresponde: como individuo social, en cuanto ser práctico. Si es la actividad autoconstitutiva de la ciudadanía la medida de esta, no es la “cantidad” de derechos (y/o de deberes) de que gocen los ciudadanos lo que permitirá hablar o no de una ciudadanía plenamente lograda. Esta no es sino que el resultado de la actividad de los sujetos implicados, actividad en último término agonística. La lucha por el reconocimiento implica no sólo el momento “enfrentamiento” sino que también el momento “negociación”. De esta manera, el resultado es, por una parte, necesario en cuanto es lo que tiene que ser, dadas las condiciones en que se da la lucha y, por otra, contingente en cuanto depende de los factores puramente subjetivos puestos en juego. Por tanto, la medida de equivalencia no constituye un referente absoluto, sino que es el resultado de luchas y negociaciones<sup>136</sup>. Por lo mismo, ni las decisiones ni la validez de los reclamos pueden reducirse a una simple aplicación de la regla.

La universalización de la autoactividad se manifiesta en la formulación de la ley que consagra esa actividad así como los resultados de ella. En otros términos, la medida de la inclusión/exclusión de los individuos en la relación de ciudadanía se manifiesta formalmente como ley o derecho. Este se afirma como derecho institucional de los ciudadanos - primeramente y principalmente habitantes de la ciudad - y es cada vez más un derecho racionalmente estatuido. En el desarrollo histórico, la ley reemplaza progresivamente a la judicatura carismática irracional dominante en la sociedad no-moderna. Al determinar los

---

<sup>136</sup> Arditi, 1997: 49

sujetos que su vida se regirá en lo sucesivo por la ley, sus comportamientos parecerán de una u otra forma determinados por la ley. Con ello, la forma jurídica de la medida de la ciudadanía pasa a determinar el contenido de la actividad ciudadana.

De la misma manera, constituyendo el predicado “la relación de la pluralidad de sujetos individuales asociados entre sí con la comunidad política” el ser de la ciudadanía, encubre la esencia de esta, que sólo puede ser determinada como actividad y no como mera relación, la que se presenta, por lo menos en este nivel del análisis, como puramente abstracta. Es posible, siguiendo la línea de análisis planteada a lo largo de este capítulo entender la relación como “un ir de uno hacia el otro”, como mediación, como caminar del individuo hacia la comunidad política y de esta al primero. Sin embargo, como se verá más adelante, no se trata de un simple pasar, sino que de una verdadera mediación. La relación es en este caso, activa en sí misma. No es mero puente, sino que determina lo mediado. En la teoría del ser era necesario agotar todas las posibilidades de lo inmediato, incluso de pensar la ciudadanía como siendo “algo” en el sentido común del término. Es hora de salir de esta inmediatez y pasar a la teoría de la esencia de la ciudadanía, teoría que sí podría ocuparse más propiamente de estos asuntos.

## CAPITULO VI

### LA LOGICA OBJETIVA DE LA CIUDADANÍA II

Gran parte de las reflexiones actuales sobre la ciudadanía consideran esta a la luz de la lógica del ser, según su cualidad, su cantidad y su medida. Ello es insuficiente, más aún si se tiene en cuenta que estas determinaciones inmediatas no son rígidas sino que se fundan recíprocamente y es necesario tomarlas en su transición de una a otra. El resultado de esta transición de la una a la otra es la esencia, la que no puede ser considerada sino como relación. La forma de la relación está aquí en su determinación propia. Cuando en la esfera del ser la ciudadanía pasa de una determinación a la otra, la primera de ellas es subsumida en la segunda, la que se presenta como la verdad de la primera. En cambio, en la esfera de la esencia no se tiene un otro verdadero sino que lo verdadero se encuentra en la relación de lo uno con su otro. Así, lo positivo no tiene, considerado en sí mismo, ningún sentido. Sólo lo tiene en su relación con lo negativo y éste a su vez sólo tiene sentido en su relación con lo positivo. La relación aquí está puesta, asentada, mientras que en la esfera del ser no estaba sino que en-sí. Mientras en el ser todo se halla en su inmediatez, en la esencia todo es mediado.

El ser-puesto, o mejor, la “posición” es el rasgo característico de toda la esfera de la esencia. Se trata aquí de una determinación intermedia entre la inmediatez del ser en el que la racionalidad de este no aparece aún en cuanto tal y la mediación acabada del concepto, en que la racionalidad aparece en toda su plenitud. Es por este carácter intermedio que, como señala Valls Plana, las determinidades propias de esta esfera se presentan como parejas correlativas: esencia/ser, fundamento/fundado, forma/contenido, esencia/existencia, interior/exterior. Agrega Valls Plana que “la relación entre los dos términos de estas parejas se declara como reflejo o apariencia en general y también como reflexión”<sup>137</sup>. El movimiento es aquí reflexivo, movimiento de dentro hacia fuera y viceversa y no pasaje de una a otra determinidad como en la esfera del ser. La reflexión es un proceso circular de “salida desde...” y de “regreso a...”. Se tiene así “un doble momento, primero un momento inmediato o que es y, en segundo lugar, el mismo

---

<sup>137</sup> nota 292 in *Enciclopedia...*



momento, pero mediatizado o puesto” (L §112, Z.). Reflexionar es volver por el pensamiento sobre un objeto, el que no nos satisface en su estado inmediato. Reflexionar es negar la inmediatez del ser. “La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual sin embargo, no es como ente, sino como un puesto y mediado”... “La esencia es el ser en tanto parecer dentro de sí mismo” (E §112). Es por este parecer dentro de sí misma que la ciudadanía no es verdaderamente tal como se muestra en su forma inmediata, sino que es necesario penetrar hasta ese elemento permanente suyo que es la esencia. Decir “permanece” es decir ser pasado, presente y futuro. No sólo como dice Hegel “ser pasado” sino también presente, puesto que está siendo también en el aquí y ahora y también ser futuro puesto que lo suponemos orientado hacia algo que todavía no es pero que quiere llegar a ser.

Al pensamiento de la ciudadanía no puede bastarle con limitarse a percibir ésta en su forma inmediata sino que debe demostrarla como mediatizada por otro principio. En la esencia, este principio es ella misma. La esencia, como ser que va desde adentro y afuera de sí mismo, es mediación de sí misma consigo misma. En su relación simple consigo misma se pone como negación de la negación (del ser en cuanto inmediatez). Ahora, el ser de la ciudadanía está en sí mismo, aparece en sí mismo, en un movimiento de exteriorización/interiorización.

Para poder describir este movimiento de exteriorización/interiorización de la ciudadanía, se dejará por sentado previamente algunos de los avances logrados hasta ahora respecto a la definición primera de la ciudadanía como relación entre la pluralidad de sujetos individuales asociados y la comunidad política. Lo primero que se ha señalado es que la ciudadanía es un atributo de los individuos en una sociedad en la que estos constituyen la figura central. Es una cualidad o determinación del individuo. En cuanto es sólo una determinación considerada aisladamente es una abstracción. Es, sin embargo, una determinación necesaria, por la cual el individuo puede devenir individuo concreto, individuo social. Sin ella no puede realizarse como individuo plenamente social. Lo segundo es que esta calidad sólo la comparten algunos individuos dentro de un conjunto social, lo que implica la separación en ese conjunto de los individuos-ciudadanos de los no-ciudadanos. La ciudadanía constituye una esfera que determina la inclusión/exclusión de los individuos. Es la actividad de los individuos el factor determinante en la inclusión/exclusión, de tal manera que son incluidos como ciudadanos todos aquellos que tienen la suficiente potencia para hacer valer su ser-para-sí frente a terceros y no

son incluidos o son excluidos aquellos que no han mostrado (o no han podido mostrar) esa capacidad. Esta potencia se expresa como capacidad para perdurar en el tiempo y para ser ejercida en un espacio geográfico determinado. Ello es sancionado en la forma de la ley. En un primer momento, esa potencia se asocia principalmente a la capacidad militar y, en un segundo momento, a la posición socio-económica. Esto se verá con más detalle a continuación.

#### La ciudadanía moderna como participación y como estatuto jurídico: excursus histórico

La ciudadanía moderna, por lo menos en sus comienzos y más tarde en los períodos críticos, parece sintetizar tanto el principio de la pertenencia/participación y el de estatuto legal. Cada uno de ellos será mediado por el otro, sin perder cada uno su independencia, de tal modo que dadas las condiciones históricas prevalecerá el uno o el otro. En los períodos de calma, de desarrollo pacífico de los negocios, la ciudadanía parece reducirse a su mera condición de estatus jurídico, mientras que en los períodos de crisis es la ciudadanía como participación /pertenencia la que salta a la palestra.

Esta nueva figura de la ciudadanía surge en correlación con lo que H. Pirenne denomina la revolución urbana del siglo XI en Europa Occidental: las ciudades de origen más antiguo aumentan su población, se repueblan, mientras surgen ciudades nuevas. El factor principal de este renacer de las ciudades parece encontrarse en el aumento demográfico, pero principalmente como efecto y como causa, Pirenne señala el renacimiento comercial<sup>138</sup>. Italia y los Países Bajos son precisamente los países en que primero se manifiesta la expansión comercial y, al mismo tiempo, la vigorosa y rápida expansión del movimiento urbano. Numerosas ciudades pasan de ser meros centros administrativos o eclesiásticos a centros con un fuerte carácter industrial-mercantil. Generalmente, en sus orígenes, se trata de una “ciudad de guarnición” cuyos habitantes, los burgenses, gozan de una posición jurídico-política especial del mismo modo que la condición jurídica de la casa y tierra que poseen está determinada por la obligación de vigilar y defender la fortaleza, alrededor de la cual o dentro de la cual se desarrollan las actividades industriales y mercantiles.

Por lo general, esta posición jurídico-política especial resulta de un contrato o pacto entre el señor y los potenciales burgenses. El contrato es un convenio libre acordado entre las partes

---

<sup>138</sup> Pirenne, 1970:88

contratantes y es el fundamento jurídico de ciertas pretensiones y deberes coactivamente garantizados. M. Weber señala a este respecto que en Inglaterra todo condado de la época anglosajona contaba con un “burgo” (borough) al que debía su nombre. El servicio de vigilancia y guarnición constituía uno de los gravámenes específicos más antiguos de personas y tierras determinadas<sup>139</sup>. El derecho a poseer un burgo es inicialmente un derecho que se concede mediante privilegio a determinados terratenientes del contorno. “Al señor militar de la ciudad le están obligados los habitantes interiores o adyacentes del burgo, todos ellos o determinadas capas, en calidad de burgenses, a determinadas prestaciones militares, especialmente a la construcción y reparación de murallas, centinela y defensa y, a veces, a otros servicios militares importantes (por ejemplo, de mensajeros) o a ciertos suministros. Porque participa y en el grado en que participa en la asociación defensiva urbana el burgués es miembro de un estamento”. De ahí entonces que las casas del *burgh* sean propiedad de gente cuya obligación principal es defender la fortaleza. Así, “la paz burguesa militar se encuentra, junto a la paz del mercado, garantizada por el rey o por el señor a favor del mercado de la ciudad. El burgo apaciguado y el mercado político-militar de la ciudad, lugar de ejercicio y de reunión del ejército y de la asamblea de burgenses, por una parte y por otra, el apaciguado mercado económico de la ciudad se encuentran a menudo uno junto al otro en plástico dualismo”<sup>140</sup>. Sin entrar en el tema del desarrollo histórico de la relación que se establece entre los burgenses de la fortaleza, por una parte y la población burguesa dedicada a actividades lucrativas por otra, baste sólo remarcar la interacción entre fortaleza y mercado desde el primer momento, lo que unido al carácter de asociación libre que tiene la ciudad le confiere a esta bastante poder como para llegar a contar con un tribunal propio y con un derecho, parcialmente propio. De esta manera, la ciudad medieval goza de una autonomía bastante grande así como de autocefalia parcial: la administración de la ciudad está en manos de autoridades en cuyo nombramiento han participado de alguna manera los burgenses. Estos derechos toman la forma de privilegios estamentales. El titular de estos privilegios es el estamento especial de burgueses.

Cabe insistir una vez más sobre el carácter de asociación común que tiene la ciudad: sus habitantes se encuentran representados en cuanto tales en el ayuntamiento. El surgimiento del ayuntamiento urbano o comuna, como asociación urbana autónoma y autocéfala con su concejo comunal, con un alcalde o “burgomaestre” a su cabeza es un fenómeno específico de

---

<sup>139</sup> Weber, 1992:946

<sup>140</sup> Weber, 1992: 947

Europa Occidental. Más aún, es privativo de sólo un período de ella, no observándose nada de similar en la Antigüedad. Este ayuntamiento o comuna no sólo se basa en la asociación de burgueses, sino que cuenta con bienes patrimoniales propios. Goza, por ende, de autonomía financiera y administrativa tanto en lo que se refiere a los burgenses en su calidad de individuos particulares como en relación con cualquier otro poder político o religioso.

Por otra parte, la forma dominante de las relaciones interindividuales es el contrato. Mi *voló* se enfrenta al *voló* del otro. El conflicto no es sobrepasado sino que en la identificación de un “yo quiero” al otro “yo quiero”, es decir, en el contrato. Este orden excluye toda idea de jerarquía natural, que podría hacer aceptable la dominación de una voluntad sobre la otra. En la medida en que este orden se constituye a partir de la combinación de los “yo quiero”, ligados por contrato, es considerado como legítimo. La forma idealizada de este orden es la del mercado puro, como espacio ocupado por individuos libres e iguales en su calidad de compradores/vendedores, acoplados por contrato en díadas efímeras. Cada uno de estos individuos decide sus propias acciones en función de lo que deciden los otros. Cada uno respeta la voluntad del otro en tanto este respeta la suya. Como esta voluntad se afirma en la propiedad de mercancías, el respeto a la voluntad del otro es el respeto a su propiedad.

Esto conduce directamente a afirmar la necesidad de otro contrato: el contrato social, el que define por una cláusula única que las relaciones entre individuos serán únicamente contractuales, con exclusión de todo ejercicio arbitrario de una voluntad sobre otra. La otra cara de este contrato es la afirmación del poder legítimo de obligar a aquellos que pretendan escapar a este orden contractual, imponer unilateralmente su voluntad o no cumplir sus compromisos. Establece una soberanía. El orden contractual interindividual no se mantiene si no existe una potencia pública que lo haga respetar<sup>141</sup>. Requiere de un centro político, centro inherente a la generalización de las relaciones interindividuales contractuales<sup>142</sup>. La ciudad de la modernidad temprana es, en último término, “una asociación de ciudadanos o burgueses dotada de órganos especiales y característicos, estando los ciudadanos, en esta su calidad, sometidos a un derecho común exclusivo, constituyéndose así en miembros de una comunidad jurídica estamental o de compañeros en derecho”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Hobbes, 1999: 26 y 52-53; Locke, 1991 y Rousseau, 1989

<sup>142</sup> Bidet, 1990: 31

<sup>143</sup> Weber, 1992: 958

Es, en último término, en la ciudad-Estado medieval naciente en que se configura lo que J. Bidet denomina la matriz de la modernidad, la forma metaestructural, en cuanto presupuesto del capitalismo. Esta matriz se define por tres determinaciones: ínter individualidad, asociatividad y centricidad. La primera se refiere a la individuación de los procesos productivos: es el productor independiente, capaz de contratar individualmente, quien deviene el sujeto motor del proceso social. Al mismo tiempo, la célula conyugal como unidad atomística del proceso de trabajo cobra una importancia mayor, en la medida en que se autonomiza de las relaciones vasálicas de dependencia personal. La figura predominante es, en todo caso, la del comerciante libre e independiente que realiza negocios por su cuenta.

La centricidad como determinación de la matriz de la modernidad se refiere a que esta matriz tiene un centro. La centralidad, a diferencia de la anterior, significa estar en el centro. Centricidad significa aquí que no hay espacio mercantil sin un poder central que lo proteja, que asegure a cada uno de los participantes que los otros no podrán escapar a sus compromisos. Ese centro posee una funcionalidad en cuanto es reconocido y sostenido por el conjunto o por una parte decisiva de la población en la medida en que aparece como principio de orden, de seguridad, de prosperidad y, por ende, de identificación a una comunidad<sup>144</sup>. Su forma política primera históricamente es la comuna.

Entre interindividualidad y centricidad se encuentra la asociatividad: si uno se puede asociar con un otro, se puede asociar también con varios otros. La estructura del mercado es tanto asociativa como interindividual. Sin embargo, la tensión es permanente entre asociatividad e interindividualidad: la primera se funda en la segunda, en la que además de su principio encuentra su contrario. La asociatividad se manifiesta desde el nacimiento mismo de las relaciones mercantiles en la corporación, primer acuerdo entre productores que intercambian sus productos. Todo este conjunto es lo que configura la moderna sociedad civil.

La comuna es, para utilizar los términos de Bobbio, una sociedad de iguales que se constituye como una verdadera hermandad. Esta asociación de burgueses, como hermandad cuenta con el símbolo religioso correspondiente: es al mismo tiempo una asociación cultural que cuenta con un santo protector de la ciudad y del que disponen los ciudadanos<sup>145</sup>. Cabe señalar

---

<sup>144</sup> Bidet, 1990: 52

<sup>145</sup> Weber, 1992: 959

aquí, siguiendo en esto a Weber, la ausencia de toda vinculación mágico-animista de castas y clanes, con sus correspondientes tabúes, entre los habitantes de la ciudad. Ya en la Roma antigua, la plebe - que se encontraba fuera de la estructura cultural de los clanes - ya había impuesto el principio de la igualdad ritual, principio que se mantiene en las nuevas ciudades. Faltando en ellas las limitaciones y tabúes propios de la zona índico-ecuatorial y los obstáculos totémicos, culturales (antepasados) y mágicos de casta que suponía el régimen de clanes, la vía para la confraternización en una corporación unitaria queda abierta. La ciudad se convierte en “una confederación de los padres de familia, de suerte que toda implicación del ciudadano en comunidades extraurbanas perdió prácticamente toda significación frente al ayuntamiento urbano”<sup>146</sup>. En todo caso, cabe destacar aquí la eficacia del cristianismo en la tarea de quebrantar de manera definitiva la significación religiosa de los vínculos de clan. La comunidad cristiana es una asociación confesional de los creyentes en singular y no una asociación ritual de clanes<sup>147</sup>. De aquí también que “el supuesto previo para la calificación de burgués era la feligresía plena en la congregación eclesiástica y no, como en la Antigüedad, el clan ritualmente pleno”. Esto significa al mismo tiempo, la exclusión de los judíos o de los musulmanes de la calidad de burgués (España, 1492) y su exclusión, por tanto, del derecho de ciudadanía. Esta situación sólo se revertirá para el mundo occidental recién en los dos últimos siglos y particularmente cuando se separe oficialmente la iglesia respectiva del Estado.

Sin embargo, pese a que la ciudad medieval tiene necesidad del vínculo cultural, siempre conserva el carácter de fundación secular. Ello queda de manifiesto en la fundación de ciudades medievales en el norte europeo, donde el burgués se presenta como individuo y no como miembro de un clan o de un grupo religioso. Igualmente, es como individuo que jura la *conjuratio*. De este modo, es “la pertenencia personal a la asociación local como tal y no al clan o a la tribu” lo que “le garantiza su posición jurídica personal como burgués”<sup>148</sup>. Esto constituye una diferencia de peso respecto al ciudadano romano, el que está organizado inicialmente en gentes, curias (fratrías), tribus, asociaciones a las que debe pertenecer para participar en el culto, participación obligada para ser considerado como ciudadano pleno. Más aún, en todos aquellos cargos que requieren la calificación para tratar con los dioses es ritualmente

---

<sup>146</sup> Weber, 1992: 961

<sup>147</sup> Weber, 1992: 963

<sup>148</sup> Weber, 1992: 963

imprescindible el pertenecer a una de esas asociaciones. La ciudadanía moderna, por el contrario, es eminentemente secular<sup>149</sup> y de carácter individual.

La posición privilegiada del burgués vale como un derecho de cada uno en su relación con terceros. Para M. Weber, esto sería consecuencia, por una parte, de una concepción jurídico-personal según la cual se está sometido a un derecho común “objetivo” en virtud de un derecho “subjetivo”, es decir, en virtud de la cualidad estamental de la persona en cuestión y, por otra parte, de la concepción germánica “de considerar a cada miembro de la comunidad jurídica como colaborador que participa activamente en una comunidad real en la cual él mismo toma parte en la creación del derecho objetivo como juez que se sienta en el tribunal”<sup>150</sup>.

Desde el punto de vista jurídico-formal, tanto la corporación de los burgueses como sus funcionarios se constituyen legítimamente mediante privilegios (reales o ficticios) otorgados por los poderes políticos o por los señores territoriales. La ciudadanía moderna es, en sus inicios medievales, un privilegio estamental. En cuanto privilegios, los derechos del estamento burgués<sup>151</sup> no son los mismos que los de los otros estamentos. Son estos derechos los que permiten incluir/excluir jurídicamente a los individuos.

Entre esos derechos, la principal conquista jurídica de los burgueses consiste en el establecimiento de un procedimiento penal especial para ellos, en el que se eliminan los medios de prueba irracionales (el duelo, el juicio de Dios, etc.), en la prohibición de llevar a los burgueses a tribunales extraurbanos y en la codificación de un derecho racional especial para los burgueses, derecho que debía aplicar el tribunal consular. Este nuevo derecho significa, desde el punto de vista formal, la eliminación del viejo principio de la personalidad del derecho y, desde el punto de vista material, un resquebrajamiento de los vínculos feudales y del patrimonialismo estamental. Aún cuando conduce a su pérdida, este derecho urbano tanto por su origen como por su desarrollo es un derecho estamental de los miembros de la federación urbana, al cual se está sometido en virtud de la pertenencia al estamento de los burgueses de la ciudad<sup>152</sup>. Todo esto hace que “propiedad, comercio, sociedades, hombres (sea)n directamente políticos: el contenido material del Estado, lo pone su forma; todo el ámbito

---

<sup>149</sup> Hacen excepción a la regla las repúblicas islámicas como la de Irán en que la ciudadanía queda limitada a los solos musulmanes.

<sup>150</sup> Weber, 1992: 965

<sup>151</sup> Cortina, 1999: 54

<sup>152</sup> Weber, 1992: 969

privado tiene carácter político, la política caracteriza también el ámbito privado. En la Edad Media, la Constitución es la constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la constitución de la propiedad privada es la Constitución. En la Edad Media, vida del pueblo y del Estado son idénticas<sup>153</sup>. En la ciudad-Estado medieval no hay separación entre sociedad y política.

#### El derecho de ciudadanía como derecho racional

De esta manera primera de constituirse la ciudadanía como estatuto jurídico derivan algunas consecuencias para el derecho de ciudadanía contemporáneo.

En primer lugar, el derecho de ciudadanía, sea “pactado” u “otorgado”, es estatuido de modo racional - racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas) - con la pretensión de ser respetado, por lo menos por los miembros de la asociación ciudadana. Este modo racional de estatuir el derecho se opone al “irracionalismo” del derecho vasálico y feudal.

En segundo lugar, el derecho de ciudadanía como todo derecho “es un cosmos de reglas abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; ... la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto; ... la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalables que tienen la aprobación o, por lo menos, carecen de la desaprobación de las ordenaciones de la asociación”. Todo ello se opone al derecho dominante en el Medioevo: reglas particulares, aplicación de las reglas por parte del señor (sin cuadro administrativo, por lo general), etc.

En tercer lugar, tanto el ciudadano común y corriente como “el soberano legal típico,... en tanto que ordena y manda, obedece(n)... al orden impersonal por el que orienta(n) sus disposiciones”. Los ciudadanos en tanto miembros de la comunidad política obedecen al soberano no en atención a su persona sino que “obedecen a aquel orden impersonal y están obligados a la obediencia dentro de la competencia limitada, racional y objetiva, a él otorgada por dicho orden”<sup>154</sup>. La sociedad feudal, por el contrario, se basa en relaciones de dependencia

---

<sup>153</sup> Marx, 2002:102

<sup>154</sup> Weber, 1992: 171-172



personal: se obedece a personas. Por último, el ciudadano obedece sólo en cuanto miembro de la asociación y obedece sólo al derecho.

Una vez establecido el derecho de ciudadanía, son los titulares del derecho de ciudadanía los que, en términos jurídicos, determinan el ampliar o el reducir la extensión de la ciudadanía a otros sectores. Weber menciona el caso de Colonia bajo los Staufen donde es “la guilda de los ricos” - la que es, según Weber, desde el punto de vista de la legitimidad un mero club privado de burgueses de buena posición - “la que se atribuye no sólo el derecho a decidir la pertenencia a su asociación sino también el derecho de aburguesamiento o ciudadanía”<sup>155</sup>. En Inglaterra y en el mismo período, la guilda se arroga la misma facultad. En África del Sur, son los ciudadanos blancos los que estatuyen en la ley orgánica de la Unión Sudafricana de 1909 la exclusión de la calidad de ciudadano de cualquier sudafricano no blanco. En el Chile de 1830 son los ciudadanos propietarios de bienes raíces los que se adjudican el derecho de sufragio a sí mismos excluyendo a los no-propietarios. Los procesos de extensión de la ciudadanía a otros sectores hasta entonces excluidos en general encuentran su origen, por el contrario, en estos sectores, los que ejercen presión sobre los ya “incluidos”, obligándolos a aceptar la ampliación exigida. La extensión de los derechos de ciudadanía a otros sectores no es el resultado de una dinámica expansiva autónoma del derecho (como parece pretenderlo Marshall), sino que el producto de luchas por el reconocimiento que libran los sectores excluidos<sup>156</sup>.

Política y derecho, aunque distintos uno del otro, se presentan estrechamente imbricados: es la participación político-militar la que permite la obtención del derecho de ciudadanía y es este derecho el que obliga a la participación.

Esta presentación de sí misma de la ciudadanía dentro de sí como estatuto legal, como derecho y como pertenencia/participación política, constituye en su inmediatez la identidad de la ciudadanía. Esta identidad es una abstracción de la referencia a sí. En cuanto procedente del ser, esta identidad es afectada con las determinaciones de este, pero ahora como ser-dentro-de-sí. Estas determinaciones (en cuanto negaciones) se median la una a la otra, son lo negativo de la ciudadanía. La esencia de la ciudadanía tiene en ella misma lo negativo de sí, la

---

<sup>155</sup> Weber, 1992: 967

<sup>156</sup> Cabría considerar otro escenario: aquel en que los derechos políticos han sido ya obtenidos, con lo que los trabajadores son considerados ciudadanos a parte entera (Francia y Chile a comienzos del siglo XX) pero no cuentan con ninguna protección social. La participación política se convierte en un medio para obtener derechos sociales.

referencia-a-otro, la mediación. Sujeto, pluralidad, relación política, comunidad política, derecho, como negaciones de la ciudadanía están ahora dentro de esta. Constituyen la mediación de la ciudadanía consigo misma, la condición de su desarrollo: será la potenciación de cada uno de estas determinaciones lo que consolidará y acelerará el desarrollo de la ciudadanía.

Este “parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está refiriéndose a sí”, es “el repelerse de sí por sí misma” (E §116), en una relación negativa consigo misma o diferenciación de sí misma que es distinción, diferencia, ser-puesto, ser mediado, relación. Las diferencias son lo que son cada una para sí, pero en un estado de indiferencia una respecto a la otra. La ciudadanía misma es tanto estatuto legal como pertenencia a una comunidad política y es tanto participación política como asociación de la pluralidad de individuos. Cada una de estas diferencias es exterior respecto a la otra: es necesario remitir esta diferencia a un tercer término que la compare, a un médium universal: “La cosa (en este caso, la ciudadanía) es el también o el médium universal en el que subsisten las múltiples propiedades las unas de las otras, sin tocarse ni superarse” (FE, 77). Se trata así de una diferencia determinada. Es necesario profundizar en esta diferencia. Para ello, el análisis se detendrá, por un lado, en los dos términos de la relación - “la pluralidad de sujetos individuales asociados y unidos por lazos jurídicos” y “la comunidad política” - y, por otro, en la relación misma.

### Sociedad y comunidad política

Si bien tanto “la pluralidad de sujetos individuales asociados y unidos por lazos jurídicos” como la “comunidad política” constituyen en primera instancia modos de relación interindividual de tipo asociativo, el análisis nos remite en un primer momento a la diferencia ya establecida inicialmente por F. Tönnies y retomada por M. Weber entre comunidad y sociedad. Este entiende por comunidad “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo” y llama sociedad “a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una unión de intereses con igual motivación”. En general, la sociedad se constituye a partir de un acuerdo o pacto racional, por declaración recíproca<sup>157</sup>. Este carácter voluntario de la constitución de la sociedad es fundamental para marcar la

---

<sup>157</sup> Weber, 1992: 33

diferencia respecto a la comunidad, de carácter más espontáneo, “natural”. Se podría señalar, por nuestra parte, como ejemplo de comunidad, el demos griego. Este se presenta como totalidad inmediata, pero concreta y que se expresa en sentimientos (mi igual, mi hermano). Esto no excluye la rivalidad, el deseo de distinguirse. Más aún, hay un cierto activismo en la emulación de los iguales<sup>158</sup>. En cuanto a la “sociedad”, Max Weber señala, por su parte, como los tipos más puros de ella<sup>159</sup>: el cambio estrictamente racional con arreglo a fines y libremente pactado en el mercado; la unión libremente pactada y puramente dirigida por determinados fines y la unión racionalmente motivada de los que comulgan en una misma creencia. Weber agrega que la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan de las características de ambas: son en parte “comunidad” y en parte “sociedad”, aún cuando sea una la predominante. Así parece ocurrir en el caso que nos ocupa. Hay un lazo de interdependencia entre ambas. Más aún si se considera, como lo hace Wallerstein, el sistema-mundo moderno como la *Gesellschaft* en la que se ubican nuestras obligaciones contractuales, *Gesellschaft* que ha destruido no sólo las múltiples *Gemeinschaften* que han existido históricamente sino que ha también creado una red de nuevas *Gemeinschaften* (las naciones, las llamadas sociedades) para legitimar sus estructuras. Es sólo en este trasfondo histórico que la discusión entre sociedad (liberal) y comunidad (comunitarista) puede ser abordada.

Ya se ha visto como, a comienzos del segundo milenio de nuestra era, sobre la base del asentamiento urbano antiguo o nuevo, se configura una verdadera “sociedad” a partir de la asociación de los múltiples individuos libres. En ella, la acción social aparece motivada por la posibilidad de la compensación de intereses o simplemente por la unión de estos: se tiene, por una parte, el intercambio mercantil y, por otra, las diferentes asociaciones como guildas, hansas u otras que facilitan el primero. Es por esto último que la ciudad moderna aparece como una asociación de asociaciones<sup>160</sup> y de individuos libres (que participan o no en esas asociaciones), pero en la cual no está ausente “el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo”, de hacer parte de una comunidad.

---

<sup>158</sup> Sfez, 1984:30; cf. Arendt, 19

<sup>159</sup> Weber, 1992: 33

<sup>160</sup> En este sentido, la representación rawlsiana de la sociedad como “unión social de uniones sociales” (Rawls, 1993:575 y ss.; 1996:296-298) puede corresponder a este momento histórico de constitución de la comunidad política, aun cuando Rawls afirma expresamente que sus consideraciones sobre el pacto inicial deben ser entendidas como hipótesis y no en sentido histórico (1996:255)

Sin embargo, a lo largo de su desarrollo, son las relaciones entre los individuos que componen esta sociedad las que cobran cada vez más importancia, determinando situaciones, posiciones, status, que marcan diferencias entre los individuos, de tal manera que todo individuo es ahora individuo determinado, distinguiéndose de otros individuos por su determinación particular: burgués, proletario, funcionario, rentista, etc. Estas determinaciones son relaciones históricas, características de una forma determinada de sociedad y es en ésta y sólo en ésta que esas determinaciones tienen sentido. El ser ciudadano es una determinación social, una relación históricamente determinada entre los seres humanos. Son estas relaciones las determinantes y las dominantes por sobre los términos que relacionan. Llegados a este punto, la sociedad ya no se presenta como si estuviera compuestas sólo por individuos, como mero agregado de mónadas. Por el contrario, la sociedad expresa ahora la totalidad de “las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”<sup>161</sup>. Luego, las diferencias que hay entre ellos son sociales, cuestión que no puede ser eludida ascendiendo en cada caso hasta el género, con proposiciones del tipo “todos son seres humanos”, o “todos son individuos” borrando de esta manera la diferencia específica que existe entre el hombre no-libre y el hombre ciudadano, por ejemplo. El ciudadano Kane no es tal ciudadano en cuanto individuo, sino que sólo lo es en y por el conjunto de relaciones sociales en la que el ciudadano Kane puede existir. Fathma no es ciudadana en cuanto ser humano, sino porque como mujer que vive en una sociedad musulmana es excluida y discriminada por esta.

Si la sociedad ya no es considerada como compuesta por individuos sino que consiste en el conjunto de relaciones sociales, esto significa por una parte que se presenta como algo exterior al individuo y este como exterior a la sociedad. Pero, al mismo tiempo, el individuo concreto es la síntesis de las múltiples determinaciones sociales. Tiene la sociedad integrada a su ser: su ser es inmediatamente social. Es sólo cuando es social: El individuo es social; es individuo social. Es este individuo inmediatamente social (determinado socialmente y socialmente determinante) el que se sitúa como uno de los términos de la relación con la comunidad política.

Este desarrollo conduce a una situación inversa a aquella que se tenía en la apariencia: la ciudadanía aparecía entonces como un atributo de los individuos, como resultado del despliegue del ser del individuo, como producto de la actividad constituyente del ser-para-sí.

---

<sup>161</sup> Marx, 1971:205

Ahora, por el contrario, es el individuo, o la pluralidad de sujetos individuales asociados bajo un régimen jurídico quien constituye el predicado de la ciudadanía. El individuo es ciudadano sólo y sólo si la ciudadanía como relación social existe realmente como sujeto. Más aún, el individuo logra realmente devenir individuo humano integral en la medida en que es ciudadano. La ciudadanía del individuo hace posible su individuación. La ciudadanía no es así una mera cualidad, junto a otras, del ciudadano. Esto significa la subjetivación de la ciudadanía, opuesta a la objetivación de ella, operada anteriormente. Esta subjetivación de la ciudadanía indica que es una relación social activa, productiva: actúa en, por y para lo social y produce sociedad, sociabilidad, y en el mismo acto, en cuanto subjetivación, produce individuos socialmente políticos. En tanto tal, es principio de subjetivación política<sup>162</sup>. Es mediación entre los individuos ciudadanos y la comunidad política constituida por aquellos.

En cuanto finita y mutable la ciudadanía es relación histórica. Su esencia sólo puede ser aprehendida en su especificidad socio-histórica. Esta especificidad (su diferencia específica) está dada como unidad de los diversos presupuestos sociales constitutivos de la ciudadanía: individuos definidos como sujetos libres e iguales (entre sí), asociatividad, derecho racional y comunidad jurídica, etc. Es así el resultado de la articulación y combinación de estos presupuestos. La ciudadanía es el lazo, la relación que hace que los individuos sean considerados como ciudadanos y que estos sean considerados como individuos políticos. Es la totalidad de la relación, comprende por tanto la comunidad política y el conjunto de los ciudadanos y ciudadanos en cuanto la una y el otro están considerados en esa relación<sup>163</sup>. Sin embargo, esta totalidad inmediata mantiene la diferencia entre el todo, la ciudadanía, y sus partes o elementos, los ciudadanos, por una parte y la comunidad política por la otra. Pero esta diferencia sólo puede mantenerse en la medida en que se da en esa totalidad. Sólo en ella tiene sentido. Es unidad de la unidad y de la diferencia. La ciudadanía contiene la contradicción en sí misma. Determinar como ello se manifiesta de manera viva y concreta en el desarrollo histórico es trabajo del historiador y de las ciencias sociales. De este proceso contradictorio, de despliegue de la posición objetiva y de la posición subjetiva de la ciudadanía como opuestos, surge el fundamento de la ciudadanía: la soberanía de los ciudadanos y el ejercicio de esta soberanía por parte de ellos. En la ciudadanía democrática son los ciudadanos en cuanto pueblo quienes

---

<sup>162</sup> Tassin, 2001: 54

<sup>163</sup> Ilustrativo de lo anterior son expresiones tales como “la ciudadanía se ha expresado...”, “la ciudadanía quiere tal o cual cosa...”, etc.

detentan la autoridad suprema, el poder político. Esto presupone que los ciudadanos, considerados sea individualmente sea como pueblo, son libres e independientes.

### La comunidad política

Con el nombre de comunidad política se tiende a designar a distintas formas de organización política de la sociedad, las que van desde la ciudad-Estado antigua<sup>164</sup>, los reinos, los califatos, el shogunado, los imperios (sean los tradicionales, los modernos o el Imperio postmoderno de algunos autores de moda) hasta los Estados modernos<sup>165</sup>. Difícilmente podrían ser incluidas estas diferentes formas en la categoría de comunidad aristotélica como asociación constituida con miras a algún bien<sup>166</sup>. Del mismo modo, si se entiende por “comunidad” el “estado de lo que es común”, parece poco pertinente la utilización de este término para designar el Estado. Si se entiende por comunidad aquel tipo de relación social en que los singulares se sienten parte de un todo, varios de los casos señalados ponen en cuestión la pertinencia de su uso.

Sin embargo, el uso de “comunidad política” para designar a las distintas formas de organización política se ha introducido de tal manera en el lenguaje de la filosofía y de las ciencias políticas que no cabe sino que considerarlo en esta investigación. M. Weber entiende por comunidad política “aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un ‘ámbito’ (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con firmeza, por sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada”<sup>167</sup>. Recalca Weber que “la disposición al empleo de la violencia se halla vinculada con la dominación de un ámbito determinado”, pero “sólo existe una comunidad ‘política’ específica cuando la comunidad no es meramente ‘económica’ y, por tanto cuando posee ordenamientos que regulan cosas distintas de la posesión económica de bienes y de la prestación de servicios”. La comunidad política se define así por tener un plus más que la comunidad económica: Regula cosas distintas que la economía. Esto conlleva la idea implícita

---

<sup>164</sup> En los tiempos aristotélicos, la ciudad-Estado es todavía comunidad de varias aldeas, con el nivel más alto de autosuficiencia (Aristóteles, Política, 1252 b8)

<sup>165</sup> Badie (1985:599-663) por ejemplo designa como comunidad política a las diferentes formas de “orden político”, sean estas las correspondientes a la forma-Estado moderna, sean las correspondientes a otro tipo de formaciones políticas.

<sup>166</sup> Aristóteles Política, 12521a1

<sup>167</sup> Weber, 1992: 661

de dos tipos de ordenamiento de la sociedad: el político y el económico, cada uno con sus esferas de acción social distintas. Esto a su vez no es otra cosa que el reconocimiento de la separación moderna de la actividad del ser humano de modo tal que este se define, por una parte, como hombre (*homo oeconomicus*) y, por otra, como ciudadano (el antiguo *zoon politikon* aristotélico). Mientras que como ser económico, todo individuo es igual a otro (a diferencia de la Antigüedad y del Medioevo occidentales) - y, como ya se vio más atrás, las relaciones entre estos individuos son formalmente igualitarias -, en su determinación como ciudadano la desigualdad es la norma: no todos los individuos que componen una sociedad son ciudadanos y no todos los ciudadanos son, en un mismo momento, iguales puesto que en la comunidad política moderna<sup>168</sup>, hay ciudadanos gobernantes y ciudadanos gobernados. Poco importa a este respecto, si la posición de gobernante es el resultado de una simple designación, de la cooptación, del sorteo o de la elección directa de los gobernantes por los gobernados. Esta división de la ciudadanía entre ciudadanos gobernantes y ciudadanos gobernados es otro elemento que permite cuestionar el uso del término de comunidad para referirse al ordenamiento político de una sociedad. Sin embargo, si se piensa en la comunidad como “sentimiento de pertenencia a una misma entidad”, la noción puede ser de alguna utilidad. Así parece ser cuando se hace referencia al demos ateniense o a la formación política romana. En la modernidad, por el contrario, se considera al pueblo (como demos) como la comunidad política, pero también el Estado es considerado como comunidad<sup>169</sup>.

En todo caso, la comunidad política en cuanto política, es siempre una asociación de dominación. La categoría weberiana de dominación designa la “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”<sup>170</sup>. Hay dominación

---

<sup>168</sup> En estricto rigor “el ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado” (Aristóteles, *Política*, 1284 a), lo que no obsta para que en un momento esté en la posición del gobernado y en otro, en la de gobernante.

<sup>169</sup> No basta con declarar que “el Estado es una abstracción” y que sólo “el pueblo es lo único concreto” (Marx, 2002:97) para dar por resuelta esta cuestión, en la medida en que el moderno Estado burgués no existe sin ese pueblo ni este sin este Estado. Cada uno es la mediación del otro. Ambos constituyen una abstracción considerados de manera aislada. Una teoría de la democracia radical en la que se haga abstracción del Estado termina siendo abstracta: la cuestión de la centralidad, de un centro de imputación de las acciones sociales, debe ser necesariamente considerada. Ello remite a la cuestión de un orden político, como distinto a otros órdenes sociales, aun cuando este orden sea la federación de comunas de los anarquistas, el federalismo de las regiones, los consejos obreros de los consejistas u otras formas.

<sup>170</sup> Weber, 1992:43

cuando hay obediencia a un mandato<sup>171</sup>, de lo que se puede concluir que “el poder no se tiene sino que se recibe en la obediencia del otro”<sup>172</sup>. De esta manera, la comunidad política se reserva para sí el poder ser obedecida por los partícipes en ella. Es sólo en cuanto se cuenta con la obediencia de los partícipes que la dominación es posible. Cuando la obediencia no está asegurada, la comunidad política utiliza la fuerza física o simbólica para obtenerla.

Las “cosas distintas” reguladas por la comunidad política son, en primera instancia, las relaciones entre los partícipes de la comunidad. Esta regulación del vivir-juntos es el rasgo que define en primera instancia la esfera propiamente política. La constitución de una comunidad política exige un “ámbito” o dominio, “la posesión de poder físico para afirmarlo y una acción comunitaria” orientada hacia esa regulación. De esta manera, la existencia y validez de las ordenaciones de una comunidad política, dentro de un ámbito geográfico determinado, están “garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo”<sup>173</sup>. La comunidad política, “el Estado, la Ley, la Constitución es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir, no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos”<sup>174</sup>. Esto implica la separación entre la comunidad y sus miembros, así como entre la comunidad y su cuadro administrativo. La comunidad política (escindida a su vez internamente) expresa sólo a una parte de la sociedad. Esto como consecuencia de la separación de la vida social en una esfera política y una esfera económica, como ya se ha señalado. Esta esfera económica es, sin embargo, similar a la sociedad, tal como esta se expresara más atrás, punto sobre el que será necesario volver.

Cabe recordar por otra parte, la centralidad de la comunidad política respecto al conjunto social. Este estar en el centro de la sociedad, como ya se observó, es inherente a la generalización de las relaciones mercantiles como tales. Es en función de esa centralidad que la sociedad moderna tiene su centricidad en la comunidad política: este centro que tiene la sociedad de productores/comerciantes es el Estado. La relación entre unos y el otro es, sin embargo, de pura exterioridad.

---

<sup>171</sup> La obediencia, al igual que la servidumbre, puede ser voluntaria, libremente consentida, resultado de un acuerdo o impuesta por la violencia. El joven La Boétie explicita brillantemente a comienzos del siglo XVI el contenido de la servidumbre voluntaria.

<sup>172</sup> Maturana, 1993:36

<sup>173</sup> No deja de llamar la atención que en el debate actual entre liberales y comunitarios la cuestión de la coacción sea obviada. Igual ocurre con muchos discípulos de Hanna Arendt. John Locke, por el contrario, plantea abiertamente el tema en varios acápites del *Segundo Tratado*.

<sup>174</sup> Marx, 2002:101



Antes de profundizar en este punto, lo que interesa en este momento del análisis es dejar establecido la separación de la comunidad política: la escisión y la diferencia dominan en su seno, pero también respecto a su “exterior”, a lo no-político. La comunidad política moderna es la abstracción de la comunidad y la comunidad de la abstracción, puesto que se constituye a partir del proceso de abstracción de todos sus componentes: los ciudadanos son entes abstraídos de la totalidad y, por tanto, sujetos abstractos, abstractamente subjetivos. Por ello, la comunidad política moderna es la abstracción de la política y, en cuanto subjetividad abstracta, es política de la abstracción. Es comunidad política abstracta, Estado puramente político, Estado abstracto. Referida a su interior, parece dejar de ser tal comunidad, o mejor, es apariencia de comunidad, comunidad sólo aparente: se presenta como comunidad, como lo común indiferenciado, justamente cuando es diferencia, separación, distinción. Pero como ya se vio, estas diferencias sólo tienen existencia en cuanto tales en la medida en que están en una unidad. Por esto la comunidad política no puede ser considerada como mera unidad, pero tampoco como mero agregado de diferencias. Es tanto la diferenciación de la unidad como también la unidad de esas diferencias: es unidad de la unidad y de la diferencia, formulación que implica una contradicción. La comunidad política es una contradicción en sí, contradicción que es el motor de su desarrollo. Es esta contradicción la que permite explicar la transformación del ser de la comunidad. Si se hace abstracción de esta contradicción en su desarrollo, como ocurre en los análisis de liberales (la comunidad es unidad simple de elementos simples) y de comunitarios (unidad inmediata del todo y de las partes), no se logra una comprensión adecuada del devenir de la comunidad política y, por tanto, del devenir de la ciudadanía.

#### La ciudadanía como relación entre los individuos y la comunidad política

Como ya se ha visto, la relación entre la pluralidad de sujetos individuales asociados y unidos por un lazo jurídico y la comunidad política comprende sólo a una parte de la sociedad: incluye a algunos individuos que hacen parte de esa parte y excluye de ella a otros individuos. Esta relación inclusiva/exclusiva consagra la escisión entre sociedad y comunidad política. El “vivir-juntos” de la comunidad política no es por consiguiente otra cosa que el vivir-políticamente-juntos los ciudadanos separados de los no-ciudadanos. Esto está en contradicción con el hecho de que la política como regulación del vivir-juntos es mediación de la sociedad (en cuanto esta es ya una forma de ese vivir-juntos) o del “mundo común”. En efecto, si consideramos la sociedad en su inmediatez (mejor dicho, considerada en su unidad

primigenia y no en su separación en esferas de actividad distintas) la política aparece como su otra cara, pero esta vez reflejada en sí misma. La política como mediación es reflexión, reflexión de la sociedad sobre sí misma. Si más aún consideramos la sociedad como el conjunto de relaciones sociales, entre las cuales la relación política es sólo una más, esta reflexión de la sociedad sobre sí misma es sólo parcial en cuanto es una de las relaciones, actividad que aparece limitada sólo a una parte de la sociedad. Ello presenta otra faceta contradictoria puesto que en tanto parte media al todo. Los efectos de la actividad política como parcialidad repercuten en toda la sociedad: Es una actividad que concierne a todos y a todas las que constituyen la sociedad. Sin embargo, es actividad realizada sólo por algunos. Esta contradicción sólo se resuelve - y esto, sólo a partir de la actividad reivindicativa de los excluidos y las excluidas - extendiendo la ciudadanía a la mayor parte posible de la sociedad: A la ciudadanía intensiva y restringida de los Antiguos cabe oponer, en un primer momento, la ciudadanía extensiva y amplia de los Modernos. En un segundo, una ciudadanía amplia e intensiva de la modernidad democrática.

Por otra parte, la ciudadanía como relación es “interna”: “la pluralidad de sujetos individuales asociados” y “la comunidad política” no son independientes de su relación recíproca. Es esta la que determina el modo de ser de ambos, transformándolos en algo distinto de su ser considerado aisladamente. La relación entre esos términos no es mera contraposición de existencias autosuficientes cuyo contenido se ha exteriorizado. Por el contrario, la relación es aquí “referencia idéntica, referencia sólo bajo la cual los distintos son lo que ellos son” (E §134): los distintos términos de la proposición existen sólo y en cuanto estén relacionados entre sí. La “comunidad política” es sólo tal en la medida en que está en una relación determinada con la pluralidad de sujetos políticamente asociados bajo un estatuto legal<sup>175</sup>. En la medida en que esta relación está determinada como regulación del vivir-juntos y como asociación de dominación, será denominada “relación política”. Si y sólo si la comunidad política se enfrenta a la pluralidad de individuos regulando su vivir juntos en la forma de una asociación de dominación que exige obediencia de esos individuos, esta comunidad es efectivamente política. El individuo es ciudadano sólo en la medida en que está en relación política (es decir asociado con otros en términos de la dupla dominación/obediencia en su vivir-juntos) con una comunidad política determinada.

---

<sup>175</sup> Ello aconsejaría una utilización restrictiva del término sólo a aquel tipo de formaciones políticas en que hubiera efectivamente alguna comunidad y en que quedara evidente la presencia de la subjetividad. Ello excluiría formaciones políticas tales como los imperios antiguos.

En la medida que la ciudadanía es una relación “interna” a los términos que la constituyen, no puede prescindir de estos. La idea de ciudadanía supone la referencia tanto a la comunidad política (en su forma moderna, el Estado) como a la pluralidad de individuos y no puede ser desarrollada sin ellos. Es poco congruente un discurso que plantee la exigencia de ciudadanía y al mismo tiempo afirme la destrucción del Estado. Un discurso que afirme esto último puede coherentemente plantear otro tipo de relación entre los individuos, como la libre asociación, por ejemplo, como lo hacía el viejo anarquismo. Esta falta de coherencia se expresa en las afirmaciones de M. Hardt y T. Negri, cuando por un lado afirman que “el deseo de la multitud” es llegar a ser y conformarse como “una especie común” y no como Estado cosmopolita<sup>176</sup>, mientras que, por otro, sostienen que esa “multitud” demanda devenir ciudadana. La forma concreta de esta demanda política, como primer elemento de un programa político a favor de la multitud global, es la “ciudadanía global” lo que significa para estos autores que “todos deberían tener plenos derechos de ciudadanía en el país donde viven y trabajan”<sup>177</sup>, lo que “implica que se reforme la condición jurídica de la población al ritmo de las transformaciones económicas de los últimos años”, entendiéndose por esto, a partir de los ejemplos que citan, permisos de residencia para todos. En cuanto a su significado, “esta demanda política insiste en afirmar en la posmodernidad el principio constitucional moderno fundamental que vincula el derecho y el trabajo y así recompensa con la ciudadanía al obrero que crea al capital”. Más aún, “en un primer momento, la multitud demanda que cada Estado reconozca jurídicamente las migraciones que necesita el capital, en un segundo momento debe exigir que se le permita controlar sus propios movimientos... El derecho general a controlar sus propios movimientos es la demanda última de la multitud por una ciudadanía global”. Pero ¿qué es esto sino que pedir el reconocimiento por el Otro, por el Estado?: La multitud pide hacerse reconocer por el Estado, pero pedir ser reconocido por el Estado, es admitir que este es sujeto que reconoce y que se necesita de ese Estado para ser reconocido. Independientemente de lo racional de la demanda de ciudadanía global de los trabajadores y trabajadoras mundiales, resulta poco coherente que, mientras por una parte, Hardt y Negri presentan a la multitud necesitando del Estado, demandando el ser reconocida por los poderes fácticos y legales - lo que implica a vez el reconocimiento de ese Estado -, por otra, presentan a esta multitud afirmando su autonomía y su plena independencia respecto a ese Estado. Afirmar la autonomía significa que no se

---

<sup>176</sup> Hardt y Negri: 2002: 331

<sup>177</sup> Hardt y Negri: 2002: 362

necesita del Otro para existir, que el fundamento de sí se encuentra en sí mismo y no en ese Otro.

En su tiempo, la solución feuerbachiana al problema de la relación entre Estado e individuo fue de concebir el Estado como comunidad política en cuanto sinónimo de comunidad humana<sup>178</sup>. A poco andar, el joven Marx inspirado en Feuerbach se percató que la comunidad política en cuanto Estado es distinta de la comunidad humana en cuanto tal y no hay identidad inmediata entre ambas. Sólo a través de una serie de mediaciones se podría llegar a una tal identidad al precio de disolver el Estado en una democracia verdadera. Sin embargo, este es un esfuerzo que M. Hardt y T. Negri no se permiten puesto que excluyen cualquier posibilidad de considerar la mediación en sus análisis. Cabe recordar que para estos autores la mediación es algo propio de la modernidad y como estiman que esta ha sido superada por la posmodernidad también habría sido superada aquella.

#### La ciudadanía como “cosa”

Las determinaciones ya señaladas de la ciudadanía (como pertenencia/participación y como estatuto legal) son distintas una de la otra y es sólo en la ciudadanía como relación y no en ellas mismas en que estas determinaciones tienen su reflexión-hacia-sí. Se presentan, por tanto, como propiedades de la ciudadanía, como algo que la ciudadanía tiene. La propiedad de la cosa no es lo mismo que la cualidad de esta. La última es inherente al ser de la cosa, la que deja de ser tal cosa en cuanto pierde esa cualidad. “La cosa por el contrario, que se refleja sobre sí misma, constituye una identidad que se distingue de sus diferencias o determinaciones” (E § 125, Obs.): no está así ligada a una tal o cual cualidad determinada, pudiendo in extremis perderla sin dejar de ser lo que es. Hegel aclara que la referencia a las propiedades es el tener (haber) el que se usa en muchos idiomas como señal de pretérito. Este es para él el ser superado. “El espíritu que es la reflexión-hacia-sí del pretérito y el único lugar donde ese pretérito mantiene aún su subsistencia, distingue también de sí mismo, sin embargo, a este ser superado [que conserva] dentro de sí” (E §125). El pretérito de la ciudadanía como ser superado de esta se conserva dentro de ella, pero como algo distinto.

---

<sup>178</sup> Feuerbach,

Esta conservación del pretérito, la cristalización del pasado aunque en su forma de lo ya superado pero igualmente contenido en el presente de la cosa, hace aparecer la ciudadanía como cosa, como algo exterior en general, no libre, impersonal. Aparece como lo ya dado, fijo e inmutable, que en su exterioridad pretende ser autónomo, al mismo tiempo que sus propiedades aparecen también bajo la forma de cosas. Como relación pareciera ser relación entre cosas independientes. En ella, lo activo es la ciudadanía como cosa, mientras que los ciudadanos y ciudadanas no son sino que entes pasivos, meros efectos de la actividad ciudadana. Esta presentación de la cosa ciudadanía puede ser considerada como una forma de reificación o cosificación de la ciudadanía, pero es reificación que debe ser anulada: es necesario terminar con sus pretensiones a la autonomía para llegar a la esencia de la cosa.

En su reflexión-hacia-sí, las determinaciones distintas entre sí de la ciudadanía, que se presentan como puramente abstractas, constituyen la materia de la ciudadanía, el consistir de la ciudadanía. Se puede decir entonces que la ciudadanía consiste o está compuesta por una relación jurídico-política entre la pluralidad de sujetos individuales asociados bajo un mismo estatuto jurídico-político con una comunidad política determinada. Pero esta relación es activa, real, sólo en la medida en que es actuada por los individuos que se ven ligados por ella. Esto hace que, en último término, el material de la ciudadanía sean los individuos libres asociados considerados en su relación con la comunidad política. En este nivel de desarrollo, la ciudadanía no consiste en ella misma sino que en esas otras determinidades distintas a ella y es, desde este punto de vista, mera conexión superficial de esas determinidades y, por tanto, enlace extrínseco de los individuos. Estas muchas materias distintas confluyen en una sola materia, frente a la cual las distintas determinaciones y la referencia extrínseca que tienen en la ciudadanía constituyen su forma.

La ciudadanía puede ser así entendida como forma-ciudadanía, como forma de la relación política entre comunidad política y la pluralidad de individuos políticamente asociados. La forma de la ciudadanía no es indiferente ni exterior a la naturaleza de esta. La forma de ciudadanía asumida por el producto de la actividad política es la forma política más abstracta, pero también la más general de la sociedad burguesa. Considerar la "cosa" ciudadana como forma conlleva la comprensión de su naturaleza temporal, de su (al menos) potencial trascendencia histórica, es tomar lo que parece como permanente como transitorio, al mismo tiempo que es tomar como negativo lo que se presenta como positivo: es pasar de la impresión fotográfica de la cosa a su

negativo. Es pasar de la ciencia política (como saber de lo dado, de la “cosa” política) a su crítica como lo ya instituido, como lo inmodificable, es hacerle perder su carácter de cosa y resituarla como producto de la actividad de los sujetos sociales. “Crítica” aquí tiene otra implicancia: es el establecer la conexión, la relación “interna” entre “cosas” que, desde el punto de vista puramente exterior, se presentan como separadas.

La forma de la ciudadanía, en cuanto “determinación reflexiva de la distinción, pero como existente y como totalidad” (E §128), es la de una relación jurídico-política específica entre la pluralidad de sujetos y la comunidad. Tiene la forma de estatuto legal y político y de actividad política, articulados y combinados “interiormente” entre sí, de tal manera que ni el derecho es la pura forma ni la política es la pura materia: ambos son la forma de la relación ciudadana y como tal se sitúan frente a la materia de la ciudadanía, como lo distinto y lo opuesto a ella. Pero esto significa que la ciudadanía aparece ahora escindida entre materia y forma. Sin embargo, tanto la materia como la forma contienen la totalidad de las determinaciones de la otra, son en-sí lo mismo, aún cuando refiriéndose una a otra son distintas. La ciudadanía encierra así la contradicción de ser “según su unidad negativa, la forma en la cual la materia está determinada y está depuesta como propiedades y consistir a la vez en materias que en la reflexión de la cosa hacia-sí son tan autosuficientes como negadas”. La ciudadanía es, en cuanto “existencia esencial que en ella misma se supera a sí misma, fenómeno o aparición” (E §130). La esencia de la ciudadanía aparece ahora fenoménicamente en ella misma.

Esta aparición fenoménica de la ciudadanía existe de tal modo que aquello por lo que subsiste (su materia) es inmediatamente suprimido, pero esto es un momento de la forma misma de la ciudadanía. Esta forma contiene la materia (la actividad política de los individuos) de la ciudadanía como una de sus determinaciones, aquello por lo cual el fenómeno subsiste. El fenómeno tiene su fundamento en la forma en cuanto esta constituye su esencia. Este fundamento es a su vez un fenómeno (algo-que-está-apareciendo) por lo que “el fenómeno se expande así hasta una mediación infinita del subsistir a través de la forma y con ello también a través del no-subsistir. Esta mediación infinita es a la vez una unidad de la referencia a sí” (E § 132). La Existencia en su desarrollo deviene una totalidad, como mundo fenoménico. La ciudadanía se presenta aquí con todos y cada uno de sus elementos constitutivos desarrollados: individualidad, asociatividad, centralidad y centricidad, ley, actividad política, comunidad política, etc., elementos entrelazados y articulados entre sí conformando una

totalidad: el mundo de la ciudadanía en relación con otros mundos. Es insuficiente, por tanto, el fundamentar la ciudadanía en la pura “identidad moral reflexiva cuyo principio está inscrito en la Declaración francesa de los Derechos del hombre y del ciudadano con el derecho (para el ser humano) y el deber (para el ciudadano) de levantarse contra la tiranía”<sup>179</sup>, insuficiente aunque no por ello menos necesario.

En su relación consigo mismo, el fenómeno encierra la forma como materia esencial, con lo que la forma deviene contenido. La conversión de la forma jurídico-política de la ciudadanía en contenido jurídico-político y de este en forma jurídico-política en un proceso en espiral es lo que determina su desarrollo. Forma y contenido son ambos esenciales: no hay forma sin contenido ni contenido sin forma. El contenido de la ciudadanía como tal no es lo que es sino porque contiene la forma acabada. Sin embargo, la forma misma la hallamos como una existencia indiferente y exterior al contenido: la forma jurídico-política parece ser completamente exterior e indiferente al contenido político-jurídico de la ciudadanía. El afirmar como momento absoluto esta indiferencia y exterioridad de la forma jurídico-política respecto a su contenido es formalizar la ciudadanía, considerar la pura forma y reducir la ciudadanía a esta mera forma mientras que el contenido es remitido a cualquier otro lugar, a una exterioridad cualquiera. Sin embargo, ya se ha visto el tránsito recíproco del contenido a la forma y de esta al contenido, tránsito en que el contenido no es otra cosa que el cambio de la forma en contenido y la forma no es otra cosa que el cambio del contenido. Esto constituye la única relación absoluta de ambos aspectos. De esta manera, el fenómeno aparece configurado de manera más precisa: es ahora esa relación en que un solo y mismo término, el contenido, en cuanto forma desarrollada, se produce como exterioridad y contraposición de existencias independientes y como en referencia idéntica a la vez. Solamente en esta relación las diferencias son tales: Unidad de la unidad y de la diferencia y no unidad formal vacía ni agregado caótico de diferencias.

#### La ciudadanía como totalidad

La relación en su forma inmediata es la del todo y de las partes. El contenido es el todo y consiste en las partes que son lo contrario de él. Las partes de la ciudadanía se diferencian unas de otras y constituyen elementos independientes. Sin embargo, no son partes sino que en la identidad de su relación recíproca o en tanto que tomadas conjuntamente constituyen un

---

<sup>179</sup> Ferry, 1991: 95. La crítica es extensiva a las otras corrientes liberales inspiradas en Kant.

todo. Sin embargo, el conjunto es lo opuesto y la negación de la parte: to y partes se excluyen mutuamente, pero al mismo tiempo existen como referencia mutua. La pertenencia a la comunidad política, la participación en ella, los derechos son otras tantas “partes” distintas de la ciudadanía, pero lo son sólo en la medida en que están en mutua referencia idéntica o, lo que es lo mismo, en tanto que tomadas juntamente constituyen el todo. Es, por tanto, una relación esencial como modo determinado y absolutamente general de la existencia del fenómeno. “Todo lo que existe está en relación y esta relación constituye lo verdadero de toda existencia” (L §134 Z.). Se ha señalado más atrás que la ciudadanía constituye una relación entre otras que conforman una totalidad. La ciudadanía tal como se da en la Atenas clásica hace parte de un todo en que lo político, lo económico, lo cultural, lo ideológico están relacionados entre sí de una manera específica y sólo existen en la medida en que se da esa relación particular. Lo que existe es para sí solamente en lo otro y en este otro está en relación consigo mismo. Más aún, en su forma mecánica y exterior, la relación del todo y de las partes es insuficiente para aprehender la vida orgánica en su verdad. La relación del todo de la ciudadanía y de sus partes no puede ser expresada adecuadamente cuando se considera esas partes en su aislamiento, limitándose a su mera enumeración y a su descripción yuxtaponiendo unas a otras. No puede por tanto erigirse como modelo normativo un tipo de ciudadanía sin considerar el entramado de relaciones sociales correspondientes. La realidad de la ciudadanía es el “todo”, la articulación de las diferentes determinaciones en un todo orgánico: la ciudadanía en su momento actual sólo existe como relación dentro de la totalidad de relaciones sociales en su diferente articulación. En la sociedad burguesa desarrollada cada relación supone otra, la que a su vez presupone otra, condicionándose todas recíprocamente, como ocurre en toda totalidad orgánica. La ciudadanía como totalidad orgánica en su conjunto tiene sus presupuestos propios y su desarrollo total implica la subordinación de todos los elementos constitutivos, la nulificación de las diferencias en su seno, al mismo tiempo que la creación de todos los órganos que le hacen falta (lo que es otra manera de aparecer la diferencia). Es de esta manera que la ciudadanía deviene históricamente una totalidad. Esto no significa otra cosa que su devenir totalidad constituye un elemento de su desarrollo. Al mismo tiempo, a partir del momento en que el conjunto de relaciones constitutivas de la ciudadanía se han desarrollado en una totalidad, la que cubre todo el universo de relaciones sociales, su agente, el ciudadano, cesa de considerar su condición como tal fuera del no-ciudadano. Cesar de considerar la propia condición de ciudadano como algo independiente de la condición de no-ciudadano significa reconocer la falta de autonomía de la condición de ciudadano respecto a su negación, el no-ciudadano. Este es



su condición y su negación, su contrario. La no-ciudadanía es la base de la ciudadanía. Pero al mismo tiempo, la sociedad entera se presenta entonces dividida entre ciudadanos y no-ciudadanos, entre su estructura y su base, entre el cielo y la tierra, entre lo universal y lo particular, escisión que sólo puede ser solucionada por la universalización de lo particular y de la particularización de lo universal, extendiendo en el primer movimiento la ciudadanía a los no-ciudadanos y en el segundo, procediendo de tal manera que los asuntos generales devengan asuntos de todos y de cada uno.

La discusión sobre la preeminencia del todo sobre las partes o de estas sobre el todo tiene poco interés. En general, tanto holistas como atomistas consideran la relación del todo con las partes en su forma inmediata y por tanto mecánica. En general, no consideran la relación de lo interior con lo exterior ni la superación de la relación del todo con las partes en la realidad substancial. Por otra parte, tampoco consideran que el empoderamiento del todo sobre las partes sea el resultado del proceso de constitución de un entramado de relaciones a partir de una relación que se desarrolla de manera más o menos independiente de las otras relaciones hasta llegar a transformarse en determinante y dominante, llegando hasta la exclusión tendencial (no absoluta) de las otras relaciones. Menos aún consideran la totalidad como contradicción en sí. Para ambas posiciones, es una totalidad homogénea, plana, aséptica, inocua, sin diferencias (a lo más diferencias individuales = pluralismo), sin contradicciones y sin antagonismos.

La relación del todo y sus partes es, por el contrario, contradictoria y contiene, por tanto, lo negativo. Esta referencia negativa de la relación consigo misma es la fuerza, es un repelerse a sí misma por sí y un exteriorizarse, fuerza que “en cuanto unidad interna es el todo idéntico consigo mismo y que suprime esta unidad y se manifiesta y, recíprocamente, es la manifestación que desaparece y vuelve a la fuerza” (L §134, Obs.). Es, por consiguiente, la unidad negativa en la que se resuelve en primera instancia la contradicción del todo y las partes. Como el contenido es en sí mismo limitado, su determinidad la recibe por mediación de un término que está fuera de él. La fuerza necesita siempre de una solicitud exterior que obre ciegamente. Por esta imperfección de la forma, este contenido es también contingente y limitado. “La verdad de la fuerza es la relación cuyos dos lados son el interior y el exterior” (E § 137). Este último es el mismo contenido que lo interior. Este se presenta también exteriormente y viceversa. Lo interior de la ciudadanía “es la forma vacía de la reflexión-hacia-sí frente a la

cual está igualmente la existencia como forma del otro lado de la relación con la determinación vacía de la reflexión-hacia-otro como exterior” (E §138) de la ciudadanía. Su identidad es la unidad de ambas reflexiones, es la totalidad única, unidad que es puesta en el movimiento de la fuerza y que las hace contenido. De esta manera, el fenómeno de la ciudadanía “no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado” (E §139). La ciudadanía se manifiesta en los ciudadanos como colectivo, en su pluralidad y no podría dejar de manifestarse de este modo. La fuerza de la ciudadanía reside en este modo específico de manifestarse en y por los ciudadanos.

Por otra parte, la esencia de la ciudadanía no puede ser concebida únicamente como algo interior. En cuanto no es sino que disposición interior, es simple posibilidad. Sólo se realiza exteriorizándose. Tal es la ciudadanía en su manifestación, tal es interiormente: cuando los ciudadanos son virtuosos sólo interiormente, o cuando sólo son políticos en su fuero interno, en sus designios e intenciones y su ser exterior no se conforma a su interior, uno de los dos lados es tan falso como el otro: “Por sus frutos los conoceréis”<sup>180</sup>. El ser humano es la totalidad de sus actos. Su ser está en la acción, en la exteriorización de sus potencias subjetivas<sup>181</sup>.

La realización de la exteriorización de lo interior es acción, actividad, operación de lo interior que se despliega hacia el exterior, proceso y resultado del actuar de lo interior. Si el proceso de exteriorización de lo interior es actividad es porque lo interior es activo. La ciudadanía es esencialmente actividad: su modo esencial de existir es la actividad. La ciudadanía es activa o no es. Una ciudadanía que no se manifiesta, que es puramente pasiva, es la negación de la ciudadanía. Los llamados ciudadanos pasivos en estricto rigor no son verdaderos ciudadanos. Ciudadanos pasivos son aquellos que no están en “contra” pero que tampoco están “por”<sup>182</sup>: Son aquellos que no manifiestan ningún apego o afecto ni por la política ni por la democracia. Si llegan a actuar como ciudadanos es sólo bajo la amenaza de sanciones o sólo si ven en ello un medio para satisfacer algún interés particular. Si todos los ciudadanos fueran pasivos, la ciudadanía sería un mero estatuto legal y la democracia no podría funcionar. Por lo mismo, el ciudadano apático – que, según Seymour Martin Lipset, sería el ciudadano ideal de las democracias representativas modernas - no es, en último término, ciudadano. Ciudadanía y

---

<sup>180</sup> Mateo, 7, 15-20

<sup>181</sup> No se puede sino que concordar con Tassin a este respecto “El sujeto político es el actor revelando en la acción y la palabra públicas su singularidad a los otros, sobre una escena de aparición” (2001:57)

<sup>182</sup> Baechler, 1985

democracia no reposan solamente sobre la soberanía de los ciudadanos sino que en el ejercicio de esa soberanía por aquellos. Decir ejercicio es decir actividad: la ciudadanía se expresa en actos y en acciones libres.

La ciudadanía moderna es libre acción, acción libre que no puede existir sino que como libertad, como cualidad del ser humano libre. Manifestándose como libertad se manifiesta a sí misma. Esta manifestación de la ciudadanía como libertad se la encuentra en los orígenes mismos de la modernidad: La ciudad occidental medieval, como burgo y como centro comercial e industrial es un lugar de ascenso de la servidumbre a la libertad por medio de la actividad lucrativa. La burguesía urbana persigue aquí “con plena conciencia una política estamental orientada en ese sentido. Cuando las perspectivas lucrativas eran amplias, existía en los primeros tiempos de estas ciudades un interés común de sus habitantes por el aprovechamiento de las mismas con el fin de ampliar las probabilidades de venta y de ganancia de cada uno, facilitando para ello la afluencia de gentes de fuera y también existía un interés común porque ningún siervo que acababa de conquistar un bienestar fuera requerido por su señor... para los servicios de su casa o de sus cuadras, aunque no fuera más que para obtener de él un precio de rescate”<sup>183</sup>. Después de un plazo más o menos grande, pero que se hace cada vez menor, el señor de un esclavo o de un siervo pierde el derecho a reclamarlo como sometido a su poder: “el aire de la ciudad hace libre”. Poco importa que sea por medio de la actividad lucrativa (en asociación con otros) que el burgués manifieste su libertad, su modo de vivir libre: La libertad de la ciudad es lo que permite y posibilita la libertad de cada uno de sus miembros. La libertad de todos y de cada uno de los miembros de la ciudad es lo que permite y posibilita la libertad de la ciudad, su autonomía y su autocefalia.

Esta unidad inmediata de lo interno y de lo externo es la realidad esencial, la realidad efectiva de la ciudadanía. La ciudadanía efectivamente real es la libre actividad ciudadana, la libre acción permanente de los ciudadanos y de las ciudadanas, la libre actividad de los ciudadanos y de las ciudadanas que se realiza como actividad ciudadana libre.

---

<sup>183</sup> Weber, 1992: 957

## La realidad efectiva de la ciudadanía

Para Hegel “la realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida” de la esencia y la existencia (E §142). Lo real efectivo es la relación devenida idéntica consigo misma y, por tanto, adecuada a su propio concepto o esencia. La realidad efectiva es la realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia. Como es unidad de ambos no es simplemente realidad fenoménica o apariencia, ni tampoco simplemente pura esencia sino que, al mismo tiempo, contiene el fenómeno y la esencia en su ser. Aparece por tanto como realidad adecuada al concepto y, en consecuencia, es realidad plenamente racional y efectiva, realidad verdadera. La realidad efectiva de la ciudadanía es la unidad de la esencia de la ciudadanía y de la existencia de esta. La realidad efectiva de la ciudadanía es la unidad de lo interior y de lo exterior. Su existencia como ciudadanía es solamente la manifestación de sí misma. La realidad efectiva como esfera concreta contiene las determinaciones de lo exterior y de lo interior en su unidad y en su diferencia, las que son determinadas en ella como apariencia. La realidad como identidad en general es la posibilidad, lo que puede ser.

La realidad efectiva de la ciudadanía es, en primer lugar, la posibilidad de la ciudadanía, lo que puede ser la ciudadanía. Pero como es tan igualmente posible como imposible es contingente, es ser exterior inesencial. Esta contingencia es la mera forma de la exterioridad de la ciudadanía en tanto realidad efectiva. Lo contingente está constituido de tal modo que tiene la razón de su existencia en otro y no en sí mismo. Lo contingente no es sino lo real que no tiene otro valor que el de lo posible: un mitin es una manifestación de la ciudadanía tan contingente como el hecho que se haya producido en tal o cual momento. El lograr la libertad (como no-servidumbre, como no-dominación) es, en los primeros momentos de la ciudad medieval, algo contingente. Es un principio que se impone en grados diversos de acuerdo a las condiciones específicas. A menudo “las ciudades tuvieron que prometer no acoger gente no libre y, con la reducción de las posibilidades económicas, esta limitación les ha sido, en ocasiones, agradable”<sup>184</sup>. El siervo que escapa a la ciudad para aspirar el aire de esta y hacerse libre no necesariamente logrará su objetivo. Un tal logro es completamente contingente, dependiendo de múltiples factores. Lyotard sostiene que “vincular es necesario; cómo hacerlo es contingente”<sup>185</sup>. La lucha por la libertad es necesaria, el cómo se lucha es contingente.

---

<sup>184</sup> Weber, 1992: 957

<sup>185</sup> Lyotard, 1992: 29

La forma contingente de la realidad política es la posibilidad de la política o la política como posibilidad. Un contenido cualquiera, como todo concreto, no encierra sólo determinaciones diferentes sino que también opuestas: lo posible y lo imposible. De aquí entonces que la política pueda ser tanto el “arte de lo posible” como “el arte de lo imposible”. La gran variedad de formas y colores que tiene la política en las formulaciones de los posmodernos no muestra sino que la contingencia infinita, producto del querer arbitrario de la voluntad dominante, abdicando la filosofía de su tarea, consistente “en aprehender la necesidad oculta bajo la apariencia del ser contingente” (L, §143, Z.) y cuya contrapartida, “es lidiar con la contingencia del vínculo entre inconmesurables”<sup>186</sup> como tarea de la política.

La contingencia como realidad efectiva inmediata es “una exterioridad que-está-existiendo”, exterioridad que se presenta como inmediata. Pero esta existencia inmediata posee la determinación de ser superada, de ser la posibilidad de otra existencia, como posibilidad real. La lucha misma hace que lo meramente contingente devenga posibilidad real. Deviene así condición. Con ello se quiere decir que “se tiene una existencia, un ser inmediato y luego que se tiene una determinación según la cual ese ser inmediato debe ser suprimido para servir a la realización de otra cosa” (L, §146, Z.). La posibilidad y la contingencia de la ciudadanía constituyen su condición y su modo de existencia. Empero, la realidad efectiva de la ciudadanía no se agota en este momento del desarrollo del proceso ciudadano: la ciudadanía es posibilidad, pero no es sólo ésta. En efecto, estas determinaciones de la mera posibilidad y de la realidad efectiva inmediata constituyen un verdadero círculo de la exterioridad tal como se ha desarrollado. En este círculo, la posibilidad y la realidad efectiva inmediata entran a mediarse la una por la otra. Esta mediación es la posibilidad real en general.

La exterioridad desarrollada de la realidad efectiva inmediata de la ciudadanía es la totalidad, el contenido de esta, es por tanto la “cosa” ciudadanía determinada en y para sí. En cuanto totalidad concreta de la forma para sí es un trasponerse inmediato de lo interior en lo exterior y de lo exterior en lo interior. Es, por tanto, un automovimiento de la forma. Decir automovimiento es decir actividad. La “actividad de la forma” es “la actividad realizadora de la cosa, en cuanto razón de ser real, que se absorbe en la realidad y la actividad realizadora de la realidad contingente, de las condiciones, es decir, de su reflexión sobre sí misma y de su absorción en

---

<sup>186</sup> Arditi, 1997: 57

otra realidad, en la realidad de la cosa” (L, §147). Es esta actividad de la forma-ciudadanía la que realiza la “cosa” ciudadanía. Es su “razón de ser” real. Con ello se reafirma el carácter de actividad de la ciudadanía: como ya se dijo, esta es actividad ciudadana o no es nada.

De esta manera, cuando todas las condiciones se hacen presentes, la “cosa” ciudadanía tiene que devenir efectivamente real: El siervo fugitivo deberá encontrar una ciudad que goce ya de autonomía y autocefalia (aunque esta sea parcial); que esté dispuesta y comprometida a liberar de su condición a los que se refugian en ella, etc. Si todas esas condiciones se dan, podrá efectivamente ser ciudadano, ser libre. Puesto que la cosa, en cuanto interior, es algo meramente supuesto, es por sí misma una de esas condiciones de sí misma. La ciudadanía es condición de sí misma. De esta manera, esta realidad efectiva que se desarrolla como alternación coincidente de lo interior y de lo exterior, como alternación del movimiento de interiorización y exteriorización, movimientos opuestos que se reúnen en un movimiento único, deviene necesidad. La ciudadanía es necesaria a sí misma y, por ende, a sus condiciones.

Sin embargo, no basta con definir la necesidad como unidad de la posibilidad y de la realidad efectiva. Es preciso considerar la relación entre los tres momentos de la necesidad: condición, cosa y actividad. Decir relación es decir mediación. Lo necesario se produce a sí mismo como ser mediato. Pero, en primera instancia, un ser mediato como tal no es por sí mismo, sino por otro, por lo que se puede decir de él que es también contingente. El ser de lo necesario, por el contrario, tiene que ser por sí mismo, es decir, ser la mediación de sí mismo, pero esta mediación constituye en lo necesario un momento suprimido: “lo necesario constituye una relación simple consigo mismo en que toda condición por otro es eliminada” (L §147 Z.).

El proceso de la necesidad se contrapone así al proceso de la finalidad. “El *processus* de la necesidad comienza con la existencia de circunstancias dispersas que parecen no ajustarse una a otra y no tener relación alguna entre sí. Estas circunstancias son realidades inmediatas que vienen a coincidir y de cuya negación sale una nueva realidad. Tenemos aquí un contenido que es doble, según su forma. De un lado, está el contenido de la cosa de que se trata y de otro, el contenido de las circunstancias diversas que primeramente aparecen y se afirman como elementos positivos. Pero el contenido de estos últimos se niega y se borra y deviene el contenido de la cosa. En cuanto condiciones, las circunstancias inmediatas desaparecen pero, en cuanto contenido de la cosa, son conservadas. Este *processus* de la necesidad es llamado

ciego, porque del conjunto de estas circunstancias y de esas condiciones sale muy otra cosa que estas últimas” (L §147 Z.). El proceso de constitución de la ciudadanía moderna es un proceso ciego, no parece orientado hacia un fin y sólo a lo largo de ese proceso surge del conjunto de circunstancias algo distinto a estas.

En cambio, en el *processus* de la finalidad, de la actividad que obra siguiendo un fin, el contenido ha sido concebido de antemano. Es una actividad consciente (acción racional dice Max Weber). Sin embargo, esta actividad que se somete al fin como principio activo y predeterminado en y para sí, actividad que se realiza conforme a lo que ha sido pensado y querido de antemano, tiene también el carácter de necesaria, el carácter de no deber ser sino lo que es. Decir “conciencia”, “sometimiento al fin”, es decir pensamiento. Decir pensamiento de la necesidad, pensamiento de la supeditación al fin (pensado) es decir concepto. El concepto es la verdad de la necesidad, de la misma manera que esta es ya virtualmente el concepto. La necesidad así “no es ciega sino en tanto que no es pensada según el concepto” (L §147 Z.).

Este concebir-el-contenido-de-antemano es lo que caracteriza la actividad fundacional y fundadora de la ciudadanía, por lo menos en los casos más importantes, en grandes y viejas ciudades como Génova y Bolonia. En ellas, al contrario de lo que ocurre en algunas de las viejas ciudades y en la mayoría de las nuevas en que la corporación de los burgueses se constituye “legítimamente” desde el punto de vista jurídico-formal mediante privilegios otorgados por el poder político o por los señores territoriales, se trata de una verdadera usurpación revolucionaria, resultante de una socialización política de los burgueses a pesar y en contra de los poderes “legítimos”<sup>187</sup>. Es la confraternización jurada y juramentada de los burgueses, la *conjuratio*, la *compagna comunis*. En algunos lugares es la guilda de los ricos la que se atribuye no sólo el derecho a decidir la pertenencia a su asociación sino también el derecho de aburguesamiento o ciudadanía. En general, se pacta para una finalidad concreta y para cierto tiempo, o hasta su revocación. A veces, estas *conjuratii* apuntan hacia el obispo, a veces en alianza con este en contra del señor territorial, en contra de los *visconti*. Weber anota que, en general, la finalidad positiva de la *conjuratio* es la asociación de los burgueses de la ciudad para prestarse mutua ayuda y protección, para el arbitraje y para asegurar una administración de justicia que corresponda a los intereses de los habitantes de la ciudad, pero, agrega, “además para el monopolio de las probabilidades económicas que la ciudad ofrecía a sus habitantes:

---

<sup>187</sup> Weber, 1992: 966

sólo el juramentado era admitido a tomar parte en el comercio de los burgueses de la ciudad”<sup>188</sup>.

La relación entre los tres momentos de la necesidad, condición, cosa y actividad, debe ser así considerada como relación mediada por la contingencia o, si se quiere, la contingencia es el modo de ser de la necesidad, su forma de existencia. Nada hay que haga pensar que de los individuos libres, sean estos comerciantes o artesanos del siglo XI, saldrían los ciudadanos de los siglos posteriores. Incluso su condición de libres está marcada por la contingencia: son desarraigados cuyo origen no se conoce. Este *pede pulvorosi*, ser errante, vagabundo del comercio que no tiene lugar en la sociedad feudal altamente jerarquizada, en la que la posición y el rol de cada estamento están rígidamente fijados, introduce en ella una actividad calculadora y racionalista en la cual la fortuna, en lugar de medirse por la condición del hombre, sólo depende de su inteligencia y de su energía<sup>189</sup>, luego de algo totalmente contingente. Por otra parte, debido a la vida errante que llevan, en todas partes figuran como extranjeros, cuyo origen es desconocido. Sin duda, la gran mayoría son hijos de siervos, a los que han abandonado. Como la servidumbre no se prejuzga y hay que demostrarla, el derecho se ve obligado a tratar como hombre libre a aquel a quien no se puede asignar un dueño. De tal manera, se debe considerar a los comerciantes como si siempre hubieran gozado de la libertad. Desarraigándose de su tierra natal logran la libertad. Pueden ahora circular por cualquier parte sin ser reclamados por nadie. No reivindican su libertad, puesto que esta les es reconocida de hecho por cuanto es imposible probar que son no-libres. Adquieren la libertad por uso y por prescripción. Por otra parte, el comercio hace del mercader un hombre cuya condición normal es la libertad. Con ello, en lugar de estar sometido a la jurisdicción señorial y dominial, sólo depende de la jurisdicción pública. Los príncipes territoriales que tienen que proteger en sus condados la paz y el orden público y a quienes compete la vigilancia de los caminos y la salvaguarda de los viajeros, extienden su tutela sobre los mercaderes. Como los príncipes tienen interés en atraer a los mercaderes hacia sus territorios, protegen a los comerciantes que se establecen alrededor de algún burgo que les pertenezca. Todo esto es absolutamente contingente: podría haber pasado o no. Más aún, la forma como ocurre en cada lugar varía enormemente, dependiendo de las condiciones locales. Pero es sobre la base de esto que pudo ser como no ser que se conforma la ciudadanía. La contingencia como forma de existencia de la ciudadanía es el modo de ser de

---

<sup>188</sup> Weber, 1992: 968

<sup>189</sup> Pirenne, 1970:82



la necesidad de la ciudadanía. La cuestión reside en saber encontrar detrás del azar y de la contingencia, lo necesario, lo regular. Cabe considerar más detalladamente los tres momentos citados.

En cuanto puesta, la condición existe solamente como relativa a la cosa: la condición de existencia de la ciudadanía es la libertad de los individuos. Pero en tanto pre-supuesta es circunstancia accidental y exterior que existe sin relación con la cosa. En esta accidentalidad respecto a la cosa, este pre-supuesto es un círculo completo de condiciones. Estas condiciones son pasivas y son incorporadas en el pasivo de la cosa como materia para ella. Se podría decir que constituyen la “materia prima” de la cosa, materia que es transformada por la actividad: libertad como condición, pero también desarraigo inicial a su vez como condición de la anterior, subjetividad (la inteligencia y la energía propias de un sujeto no sujeto), individualidad, jurisprudencia comercial cuya aplicación corresponde a un tribunal especial en las grandes ferias en las que periódicamente se reúnen los mercaderes de diversos países - jurisprudencia fundamentalmente la misma en todas partes, a pesar de la diferencia de comarcas, lenguas y derechos nacionales<sup>190</sup>. Cada una de estas determinaciones puede existir como circunstancia accidental y exterior sin relación con la ciudadanía.

Al igual que la condición la cosa también es algo supuesto. Pero en cuanto puesta, la cosa es solamente algo interior y posible en tanto que, en cuanto pre-supuesta, es un contenido autosuficiente de por sí. Su existencia exterior la obtiene por el despliegue de sus condiciones: la ciudadanía es libertad de circulación, de desplazamiento. Al mismo tiempo, la ciudadanía es derecho a gozar de la protección del burgo, del mismo modo como es hoy derecho de sufragio, a elegir y ser elegido en cargos públicos. Esta existencia exterior es la realización de sus determinaciones de contenido, las que corresponden a las condiciones. Por ende, es por medio de las condiciones que la cosa se muestra como tal y procede de ellas. La ciudadanía se muestra como tal por medio de la individualidad libre como condición.

La actividad ciudadana, al igual que los dos momentos precedentes, es igualmente existente por sí como independiente, como existente de manera autosuficiente, pero al mismo tiempo tiene su posibilidad sólo en las condiciones y en la cosa “ciudadana”. El que esta posibilidad devenga realidad depende de la actividad ciudadana: Es esta el factor fundamental, es esta

---

<sup>190</sup> Pirenne, 1970 : 86

actividad ciudadana lo que hace que la ciudadanía sea lo que es. La actividad es el movimiento de transferir las condiciones a la cosa y de esta en aquellas, en cuanto pasan del lado de la existencia. La actividad ciudadana consiste en sacar la cosa ciudadana fuera de las condiciones en las que ella ya está presente en sí y es ya en sí y en dar existencia a esa cosa mediante la supresión de la existencia que tienen las condiciones. La actividad ciudadana en cuanto obrar actualiza lo potencial, da existencia objetiva a la cosa ciudadana. Esta actividad ciudadana es lo que constituye el sujeto, como fuerza de transformación. La actividad ciudadana es aquí sujeto, producción de algo nuevo, que sólo existe en germen, como mera posibilidad de ciudadanía en las condiciones señaladas. Este algo nuevo es en primer lugar la autoconstitución de la ciudadanía, “el acto por el cual un pueblo es un pueblo”, según la feliz expresión rousseauiana, su constitución como “cuerpo moral y colectivo”, una persona pública es decir, dotada de vida y voluntad. La actividad ciudadana por excelencia es entonces la deliberación pública por la que se constituye la voluntad general. El ejercicio de esta voluntad es la soberanía. Ser ciudadano es ejercer esa soberanía. Dado que el soberano como ser colectivo no puede ser representado, ni la representación ni la delegación constituyen manifestaciones de la actividad ciudadana propiamente tal. La actividad ciudadana es negación de la cosa ciudadana, negación del carácter reificado de la ciudadanía y vuelta a sí de la subjetividad perdida en la coseidad de su propio producto. Demás está agregar que la ciudadanía no se reduce a la mera actividad electoral. El acto por el cual un pueblo es un pueblo, como acto soberano, autoconstituyente puede ser tanto un movimiento social por el cual un sujeto colectivo cualquiera se constituye como tal, como sujeto político (los estudiantes de la Plaza de Tiananmen, los movimientos de piqueteros en Argentina), como también las luchas de los pueblos originarios, de las cuales la más ilustrativa en los últimos decenios ha sido las de los pueblos de Chiapas. Estas diversas expresiones (re)cidadadanizan las relaciones sociales y traen como consecuencia cambios en la estructura de poder existente.

Como los tres momentos enunciados más arriba son, uno respecto al otro, existencias autónomas, el proceso se da como necesidad exterior. La cosa que esta necesidad realiza tiene un contenido limitado. El límite de este contenido está dado por la exterioridad de la cosa. La exterioridad de la ciudadanía delimita el contenido de esta. De esta manera, la necesidad es en sí la esencia una, idéntica consigo. Esta esencia una, idéntica consigo misma tiene ahora un contenido concreto, el que aparece en el interior de sí misma, de tal manera, que sus momentos o distinciones tienen la forma de realidades efectivas autosuficientes. En este estado de

identidad consigo misma, la esencia, en cuanto forma absoluta, es la actividad que supera la inmediatez para producir la mediación y supera esta para convertirla en inmediatez. De esta manera, lo que es necesario lo es por medio de otra cosa, elemento exterior que se escinde, por una parte, en el fundamento mediador (la cosa y la actividad) y, por otra, en una realidad efectiva inmediata, es decir, en un contingente que es a la vez condición. Esta mediación es inmediatamente la superación de sí misma, de tal manera que el ser puesto es superado haciéndose realidad. Lo necesario es así realidad incondicionada, realidad que se ha liberado de toda condición.

### La sustancia de la ciudadanía

Como lo necesario es el proceso que se ha desarrollado, proceso en el que la relación se niega haciéndose absoluta identidad, es relación absoluta. De este modo, lo necesario en su forma inmediata es la relación de la sustancialidad y de la accidentalidad. La sustancia es la identidad absoluta de esta relación consigo. Lo substancial es lo universal en sí y para sí: es la autoconciencia universal. Esta universalidad substancial es objeto y fin para sí misma. La mera existencia de este universal substancial es el derecho, el Estado. Este representa la particularidad de lo substancial y de la libertad personal. En cuanto necesidad, la sustancia es la negación de la forma inmediata de la interioridad poniéndose a sí misma como realidad efectiva. Este "ponerse" es actividad, despliegue inmanente de la praxis social la que "en cuanto sustancialidad subjetiva es convicción política" (léase patriotismo); y "en cuanto sustancialidad objetiva constituye... el Estado propiamente político y su Constitución" (FD §267). Al mismo tiempo, es la negatividad de lo exterior de tal manera que lo real efectivo inmediato es puramente ser accidental el que, en razón de su mera posibilidad, pasa a otra realidad efectiva. Este tránsito constituye la identidad substancial como actividad de la forma. La sustancia de la ciudadanía es la totalidad de sus accidentes, las múltiples y plurales voluntades subjetivas fundidas en una comunidad política de derecho público. La sustancia de la ciudadanía consiste en la actividad de la multiplicidad y pluralidad de subjetividades fundidas en la voluntad general: la sustancia es aquí sujeto y el sujeto es sustancia. Son todos estos accidentes los que constituyen la sustancia de la ciudadanía. Esta no existe sin aquellos, de la misma manera que no hay accidentes sin sustancia. Al mismo tiempo, la sustancia de la ciudadanía se manifiesta en los accidentes como su absoluta negatividad. Se revela en ellos como potencia absoluta y, a la vez, como la riqueza de todo contenido. Pero este contenido no es, sin embargo, otra cosa

que esta manifestación misma, puesto que la determinidad que se refleja en sí haciéndose contenido es sólo “un momento de la forma que, en el poder de la sustancia pasa a otro momento”. La forma es inmanente al contenido. De esta manera, la sustancialidad es la absoluta actividad de la forma “y el poder de la necesidad, y todo contenido es únicamente momento que sólo pertenece a este proceso, la absoluta conversión mutua de forma en contenido y viceversa, o sea, de uno en otro” (E § 151).

La realidad efectiva de la ciudadanía es realidad substancial, actividad de la forma absoluta; es el poder de la necesidad y la necesidad del poder como fuerza absoluta que se refiere a sí. La sustancia tiene así un poder constituyente, sin el cual ella misma no existiría como realidad efectiva. Esta efectuación es la subjetivización de la sustancia, es su devenir sujeto. En cuanto es todavía posibilidad meramente interna, debe salir fuera de sí, devenir lo externo, devenir cuyo primer paso es la causa.

#### La ciudadanía como acción recíproca

La sustancia en cuanto fuerza absoluta que se refiere a sí como posibilidad meramente interna y que, en cuanto potencia que se determina como accidentabilidad y en la realidad externa así puesta es relación propiamente dicha, es relación de causalidad. La relación de causalidad expresa la reflexión hacia sí de la sustancia, siendo de este modo “la cosa originaria”, primigenia; es causa: la causa de la ciudadanía es el espíritu de libertad de los sujetos que pretenden su reconocimiento como sujetos universales. Sin embargo, la sustancia supera la reflexión hacia sí y se pone como lo negativo de sí misma, se pone como “efecto”: el efecto es la ciudadanía como universalidad libre y como libre universalidad de los sujetos. El efecto es también una realidad efectiva, pero realidad efectiva solamente puesta que, por medio del proceso causal, es a la vez necesaria. El efecto está, por tanto, en una relación de necesidad respecto a la causa. En cuanto el efecto es diverso de la causa ésta se ha convertido en él en ser-puesto. Como el efecto acaece sobre otra sustancia, ésta, en cuanto inmediata, es pasiva (el cuerpo político que en cuanto pasivo es denominado Estado por sus miembros), pero en cuanto sustancia ésta es también activa (el soberano) y supera el efecto puesto en ella, es decir, reacciona, con lo que la causalidad pasa a la relación del efecto recíproco. Este efecto recíproco no es sólo el salir rectilíneo desde las causas a los efectos y de los efectos a las causas, sino que también es, en sí mismo, el intercambio del distinguir “entre momentos en

cada uno de los cuales está también igualmente puesto el otro momento”, en razón de la identidad enunciada más arriba de que la causa es causa en el efecto y el efecto es efecto en la causa. Ambos son entonces inseparables: su identidad consiste en su inseparabilidad. Por esto, las determinaciones establecidas como diferentes en el efecto recíproco son en sí las mismas: uno de los lados es tan causa primera activa o pasiva como el otro. La causa considerada como primera es, en razón de su inmediatez, pasiva, es posición y efecto. La alternación señalada es el propio poner de la causa. La nulidad de las distinciones es, por tanto, no sólo en sí o en nuestra reflexión, sino que la acción recíproca consiste precisamente en el negar cada una de las determinaciones puestas y convertirla en la opuesta, invertirla en su contrapuesta. Así, en el momento primigenio se pone un efecto que significa que la originariedad es superada, que la acción de una causa se convierte en reacción y así sucesivamente, lo que no es otra cosa que el progreso infinito de las causas y de los efectos.

Este puro intercambio consigo misma es la necesidad desarrollada o realizada y puesta. El nudo del problema está aquí: en cuanto identidad de cosas que valen como realmente efectivas, su autosuficiencia ha de ser la necesidad. Este “vínculo de la necesidad en cuanto necesidad, es la identidad como interior aún y latente” (E §157). En consecuencia, el trayecto de la sustancia a través de la causalidad y de la acción recíproca, consiste solamente en sentar que la autosuficiencia es la infinita referencia negativa a sí. Esta referencia es negativa en la medida en que el distinguir y mediar se refieren, respecto de las realidades efectivas autosuficientes, a un principio originario. Cuando Hegel dice “infinita referencia a sí” afirma que la autosuficiencia de estas realidades no está en la relación misma sino que en su unidad. La unidad de la sustancia de la ciudadanía es su relación de necesidad. Cuando la relación de sustancialidad se realiza por medio del momento de la negatividad absoluta se convierte en identidad manifestada o puesta y con ello en libertad “que es la identidad del concepto” (CL, III, 255). De esta manera, esta reflexión infinita sobre sí, por la cual el ser en sí y para sí no es sino en cuanto es ser puesto completa el movimiento de la sustancia en cuanto sustancia e inicia el paso a un término más elevado, al de concepto, al de sujeto. Este tránsito de la relación de sustancia al sujeto se produce en virtud de su propia necesidad inmanente y no es otra cosa que la manifestación de ésta misma, por la que se manifiesta que el concepto o sujeto es su verdad. Del mismo modo, la verdad de este último no se encuentra sino que en su superación y, por ende, en su realización efectiva en la forma de sujeto-sustancia.

Esta infinita referencia a sí es la verdad de la necesidad. “La libertad es la verdad de la necesidad” (CL, III, 252) de la misma manera que “la verdad de la sustancia es el concepto” (E § 158). Este estar por sí es el principio autosuficiente que se engendra él mismo en los distintos autosuficientes, proceso de generación en que queda, sin embargo, idéntico consigo y en este movimiento de intercambio no sale de sí ni entra en relaciones sino que consigo mismo. En este proceso, la exterioridad rígida de los dos contenidos autosuficientes es superada en los momentos en que su naturaleza interior se manifiesta al mismo tiempo que se muestra que, al estar enlazados como causa y efecto, ambos contenidos no son extraños el uno al otro, sino que pasan a ser los momentos de un todo, de tal modo que “cada uno de ellos en su relación con el otro, no sale de sí mismo y no hace sino que ponerse en relación consigo mismo” (L §158, Z.).

El *processus* de la necesidad deviene *processus* de la libertad. Esta libertad es la libertad concreta y positiva y no la libertad de la negación abstracta, que niega arbitrariamente la necesidad o la ley. Esta libertad, por el contrario, “presupone la necesidad y la contiene como uno de sus momentos” (L §158, Z.). El pensamiento de la necesidad en cuanto pasa “a otra cosa que sí mismo, se continúa a él mismo y alcanza su unidad”: es liberación, la que “descansa sobre este poder de la necesidad, que enlaza unas a otras todas las realidades y que hace que una realidad no tenga una existencia distinta y aislada, sino que halle su ser y fundamento en sus relaciones con las otras” (L §159, Obs.). En tanto que existe para sí, esta liberación es el yo, espíritu libre que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; en cuanto sentimiento, dice Hegel, es amor y en cuanto goce, la liberación es felicidad. El pensamiento de la necesidad, en cuanto esta pasa a la libertad, es pensamiento de la necesidad de la libertad, como momento que, desarrollándose en la praxis social, conduce a la liberación, en cuanto emergencia del espíritu libre que se despliega en la totalidad de sus determinaciones. Para la ciudadanía, la libertad es una necesidad: La libertad se expresa aquí como conciencia de la necesidad, por tanto, como conciencia de la necesaria libertad para el libre desarrollo de la actividad ciudadana. El concepto de ciudadanía puede ser ahora determinado como “la verdad del ser y de la esencia” de la ciudadanía. Es la verdad de ambos por cuanto el aparecer de la reflexión en sí misma es al mismo tiempo inmediatez autosuficiente y “este ser de la realidad efectiva diversificada solamente es inmediatamente un aparecer dentro de sí mismo” (E §159). La razón que-está-siendo es en el concepto.

## CAPITULO VII

### LA LOGICA SUBJETIVA DE LA CIUDADANÍA

El concepto de ciudadanía es la razón-que-está-siendo de la ciudadanía, pero ahora en cuanto pensamiento de lo que está siendo. Esta razón es la realidad efectiva de la ciudadanía, es la lógica del desarrollo de la ciudadanía. Afirmar que hay una lógica de la ciudadanía es afirmar que la realidad efectiva de la ciudadanía es, en último término, racional. Aceptar el criterio de que la realidad efectiva de la ciudadanía es racional es admitir el criterio de que las estructuras racionales pueden llegar a objetivarse históricamente, que aquello que es racional puede llegar a ser efectivamente real y al mismo tiempo que lo real efectivo es racional, en cuanto es determinado como síntesis de múltiples determinaciones, como unidad que contiene la contradicción y como unidad de la unidad y de la oposición. La modernidad podría entenderse así como ese proceso de objetivación/subjetivación histórica de la razón o, como diría Hegel, de realización (de efectuación y de actualización) de la Razón en la historia y al mismo tiempo como proceso de racionalización (en términos objetivos: de determinación, por tanto de negación; en términos subjetivos: de conceptualización) de la realidad efectiva, de lo objetivo/subjetivo. La ciudadanía moderna se inscribiría, por su parte, en ese proceso de objetivación/subjetivación histórica de la razón ciudadana y de racionalización de lo subjetivo/objetivo de la ciudadanía.

Este proceso es un doble movimiento en espiral que va, por una parte, de lo subjetivo a lo objetivo (objetivación de lo subjetivo) y, por otra, de lo objetivo a lo subjetivo (subjetivación de lo objetivo). Este movimiento histórico de la razón no es sino, en primera instancia - y situado aún en el terreno de lo subjetivo -, el proceso de reconocimiento de sí-mismo en otro sí-mismo, como autoconciencia universal. Es en este proceso en que cada una de estas autoconciencias, "como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre" (E §436). La autoconciencia universal aparece así

como el origen de la conciencia ética, como la posibilidad de la universalización de la singularidad. Esta autoconciencia universal y objetiva que “se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad” es el concepto.

En efecto, esta unidad de la conciencia y de la autoconciencia contiene a los singulares que aparecen cada uno en el otro. Son, por tanto, idénticos pero, al mismo tiempo, distintos. Por ello, la distinción en esta identidad es enteramente indeterminada, por lo que la verdad de las dos no puede ser sino que la universalidad y objetividad de la autoconciencia, “universalidad y objetividad que está-siendo en y para sí” (E §437) y esta es la razón. La razón, en cuanto verdad que está-siendo en y para sí “es la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad” (E §438). ¿En qué consiste esta universalidad de la razón? En que el objeto meramente dado a la conciencia es ahora universal, “está permeado por el yo y lo abarca; y tiene igualmente la significación del yo puro, o sea, de la forma que está abarcando al *Objeto*<sup>191</sup> y lo abraza dentro de sí” (E §438). La razón es así la autoconciencia que tiene “la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios”. En esta identidad, la razón es sustancia absoluta y verdad como saber.

El momento de la emergencia de la universalización de la singularidad y de la emergencia de la razón como autoconciencia universal cierta de la objetividad y de la subjetividad de sus determinaciones está marcado por las grandes revoluciones burguesas del siglo XVIII: la norteamericana y la francesa. Es allí donde la diosa Razón se presenta en la historia como principio rector, como arma de lucha en contra de los poderes irracionales del pasado y como esperanza de un mundo mejor regido por sus leyes. Es ese el momento en que el individuo se presenta como universal y singular al mismo tiempo y en que de la conjunción de ambas determinaciones surge la particularidad.

---

<sup>191</sup> Vals Plana traduce los términos *Gegenstand* y *Objekt* por “objeto”, utilizando en el primer caso el tipo corriente de letra y en el segundo, la versalita. El *Gegenstand* indica en Hegel que el objeto se presenta ahí enfrente, v.gr.: el objeto de la filosofía, el objeto de la ciencia. En cambio, *Objekt* aparece como correlato de *Subjekt*. Así, aclara Vals Plana, decir que el concepto pasa a objeto equivale a decir, por tanto, que pasa al ser o a la realidad. “Un *Gegenstand* lo es (para la conciencia) porque en él subyace la primera (para nosotros) de las objetivaciones, es decir, la del concepto subjetivo o formal, el cual confiere a sí mismo realidad”. Vals Plana en *Enc.*, Nota 376.



Es aquí, en ese momento histórico, en que se muestra que lo real de la ciudadanía posee el carácter de una subjetividad, es decir, de algo que se determina a sí mismo de la misma manera que lo hace el yo humano que piensa. Es también el momento en que la exterioridad de lo real de la ciudadanía con relación al pensamiento humano se muestra como también verdadera, más allá de las formas que pueda revestir lo real en esta exterioridad. Esto implica un tercer momento en que se afirma la unidad del aspecto subjetivo y del aspecto objetivo de la realidad, unidad que se expresa diciendo que el mundo, en su verdad, es Idea. En las líneas que siguen se tratará de la subjetividad en su forma lógica o de la lógica subjetiva.

En torno al concepto de ciudadanía

Como regreso negativo de sí hacia sí y como la subjetividad misma, la razón-que-está-siendo es el concepto. Este tiene realidad como unidad de lo interior y de lo exterior, realidad que se la da a sí mismo. Esta realidad efectiva es realidad conceptual, a diferencia de la realidad aconceptual del ser-ahí, de la existencia que no está esencialmente determinada por el concepto.

El movimiento del concepto, a diferencia del movimiento del ser (transición, pasaje) o del movimiento de la esencia (reflexión) es un desarrollo, un despliegue, un desenvolvimiento. El movimiento del concepto de ciudadanía no es sino que este desarrollo de la cosa ciudadanía misma. En este movimiento no se halla puesto sino lo que está ya contenido en ella como cosa. Las diferencias están puestas en la ciudadanía como idénticas entre sí y con el todo, de la misma manera que la determinación existe en la ciudadanía libremente del mismo modo que existe también libremente en ella el concepto entero.

Universalidad, particularidad y singularidad

El concepto en cuanto ser en sí y para sí inmediatamente como ser puesto es, en su relación simple consigo mismo, la determinación absoluta, determinación absoluta que es, del mismo modo, la identidad simple inmediatamente en relación consigo misma. Esta relación de la determinación consigo misma es, al mismo tiempo, negación de la determinación. El concepto, por tanto, en la medida en que es igual a sí mismo, es lo universal. Pero como en toda identidad hay también negación, la identidad consigo mismo de lo universal contiene la negación. La

identidad es así negación o determinidad en relación consigo misma. De este modo, el concepto es singular. La racionalidad “considerada abstractamente” consiste justamente “en la unidad compenetradora de la universalidad y de la individualidad” (FD §258, 3). Para Hegel, cada una de estas dos determinaciones constituye un todo; pero cada una de ellas encierra en sí la determinación de la otra, de esta manera ambos todos hacen uno. Esta unidad es así la división de sí misma en la apariencia de esta dualidad, la que se manifiesta en la oposición de lo individual y lo universal. Esta oposición, sin embargo, no es tal en la medida en que es mediada por lo particular. El movimiento de desarrollo del concepto contiene los momentos de la universalidad, de la particularidad y de la individualidad. Son estos momentos los que cabe ahora determinar cuáles como momentos del concepto de ciudadanía en cuanto objeto real.

Para Hegel, estos momentos no pueden ser separados: Mientras que en el movimiento de la reflexión sus determinaciones deben ser separadas de sus determinaciones contrarias y tener cada una su propia significación, en el movimiento del concepto, en la medida en que está asentada la identidad de sus momentos, cada uno de ellos no puede sino que ser aprehendido por los otros y con los otros. No se puede comprender el individuo sin considerar al mismo tiempo la sociedad civil y el Estado, ni la sociedad civil sin individuos ni Estado ni este último sin individuos y sin Estado. Cada uno es momento inmanente de los otros. No hay por tanto, “origen puntual” de la ciudadanía, puesto que su fundamento se encuentra justamente en esta relación que, como tal, despliega y reúne los tres momentos del concepto<sup>192</sup>: la singularidad, la particularidad y la universalidad. El fundamento de la ciudadanía se encuentra en la articulación de esos tres momentos.

Lo universal para Hegel es igualdad simple consigo mismo en su determinidad. Esta absoluta identidad consigo mismo es tal sólo como negación de la negación o como infinita unidad de la negatividad consigo misma. En su simpleza y sencillez la universalidad no parece ser pasible de explicación alguna. Sin embargo, en razón justamente de tal simplicidad, lo universal “contiene en sí, por medio de la absoluta negatividad, la más alta diferencia y determinación” (CL, III, 279). Es lo simple que es al mismo tiempo lo más rico en sí mismo. Lo universal es así, en primer lugar la simple referencia a sí mismo, es decir, existe solamente en sí. En segundo lugar, esta identidad es en sí absoluta mediación, pero advierte Hegel, no es un universal mediado.

---

<sup>192</sup> Jarczyk y Labarrière, 1989: 311

El universal mediado es el universal abstracto que se presenta como opuesto a lo particular e individual. En él, la negación de la negación se presenta como si fuera extrínseca a lo abstracto mismo, como si las negaciones se verificaran fuera de ella. Lo universal concreto, por el contrario, “aún cuando se pone en una determinación queda en ella lo que es” (CL, III, 280). Respecto a lo concreto sigue siendo igual a sí mismo en su multiplicidad y diversidad. Está puesto como la esencia de su determinación, como la propia naturaleza positiva de aquélla. Si la universalidad consiste en la infinitud de la relación a sí, infinitud que la relación a sí posee en cuanto movimiento de retorno a sí, la universalidad en que se encuentra el individuo aislado es universalidad abstracta mientras la relación a sí mismo esté desprovista de contenidos particulares. La universalidad es concreta si, por el contrario, el sujeto se refiere a sí mismo en sus contenidos particulares. Abstractamente considerada, la universalidad es identidad y, por tanto, no se ha progresado en ella hasta la determinación. Pero, no se puede hablar de lo universal sin hablar de la determinación, de la particularidad y de la individualidad, de la negación de la identidad. Esta no se mantiene si no contiene al mismo tiempo lo particular y lo singular. Lo universal contiene en su absoluta negatividad, en sí y por sí, esta determinación, determinación que no es añadida desde el exterior.

Lo particular, lo universal determinado, es el momento de la determinidad en el que lo universal permanece igual a sí mismo. Abstractamente considerado, lo particular es el momento de la diferencia, de la distinción. Es la primera e inmediata negación. Esta determinidad no es sino que siendo a la vez lo universal y lo singular.

Lo individual es lo universal como absoluta determinación, como negación de la negación. Lo singular como momento de reflexión hacia sí de lo universal y de lo particular es unidad negativa consigo mismo, determinada en y para sí: es ser determinado en y para sí (lo particular) y, al mismo tiempo, lo idéntico consigo mismo (lo universal). Lo singular significa aquí que “es el sujeto, el fundamento que contiene el género y la especie y que existe sustancialmente” (L, §164, Obs.). El sujeto individual es así el género, “pero tiene su realidad universal inmanente como género próximo” (FD §308, 3).

De este modo, ninguno de estos momentos existe independientemente de los otros. Lo universal es aquí la totalidad del concepto: es un concreto que tiene un contenido por medio de su concepto. El universal abstracto, por el contrario, hace abstracción del contenido y se

mantiene como un momento aislado, incompleto del concepto. La felicidad, por ejemplo, en cuanto concebida por el mero espíritu práctico como su fin, es una universalidad abstracta puesto que no puede perder su exterioridad ante la particularidad de los impulsos y motivaciones de cada individuo, los que sólo pueden unirse por medio del arbitrio, el que a su vez no puede ser sino que contingente y, por ende, incapaz de constituirse en una verdadera mediación con lo universal.

De la misma manera que no hay universales “puros”, tampoco hay particulares o singulares “puros”, sin “contaminación” de los otros momentos. La universalidad sólo existe en la particularidad y en la singularidad. Cada uno de estos momentos es el modo – y el medio - de existencia de los otros dos. De aquí que no haya lugar para una interpretación de corte aristotélico de algunos comunitaristas según la cual el género se particulariza en especies y estas en individuos singulares. El universal hegeliano es en la medida que es particular y singular y es particular en la medida que es universal y singular y es singular en la medida que es universal y particular. No tiene existencia independiente de sus manifestaciones singulares. Al contrario de los universales platónicos, como meras formas de las cuales los objetos singulares no serían sino el pálido reflejo, el universal vive en y por lo singular. El universal es así activo: sabe que sólo singularizándose deviene concreto. Del mismo modo, ni el particular ni el singular tienen existencia propia. Lo singular sabe que sólo deviniendo universal deviene verdadero singular. Hay así un movimiento de despliegue de lo singular en lo universal y de lo universal en lo singular. Si la política se encuentra en el lado de la universalidad y dado que esta es la esencia de toda conciencia de sí, todo sujeto singular políticamente capaz constituye ese despliegue de la universalidad.

Lo individual es así lo mismo que lo real, pero a diferencia de este, como ha salido del concepto, es puesto como universal, como identidad negativa consigo. Lo real efectivo, en cambio, por el mismo hecho de que no es sino que de modo inmediato la unidad de la existencia y de la esencia puede llegar a realizar esta unidad. La individualidad del concepto, al afirmar su identidad negativa consigo, no realiza otra cosa que sí mismo. Es ser realizador de la realidad efectiva de sí mismo. La individualidad es, por tanto, sujeto. En la singularidad, el concepto es asentado como totalidad y, por tanto, como lo simplemente concreto. ¿Es que no se está aquí en el terreno de la inmanencia? terreno que, según sostienen Hardt y Negri, “es el

único en el cual se materializan los poderes de la singularidad y el único en el que se determina, histórica, teórica y políticamente la verdad de la nueva humanidad”<sup>193</sup>.

Lo universal, por su parte, no está frente a lo particular como un todo común que existe para sí. Por el contrario, es lo universal mismo quien deviene particular, que se especifica a sí mismo. Por esto, universal y común no pueden ser tomados como sinónimos. Lo común, en cuanto común a varios particulares, no es sino un universal abstracto. En último término, lo universal es negado por lo particular, quedando separados el uno del otro. La simple comunidad no es lo mismo que la universalidad, de la misma manera que la voluntad de todos no es la voluntad general. Hegel en este punto resalta la diferencia que Rousseau ha establecido entre estas últimas: “las leyes del Estado debieran ser la expresión de la voluntad general, que no es por esto la voluntad de todos”, pero considera que el ginebrino no habría sido suficientemente coherente con este pensamiento al no tener permanentemente en cuenta esta distinción. “La voluntad universal es la noción de la voluntad y las leyes son las determinaciones particulares de la voluntad fundadas en esta noción” (L, §163 Z.1). La voluntad general es la voluntad universal y esta es el concepto de voluntad. De la misma manera, la multitud no es el pueblo<sup>194</sup>. El pueblo constituye una totalidad que subsiste por sí misma, constituye el universo en que encuentra sentido la multitud de individuos que lo componen. Es, por ende, negación de lo particular (en cuanto afirmación de lo universal y de lo singular) y, por tanto, realidad misma de lo particular en su concreción.

La singularidad en cuanto constituye la reflexión negativa del concepto sobre sí mismo pone los momentos del concepto como diferencias. Por tanto, la diferencia en cuanto primera negación es la manera como se pone la determinidad del concepto, pero como particularidad. En otros términos, la determinidad del concepto se pone de tal manera que los términos diferenciados no están uno frente al otro en su seno, sino que como determinidad de los

---

<sup>193</sup> Hardt/Negri, 2002:81.

<sup>194</sup> Hardt y Negri asimilan de manera no adecuada su propia noción de “multitud” a la concepción de Marsilio de Papua: “El todo es más grande que la parte, lo que es verdadero tanto del grandor o masa como de la virtud activa y de la acción. Se concluye de esto necesariamente... que el conjunto de ciudadanos o su multitud preponderante - lo que se puede tomar por una misma cosa - puede discernir mejor lo que se debe elegir o rechazar más que cualquiera de sus partes tomada aparte” (cit. por Mairret, 1968:119). En Marsilio, la sociedad es pensada como totalidad compuesta de partes, ordenada respecto a un fin que le es inmanente (el bien vivir) y tiene un origen humano. En esta totalidad reglada y regulada hay un principio que determina la forma de las relaciones que las partes mantienen entre ellas. Hay por tanto un principio de universalización. La realidad no se agota en la “multitud” indiferenciada de singulares. El poder deriva de la reunión de ciudadanos en cuanto partes de un todo.

momentos del concepto y después son puestos constituyendo su identidad de tal manera que lo uno es lo que es el otro, particularización del concepto que Hegel denomina juicio.

De lo anterior se desprende que la universalidad no es ni un ideal ni la esencia, el *eidos* de la comunidad política a la que se opondrían situaciones particulares o individuales. Su verdad está en lo particular: la universalidad de la ciudadanía no se encuentra en un concepto de ciudadanía que existiría independientemente de toda experiencia humana, de toda práctica social, sino que, por el contrario, en la verificación polémica de aquello que se deriva de la idea de ciudadanía. Se puede así suscribir el juicio de Ardití cuando sostiene que de lo anterior deriva “la dimensión política de la universalidad, el hecho de que ésta sea consecuencia de una práctica que pone a prueba los universales al particularizarlos en una discusión que plantea el problema de saber en qué son ‘verdaderamente’ universales y en qué son poder. Esta ‘verdad’ no se deriva de un fundamento; sólo puede ser un resultado contingente de luchas y negociaciones”<sup>195</sup>. La universalidad de la ciudadanía es relativa a la composición, densidad e intensidad de esas luchas, a la actividad práctica de los individuos sociales. La universalidad tiene así una dimensión polémica inevitable, como inevitable es la presencia del conflicto y del antagonismo en la sociedad moderna. Lo universal de la ciudadanía es así, por una parte, resultado del proceso histórico de universalización de lo singular a través de lo particular y, por otra parte, punto de partida del proceso de singularización de lo universal, de devenir concreto lo universal.

Esta universalidad propia de la modernidad se opone a la “universalidad tradicional” tipificada por Theunissen como “universalidad pretendidamente dada desde los comienzos por la que las sociedades tradicionales aseguraban la lealtad de sus miembros sobre la base de normas metafísicamente fundadas”<sup>196</sup>. En la moderna sociedad burguesa, estas certezas metafísicas han perdido todo su asidero: no hay fundamento metafísico para la normatividad. La legitimidad del orden moderno no puede basarse sino que en la actividad autoconstitutiva de los seres humanos. La igualdad moderna no se basa en que “todos somos hijos de Dios”.

---

<sup>195</sup> Ardití, 1997: 49

<sup>196</sup> Theunissen, 1997:29

Sin embargo, el fundamento de la legitimidad del orden moderno no es garantía de la universalidad concreta. Como ya se vio, puede conducir, de manera inmediata y directa, hacia un universalismo abstracto, hacia una universalidad separada y opuesta a lo particular.

### El universalismo abstracto

En la sociedad moderna, dada su forma misma de constitución, el individuo no puede aspirar a pertenecer al ámbito universal de la sociedad en su conjunto. Tal modalidad de pertenencia no significaría sino que la anulación del individuo, la negación de su universalidad misma como ser humano<sup>197</sup>. Si ello es posible en el mundo antiguo, lo es solamente en la medida en que la subjetividad no se encuentra aún desarrollada. En la sociedad moderna, lo singular subjetivo tiene, como ya se ha indicado, un lugar central, que debe ser claramente delimitado, pero ello implica excluir del análisis - aunque no más sea transitoriamente - lo universal. En esta exclusión de la universalidad, la determinación del individuo no puede ser más que abstracta y la voluntad sólo exterior. El punto de partida es el sujeto independiente, propietario de mercancías. Es él quien entra en relaciones contractuales con otros individuos. La universalidad a la que se llega con el contrato tiene por tanto un carácter meramente exterior, es decir, se trata de la simple coincidencia casual y contingente de voluntades y no de algo substancial. El aparecer del derecho se convierte en simple apariencia cuando se oponen el derecho en sí y la voluntad particular. Con ello la universalidad abstracta del derecho queda reducida a una particularidad más, mientras que el excluido derecho de lo individual sólo puede hacerse valer contra la universalidad.

Para el universalismo abstracto hay un solo sistema de normas, válidas para todos los que hacen parte de ese universo. En todo caso, tanto la concepción de la justicia como de la verdad trasciende toda sociedad o comunidad particular. Tales normas pretenden valer para toda comunidad humana, o en términos más generales, para toda comunidad de seres razonables. Esta pretensión a la universalidad sólo puede valer en la medida en que una teoría formal pueda reducir la particularidad inherente a toda sociedad específica al universal. Esta reducción implica la prevalencia de un principio y de uno solo. Se hace abstracción de todo elemento

---

<sup>197</sup> El problema es ya planteado claramente en su carácter humanitario a fines de la Primera Guerra Mundial por el noruego Fridtjof Nansen en lo que se refiere a los refugiados y apátridas. La Sociedad de las Naciones, a partir de sus sugerencias, establece el pasaporte Nansen que permite tanto a unos como a otros instalarse en el país que ha expedido dicho documento. El problema planteado por Fichte (1984:379) encuentra así una solución legal, estatuida en el derecho internacional.

empírico para poder remontarse a las condiciones trascendentales de posibilidad de una sociedad justa. Ejemplo de este universalismo abstracto es el liberalismo político. Operador de la formalización y de la universalización es, en este caso, el velo de ignorancia rawlsiano. Los individuos, situados detrás del velo de la ignorancia escogerían la mejor repartición posible puesto que su elección no estaría patológicamente contaminada por tal o cual consideración sobre las ventajas que cada uno personalmente podría lograr o las desventajas que le pudieran afectar. A esto se puede objetar, como lo hace Joël Roman, que son justamente las diferencias de condición social o económica, de calificación socio-profesional, de edad, de género, de cultura, etc. las constitutivas de la individualidad y que si se hace abstracción de esas diferencias, la pretendida pluralidad efectiva de los individuos desaparece tras el velo de la ignorancia. Lo que queda es el individuo genérico puro, figura solipsista, por cuanto es indiscernible de cualquier otro individuo, que por definición no existe<sup>198</sup>. La identidad es absoluta y no hay diferencia. Cabría preguntarse como lo hace Walzer, si finalmente la situación original de Rawls no tiene sino que una validez límite: los naufragos que se reencuentran en una isla desierta, los sobrevivientes de una destrucción masiva, etc. La validez es puramente negativa, no pudiendo fundar comportamientos positivos. Una moral universal fundada en esa situación de emergencia a lo más puede exigir el dar los medios mínimos de pertenencia a la humanidad. Se trata de medidas transitorias y temporales, de urgencia, de medidas humanitarias.

El universalismo abstracto muestra así lo máximo que puede dar: definir límites y plantear reglas negativas que definen aquello sin lo cual no hay humanidad posible, sin lo cual toda dignidad humana no tiene más lugar. Este es su valor pero al mismo tiempo su déficit. Su valor, en cuanto permite afirmar los deberes para con la humanidad (establecidos de alguna manera en la Convención de Ginebra). Desde el punto de vista práctico, todo ser humano, más allá de cualquier predicación individual o social, en cuanto ser humano, debe ser tratado como tal. En el pensamiento ilustrado, yo y tú somos cualquier persona. Si se sigue a Kant, “cada ser humano cuenta y posee el mismo valor que todos los otros seres humanos sin importar para nada sus identidades materiales, sus historias específicas”<sup>199</sup>. De aquí el principio de universalidad: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”, imperativo de igualdad que exige actuar de tal manera que cualquiera podría querer actuar de manera similar. También se podría expresar diciendo “no hagas a otro lo que

---

<sup>198</sup> En Walzer, 1997a: 11

<sup>199</sup> Pereda, 1997: 31



no quieras que te hagan a ti” (no trates a otro “como negro” si no quieres que te traten “como negro” cuando tienes la piel oscura). Este principio va unido al de autonomía: actúa de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los demás siempre como fin y nunca simplemente como medio. Este sujeto universal es lo que constituye la identidad formal. Esta es “el soporte de todos los deberes y de todos los derechos universales, tanto morales como políticos y en cualquier democracia la medida para evaluar si éstos se cumplen o no”<sup>200</sup>. Es el piso mínimo a partir del cual cualquier reivindicación ciudadana puede ser planteada, pero como ya se observó, las reglas de la moral universal nada pueden prescribir positivamente en lo que se refiere a las desigualdades, a la repartición de bienes, etc. y ello, por cuanto cualquier particularidad no es sino que accidente, contingencia pura, empiria pura. Lo que Pereda denomina “identidades materiales” (la corporeidad, la identidad como individuo con cierta historia psicológica o como miembro de una comunidad) no tendría consistencia y pasaría a ser un dato secundario. Lo único que importa es que todos somos seres humanos y que, en términos jurídicos, todos somos iguales ante la ley. Esto, como se ha señalado más atrás, constituyó en su momento una conquista de la libertad, un paso en adelante en el proceso de emancipación humana, pero insuficiente en el momento actual.

Cabría tal vez señalar, más allá de la crítica comunitarista, respecto al carácter límite del universalismo abstracto, que la posición originaria podría cobrar un sentido fundante, constituyente, justamente en el momento culminante de la revolución triunfante: en el momento de la Asamblea constituyente, en el momento del interés desinteresado de constitución de una voluntad general y en el que se instituye un nuevo orden<sup>201</sup>. Ello presupone sujetos morales “desinteresados” preocupados exclusivamente por el bien general o por el bien público. Sin embargo, una revolución social es, al menos del siglo XVIII en adelante, la acción de una parte de la sociedad en contra de la otra. En una auténtica revolución, la acción constitutiva siempre se dirige no sólo a construir las bases de un nuevo ordenamiento sino que también a destruir las bases del antiguo orden. Esto implica, entre otras cosas, la exclusión de los partidarios del antiguo régimen, sea física (el destierro o la eliminación física: los reyes en Francia, el zar y su familia en la Revolución rusa, Ceaucescu en Rumania, etc.), sea legal, al privárseles de la ciudadanía, por ejemplo, a los partidarios del *Ancien Régime*: la regla de la igualdad no es de aplicación. Es el interés de la parte triunfante de la sociedad la que prima en detrimento de la

---

<sup>200</sup> Pereda, 1997: 31

<sup>201</sup> En algunos textos que no tenemos a la vista, Jacques Bidet parece suponer una tal eventualidad.

parte derrotada. La moral egoísta kantiana se ve sometida a la prueba ética de la revolución que la deja en evidencia como particularmente insuficiente. Los intereses en juego no son ni todos ni cada uno igualmente legítimos: hay unos que se presentan como siendo más legítimos que los otros. La cuestión de la legitimidad se juega aquí en el terreno de constitución de lo universal, de la capacidad de un grupo o sector de la sociedad para ser reconocido como ser humano libre e igual a los otros, para acceder como universal a las condiciones de acceso a lo universal<sup>202</sup>. Ello es pertinente también en la confección de la agenda política, en que aquello que no es considerado como legítimo, es decir, como no universal, es excluido de ella.

Cabe constatar, en todo caso que el reconocer al otro simplemente como ser humano, como ser que tiene forma humana, es el reconocimiento más rico y, al mismo tiempo, el reconocimiento más pobre que se puede hacer del otro<sup>203</sup>. El más rico: en la medida en que en esa figura están inscritas la infinitud de todas las potencialidades del ser humano, las pasiones, la grandeza y la bajeza, la razón y la sin-razón, en suma, la plenitud humana. Este parece ser el conocimiento más verdadero, pues no se deja a un lado nada del otro, pues se le tiene ante sí en toda su plenitud. Pero al mismo tiempo, es el más pobre: lo único que se puede enunciar de aquel a quien se reconoce como ser humano es que es un ser humano. La “verdad contiene solamente el *ser* de la cosa” (FE, 63). Este puro ser es inmediatez simple y lo que se tiene delante no es más que un singular puro con pretensiones de universalidad, singular que puede ser tanto un “yo” como un “esto”. Y en esto consiste justamente el déficit del universalismo abstracto: en su formalismo, formalismo que permite considerar al singular que se tiene delante sea como persona sea como cosa, como ser libre o como mero objeto.

Este formalismo del universalismo abstracto puede ser superado por el universalismo concreto que supone un ser humano como género, como ser genérico, ser autónomo que se constituye como ser en su propio desarrollo, por tanto, como ser digno de la calidad de ser, como el único ser que es para sí mismo. En este sentido, el universalismo concreto puede presentarse como un humanismo de la dignidad humana, crítico del humanitarismo. Es un universalismo que se realiza en lo singular, por medio de lo particular, lo que se expresa, en los términos de Walzer diciendo que “lo que los hombres tienen en común, es solamente esta potencia creadora, que no es el poder hacer las mismas cosas de la misma manera, sino que el

---

<sup>202</sup> Retomamos la expresión de Bourdieu, 1997: 86

<sup>203</sup> Al contrario de Pereda quien sólo se limita a la idea de pobreza, por no decir miseria, del mero reconocimiento como ser humano (Pereda, 1997: 31-32).

poder de hacer muchas cosas diferentes de manera diferente”<sup>204</sup>. Este universalismo que presta atención al particularismo y a la diversidad es denominado por Walzer “reiterativo”. En los términos de Walzer, en este universalismo, cada pueblo recibe su propia liberación de las manos de un Dios único, el mismo para todos, pero “la liberación es una experiencia particular, que se repite para cada pueblo oprimido”<sup>205</sup>, pero es al mismo tiempo una experiencia positiva, puesto que Dios es para cada uno el liberador. Hay una historia particular, un acontecimiento ejemplar que otro pueblo puede querer repetir (y debe repetir si quiere apropiarse de esta experiencia) de una manera que le sea propia. Se tiene así la necesidad universal de la liberación de los oprimidos y la experiencia particular de esa liberación que tiene cada pueblo. En otro plano, consideraciones similares cabe hacer respecto al movimiento obrero internacional de fines del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX. Se enfrentan, por una parte, el universalismo abstracto que se encuentra en la base del reformismo economicista de las Internacionales II y III que considera el “desarrollo de las fuerzas productivas” como el factor objetivo y necesario que determina el proceso revolucionario y el universalismo concreto del radicalismo izquierdista de Rosa Luxemburgo y de Antón Panenkoek<sup>206</sup> en particular en que el factor determinante es la experiencia de las masas, experiencia siempre particular.

En la ciudadanía del universalismo concreto, todo ser humano es (potencialmente) ciudadano y siendo ciudadano es ser humano. La humanidad se realiza en la ciudadanía.

#### Lo particular, particularización y particularismo

Lo particular, así como el proceso de particularización, expresa una diferenciación que es históricamente real y que exige que se la tenga en cuenta como tal y se la reconozca como diferencia del concepto mismo, a partir del cual es necesario reconstruir una unidad superior y más compleja. En este proceso de diferenciación, que es a su vez proceso de desarrollo, de despliegue (en la diferencia, en cuanto es determinación y por ende negación, está el motor del desarrollo) se afirma la pretensión de todo particular de devenir universal. De realizarse tal pretensión, puede surgir lo que podría denominarse un “falso universal”, nacido de la “universalización de un caso particular, es decir, de la visión del mundo que favorece y autoriza una condición social particular y sobre el olvido o el rechazo de [sus] condiciones sociales de

---

<sup>204</sup> Walzer, 1997a: 93

<sup>205</sup> Walzer, 1997a: 88

<sup>206</sup> Precedidos en todo caso por la figura emblemática de Antonio Labriola en la Italia de fines del s. XIX

posibilidad”<sup>207</sup>. Así, se puede razonablemente pensar que el universalismo liberal dominante no es sino la expresión ideológica de la universalización del capitalismo occidental. En este sentido se expresa Wallerstein, para quien la convicción de que mediante la razón podría llegarse a la verdad, a la certeza en forma de leyes universales, constituye la consecuencia y baluarte del surgimiento del capitalismo como sistema-mundo. Esta doctrina universalista habría recibido su justificación original en las ciencias físicas mediante los resultados concretos que ofrecería en términos de la economía-mundo real<sup>208</sup>. De aquí entonces que “la definición de lo universal no [sea] sino una definición particular de un sistema particular: el sistema del mundo moderno, y que dentro de ese sistema, la definición de lo particular no tiene particularidades sino que es una proposición universal de ese sistema. Mientras ese sistema funcione de manera aceptable, la controversia sobre la relación entre lo universal y lo particular no sólo resulta vacía y sin solución, sino que además el proceso mismo de la controversia tenderá a fortalecer la estructura de la jerarquía y la opresión cultural de ese sistema”. La posibilidad de controversias reales se daría solamente “cuando el sistema entra en una crisis sistémica tanto en el nivel de los ideosistemas como en el de los movimientos”<sup>209</sup>.

Sin duda, las observaciones de Wallerstein son pertinentes: todo particular tiene la pretensión de afirmarse como universal, ocultando su condición de particular exclusivo. Ello implica el renegar de lo universal y mantener la separación de lo particular de lo universal. El resultado es un particular abstracto y un universal abstracto. La denuncia del universalismo abstracto occidental como mero particular abstracto, en nombre de la afirmación de otro particular sin pretensiones a la universalidad es también manifestación de particularismo. El particularismo es un pensamiento abstracto que se detiene en las diferencias y no sabe ni quiere reconducirlas a la totalidad del concepto, único espacio en que esas diferencias tienen sentido. Las llamadas políticas de la “diferencia” o de la “identidad” no son sino que la expresión práctica de este deseo de mantenerse en su particularidad y de que los otros permanezcan en la suya. Se afirma, se reafirma y se confirma en la teoría el ghetto práctico: cada uno en lo suyo<sup>210</sup>, *les bougnouls à la banlieu*, los bantús en los homelands. Cada uno vive su cultura y su

---

<sup>207</sup> Bourdieu, 1997: 64

<sup>208</sup> Wallerstein, 1998: 37, 39

<sup>209</sup> Wallerstein, 1998: 143

<sup>210</sup> No deja de sorprender que tanto una organización de extrema derecha como el Front de la Jeunesse belga así como los radicales islamitas de Bruselas sostuvieran el mismo principio en los 80. En reconocimiento de esta identidad de propósitos, los radicales islamitas podían imprimir gratuitamente sus panfletos en las prensas del Frente.

diferencia en su propio espacio. Algo similar ocurre con las llamadas políticas multiculturales en materia de educación: en Canadá, durante decenios se ha incentivado la formación en la propia lengua y en la propia cultura de cada grupo étnico o nacional inmigrado en ese país. El resultado ha sido una nueva forma de segregación: “culturas” que son socialmente “inferiores” se afirman en su inferioridad, en tanto que otras consideradas como “superiores” reafirman su superioridad. La reafirmación de la identidad en torno a la propia “cultura”, impide la identificación respecto a otras particularidades y más aún imposibilitan la integración práctica en luchas por el reconocimiento de carácter más universal: la reafirmación de la identidad como estonio o como chileno inmigrante impide la identificación con la clase trabajadora del país de acogida. De la misma manera, la identificación con un ethos nacional particular, con un color de piel o con una religión particular impide la conformación de una ciudadanía democrática. La particularidad se define aquí como particularidad exclusiva, sin relación con lo universal. No ocurre lo mismo con la identificación de clase, en cuanto esta remite a una parte de un todo escindido en el que cada una de las partes puede presentar sus pretensiones a la legitimidad como tan válidas como las pretensiones de la otra (una sociedad de libres productores asociados versus una sociedad de libres propietarios).

#### Lo individual y la realización de sí

Lo singular sólo alcanza su pleno despliegue cuando se presenta como la culminación del desarrollo de lo universal y de lo particular. Es lo universal particularizado. El ciudadano es en esta perspectiva un universal que deviene singular particularizándose. El universal deviene concreto en este proceso, deja de ser un universal abstracto y se realiza como un singular concreto. El individuo deja de ser ente abstracto y pasa a ser un singular como universal realizado. Este universal realizado es el ciudadano: la individualidad plena no se alcanza sino que cuando el individuo deviene ciudadano/a.

La singularización de lo universal particularizado se presenta como ideología de la “realización de sí”, como conjunto de representaciones ligadas a la idea de un desarrollo pleno, a la pretensión de alcanzar la plenitud de la individualidad. Según Theunissen, esta individualización habría sido primero concebida como un desarrollo, como la realización progresiva de un fin dado. Más tarde, habría sido considerada como una experimentación consigo mismo, como un camino propio y desprovisto de fin y en el cual el individuo sólo hace la

experiencia de lo que él es. Entre los antihegelianos, en particular en Kierkegaard, se habría desarrollado la idea de que el ser humano no puede desarrollarse en plenitud sino que cuando se desliga de las condiciones sociales o se sustrae a toda relación entre humanos. En último término, el devenir-sí-mismo del individuo, que sólo le concierne a este, llega finalmente al aislamiento, a una liberación respecto de los otros: la angustia aísla y revela el *Dasein* como *solus ipse*. Esta posición solipsista excluye toda pretensión a la universalidad y, por ende, excluye la política y la ciudadanía. Es un individualismo abstracto.

A este solipsismo, Theunissen opone otra posición en la que se comprende la realización de sí como universalización del individuo y que denomina “destinación del individuo a llevar una vida universal”, proposición que considera que esta realización sería un sustituto a la pérdida de destinación del ser humano que se da en el apogeo de la sociedad burguesa. En esta, la vida buena no tiene un presente inmediato. De aquí entonces que la universalidad sea la condición necesaria para una realización de sí susceptible de ser legítima en el plano ético. Según Theunissen, si se admite este postulado es necesario volver a Hegel y al joven Marx en cuanto estos habrían sido los últimos pensadores que habrían concebido la realización de sí como una universalización. Ambos admitían que la realización de sí, en su sentido ético, significa una cierta transformación de la singularidad en la que nos encontramos. “Nosotros nos reencontramos como individuos singulares en el sentido sustancial en que toda sustancia en el mundo es algo de singular”<sup>211</sup>. Esta exigencia de realizarnos en nuestra humanidad tiene un fundamento en la experiencia cuando percibimos una insatisfacción en esta singularidad. Se reconoce entonces el carácter apremiante de la exigencia de transformar la singularidad impersonal en una singularidad específicamente humana, es decir, en una singularidad que tiene la figura de sujeto. La tesis de Hegel y del joven Marx sería que una tal transformación no es posible sino que como realización subjetiva de la universalidad. Incluso el joven Kierkegaard habría compartido este punto de vista: “el hombre es un individuo y en tanto tal es a la vez el mismo y el género en su totalidad”<sup>212</sup>. La singularidad por la que el individuo humano se distingue de las cosas es antes que nada en sí misma el resultado de la realización de la universalidad. Esto es lo que justifica la tesis de que una realización de sí calificada en el plano ético no es posible sino que como realización de una universalidad, universalidad que en la perspectiva de esta investigación no es sino que política: la ciudadanía. Se intentará desarrollar

---

<sup>211</sup> Theunissen, 1997:41

<sup>212</sup> cit. por Theunissen, 1997:42, n.

este punto a través del examen de la forma silogística de la relación entre lo universal, lo particular y lo singular del pensamiento de la ciudadanía.

#### La forma silogística del pensamiento de la ciudadanía

Como concepto, el silogismo es la identidad simple a la que han vuelto las distinciones formales del juicio. Como juicio, el silogismo es tal en la medida en que el concepto está puesto igualmente en la realidad, es decir, en la diferencia de sus determinaciones. Pero es en el silogismo que el concepto alcanza su más alto punto de racionalidad: “el silogismo es lo racional y todo lo racional” (E § 181). En efecto, como un contenido racional sólo puede ser tal en virtud de esa determinación que hace que el pensamiento sea razón, ese contenido sólo puede ser racional por la forma silogística. Como para Hegel el silogismo no es sino que el concepto real asentado, es el fundamento esencial de todo lo verdadero: “todo es silogismo”, dice reafirmando su panlogismo. Luego, la ciudadanía es un silogismo. Si se considera que la ciudadanía es concepto “y el existir de este es la distinción de sus propios momentos”, se puede considerar que, al igual que todo concepto, “su naturaleza universal se confiere realidad exterior mediante la particularidad y, de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace singular”. A la inversa, la ciudadanía como real efectivo “es un singular que mediante la particularidad se eleva a la universalidad y se hace idéntica consigo misma” (E §181, Obs.).

Se muestra aquí el carácter de la tarea filosófica: determinar la singularidad, la particularidad y la universalidad de la ciudadanía. Si la filosofía es la idea que se piensa, la verdad que sabe, situándose por ende en el punto de vista de “la universalidad acreditada en el contenido concreto como realidad efectiva suya” (E §574) siendo su resultado lo lógico, la forma de pensar la idea de ciudadanía no puede ser sino que la del silogismo. Es a partir de este que puede desarrollarse el pensamiento ulterior. La filosofía queda así abierta a un desarrollo ulterior que, como filosofía contiene ya, aunque de manera abstracta y aunque no conozca las determinaciones concretas que alcanzará más adelante. Esto, por cuanto las determinaciones conceptuales dependen siempre de las determinaciones realmente efectivas del espíritu objetivo<sup>213</sup>.

---

<sup>213</sup> Vals Plana, nota 920 p. 603 en Enc.

Así, a través de este recorrido se superan las distinciones y el ser extrínseco del concepto. Cada momento del silogismo se muestra como la totalidad de los momentos y, por consiguiente, como el silogismo entero. En consecuencia, estos momentos son idénticos en sí. La negación de sus diferencias y de su mediación constituye el ser-para-sí, de tal manera que es siempre un solo y mismo universal el que está en estas formas y por ende está también puesto como formando su identidad. En esta idealidad de sus momentos, el silogismo contiene la negación de las determinidades a través de las cuales se ha desarrollado, siendo por tanto una mediación por superación de la mediación y un concluirse del sujeto consigo mismo. El concepto se encuentra así realizado o, lo que es lo mismo, el pensamiento puro se entifica: lo lógico deviene real. Como el silogismo es la racionalidad desarrollada es, por lo mismo, la realidad efectiva o, parafraseando la aserción hegeliana, "lo que es silogismo es efectivamente real y lo que es efectivamente real es silogismo"<sup>214</sup>.

#### El silogismo contractualista del Estado

Cabría examinar las diferentes figuras del silogismo a partir de lo que denominamos el silogismo contractualista del Estado. En su forma general, podría ser enunciado como sigue: "el individuo mediante el pacto o contrato con otros individuos constituye la comunidad política (derecho, Estado) deviniendo así universal". Desde un punto de vista puramente formal, este silogismo puede ser considerado como silogismo inmediato o cualitativo. Sus momentos son sólo de figuras de tránsito y no reflexivas: Es "pasando" por el acuerdo, por el contrato o pacto que el individuo deviene universal, es reconocido por los otros individuos de la misma manera que él reconoce a esos otros. Este universal es aquí un mero punto de llegada, una simple conclusión. Lo universal es, en último término, lo que tienen en común el agregado de individuos que se han puesto de acuerdo para asociarse y protegerse mutuamente: es universal abstracto. En otros términos, lo individual, lo particular y lo universal se hallan vinculados entre sí de manera puramente exterior. Como sujeto, lo universal tiene aquí una individualidad inmediata la que posee una cierta particularidad.

En Locke, esta particularidad es la posesión de un bien de tal modo que la singularidad subjetiva es el propietario. Es el individuo en cuanto propietario el que se asocia con otros

---

<sup>214</sup> Seguimos el modelo de la traducción de Vals Plana de la Enciclopedia, p. 106. que reproduce casi literalmente "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*" W 7, p. 25.



individuos propietarios. Es por medio de esta calidad de propietario (como particularidad) que se afirma la universalidad del individuo. El pacto o contrato entre propietarios es el término medio, lo particular abstracto que, en tal calidad, no es sino que una de las determinaciones del sujeto, el cual, como inmediato, posee varias. De este modo, el sujeto se puede concluir con muchas otras determinaciones, de la misma manera que un particular singular puede comprender dentro de sí distintas determinaciones, por lo que el sujeto, mediante el mismo término medio, puede ser referido a distintos universales. De ello resulta que la accidentalidad en cuanto a las determinaciones es la norma.

El concepto de Estado aparece aquí dividido en sus momentos abstractos. Los extremos son el individuo propietario empírico como singularidad y la comunidad política-el derecho-la ley-el gobierno como lo universal. Cabe señalar aquí la ausencia de la familia como momento del silogismo, presente por su parte tanto en lo que N. Bobbio denomina el modelo “aristotélico”<sup>215</sup> como en el “sistema de la eticidad” hegeliano.

En cuanto al pacto o contrato como particularidad, este reúne de inmediato en sí como momentos al individuo (S) y a la comunidad {derecho-ley-gobierno} (U). En razón de esta determinación, el contrato o pacto (P) está subsumido en lo universal por una parte y por otra en lo individual, “frente al cual... tiene universalidad” (CL, II, 360). Este concretarse es sólo una bilateralidad: a causa de la inmediatez en que el pacto como término medio está en este silogismo, “se halla como simple determinación y la simple mediación... no está todavía puesta” (CL, II, 360). Cada término se presenta en su autosuficiencia, de manera inmediata. Este silogismo es todavía “un silogismo subjetivo” en cuanto “el significado abstracto, que tienen sus términos, no está aislado en sí y por sí, sino solamente en la conciencia subjetiva” (CL, II, 361).

El individuo, lo singular “que como tal es infinita relación consigo mismo”, sobresale en la existencia por medio del pacto (P). Como sujeto es individualidad inmediata, la que tiene una cierta particularidad y es por medio de esta que se afirma lo universal de lo individual. Este, en la universalidad donde ya no se pertenece sólo a sí mismo, está en conexión extrínseca. Esta universalidad es a su vez una determinación aún más abstracta, más singular existente en lo particular. Cada uno de los momentos es un singular. Como las determinaciones no están aún puestas como la unidad - la que constituye la esencia del silogismo -, la vinculación de estos

---

<sup>215</sup> Bobbio, 1986:57 y ss.

tres términos es puramente superficial. Como el sujeto está inmediatamente determinado, no está todavía puesto en su concepto; “su determinación que se refiere a sí es... una infinita multiplicidad” (CL, II, 365). Lo individual tiene así una multitud infinita de determinaciones, las que pertenecen a su particularidad, las que pueden constituir cada una el término medio, por lo que se puede concluir con muchas otras determinaciones, de la misma manera que un determinado particular puede comprender dentro de sí distintas determinaciones, por lo que el sujeto, mediante el mismo término medio, puede ser referido a distintos universales. Así, en este silogismo, el pacto o contrato social como lo particular, puede ser reemplazado por “nación”, “espíritu del pueblo”, “espíritu nacional”, “patriotismo”, “comunidad”, “cultura”, “raza” etc. De esta manera, el individuo es universal, genérico, en cuanto pertenece a alguna de esas entidades. Pero así expresado, este universal es indeterminado; sólo una vez mediado con alguna de estas particularidades es un universal determinado. Por tanto, el universal que se tenga dependerá del particular preciso que haya determinado a lo singular. “Lo universal inmediato tiene en sus determinaciones una multitud indeterminada de términos medios” y como “estos tienen a su vez otras muchas determinaciones” el con qué especie de universal el sujeto del silogismo tenga que concluir “depende totalmente de un albedrío extrínseco o, en general, de una circunstancia extrínseca y de una determinación accidental” (CL, II, 369). En otros términos, con respecto al contenido “la mediación no tiene nada de necesario ni de universal, no está fundada en el concepto de la cosa”, puesto que la base de este silogismo es lo inmediato, lo extrínseco a la mediación. Así, por ejemplo, “sobre la base del término medio de la sociabilidad puede concluirse por la comunidad de bienes de los ciudadanos; del término medio de la individualidad, en cambio, si se lo sigue de la misma manera abstracta, procede la desintegración del estado, como, por ejemplo, se ha verificado en el imperio alemán al querer atenerse al último término medio” (CL, II, 366). Lo que hace insatisfactorio a este silogismo es el hecho de que se funda sobre el acaso o el arbitrio con respecto al problema de cuál término medio cabe emplear en cada caso. El problema no está en que la forma de la relación de la individualidad, particularidad y universalidad en cuanto relación formal necesaria y esencial de las determinaciones del silogismo sea falsa, incorrecta, etc. sino que permaneciendo bajo esta forma cada una de esas determinaciones queda limitada a su inmediatez, sin desarrollarse en toda su riqueza, la que sólo puede adquirir superando esa inmediatez, entrando en la mediación y deviniendo momento necesario. La pretensión de asegurar la particularidad entre el universalismo abstracto del derecho y el abstracto individuo liberal por medio de la “comunidad” (política) se revela como vana: se permanece siempre en el formalismo de este silogismo y

cada uno de los términos puede admitir, en último término, cualquier contenido. Tanto valor tiene el afirmar que el individuo es ser humano en su calidad de “ser alemán”, como en su calidad de ser “perteneciente a tal o cual nación” o a “tal o cual comunidad”.

Se puede seguir esta figura silogística hasta su paso a otra y señalar que, dado que las determinaciones del silogismo en cuanto son inmediatas, abstractas, reflejadas en sí, son también determinaciones de contenido. En cuanto tales, no son indiferentes recíprocamente y son también determinaciones de forma. Hegel las considera por tanto como relaciones. La inmediación de la relación es la presuposición de la mediación. Por esto, la mediación es a su vez mediada por lo inmediato, por lo individual. En este caso, es el individuo quien media el contrato social como lo particular y el Estado como lo universal. Se tiene así la segunda figura del silogismo P-I-U.

En esta segunda figura, el término medio es lo singular, es decir, lo inmediato. El individuo es el fundamento de la relación. Lo inmediato es lo mediador. Pero como “la relación silogística es además la eliminación de la mediación” (CL, II, 370), la conclusión no es una relación inmediata sino que mediata. Contiene por tanto una unidad negativa. En esta figura del silogismo contractualista del Estado, los extremos son el pacto social (P) y la comunidad política (el derecho-la ley-el gobierno) (U). Las premisas son el pacto social (P) y los individuos (S) que concluyen en la comunidad (derecho/ley/gobierno) (U). Para Hegel, en esta segunda figura, la primera premisa es premisa inmediata en tanto que la segunda es premisa mediada en cuanto lo fue por el primer silogismo. Por tanto, esta segunda figura del silogismo presupone la primera de la misma manera que esta presupone la segunda. Se podría conceder la inmediatez de la primera premisa a partir del momento que se acepta una asociatividad primera como ocurre en Locke. Mientras para Hobbes los individuos parecen vivir en el estado de naturaleza en una situación de aislamiento, para Locke parece existir ya un cierto nivel primero de cooperación entre los individuos; se trataría así ya de una especie de sociedad pre-política o, mejor, pre-estatal (¿el “modelo escocés” de Ferguson? <sup>216</sup>). Los extremos como ya se dijo son el pacto social (P) y la comunidad política (derecho/ley/gobierno) (U). Esta última mantiene su lugar como predicado, en tanto que el pacto social como particular ha pasado a ser sujeto, “está puesto bajo la determinación del extremo de la individualidad, así como lo individual está puesto

---

<sup>216</sup> Se entiende por “modelo escocés” una forma de sociedad burguesa en que el Estado a lo más podría ser considerado como exterior a esa formación. El modelo estaría ejemplificado por Escocia después de su anexión por Inglaterra en 1712. De ello dan cuenta, particularmente, los escritos de Adam Ferguson.

con la determinación del término medio o de la particularidad” (CL, II, 371). El individuo-propietario es particularidad o lo particular de la comunidad contractualista es el individuo propietario. Lo que distingue a este tipo de comunidad política de otras, su particularidad, es estar constituida por individuos-propietarios. De esta manera, P y S dejan de ser las inmediaciones abstractas que eran en el primer silogismo. Sin embargo, “no están todavía puestas como concretas”. En efecto, el que “cada uno se halle en el lugar del otro, hace precisamente que cada uno esté puesto en su determinación propia, y al mismo tiempo, pero solamente de modo extrínseco, esté puesto en la otra determinación” (CL, II, 371). Es el caso de la relación contractual y, en particular, de la compraventa. Cabe recordar aquí que “la mediación ha ocurrido en la singularidad y es, por tanto, contingente” (E §186) y que, por tanto, asegurar la mediación entre el pacto social y la comunidad política por esta figura frágil y contingente que es el individuo deja toda la estructura en una situación también de fragilidad y de contingencia. En efecto, el problema radica en que este sujeto individual (S) que se ha universalizado en el primer silogismo es - en la medida en que se está todavía en la esfera de la inmediatez, del ser y no de la esencia - un universal inmediato, sensible, por tanto, abstracto y no concreto. El individuo propietario de la sociedad civil contractualista, ser inmediato, ser sensible, es un universal que permanece en su abstracción, al contrario del universal racional, real, necesario, el universal concreto.

Dado que en este silogismo lo universal es la totalidad de sus particulares y no un determinado particular, lo universal, por medio de la singularidad es una sola de sus especies, en tanto que “las otras especies tuyas están excluidas de él por la exterioridad inmediata” (CL; II, 371). Los no-propietarios, también seres humanos, quedan excluidos de lo universal. Lo particular, por su parte, tampoco es de manera inmediata lo universal, sino que la unidad negativa borra en él la determinación y sólo de esta manera es elevado a la universalidad. La individualidad, por su parte - y como consecuencia de lo anterior-, se comporta de modo negativo frente a lo particular como si tuviera que ser su predicado, pero no lo es.

Hegel recalca que, al comienzo, estos términos son todavía determinaciones inmediatas, que no han llegado a desarrollarse hasta tener un significado objetivo. La “colocación” modificada de dos de ellos es la forma que es puramente extrínseca, de tal manera que no representan sino que un contenido indiferente uno frente al otro, vinculados sólo por medio de una individualidad accidental. En este silogismo, esta forma en tanto tal se ha traspasado a otra

figura en la que el momento negativo de la mediación ha sido puesto. La determinación formal originaria se ha subsumido en una nueva determinación, de tal manera que se ha convertido en otro. En efecto, las dos premisas son P-S, o sea, S-P y S-U. “El término medio se halla, por ende subsumido ambas veces, o sea, es ambas veces sujeto, en el que, por lo tanto, los dos otros términos inhieren” (CL, II, 372), pero “debe ser un término medio tal que uno de los términos inhiera en él, pero luego él mismo inhiera en el otro término”. El concluir es subjetivo, accidental. Si la conclusión llega a ser correcta no es por efecto de ser conclusión de este silogismo sino que por que en sí es correcta. En esta segunda figura silogística todo ocurre como en la primera figura: Este silogismo, para verificarse como correcto, tendría que ajustarse al primero. De proceder así, dado que la premisa S-U “tiene la relación de la subsunción del término medio bajo uno de los extremos” la premisa P-S “debería conseguir la relación contraria a la que tiene”, debiendo P poder subsumirse en S. Esta relación, advierte Hegel significa la eliminación del juicio determinado. S es P sólo podría verificarse en un juicio particular, indeterminado, por lo que la conclusión en esta figura no puede ser sino que particular. Pero, para Hegel el juicio particular es tanto positivo como negativo, por lo que no presenta gran valor. Como, por otra parte, lo particular y lo universal en cuanto extremos y cuyas determinaciones inmediatas son indiferentes recíprocamente, su relación misma es también indiferente. Cualquiera de estas determinaciones puede ser considerada término mayor o menor, a gusto de cada uno, por lo que cada premisa puede ser considerada como la proposición mayor o la menor. La conclusión por ser tanto positiva como negativa es indiferente respecto a las determinaciones. Es, por tanto, una relación general. Mientras en la primera figura de silogismo la mediación era accidental en sí, en esta segunda figura es accidentalidad puesta, por tanto, es una mediación que se elimina a sí misma. Como esta mediación tiene la determinación de la singularidad y de la inmediatez, lo que se concluye tiene que ser idéntico en sí y de modo inmediato. En efecto, el término medio, la singularidad inmediata es “el ser determinado infinitamente múltiple y exterior” (CL, II, 374): los múltiples individuos. Lo que está puesto en el término medio es, entonces, la mediación extrínseca a sí misma. Esta, por medio de lo singular inmediato indica hacia su otro, más allá de sí mismo, otro que se produce por medio de lo universal. En otros términos, lo que tiene que ser concluido en este segundo silogismo tiene que serlo de modo mediato y no inmediato como en el primer silogismo. Esta inmediatez primera es la inmediatez del ser que es ahora eliminada, “la inmediatez reflejada en sí o existente en sí, lo universal abstracto”. Esta universalidad abstracta, sin embargo, no desaparece. En efecto, este silogismo es un devenir otro, “como el traspasar del ser, porque tiene como base lo

cualitativo, y precisamente la individualidad inmediata”. Pero lo que ha sido presentado como la accidentalidad de este silogismo consiste en que la singularidad comprende en sí lo particular y lo universal al eliminar la determinación de lo particular. De esta manera, “los extremos no quedan concluidos por medio de la relación determinada que tienen con el término medio”, por lo que este no es su unidad determinada. La única unidad positiva que le compete es la universalidad abstracta. Pero esto significa que es esta la que pasa a ocupar el puesto del término medio y se tiene así una nueva figura del silogismo: S-U-P.

En la figura S-U-P no hay una premisa inmediata única: la relación S-U ya ha sido mediada por el primer silogismo mientras que la relación P-U ha sido mediada por el segundo silogismo. Esta tercera figura, presupone por tanto, las otras dos figuras. Esta mediación recíproca significa que “cada silogismo, aunque represente por sí la mediación, al mismo tiempo no representa en sí mismo la totalidad de ella, sino que tiene en sí una intermediación, cuya mediación se halla fuera de él” (CL, II, 375). Para Hegel, esta figura S-U-P es la verdad del silogismo formal por cuanto expresa que la mediación de este silogismo formal “es la mediación abstractamente universal en tanto que los extremos no están contenidos en el término medio según su esencial determinación, sino sólo según su universalidad y, más bien, por ende, en aquel no está concluido precisamente lo que tendría que ser mediado”. El formalismo de este silogismo consiste justamente en que si bien los términos tienen un contenido inmediato, indiferente con respecto a la forma, estas determinaciones de forma todavía no han logrado convertirse en determinaciones de contenido.

En efecto, el término medio de este silogismo (comunidad política/derecho/ley/gobierno) es la unidad de los extremos, unidad en la que se hace abstracción de su determinación. Es aquí un universal indeterminado. Pero en cuanto universal abstracto y por tanto diferente de los extremos como de lo determinado es frente a ellos también un determinado. Frente a ambos extremos suyos es predicado, el que subsume, pero sin ser subsumido, es decir, no es sujeto: Los individuos-propietarios son la comunidad política; el pacto social es la comunidad política. De aquí que sea indiferente, en último término, “cuál de los dos términos de esta proposición sea tomada como extremo de la individualidad o de la particularidad y si con eso se la considere como el término menor o como el término mayor” (CL, II, 376).

El significado objetivo de esta figura silogística es que lo que media, como unidad de los extremos, es esencialmente un universal, universalidad que en cuanto universalidad cualitativa no contiene en sí la determinación de los extremos. Por tanto, si se quiere verificar su concluir es necesario encontrar su fundamento en una mediación que se halle fuera de este silogismo y que sea, por ende, tan accidental como las formas precedentes de este silogismo. Por otra parte, como en esta ocupación del lugar del término medio por lo universal no está contenida la determinación de los extremos, esta determinación es indiferente y extrínseca. Se puede llegar a obtener así una cuarta figura silogística, la del silogismo carente de relación U-U-U en la que se hace abstracción de la diferencia cualitativa de los términos, que tiene como determinación la pura unidad extrínseca entre ellos, es decir, su igualdad, igualdad puramente abstracta y formal: es la sociedad de mercado. El ciudadano es el consumidor, igualmente libre de elegir lo que el mercado libremente le ofrezca.

En este silogismo matemático, como lo denomina Hegel, la relación de subsunción o de inherencia de los dos términos ha desaparecido. Este silogismo se expresa: "Cuando dos cosas o determinaciones son iguales a una tercera, son iguales entre sí" (CL, II, 377). Lo que media es un tercero, pero que no tiene ninguna determinación frente a sus extremos. Por tanto, cada uno de los términos puede ser a su vez el tercero mediador. El cuál sea depende de circunstancias exteriores. La determinación es totalmente extrínseca al silogismo. Lo que Hegel denomina el lado positivo de este silogismo reside en el hecho de que todos los silogismos de existencia se presuponen uno a otro y "los extremos incluidos juntamente en la conclusión, son justamente incluidos de verdad y en sí y por sí sólo puesto que de otro lado, están vinculados por medio de una identidad que tiene su fundamento en otra parte" (CL, II, 378). El término medio que debe ser la unidad conceptual de ellos es sólo una determinación formal que no está puesta como la unidad concreta de ellos. Sin embargo, este supuesto de cada una de aquellas mediaciones es en sí mismo una mediación por cada uno de los dos otros silogismos. Hay luego una mediación que se funda en la mediación y no en la inmediatez dada. Como es una mediación que se refiere a la mediación es mediación de la reflexión. "El círculo del presuponer recíproco, que estos silogismos cierran entre ellos, es el retorno en sí mismo de este presuponer, que forma allí una totalidad y que no tiene al otro hacia el cual cada silogismo singular indica, fuera de sí, por medio de la abstracción, sino que lo comprende en el interior del círculo" (CL, II, 379).

En este conjunto de los silogismos formales, cada una de las determinaciones singulares de forma ha ocupado la posición del término medio, el que de modo inmediato estaba determinado como la particularidad, pero que después por el movimiento dialéctico se determinó como individualidad y universalidad. De este modo, cada una de las determinaciones ocupó las posiciones de los dos extremos. El resultado negativo de este movimiento es el silogismo matemático; el resultado positivo es que la mediación se verifica por medio de la identidad concreta de las determinaciones cualitativas. Como ya se dijo, el formalismo de las tres figuras del silogismo de existencia consiste en que “una única determinación singular semejante tenía que constituir en ellas el término medio”, de tal manera que la mediación se determina como indiferencia de las determinaciones formales inmediatas y como reflexión positiva de una en la otra”. El silogismo inmediato de existencia se traspassa así al silogismo de reflexión. Mientras que el primero es la forma lógica del pensamiento de la ciudadanía del liberalismo de los primeros tiempos, la figura silogística que se examinará a continuación expresa las preocupaciones del liberalismo más desarrollado, de aquí entonces que se encuentren en un nivel superior algunos de los elementos mencionados más atrás.

Para Hegel, las relaciones de las determinaciones formales abstractas son lo esencial en el silogismo. “La inherencia y la subsunción implican ya que lo individual, por el hecho de que lo universal le inhiere, es él mismo un universal y lo universal, por el hecho de que subsume lo individual, es él mismo un individual” (CL, II, 381). Esta unidad está expresada en el silogismo como término medio. La determinación del silogismo es la mediación, es decir, sus determinaciones no tienen como base su exterioridad recíproca sino que su unidad. En el silogismo formal en que el término medio no se afirma como unidad de los extremos sino que como mera determinación formal, lo anterior no se realiza. Este silogismo formal es la contradicción “donde el término medio tiene que ser la unidad determinada de los extremos, pero no como tal unidad, sino como una determinación diferente en el aspecto cualitativo, con respecto a aquellos [términos extremos] de los que debe ser la unidad” (CL, II, 382). El movimiento dialéctico de este silogismo “lo presenta en el conjunto completo de sus momentos conceptuales, de manera que no sólo aquella relación de la subsunción, o sea la particularidad, sino que, de manera igualmente esencial, también la unidad negativa y la universalidad son momentos del concluir”. Cada uno de ellos es sólo un momento unilateral de la particularidad y, por tanto, términos medios incompletos y al mismo tiempo constituyen las determinaciones desarrolladas de estos términos medios. De ahí entonces que el término medio no sea una sola



de estas determinaciones aisladas sino que la totalidad de ellas. El contractualismo de base empirista se contenta con esta forma abstracta. En esto consiste su formalismo y no en la forma del silogismo. Su determinación abstracta “a causa de su relación abstracta consigo misma, puede ser considerada de igual modo como contenido”. A causa de la determinación abstracta del término medio pueden existir otros términos medios, de donde se puede concluir lo contrario de lo primeramente afirmado. Más aún, sostiene Hegel, “del mismo término medio pueden ser deducidos también predicados opuestos” (CL, II, 383). Se está así en un terreno en que los términos contradictorios se mantienen en su unilateralidad y en que la abstracción no ha sido superada. Así ocurre en el liberalismo a lo Constant en que la oposición entre sociedad civil y Estado toma cuerpo y consistencia: son términos que se oponen exteriormente el uno al otro. Finalmente, la única opción viable es la afirmación de un deber-ser: la conclusión deriva de lo que el sujeto pensante estima que debe ser y no del desarrollo mismo del silogismo. Es un deber ser puramente subjetivo, basado en la decisión personal: “El Estado deberá ser de tal o cual manera”. El concluir es aquí todavía una actividad de la pura conciencia, actividad puramente subjetiva.

## CAPITULO VIII

### EL SILOGISMO DEL ESTADO

Lo anterior indica que es necesario salir del terreno de la subjetividad y pasar al terreno de la objetividad. Del concepto subjetivo de ciudadanía se debe pasar a la concepción de la ciudadanía como Objeto. En este paso, la figura del “silogismo del Estado” hegeliano se puede considerar como modelo para concebir el “silogismo de la ciudadanía”. Mientras que en el silogismo del Estado contractualista aún se permanece en el terreno de la subjetividad, en lo que sigue se pasa “desde el concepto en general y más concretamente desde el silogismo” (E § 193) inmediato del Estado al *Objeto* Estado. Es en este tránsito que el concepto de Estado se llega a realizar: la subjetividad se ha abierto a la objetividad por medio del silogismo y deviene así *Objeto* Estado: El concepto subjetivo de Estado en su forma silogística adviene al mundo de la objetividad.

#### El Estado como Objeto

Este paso del concepto subjetivo a la objetividad, esta realización del concepto, es el Objeto. En esta realización del concepto, lo universal es ahora esta totalidad una que ha regresado a sí y que se ha determinado como unidad inmediata superando la mediación. La totalidad del concepto de Estado, totalidad cuyas distinciones son también esta totalidad, significa aquí su completud: se trata del Estado como ser autosuficiente, concreto y acabado.

El Estado como Objeto es, en un primer momento, un todo único sin mayor determinación en sí mismo, es ente objetivo en general. Al mismo tiempo contiene la diferencia: se escinde en una pluralidad, pluralidad cuyos elementos singulares son, a su vez Objetos, existencias autosuficientes, concretas en sí mismas y acabadas. El Objeto Estado no es así solamente la unidad según la esencia sino que unidad en sí misma universal, unidad que no contiene solamente diferencias reales, sino que las contiene como totalidades, lo que marca su diferencia con el Estado contractualista.

En razón de la indiferencia ante la distinción que se supera en el Objeto, este es ser inmediato. El Objeto Estado aparece así, en este nivel del análisis como ser inmediato. Es igualmente totalidad en sí mismo, es decir, totalidad autosuficiente, punto que Hegel remarcará en varias ocasiones, sin dejar de señalar al mismo tiempo que el Objeto es indiferente ante su unidad inmediata por cuanto la identidad señalada es solamente identidad que-está-siendo-en-sí de los momentos y, de esta manera, cae en las diferencias, cada una de las cuales es, a su vez, totalidad. Todo esto hace del Objeto “la contradicción absoluta de la entera autosuficiencia de lo plural tanto como de su falta total de autosuficiencia” (E §194). Cabría preguntarse en qué medida Hegel está dispuesto a verificar esta consideración en su análisis del Estado como Objeto. Por el momento, baste sólo admitir que la proposición “el Estado es Objeto”, no significa otra cosa que aceptar que el Objeto Estado encierra en sí la contradicción absoluta de lo plural autosuficiente y al mismo tiempo de lo falto total de autosuficiencia.

Más aún, el Objeto Estado en tanto realización del concepto de Estado es realización de la subjetividad, subjetividad a la que contiene como un momento esencial de su naturaleza. Esta subjetividad, que aquí vale como concepto en cuanto este es lo racional subjetivo, se expresa de manera más evidente en el desarrollo mismo de la Idea de Estado: las leyes y los principios son pensados, es decir, considerados racionalmente por sujetos libres, de tal manera que el Estado es “finalidad inmanente” de esos individuos. Con ello, la subjetividad se muestra como momento esencial del Objeto Estado, por lo que este es, en sí mismo, sujeto.

De esta manera, sujeto y objeto no se oponen de modo irreconciliable sino que se invocan y se niegan mutuamente: “la noción subjetiva deviene objeto por su virtud propia y sin el auxilio de un término, de una materia extraña y el objeto, a su vez, no es un ser fijo e inmóvil, sino que su *processus* consiste en reconocerse también como sujeto, lo cual acarrea su transición a la esfera de la Idea” (L §194 Z. 1). De esta manera, el proceso del conocer mismo es actividad, actividad que culmina el trabajo de las mediaciones, representando al mismo tiempo un trabajo de cambio. “Por la reflexión algo se cambia en el modo cómo el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues sólo mediante un cambio es cómo llega a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto” (E §22). El prejuicio y el preconcepto son superados por el juicio y el concepto, a través de la actividad del concepto. La actividad subjetiva, el trabajo conceptual, se encarga de transformar lo inmediatamente dado: “No basta

la simple atención para descubrir la verdad en las cosas; es menester que nuestra actividad subjetiva intervenga y que se encargue de transformar su existencia inmediata"... "solamente con ayuda de esta transformación (de lo inmediato) operada por la reflexión se puede llegar a alcanzar lo esencial" (E §22 Z.). El propio pensamiento es así una fuerza productiva: es producción de pensamientos por medio de pensamientos.

La actividad subjetiva resulta ser, según esto, una actividad igualmente objetiva sobre el objeto mismo, pues se entrega por entero a la labor mediadora. La experiencia es, luego, activa: es en sí misma actividad. Podrá objetarse, como lo hará el joven Marx más tarde, que este aspecto activo es desarrollado de manera puramente abstracta por el idealismo hegeliano, que este no conoce la actividad real efectiva, sensible, como tal. Sin embargo, aún bajo esa forma abstracta, tal desarrollo implica un avance respecto a los materialismos, cuyo defecto principal es, para el joven Marx, el que la realidad efectiva no sea tomada sino que como mero objeto y no de manera subjetiva, no como actividad sensiblemente humana, como práctica<sup>217</sup>.

En todo caso, como lo afirma Bloch "toda vez que el hombre se produce a sí mismo con su trabajo sobre objetos, sin duda le corresponde al sujeto una prevalencia dentro de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto"<sup>218</sup>. Es este momento subjetivo el poder capaz de captar y destruir las objetividades inadecuadas, de construir, reconstruir o desconstruir lo objetivado en función de sus propios fines, a partir de las formas objetivadas mismas. Lo objetivo, en cuanto producto de la actividad humana, es también sujeto, como este último es también objeto, sujeto objetivo. Es sujeto producido, sujeto "sujetado", sometido. En esta primera aproximación de la relación entre Sujeto y Objeto, una teoría objetivista de la acción social como mera ejecución mecánica de un modelo mecánico al igual que una teoría subjetivista que concibe la acción como pura emergencia o exteriorización de la decisión libre, en cuanto hipóstasis sea del Objeto en la primera, hipóstasis del Sujeto en la segunda, deben ser superadas. La denuncia del objetivismo implica el rechazo a todo automatismo o fatalismo de una objetividad autónoma, imparabile. Al mismo tiempo, al señalar las condiciones de producción de lo subjetivo, su determinación por lo objetivo, se señala al mismo tiempo, los límites y las posibilidades de la acción de lo subjetivo.

---

<sup>217</sup> Marx, 1976: T. I, p. 16

<sup>218</sup> Bloch, 1982: 98

Es esta actividad subjetiva mediadora la que no permite pensar sujeto y objeto como opuestos reales, como lo cognoscente activo y lo conocido pasivo. Al contrario, es porque el “objeto” es también activo que es sensiblemente objetivo: la actividad práctica de los ciudadanos se hace perceptible para el sujeto, como manifestación activa se hace sentir sobre éste, lo “sensibiliza”. En otros términos, la ciudadanía como actividad se pone como objeto sensible, como actividad que se hace sentir sobre el sujeto cognoscente, el que hace así la experiencia del objeto, modificándose a sí mismo. Los cambios del “objeto” son, por tanto, cambios del sujeto o, siguiendo la tradición, cambios de la conciencia, culminando en esta mediación que se hace teóricamente conciente, en razón.

Valdría la pena examinar los modos de existencia del Objeto según Hegel. Para este el Objeto existe como mecanismo, como quimismo y como relación de finalidad. El objeto como relación mecánica u objeto mecánico es el objeto inmediato e indiferente. Esto no significa que no contenga en sí la diferencia, sino solamente que los diferentes objetos son indiferentes uno respecto al otro y que su relación es puramente exterior. En el objeto como quimismo u objeto químico, la diferencia es interior, es parte de la esencia de la cosa, de tal manera, que los objetos son lo que son en virtud de sus relaciones recíprocas y en cuanto su diferencia constituye su cualidad. El Objeto como teleología u objeto teleológico, constituye la unidad del mecanismo y del quimismo. Es objeto mecánico en cuanto vuelve a ser una totalidad encerrada en sí misma y es al mismo tiempo objeto químico, en cuanto como objeto mecánico es vivificado y potenciado por el principio de la diferencia del quimismo. El fin entra así en relación con el objeto que está ante él como esta unidad.

#### El Estado como mecanismo o el mecanismo del Estado

Considerado como mecanismo, el Objeto está conformado por elementos diversos, combinados de tal manera que producen o transforman un movimiento. Esta unidad es unidad colectiva, mera composición o agregado, en la que cada parte ejerce sobre las otras una “acción eficiente” que sigue siendo “relación exterior”. En esta relación y falta de autosuficiencia, los Objetos siguen, sin embargo, conservando su autosuficiencia, pero de tal manera que la resistencia que se ofrecen es siempre exterior.

Se trata aquí de un “mecanismo formal”, “punto de vista superficial y exterior, que es insuficiente en el conocimiento de la naturaleza y más aún en el del espíritu”, punto de vista que debe ser rechazado “cuando se atribuye un valor absoluto y pretende reemplazar al conocimiento según la noción”, pero al que se le debe dar “el lugar que le corresponde en cuanto constituye una categoría lógica universal, la cual no es, por esto mismo, encerrada en esta esfera de la naturaleza de que ha tomado su nombre, es decir, en la Mecánica” (L §195, Z.). En otros niveles de la realidad, el elemento mecánico no es el característico y esencial, sino que desempeña una función subordinada. Cuando un organismo ve su funcionamiento perturbado, el elemento mecánico vuelve a predominar. Así, cuando el Estado civil contractualista deja de funcionar, son los mecanismos de la repulsión, del choque entre sí de los diferentes elementos constitutivos, los que comienzan a operar<sup>219</sup>.

Sin embargo, en el concepto mismo de mecanismo formal hay una contradicción: “el proceso mecánico es el ponerse de lo que está contenido en el concepto del mecanismo”, es por tanto “el ponerse de una contradicción” (CL, II, 423). De esto resulta que el actuar de los objetos es “el ponerse de la idéntica relación” entre ellos, relación que se da a la determinación tomando la forma de la universalidad. Este darse a la determinación en la forma de la universalidad “es la comunicación, que no tiene traspaso en lo opuesto”. Este mismo rasgo define, según Hegel, la comunicación espiritual la que “se produce en aquel elemento que es lo universal en la forma de la universalidad”, comunicación que “es por sí misma una relación, en la cual una determinación se continúa inalterada de una persona en la otra y sin alguna modificación se universaliza tal como una exhalación se expande libremente en la atmósfera que no le ofrece resistencia”. De la misma manera, agrega Hegel, en la comunicación entre objetos materiales “la determinación de ellos, por decirlo así, se dilata de un modo igualmente ideal; la personalidad es una dureza infinitamente más intensiva que la que tienen los objetos”. Del mismo modo, “en lo espiritual hay un contenido infinitamente más rico, capaz de comunicación, por cuanto que, acogido por la inteligencia, adquiere esa forma de la universalidad, con la que se convierte en algo que puede ser comunicado” (CL, II, 424). El motor de la comunicación está luego en la forma. No ocurre lo mismo con lo objetivo como tal en cuanto es lo universal no sólo por la forma, sino en sí y por sí, tanto “en lo espiritual como en lo corporal”. Hegel equipara fenómenos como el movimiento, el calor, el magnetismo, la electricidad a la comunicación en cuanto son todos “agentes que no reciben de la materialidad lo que es el fundamento de su individualización”. La individualidad de

---

<sup>219</sup> Bobbio, 1986: 56-57

los objetos extrínsecos como la de las personas es inesencial, incapaz de oponer ninguna resistencia a los procesos de comunicación: “Las leyes, las costumbres, las representaciones racionales en general son, en el campo espiritual, determinaciones tales que pueden ser comunicadas, que penetran en los individuos de una manera inconsciente, y se hacen valer en ellos” (CL, II, 424)<sup>220</sup>. La ciudadanía puede ser considerada aquí como comunicación.

El punto de vista del mecanismo formal debe ser sobrepasado para obtener una representación más adecuada de lo real. En efecto, en cuanto falto de autosuficiencia, el Objeto es objeto sufriente, objeto que padece la violencia del exterior. Pero esta falta de independencia es sólo tal en cuanto el Objeto es objeto independiente. Como en este momento, el concepto está puesto sólo en sí, ninguna de ambas determinaciones (la autosuficiencia y la falta de autosuficiencia) se supera en la otra, sino que el Objeto, negándose, envuelve en sí mismo su falta de independencia deviniendo realmente autosuficiente. Esta autosuficiencia es, por tanto, unidad negativa consigo mismo, diferencia respecto de la exterioridad y negación de esta. La negación de la exterioridad es retorno a un centro. La autosuficiencia es así centralidad y subjetividad (en cuanto la negación es subjetividad). El Objeto, teniendo a este centro como sujeto y en virtud de su actividad, se dirige y se refiere al exterior, a otro Objeto, el que, como tal, tiene también un centro. De este modo, el Objeto está referido únicamente al otro centro y tiene su centralidad en lo otro. Hay así una “centralidad” que está en relación permanente con otro centro, como cuando se habla de la ley de gravitación siendo los cuerpos atraídos hacia el centro de la tierra, o del “impulso asociativo” que llevaría a unos sujetos a asociarse con otros. Se tiene aquí lo que Hegel llama un “mecanismo diferenciado”.

El desarrollo de esta relación configura el silogismo del mecanismo absoluto en que la negatividad inmanente en cuanto individualidad central de un Objeto (centro absoluto) es puesta en relación con el otro extremo, con los Objetos faltos de autosuficiencia, por un medio que reúne en sí la centralidad y la dependencia de los Objetos, término medio que constituye un centro relativo. Es la visión mecanicista del mundo, mundo en que hay múltiples objetos singulares que son atraídos hacia centros relativos o particulares, los que gravitan en torno de un centro absoluto o universal. La mejor representación de este silogismo puede encontrarse en la imagen del sistema solar dominante en la época en que vive Hegel: la singularidad central (S)

---

<sup>220</sup> Esta noción de comunicación es de alguna manera compartida, entre otros, por N. Luhmann y el sistemismo.

es el sol; los “extremos faltos de autosuficiencia” (U) son los satélites y el “término medio que enlaza los extremos” (P) son los planetas. Hegel ilustra así la idea de que lo real posee una estructura conceptual, con momentos que forman entre ellos un silogismo S-P-U que se mostrará, en su desarrollo, como triple silogismo.

En efecto, la falsa singularidad de los Objetos no autosuficientes en que el mecanismo formal halla su realización es universalidad exterior. Por tanto, estos Objetos son también término medio entre el centro absoluto y el centro relativo. Por esta falta de autosuficiencia, ambos centros están separados y son extremos y puestos en referencia mutua a un mismo tiempo. Se tiene así el silogismo U-S-P. Por su parte, el centro absoluto, el universal sustancial, que en cuanto negatividad pura envuelve en sí la singularidad es también término medio entre el centro relativo y los objetos dependientes y “esto de tal modo que por su individualidad inmanente divide los extremos y por su universalidad hace su relación idéntica y las refiere a la unidad” (L, § 198). La forma de este silogismo del mecanismo absoluto es P-U-S.

Hegel ejemplifica el silogismo del libre mecanismo o mecanismo absoluto con lo que denominamos el “silogismo del Estado”: “... el Estado (como el sistema solar) en el campo de la práctica es un sistema de tres silogismos: 1) El singular (la persona) se concluye mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo universal (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc. del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (Estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia” (E §198)<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> En la Pequeña Lógica, Hegel afirma que “Como el sistema solar, en la esfera de la vida práctica, por ejemplo, el Estado descansa sobre un sistema de tres silogismos: 1° el individuo, la persona entra por mediación de lo particular (sus necesidades físicas y espirituales que desarrollándose dan origen a las asociaciones particulares de los ciudadanos) en lo general (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno). 2° es la voluntad, la actividad de los individuos, la que deviene término medio, porque es el individuo el que satisface las necesidades que se producen en la sociedad, en la ley, como es él el que realiza y cumple lo que exigen la sociedad, el derecho, etc.; pero 3° es lo general (el Estado, el gobierno, la ley) lo que constituye el término medio sustancial en que los individuos y la satisfacción de sus necesidades hallan su fundamento, su medio y su completa realidad. Así, en tanto que cada una de estas determinaciones es envuelta por el medio en el otro extremo, se envuelve al mismo tiempo en sí misma, se engendra a sí misma y esta generación de sí misma es su



En este silogismo cada una de estas determinaciones es concluida con el otro extremo por la mediación, así se concluye consigo misma o, lo que es lo mismo, se autoproduce, autoproducción que es autoconservación. Así, dice Hegel, “sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esa triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización” (E §198, Z). Hegel hace frente así a toda pretensión al aislamiento de cada uno de los momentos, a la independencia o autonomía absoluta de cada uno de ellos. El aislamiento del individuo es individualismo; la autonomía de la sociedad civil es sea corporativismo como afirmación de la burocracia “civil”, sea mera guerra de intereses particulares; la afirmación del Estado como instancia autónoma es autoritarismo puro, alienación en el Estado, estatocratismo.

De la misma manera que la relación de interacción recíproca debe mantenerse entre estos momentos, relación que los configura como totalidad, tampoco puede faltar uno de ellos. Lo universal no puede ser eliminado por simple decreto del pensamiento como tampoco pueden ser suprimidos lo particular y lo singular. El no considerar uno de ellos implica afirmar a los otros en su abstracción y unilateralidad. La hipóstasis de lo Universal implica la subsunción de lo particular y de lo singular - cuando no su desaparición absoluta o eliminación por y - en la totalidad indiferenciada de lo Uno, devenido único macro-sujeto. La figura política es el “totalitarismo”, término utilizado aquí con fines puramente ilustrativos y con las reservas del caso, dada su ambigüedad. La hipóstasis de lo particular, de la Diferencia, implica la desaparición de lo Universal y luego, de la racionalidad, afirmándose sea como irracionalismo puro, sea como relativismo, etc. Es también absorción de lo singular en lo particular. El individuo desaparece en la nación, en la cultura particular, en la identidad particular. Este es el terreno donde campean las diversas formas de comunitarismo. Sin embargo, la figura política predominante es el nacionalismo, que tiende progresivamente a ser desplazado por un etnocentrismo diferencialista. La hipóstasis de lo Singular, al hacer que el individuo sea todo y lo universal y lo particular nada, es la figura de un solipsismo que, en términos políticos se manifiesta como individualismo (sea liberal o anarquista). En su forma más antirracional es el

---

conservación. Solamente por este involucramiento recíproco y circular, por esta tríada silogística de los mismos términos, un todo puede ser verdaderamente aprehendido en su existencia orgánica” (L § CXCVIII)

angustiado individuo kierkegaardiano, aislado del mundo y sólo preocupado de su propia salvación.

Cabe, sin embargo, preguntarse por la validez de considerar el silogismo del Estado como ilustración del proceso mecánico absoluto, habida cuenta de la observación del propio Hegel en que rechaza expresamente el que se pueda considerar al Estado como “mecanismo” puesto que este es “la vida racional de la libertad autoconciente” (FD §270, Rem. 3ββ). Más aún, cabe también cuestionar la pertinencia del paradigma del “mecanismo absoluto” para comprender la política o categorías tales como gobierno o ciudadanía, cuestión ya planteada desde diversos ángulos a lo largo del siglo XX.

A este efecto, valga la pena destacar el cuestionamiento de la utilización del paradigma newtoniano de las ciencias físicas en el terreno social-histórico, a lo que ya se ha hecho mención más arriba bajo la forma de cientifismo, pero ahora a partir de los nuevos paradigmas contruidos por esas ciencias. Ilustra esta crítica Inmanuel Wallerstein para quien el paradigma universalista se sostendría en la convicción de que mediante la razón podría llegarse a la verdad, a la certeza en forma de leyes universales. Como ya se observó, este universalismo habría recibido su justificación original en las ciencias físicas mediante los resultados concretos que ofrecería en términos de la economía-mundo real<sup>222</sup> y se habría extrapolado a otros dominios a partir de condiciones limitadas (físicas, biológicas y sociales). Al intentar interpretar esas condiciones como leyes universales, no habría hecho sino que eliminar o retrasar los “procesos de turbulencia divergente”. Esta última noción es tomada por Wallerstein de los análisis de la “escuela de Bruselas”, en particular de Ilya Prigogine y de Isabelle Stengers, quienes la han elaborado a partir de sus estudios sobre las “estructuras disipativas”, las que en contraste con las estructuras en equilibrio, son las que se mantienen por la disipación constante de energía y manifiestan su propia organización. Estas estructuras se muestran como una totalidad en la que las dimensiones son impuestas por su propio mecanismo implícito. Sólo cuando el mecanismo es bastante grande adquiere un grado de autonomía con respecto al mundo exterior. De aquí entonces que se considere que la falta de equilibrio es una fuente más usual de orden; que existe un tiempo interno a las estructuras y que hay, por tanto, una pluralidad de tiempos. Por esto también se priorizan las interacciones más que las unidades. Prigogine y Stengers afirman que “la ciencia, al reconocer el tiempo, la innovación y la

---

<sup>222</sup> Wallerstein, 1998: 35

diversidad cualitativa como inherentes a la naturaleza ha concluido en forma teórica en la imposibilidad de reducir la naturaleza a la escondida simplicidad de una realidad regida por leyes universales"<sup>223</sup>, lo que constituiría para Wallerstein un rechazo al universalismo.

Para Wallerstein, el nuevo paradigma de las estructuras disipativas permite de manera más adecuada el estudio del sistema-mundo en la medida en que se utiliza una unidad de análisis de gran escala, se presta atención a la micro y a la macro estructura, a la necesidad (los ciclos) y a la posibilidad (las tendencias). De aquí su rechazo a los estudios precedentes del capitalismo, el que a su juicio ha sido analizado "como un conjunto fijo de relaciones y estructuras que está o no está, mientras que en realidad se trata de un sistema único, que evoluciona sin cesar y cuyos parámetros descriptivos usuales (la libre empresa, el libre mercado, la mano de obra con salario variable, la tierra enajenable, el mercado de mercancías básicas) se realizan, se han realizado y siempre se realizarán sólo en parte"<sup>224</sup> de la misma manera que "se han analizado las estructuras institucionales de la economía-mundo capitalista (los estados, las clases, los pueblos, las familias, los movimientos) como si fueran entidades analíticamente autocontenidas que evolucionan de un sistema histórico a otro conforme a un patrón evolutivo paralelo al del sistema como un todo". Por el contrario, se debiera considerar que "las estructuras institucionales de la economía-mundo capitalista son su producto colectivo y no pueden analizarse, ni siquiera pueden identificarse, fuera del contexto de una explicación de las operaciones de este todo particular en gran escala"<sup>225</sup>. De manera esquemática, la posición de Wallerstein se resume como sigue: primero habría surgido la economía-mundo, de alcance mundial y en su interior se habrían creado los Estados, estados funcionales a la división del trabajo. En el sistema-mundo, la relación entre economía y Estado sería puramente instrumental: este último es un instrumento del proceso (no de una clase social como en el paradigma llamado marxista) de desarrollo de la economía-mundo. El nacionalismo sería un mero producto de los procesos de constitución de los Estados, procesos insertos en el desarrollo de la economía-mundo.

De todo esto no puede concluirse sin embargo como lo hace Wallerstein un rechazo al universalismo y la adhesión al particularismo, a la defensa de lo particular, al "derecho a la diferencia", etc. La afirmación de lo particular y de lo diferente se presenta como ideología

---

<sup>223</sup> cit. por Wallerstein, 1998:41

<sup>224</sup> Wallerstein, 1998: 42

<sup>225</sup> Wallerstein, 1998: 42.

destinada a denunciar el universalismo del centro hegemónico (todo centro imperial se pretende universal y universalista) así como la tendencia normativa a homogeneizar el conjunto a partir de las normas del centro<sup>226</sup>. El particularismo sería, por el contrario, la afirmación de sí de los pueblos coloniales y dependientes, los que al afirmar su derecho a la diferencia, afirman su derecho a la independencia. Lo mismo valdría para las minorías de diverso tipo: sexuales, religiosas, étnicas, culturales, etc. Wallerstein parece confundir así universalismo con dominación y diferencia con liberación de la dominación, como si toda política de la “diferencia” implicara necesariamente la emancipación de los oprimidos. Que esta política puede también estar orientada a la dominación queda en evidencia cuando se examina la “política de la diferencia” de la Nueva Derecha europea que, en su forma más moderada, al promover la transformación de los “barrios de inmigrantes” en verdaderos ghettos no hace sino que consagrar una nueva forma de “apartheid”<sup>227</sup>.

No deja de sorprender de todas maneras, la invocación de Wallerstein a lo universal: la “economía-mundo”, como el “sistema-mundo”, constituye un universo, una unidad en la que las relaciones son universales, es decir, conciernen a toda esa unidad. Son relaciones universalizadas y universalizables que, al mismo tiempo, son particularizadas y particularizables. Son las mismas “leyes de funcionamiento” del sistema que funcionan en el todo y en sus partes, pero al mismo tiempo de manera específica particular en cada parte. Pese a estas dificultades, la crítica particularista al universalismo ofrece algunos elementos de respuesta a la cuestión planteada más arriba. En efecto, de la misma manera que la teoría de la relatividad no invalida la teoría de la gravitación universal en el ámbito de ciertos fenómenos y en la escala de los “hechos” físicos empíricamente observables, la teoría de las estructuras disipativas no invalida la teoría del objeto como mecanismo en el nivel de existencia de este. En otros términos, es una teoría que es válida para un dominio o nivel de la realidad, pero no se puede hipostasiar este punto de vista, transformarlo en teoría omnicomprensiva y absoluta. Así, por ejemplo, los fenómenos que se producen dentro de un grupo social reducido pueden ser descritos, en una primera aproximación, en términos mecánicos, como movimientos de

---

<sup>226</sup> En último término ¿no fue el universalismo en filosofía como doctrina que sostenía el carácter totalitario orgánico de la realidad una doctrina eminentemente partidaria de un orden jerárquico absoluto como lo muestra la obra de Othmar Spann, en particular, su *Filosofía de la sociedad*?

<sup>227</sup> “Somos diferentes, por tanto, no tenemos por que vivir juntos”, “Cada uno en lo suyo”, “Vive tu propia cultura, pero en tu país” (“y si no puedes volver, quédate en tu barrio”), “Vuelve a tu país”, eran las consignas de dos organizaciones belgas de la extrema derecha, el Front de la Jeunesse (francófono) y el Vlaamse Blok (nacionalistas republicanos flamencos) en los años 80.

atracción y repulsión, como procede la sociometría de Moreno<sup>228</sup>. A este respecto cabría traer a cuento la observación que hace Valls Plana, cuando constata con sorpresa que Hegel pone como ejemplo del silogismo del mecanismo absoluto el silogismo del Estado y ello, “a pesar de que los §§195 y 196 ya han aproximado la estructura racional-silogística de lo mecánico a fenómenos del mundo humano. En efecto, allí, junto al mecanismo formal y a la caída de los cuerpos, se mencionaban ya actos que siendo del hombre, no son formalmente humanos. Pero aquí se afirma un paralelismo tan enérgico (“Del mismo modo que...”, “también...”) entre el sistema solar y la sociedad humana que llega a identificar la estructura racional de ambos. Es llamativa la prisa de Hegel en mostrar la presencia en el mundo social y político de las formas más simples de racionalidad cósmica”<sup>229</sup>. En esto último parece encontrarse una razón de la pertinencia de la analogía: Por esta vía se afirma el carácter racional en sí del mundo y de los modos de conocerlo: Todo (lo real efectivo) es racional. El que se pueda hablar de una “racionalidad cósmica” como lo hace Vals Plana, de una racionalidad universal, no significa dejar de considerar en cada caso, la especificidad de los niveles de la realidad y, por tanto, la racionalidad “particular” de cada dominio específico. Se puede así admitir que, en un cierto nivel de generalidad, la racionalidad de la vida política sea asimilable a la del sistema solar y que, por ende, se pueda hablar de “mecanismo del poder” o de “mecanismo de la política”, aceptación que implica reconocer que se trata de un punto de vista limitado pero no por ello menos necesario para lograr una comprensión más profunda del objeto.

Hay, sin embargo, otras dos razones que aparecen más o menos explicitadas como tales en el texto hegeliano. En primer lugar, la sociedad burguesa aparece como un agregado de elementos diferentes, tomados en su “existencia inmediata” y exterior, elementos recíprocamente indiferentes los unos a los otros. Estos elementos se presentan como independientes los unos de los otros mientras que son mutuamente dependientes. Es, en una primera aproximación, un “objeto mecánico” cuya racionalidad puede ser aprehendida como racionalidad mecánica en la figura del silogismo del mecanismo. En segundo lugar, la economía política reduce todos los fenómenos del mundo capitalista a un sistema de competencia entre los individuos, dando así una representación enteramente mecanicista de las relaciones

---

<sup>228</sup> En ningún caso se pretende asimilar la teoría sociométrica de Moreno al mecanicismo. La espontaneidad socio-afectiva que existiría en cada ser humano y que se expresaría en preferencias o rechazos, habla ya de un rechazo a toda idea mecanicista en un autor que se inspirara no sólo de Marx y de Freud sino también principalmente de Bergson. Lo que se enfatiza aquí es solamente el modelo mecánico del modo de descripción de los fenómenos que puede utilizar el sociometrista.

<sup>229</sup> Vals Plana, Nota 389 al § 198 en su traducción a la Enciclopedia.

intersubjetivas, representación que no es elevada a “la dignidad del concepto” por dichos economistas. Sin embargo, a partir de su visión empirista de las cosas, los economistas pueden llegar a la representación conceptual del mecanismo absoluto. Ello es posible dado el modo específico de presentarse la realidad social burguesa. Su modo de aparecer, su apariencia es la de un mecanismo (absoluto). La apariencia, en términos hegelianos, no es algo ilusorio ni mero discurso mistificador, sino que constituye el exterior fenoménico de la esencia. “Engranaje social”, “máquina política”, “equilibrios macroeconómicos”, “fuerzas políticas”, “revolución” entre otras, no son sólo metáforas, sino que expresan de algún modo la realidad social en lo que esta tiene de mecánico, en el sentido tradicional, newtoniano, de este último término<sup>230</sup>, en un cierto nivel de observación y de acción.

Por último, se puede justificar la consideración de Hegel en términos de una estrategia argumentativa de más largo alcance. En efecto, el objeto mecánico es, en primera instancia, un compuesto, un agregado de elementos diferentes. Su singularidad consiste justamente en esto, en su referirse a objetos que se presentan como independientes. Al ser incluidos estos distintos elementos en la figura del silogismo, esta apariencia de autonomía de cada elemento es negada: “La inmediatez de la Existencia que tienen los Objetos en el mecanismo absoluto está en sí negada porque la autosuficiencia de ellos está mediada por sus referencias mutuas y, por tanto, por su falta de autosuficiencia” (E §199).

Esta articulación en el seno de un movimiento ideal constituye en primera instancia la lógica de lo político. Es, como lo señalan Jarczyk y Labarrière, “en este nivel que se sitúa lo que permanece operatorio desde un punto de vista racional; en la libertad respecto a formas eminentemente cambiantes, en nombre mismo de la “plasticidad” del principio que expresa la

---

<sup>230</sup> Se podría plantear la pregunta ya clásica sobre el porqué no utilizar como paradigma las otras ramas de la física tales como la óptica, la termodinámica, etc. Al parecer, la respuesta tiene que ver con las posibilidades sociales de utilización social de un tal o cual modelo y no su coherencia interna. Parece ser más concordante con la práctica cotidiana de las personas (en lo que esta práctica tiene de mecánico) el modelo mecánico que el modelo óptico o termodinámico. Mientras el primero es más estático, los otros dos presuponen transformaciones: refracción, difracción, descomposición, transformación de calor en electricidad, de esta en luz, etc. En el mismo orden de cosas, la pregunta es por qué no utilizar la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad (general o particular), entre otras, como modelos explicativos de la praxis social. Hasta el momento los intentos no han alcanzado sino que resultados desastrosos, no sólo porque quienes han perpetrado tales intentos no parecen conocer suficientemente los requerimientos de la física contemporánea (el affaire Sockol es ilustrativo a este respecto), sino porque se está en un dominio mayor de complejidad, la que, por otra parte, es de un género distinto a la complejidad de lo social.

puesta a la luz del “silogismo del poder”<sup>231</sup>. Es claro, como ya se ha señalado más atrás, que la proposición de momentos y de objetos que Hegel presenta tiene sentido en un contexto histórico, como dicen los autores citados, “en su calificación de contingencia”. Por esto, la cuestión que es necesario plantear es: “¿En qué medida la lógica de ese discurso político es la ilustración de un funcionamiento principal del “silogismo del poder” prometido a otras emergencias en otros contextos históricos?”<sup>232</sup>. El silogismo del poder sería así la figura de “un nivel de reflexión que permite aprehender el funcionamiento de un principio universal en la particularidad de una historia determinada”<sup>233</sup>. Situados en la perspectiva señalada por los autores citados, sería en el “silogismo del poder” que podría ser entendido el momento ciudadano como momento constituyente y mediador al mismo tiempo, como relación entre el individuo abstracto y la comunidad política, también abstracta en este nivel de consideración, como comunidad política “mundial” en sí y, por tanto, puramente abstracta. El silogismo del poder permite acercarnos a lo que hemos denominado silogismo del Estado, el que tiene un valor paradigmático de primera importancia. De ahí la necesidad de detenerse en él aunque sea someramente.

El primero de la tríada de silogismos en cuestión tiene la forma del silogismo inmediato o de existencia S-P-U: “El singular (la persona) se concluye mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, que es aquello que más configurado da lugar a la sociedad civil) con lo universal (la sociedad, el derecho, ley, gobierno)”. Lo singular es la persona y no el individuo a secas, es decir, el individuo en cuanto objeto del derecho, lo que significa que es el individuo ya determinado por lo universal y no un mero singular puro. Lo particular es el “sistema de necesidades” y de los medios de su satisfacción, como lo denomina Hegel. El mayor desarrollo de este sistema es lo que permite hablar de sociedad civil. Es esta la que juega aquí el rol mediador de lo particular. Lo universal, por su parte, tiene como contenido lo social en términos amplios, incluido aquí derecho y Estado. Cabe señalar por otra parte, que el término “sociedad”<sup>234</sup> aparece de nuevo en la segunda figura en tanto que en la tercera

---

<sup>231</sup> Jarczyk y Labarrière, 1989: 27. Cabe hacer notar que lo que los autores en cuestión consideran como “silogismo del poder” es el Estado político como totalidad que contiene en sí el poder legislativo (U), el poder de gobierno (P) y el poder principesco o monárquico (S), totalidad tratada en la FD como “derecho político interior” en los §§ 260 a 328.

<sup>232</sup> Jarczyk y Labarrière, 1989: 27

<sup>233</sup> Jarczyk y Labarrière, 1989:27

<sup>234</sup> La “Sociedad” (*Gesellschaft*) aparece situada aquí en el dominio de lo universal y asociada con “el derecho, la ley y el gobierno” en contradicción con el uso al parecer en boga en esos momentos en Europa Occidental, que tiene significación en la relación (antinómica) sociedad/Estado. Para Lorenz von

desaparece. El término “Estado”, mencionado dos veces en este silogismo, considerado en sentido estricto parece contradecir el concepto de Estado que Hegel desarrolla en la Enciclopedia y en la FD como realidad sustancial, como centro de la vida ética, como lugar en que se establece la plena libertad de la voluntad, concepto bastante lejano del silogismo del mecanismo absoluto. En la CL, se observará que en lugar de Estado, Hegel habla de “gobierno”, como gobierno de las cosas y de los seres humanos: es el lenguaje de las necesidades y de los medios de su satisfacción y se trata por tanto del “Estado exterior” y de la regulación de las relaciones económicas. De ahí la extensión del concepto (sociedad, derecho, ley, gobierno) y el carácter difuso de este universal. Más aún, Hegel acompaña el uso de “Estado” de una precisión restrictiva: “El Estado, en el campo de lo práctico...”, de lo que se puede desprender que está pensando en la sociedad civil en cuanto “Estado exterior”, administrador de justicia y poder de policía.

En esta primera figura del silogismo mecánico del Estado, el movimiento va de la persona (S) a la sociedad/derecho/ley/gobierno (U), pasando por la sociedad civil (P). La persona deviene universal (se podría decir, una segunda vez), es decir, social, mediante su particularización por la sociedad civil. Podría pensarse, a primera vista y dada la utilización del término “pasar”, en un movimiento puramente de pasaje, de tránsito. Asimismo, se podría pensar que, dada la similitud formal con el silogismo de la existencia, el concepto se encontraría aquí en el punto extremo de su exterioridad, de tal manera que la particularidad “sociedad civil” podría ser reemplazada, como ya se señaló, por “nación”, “espíritu del pueblo”, “espíritu nacional”, “patriotismo”, etc. con lo que el universal sería determinado a su vez de manera distinta. Sin embargo, ello no ocurre, por una parte, porque se trata no de un movimiento de paso (el mero devenir del ser del Estado) o de reflexión (de la esencia del Estado), sino que de un desarrollo, de un despliegue del concepto en la unidad de su unidad y de sus diferencias: la persona se despliega, se desarrolla como ser libre (es decir, racional, universal), político, mediante su inserción en un sistema específico de necesidades y de los modos de su satisfacción. Por otra parte, es justamente por la inserción de este silogismo en la figura del

---

Stein es así que la noción de “sociedad” ocupa un lugar en la “Ciencia del Estado” (Wallerstein, 1998: 73). Si es una relación no antagónica, “sociedad” sería aquí sinónimo de “sociedad civil” en el sentido contractualista, esto es, sociedad política, Estado. En tal medida, indicaría la sociedad civil como “Estado exterior” (FD, § 183). No se la podría en todo caso considerar como opuesta al Estado, puesto que está aquí en el lugar de lo universal. Por el contrario, la noción de “sociedad civil” como lo particular remite más bien aquí a la “sociedad natural” del contractualismo, o la “sociedad civil” del liberalismo a lo Constant. De todas maneras, Hegel no parece ser suficientemente claro en este punto.



triple silogismo que la forma inmediata del silogismo de la existencia puede ser superada. Se mantiene, sin embargo, la falsa singularidad de la persona, de la sociedad civil y del Estado/ley/derecho en cuanto objetos dependientes en los que el mecanismo formal del Estado se realiza. Esta falsa singularidad es del mismo modo universalidad extrínseca. La universalización de la persona sigue siendo en su dependencia una generalidad exterior.

Este silogismo puede ser analizado en términos de pertenencia de un singular a un conjunto, como pertenencia de un individuo a una comunidad política o como relación de un individuo con una comunidad política. La relación en tal caso es de manera inmediata puramente formal, en la medida en que lo que la define es la calidad de persona del individuo, es decir, una categoría del derecho abstracto, la que sólo puede determinarse de manera más concreta en el momento en que el individuo hace parte de la comunidad en cuestión, la que se presenta como escindida en lo social y lo político, en una esfera de la necesidad y otra de la libertad. Sin embargo, como ya se ha visto, no hay sociedad moderna sin política ni política moderna sin sociedad. Si en su forma de silogismo de la reflexión, se pone la “nación” como lo particular, la cuestión se presenta de la misma manera, con la diferencia que puede darse un Estado multinacional (el Imperio austro-húngaro) o una nación repartida entre diversos Estados (la nación kurda), pero esto es sólo algo contingente.

Por su forma, este silogismo es similar al silogismo del Espíritu absoluto en que Hegel refiriéndose al desarrollo del espíritu, pasa de lo subjetivo (espíritu subjetivo = S) a lo objetivo (espíritu objetivo = P) y de ahí a lo libre (espíritu absoluto =U). Como para Hegel lo singular es el sujeto, cuando se habla de “la singularidad como yo, como la personalidad, no en tanto yo empírico o personalidad particular... se habla de personalidad pura, de la personalidad universal en sí misma; pero una personalidad así es pensamiento y sólo atañe al pensar” (E §63). Más allá de esta determinación general de la singularidad como subjetividad, como sinónimo de yoidad y de personalidad, hay una determinación más precisa que está dada por el paso de lo subjetivo a lo objetivo: En efecto, “el sujeto es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, o sea, de la transposición del contenido (que es así fin) desde la subjetividad a la objetividad, en la que el sujeto se concluye consigo mismo” (E §475). En este movimiento de objetivación, el espíritu subjetivo singular alcanza su particularidad y su compleción en una cosa exterior. Es la persona y no el individuo inmediato e indeterminado, como mera cualidad de lo singular o como mera unidad, sino que como una voluntad que se ha

dado ya su forma exterior manifestando su presencia frente a lo dado, a la cosa. Es ya el individuo poseedor de la cosa, si no su propietario.

Es justamente en la actividad subjetiva, que permite la satisfacción de la necesidad, que se encuentra la particularización de este singular. El individuo determinado como persona (esto es como poseedor de cosas) deviene singular concreto justamente por su inserción en un sistema particular de necesidades y de los medios de su satisfacción. Es por este medio que la persona deviene universal, como ser de necesidades - y conciente de ellas - y como ser capaz de satisfacer - concientemente - esas necesidades de un modo particular, diferente al de otras personas insertas en otro "sistema de necesidades y de los medios de su satisfacción". La actividad subjetiva tiene por tanto que devenir objetiva y, por ese camino, libre, término este que para Hegel es sinónimo de racional y universal. Esto conduce al segundo silogismo. Antes, cabe consignar que por el mero hecho de ser persona, ser sujeto legal, el individuo social accede a la calidad de lo universal, a la política, al Estado.

En la lógica hegeliana, se llega a este segundo silogismo U-S-P como consecuencia de la mala individualidad de los objetos no autosuficientes y de la generalidad exterior, lo que hace que ambos extremos sean también término medio entre el centro absoluto y el relativo. Por esta dependencia, estos dos centros - el centro absoluto, sociedad/derecho/ley/gobierno (U) y el centro relativo, la "sociedad civil" (en cuanto configuración acabada del sistema de necesidades y de los medios de satisfacción) (P) - están separados, son extremos y puestos en relación a un tiempo. El término medio está constituido por la "voluntad" y la actividad de los individuos. Así, dice Hegel, "la voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc. del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc.". Las necesidades son sentidas por los individuos y satisfechas por "la voluntad y actividad de" estos individuos viviendo "en la sociedad" y "en el derecho" (esto es, en una sociedad civil[izada] y en un Estado de Derecho). Se trata aquí de "los individuos", como totalidad de estos y no de "el individuo". Sin embargo, las necesidades son experimentadas de modo inmediatamente individual: soy "yo" quien siente hambre en un momento determinado. El modo inmediato de satisfacer esas necesidades es también individual: soy "yo" quien se cubre cuando siente frío. Sin embargo, en la medida en que ese singular que soy yo es el resultado de múltiples determinaciones sociales, mis necesidades son también socialmente determinadas: tengo hambre de "cocido" y no de

“crudo”, en los términos de Lévi-Strauss, de la misma manera como los medios de satisfacer esas necesidades son también sociales. Se configura así un verdadero sistema de necesidades y de su satisfacción, es decir, se conforma una totalidad concreta, unida en su diversidad y distinta en su unidad, sistema este que tiene como rasgo característico la particularización y la multiplicación de las necesidades y de los medios de satisfacerlas. La particularización de las necesidades en tanto diferenciación y descomposición es profundización de la abstracción. Esta abstracción llega a ser también una determinación de la realidad recíproca de los individuos entre sí.

El reconocimiento recíproco como individuos abstractos y unilaterales, cuya universalidad consiste justamente en su abstracción, “les convierte en concretos; en cuanto sociales” (FD §192); es decir, viviendo en sociedad, bajo normas de derecho, respetando la ley y el gobierno que ellos mismos, en último término, se han dado. Se adelanta así, desde un punto de vista lógico, el tema de la relación entre individuos y sistema ético, cuestión que a lo largo del siglo XIX adoptará la forma de la “relación entre individuo y sociedad”. Cabe señalar en todo caso que la figura del individuo en este segundo silogismo, no es la simple forma del singular, sino que es individuo como sujeto activo, como ser queriente, dotado de voluntad, ser-para-sí que se exterioriza para devenir más “interior” y vuelve cada vez más hacia su interior para exteriorizarse en un movimiento permanente y, en principio, infinito. Se trata de “todos los individuos”, relacionados entre sí, en un sistema de necesidades y de sus medios de satisfacción, por tanto, de todos los seres humanos que hacen parte de un sistema. Este segundo silogismo tiene que ver con la participación activa, libre y voluntaria de los sujetos en el sistema y como condición esencial para la existencia de este. Se trata por tanto de la relación activa entre los sujetos entre sí y entre estos y la comunidad política y la sociedad civil. La comunidad política (U) sólo puede realizarse por intermedio de los individuos que hacen parte de ella, de la misma manera que un sistema de las necesidades físicas y espirituales cuya forma más acabada es la sociedad civil es la conclusión, el resultado de la actividad de los seres humanos que la conforman. De esta manera, mientras el primer silogismo podría ser calificado como “silogismo de la pertenencia”, este segundo podría serlo como “silogismo de la participación” de lo singular. Participar significa aquí no sólo “tener parte” o “hacer parte” en el sentido material, como porción de un todo o como elemento de un conjunto (lo que corresponde al primer silogismo), sino que también en el sentido de “tomar parte en...”, de “intervenir en...”.

El tercer silogismo corresponde a la figura P-U-S en la que la universalidad (sociedad/ley/derecho/gobierno) toma el puesto del sujeto inmediato y pasa a ocupar ahora el puesto del término medio. El centro absoluto es ahora universalidad sustancial, la que en cuanto negatividad pura, envuelve en sí la singularidad. Es así el término medio entre el centro relativo y los objetos faltos de autosuficiencia. Ello de tal manera que por su singularidad inmanente separa los extremos y por su universalidad hace esta relación idéntica y las refiere a la unidad. De este modo, la sociedad/derecho/ley/gobierno como universal “es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia” (E §198). Como término medio, este universal es, como en cualquier otro silogismo, sujeto. Hegel recalca que se trata aquí de un “medio sustantivo”, por tanto de un “sujeto-sustancia”. En esta sustancia activa tanto los individuos como la sociedad civil “tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia” y es sólo en ella que la una como la otra dejan de ser meras realidades y pasan a mostrarse como realidades efectivas.

En este proceso circular de desarrollo, lo singular se universaliza y se particulariza, lo particular se singulariza y se universaliza y lo universal se singulariza y se particulariza. Cada término inhiere los rasgos de los otros, deviniendo así concreto. De este modo, en la medida en que cada una de las determinaciones es envuelta por el término medio en el otro extremo, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, se envuelve a sí misma, se produce a sí misma, autoproducción que es al mismo tiempo autoconservación, reproducción de sí misma. La articulación de las determinaciones entre sí por obra de la mediación es autopoietica. De aquí entonces que solamente por este involucramiento recíproco y circular, “mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos” se puede comprender esta totalidad orgánica. La existencia orgánica del Estado sólo puede ser aprehendida a partir de su enunciación como triple silogismo.

El mecanismo absoluto, sin embargo, es juzgado por Hegel como una representación todavía imperfecta del mundo real, dado el hecho de cada uno de los Objetos ligados por este mecanismo está tomado en su “existencia inmediata”. Esta inmediatez es, sin embargo, virtualmente negada “porque la autosuficiencia de ellos (los Objetos) está mediada por sus referencias mutuas y, por tanto, por su falta de autosuficiencia” (E §199): Los Objetos son dados independientemente los unos de los otros mientras que son mutuamente dependientes. Esta contradicción obliga a ir más lejos: hay que sentar el Objeto como diferente frente a su otro

en su Existencia. Esto hace que el objeto deba ponerse en su existencia concreta como diferencia enfrente de su otro objeto, como diferencia activa frente del otro contrapuesto. Hegel pasa así al paradigma químico.

#### La ciudadanía como objeto en el paradigma químico

El paradigma del Objeto es ahora el proceso químico. Cuando se habla de quimismo se habla de un paradigma, de un modelo de funcionamiento de la realidad que puede presentarse no sólo en la forma química de la naturaleza elemental sino también en otros dominios de esa realidad. El quimismo “constituye el momento... de la diferencia que se ha vuelto objetiva, y del proceso” (CL, II, 437). En esta nueva concepción de la realidad se admite que los objetos se atraen en virtud de su misma naturaleza. Es porque son diferentes (un ácido es diferente de una base) que se unen en un producto (una sal). En el proceso químico, los Objetos desaparecen y se combinan en un producto “neutro”, de tal manera que si se quiere que el proceso se reproduzca, es necesario intervenir el producto desde el exterior separando sus elementos constitutivos. Este producto “neutro” representa la singularidad, como conclusión de lo universal concreto mediante la diferencia de los Objetos o la particularización. Pero esta individualidad en cuanto actividad es también término medio, como también es término medio lo universal concreto. En el sistema de necesidades y de sus medios de satisfacción, los intercambios entre personas (propietarios) diversas se combinan de determinadas maneras, en proporciones también determinadas. El producto que resulta de este intercambio no posee ninguna de las particularidades de las personas que intercambian entre sí. El principio de la renovación del intercambio no se encuentra, sin embargo, en el intercambio mismo sino en algo exterior a esta esfera, en la producción. Todo es reacción a la acción de ese exterior y no acción primera. En lo que se refiere a la ciudadanía esto significa que la ciudadanía no sería sino que un modo de conducta simplemente reactivo. La insuficiencia del proceso químico se encuentra, como lo señala Hegel, en que se acaba en su producto y en que no posee poder de autodeterminación. El paradigma químico es insuficiente para dar cuenta de la sociedad civil, la que es existencia viva merced a su capacidad para reproducirse a sí misma, lo que obliga a su autoorganización (conciente de sí) permanente, autoorganización que no es sino que autoconciencia.

## La ciudadanía como autopóiesis

La necesidad de una intervención exterior para la reproducción del proceso es lo que distingue fundamentalmente el proceso químico del proceso más elevado de la vida. Lo viviente, en efecto, se reproduce por sí mismo y esto en un doble sentido: el mismo individuo viviente reconstituye a lo largo de toda su existencia los “elementos” que lo componen y, por otra parte, el individuo engendra otro individuo que lo remplazará. La ciudadanía como singularidad subjetiva o como sujeto singular reconstituye permanentemente sus elementos constitutivos al mismo tiempo que engendra la nueva ciudadanía que la sucederá. Como Objeto acabado (el único verdaderamente real), la ciudadanía es “objeto viviente”. Lo que caracteriza a todo ser viviente es la afirmación ontológica, distinta, única, privilegiada de sí y para sí<sup>235</sup>. Es un ente autopoiético: produce sus propias condiciones de existencia y se reproduce a partir de sí mismo. Como lo viviente se comprende a partir de su finalidad que no es otra que su propia reproducción, la finalidad de la ciudadanía es reproducirse como tal. De esta manera, la comprensión de la realidad es comprensión de los fines, es “teleología”, en la medida en que el Objeto real, que es siempre un proceso, se explica por su fin, que es conservarse, reproduciéndose en su forma y contenido. Esta afirmación de la explicación por el fin no significa la anulación de toda determinación causal sino que, por el contrario, su reafirmación, por cuanto se trata de un proceso reproductivo. La ciudadanía que no se reproduce como ser activo, como actividad ciudadana, muere.

## El fin

Mientras en el Objeto como mecanismo y en el Objeto como quimismo el concepto no existe sino que en sí, en el Objeto como fin, el concepto existe para sí. El fin es así el concepto que ha alcanzado su libre existencia “por medio de la negación de la objetividad inmediata” (E § 204). Como esta negación es primeramente abstracta, el fin es determinado primero como subjetivo, teniendo a la objetividad frente a sí. “El fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil que es por sí mismo motor y, por tanto, sujeto. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad” (FE, 17). Esta objetividad que el fin tiene frente a sí es por tanto sólo una realidad ideal. Frente a la totalidad del concepto, hay entonces una contradicción entre su identidad consigo y la oposición y negación puestas en él. Esto significa que el concepto es superación

---

<sup>235</sup> Morin, 1982: 228

de la contradicción y es, por tanto, actividad de negación de la oposición la que es puesta como idéntica consigo mismo. Esto implica la realización del fin, la transformación de su subjetividad en otro, de tal modo que su objetivación supera la distinción entre ambos, concluyéndose consigo mismo y, por tanto, conservándose a sí mismo.

El fin contiene en sí mismo la determinidad, el “efecto”, de tal manera que no pasa a otro sino que lo contiene y, por tanto, en su “efecto”, se mantiene, “es decir, se causa solamente a sí mismo y al final es lo que era al comienzo, o sea, en la originariedad” (E §204 y FE, 17). El deseo, la menesterosidad son ejemplos de fin: “Son la contradicción sentida que tiene lugar en el interior mismo del sujeto viviente y pasan a la actividad de negar esta negación que es aún mera subjetividad” (E §204). La reconciliación entre sujeto y Objeto se logra a través de la satisfacción del deseo, por cuanto lo objetivo se une con lo subjetivo a través de esa satisfacción. Así, por ejemplo, el deseo de libertad sólo puede ser satisfecho con una ampliación de los espacios de libertad y con una profundización de esta, con la realización de la libertad en una auténtica democracia, en la que el interés general sea el interés de cada uno.

La “actividad del fin” o actividad teleológica constituye un verdadero silogismo en el que “en el concluirse del fin consigo mismo por medio de la realización ocurre de manera esencial la negación de los términos”: subjetividad inmediata que se presenta en el fin en cuanto tal y objetividad inmediata del medio y de los Objetos presupuestos son negadas en y por medio de esta actividad finalística. De esta manera, “la razón es el obrar con arreglo a un fin” (FE, 17). Los medios deben adecuarse al fin que se persigue. Esta razón se muestra aquí como puramente instrumental, cuya validez se extiende sólo a este dominio, al mundo instrumental, al mundo de la relación de los medios a los fines. Se está aquí en ese punto de transición del Objeto a la Idea, pero en el cual aún es el mundo objetual el que domina.

La actividad lúdica, la actividad amorosa, la erótica en particular, entre otras, no tienen un fin extrínseco. Son actividades cuyo fin es la actividad misma. La actividad misma se confunde con el sujeto. Como no hay un fin exterior, estas actividades no pueden ser analizadas ni a la luz de la razón instrumental ni de la estratégica.

Ya se ha señalado que tanto el mecanismo y quimismo se constituyen como las bases de la actividad específicamente humana, como actividad dirigida a un fin. En el momento del análisis

en que nos encontramos, la actividad teleológica, el fin deviene la verdad de ambos. Aquí, el mecanismo del Estado es materia prima, sobre la que se ejerce la actividad tendiente a un fin, es la base de la actividad política práctica. La verdad del mecanismo del Estado se encuentra en el fin del Estado, en el movimiento de este de la inmediatez del origen a la mediación de la mediación que es el fin. Como éste se encuentra aún dentro de la esfera de la objetividad, sigue siendo afectado por la exterioridad. La causalidad mecánica sigue apareciendo en esta relación de finalidad que le es exterior, pero aparece subordinada a esta última. El concepto es la sustancia de esta causalidad y la exterioridad es el momento que le es más esencial para ella y que constituye su determinación. La exterioridad del fin, del concepto, de la autoconciencia, es exterior a la realidad mecánica o química, no coincidiendo con ella de manera inmediata. No hay identidad, sino que negación. La actividad subjetiva de los seres humanos es negación de esa objetividad mecánica del Estado. El silogismo del Estado es así negado por el desarrollo de la actividad teleológica de los seres humanos, por la acción subjetiva. La actividad ciudadana en cuanto actividad democrática, orientada hacia la libertad, niega el formalismo mecanicista del Estado. Esto implica una contradicción entre democracia y Estado.

Este mundo objetivo, determinado por las condiciones “externas”, se sigue oponiendo al fin, por lo que continúa teniendo una existencia extramundana, pese a su vinculación como a algo ya dado con ese mundo. El fin se sigue presentando como fin puramente subjetivo, en cuanto surge de las necesidades, impulsos y pulsiones de los individuos, pero ello es así porque se está aún en el reino del fin inmediato. Pero una vez que el fin se vincula con la objetividad, lo hace a través de un medio, medio que es exterior al fin, pero en la objetividad se vincula consigo mismo. La actividad del fin no puede realizarse sino que a través del medio y este tiene frente al fin “el carácter de ser impotente y de servirle” (CL, II, 459). Pero esta actividad del fin a través del medio está dirigida contra la presuposición de la objetividad: pretende la nulificación de su carácter puramente objetual, de “ser indiferente respecto a la determinación” (CL, II, 460).

Como el fin es sólo activo en su medio y por la mediación de su medio - tanto es así que este último es calificado como “activo y poderoso” por Hegel -, este alcanza una preponderancia mayor, un valor que hasta el momento no tenía. En primer lugar, estos objetos son “totalidades recíprocamente independientes”, autosuficientes, pero uno de los cuales es el medio sin el cual el fin no se puede realizar y el otro es el objeto en el cual el fin debe realizarse: es la condición



*sine qua non* del fin<sup>236</sup>. El fin debe así subordinarse a los medios de su realización: “el fin se relaciona con la presuposición,... con la exterioridad del objeto”.

En esto consiste finalmente la “astucia de la razón”, en “el hecho de que el fin se ponga en la relación mediada con el objeto, e interponga entre sí y aquel un otro objeto” (CL, II, 461). La “astucia de la razón” se revela así no ser sino que el proceso de trabajo, por el cual el fin “expone un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona al uso y se conserva detrás de él, frente a la violencia mecánica” (CL, II, 461). La astuta razón humana no consiste sino que en hacer que un objeto trabaje en el lugar de uno sobre otro objeto. “Los otros” pueden ser el primer objeto como medio: la astucia de la razón consiste aquí en hacer trabajar a “los otros”, que se cansen ellos, manteniéndose uno “detrás” de ellos, de tal manera, que al final sea la razón la triunfadora, o sea uno mismo, como organizador del proceso. “Los otros” son aquí mero instrumento, objeto mediador carente de voluntad, es decir, algo no-subjetivo, no autoconciencia. La multiplicidad de aplicaciones de “la astucia de la razón” es infinita, pero en la forma en que la enuncia Hegel en el texto mencionado no es otra cosa que el proceso de trabajo en la que el medio no es sino que un objeto no subjetivo, objeto en sí y no para sí, sino que para otro(s). Si este objeto como “medio” de trabajo es subjetivo, ser-para-sí, la razón astuta encuentra dificultades para realizarse. Así ocurre, por ejemplo cuando el medio de trabajo se confunde con la actividad del fin, con la actividad de trabajo misma: en tal caso, el medio de trabajo está subordinado a la subjetividad del trabajador. Este es quien puede determinar el ritmo de trabajo, puede organizar el sabotaje de la producción, con el simple expediente sea de prestar menos o demasiada atención al proceso, de respetar estrictamente todas las reglas que regulan el desarrollo de la actividad, disminuir el esfuerzo físico y mental que implica el desarrollo de la actividad, etc. La astucia de la razón como instrumentalización de los otros (en tanto han sido previamente objetivados o, más propiamente “objetuados”) puede ser así revertida por los otros a partir de la recuperación de la subjetividad, de la subjetivización de las relaciones del proceso de realización del fin y a partir de sus mismos términos. No es necesario por tanto, fundar la subversión de la razón instrumental y, por tanto, del dominio, a partir de la sin-razón, de lo irracional. La multiplicidad

---

<sup>236</sup> Para Marx “los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: la actividad adecuada a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y sus medios” (1966: I, 131). El objeto de trabajo es aquello sobre lo que se trabaja, la materia bruta o la materia prima. El medio de trabajo “es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto” (Ibíd.). Se trata por tanto de los instrumentos de trabajo como de las “condiciones materiales de trabajo” (locales, luminosidad, etc.).

de medios para subvertir desde sus mismos supuestos la astucia de la razón dominante es también infinita. Así, si “toda herramienta es un arma”<sup>237</sup>, toda arma puede ser herramienta (a excepción tal vez de las armas nucleares)

Cabe considerar asimismo que se está aquí todavía en el terreno de la razón instrumental, en la que el fin, en cuanto finito sólo tiene un contenido finito, no siendo por tanto “un racional inmediatamente en sí y por sí” (CL, II, 461). Es decir, el fin no es inmediatamente racional; más aún, no es necesariamente racional en sí y para sí. En este silogismo que es la realización del fin, el medio es término medio extrínseco, por lo que “la racionalidad se manifiesta en él como lo que se conserva en este otro extrínseco, y se conserva precisamente por vía de esta exterioridad”. La racionalidad instrumental se presenta así como extrínseca.

Sin embargo, en razón misma de este modo exterior de manifestarse la racionalidad, el medio se presenta como “algo superior a los fines finitos de la finalidad extrínseca” (CL, II, 461). Los medios son superiores a los fines finitos. La afirmación expuesta más arriba sobre la primacía de los fines sobre los medios se revierte aquí: “el fin justifica los medios” cede su lugar a “los medios tienen mayor valor que el fin” o la necesidad de “contar con los mejores medios para alcanzar el fin propuesto”. Así, para Hegel, “el arado es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines. El instrumento de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus utensilios, el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a ésta para sus fines” (CL, II, 461). Del mismo modo, los medios democráticos de realización de la ciudadanía son superiores en este momento de desarrollo del objeto ciudadanía que sus fines finitos. En último término, es a través de la actividad adecuada a un fin que este se realiza, actividad que se realiza sobre un objeto determinado utilizando medios determinados para tal realización. El momento determinante del proceso es la actividad teleológica, como actividad tendiente a la realización de un fin. Es la actividad teleológica la que determina que el objeto como mero ente devenga objeto de trabajo, medio de trabajo o trabajo, perdiendo en todo caso su indiferencia frente a la determinación. La actividad, sin embargo, no puede realizarse sin sus condiciones, ni sin objeto sobre el cual la actividad se ejerza ni sin

---

<sup>237</sup> La frase citada por Hardt y Negri (2002:9) es “toda herramienta es un arma si se la empuña adecuadamente” y la autoría corresponde a la cantautora estadounidense Ani DiFranco.

objeto con el cual la actividad se ejerce. El silogismo del fin es la lógica de la actividad tendiente a un fin.

La ciudadanía como actividad puede ser considerada desde este ángulo. Es actividad política tendiente a un fin político (el vivir-juntos separados pero unidos por el interés general), que se realiza sobre un objeto (no- o pre-) político, utilizando medios (no- o pre-) políticos. Este objeto no-político o prepolítico es de una u otra manera, el conjunto de relaciones sociales existentes en un momento dado. Los medios no-políticos o prepolíticos tienen también un carácter social: se configuran en el hacer del conjunto de la sociedad, en la praxis social global. Lo que interesa recalcar en todo caso, es que la actividad ciudadana es actividad teleológica, es decir, tendiente a un fin, sometida a este. Ese fin no es otro que la autorreproducción de la libre actividad ciudadanal fundamento de la actividad ciudadana está dado por tanto por este fin. Este fin no se puede realizar si no hay un objeto sobre el que se actúa y si no hay un medio a través del cual realizar la actividad. Estos constituyen las condiciones efectivas de la realización de la ciudadanía como actividad política y, por tanto, del fin político. Todos los momentos de este proceso son, por tanto, necesarios.

De la misma manera, “el fin alcanzado es... solamente un Objeto que es a la vez medio o material para otro fin y así sucesivamente hacia lo infinito” (E §211), de tal manera que un mismo elemento o factor puede cambiar su condición en otro proceso: lo que es producto, resultado, fin realizado en el proceso A, en el proceso B es mero objeto de trabajo. Así, en el proceso A, el fin realizado o producto es el trigo; en el proceso B, el trigo es materia prima (objeto de trabajo) para hacer harina, etc. Obtener 15 000 votos es una meta que se propone un candidato; los 15 000 votos obtenidos son la “materia prima”, la base sobre la cual partir en una nueva campaña electoral. La levadura, de producto de un proceso de trabajo, deviene medio de trabajo u objeto de trabajo en otro proceso. La función cambia de acuerdo al fin proyectado. El silogismo de la actividad teleológica se limita a señalar espacios de realización de la actividad, lugares, “funciones”, momentos y no objetos independientes. La ciudadanía así puede ser “objeto” (materia prima sobre la que se trabaja), “medio”, actividad tendiente a un fin, fin (inicial, fin que se realiza o fin realizado) del proceso de la ciudadanía.

El fin realizado se presenta aquí como la “unidad puesta de lo subjetivo y de lo objetivo” (E §210). Esta unidad sin embargo, está determinada de tal manera que lo subjetivo y lo objetivo

son superados como unilaterales. Lo objetivo, en particular, “ha sido sometido al fin en tanto [este es] concepto libre y, por ende, al poder sobre lo objetivo y se ha hecho adecuado a ellos”. Del mismo modo, “se supera la subjetividad unilateral y la apariencia de autosuficiencia objetiva enfrentada a aquella subjetividad” (E §212). La unidad que-está-siendo-en-sí de lo subjetivo pasa ahora a ser unidad que está-siendo-para sí. El proceso del Objeto es ahora Idea. El Objeto Estado deviene ahora Idea de Estado, Estado ideal, unidad absoluta del concepto de Estado y de la objetividad del Estado.

### El Estado como todo viviente

Lo viviente es la primera forma de lo que Hegel denomina la Idea, término que designa lo que es a la vez objetivo y subjetivo y, por tanto, real. Los otros momentos de la Idea son el conocimiento y la Idea absoluta o lo racional en su forma pura. Más allá de esto, lo que vale la pena consignar aquí es la identificación entre realidad y vida: “la naturaleza es en sí un todo viviente” (E §251) de la misma manera que la “segunda naturaleza” (FD §4), el espíritu objetivo, las instituciones sociales, son también un todo viviente. Hegel, al superar la idea de que el Estado sería un mecanismo y situarlo en la esfera de la vida lo afirma, en primera instancia, como idea inmediata. El concepto se realiza aquí “como alma en un cuerpo, de cuya exterioridad el alma es la universalidad inmediata que se refiere a sí, es también la particularización del cuerpo, de modo que éste no expresa en sí mismo otras diferencias que las determinaciones del concepto, y es finalmente la singularidad en tanto negatividad absoluta, esto es, la dialéctica de su objetividad extrapuesta que, desde la apariencia de su subsistencia autosuficiente, es reconducida a la subjetividad, de tal modo que todos los miembros son recíprocamente medios momentáneos como también fines momentáneos; y la vida, del mismo modo que es la particularización inicial, se produce o resulta como unidad negativa que-está-siendo-para-sí, y en la corporeidad dialéctica sólo se concluye consigo misma” (E §216). La vida es ser viviente, viviente que es singular. “Este viviente es el silogismo cuyos momentos son ellos mismos sistema y silogismo en sí mismos, pero que son silogismos activos, procesos, y, en la unidad subjetiva del viviente, son solamente un proceso único” (FD §217).

Los momentos del Estado, como los de la ciudadanía “son ellos mismos sistema y silogismo en sí mismos”, silogismos activos, procesos, que “en la unidad subjetiva del viviente, son solamente un proceso único”. En este proceso vital emerge ya el espíritu. Para Hegel lo que

caracteriza al concepto y sus determinaciones es que se relacionan como esencias espirituales, acto en el cual eliminan su determinación inmediata. Hay que adentrarse, por tanto, en la realización de la Idea, realidad efectiva que tiene al concepto como existencia suya. Es necesario profundizar, situarse en el punto de vista del espíritu mismo, en el punto de vista de “la libertad del concepto como su concluirse consigo mismo”. Ello supone asentar el Espíritu como mediador del proceso, proceso que presupone la naturaleza y concluye con lo lógico. Estos tres términos asumen el modo con que las determinaciones se presentan en la lógica de la esencia, es decir, reflejándose cada uno en los otros dos: “Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea”. La forma abstracta del proceso es “aparecer en lo contrapuesto” (E §240). El saber “aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producírsela” (E §577). En esta perspectiva, espíritu y naturaleza se presentan como manifestaciones de la razón que se sabe a sí misma, unificándose en ella de tal manera que es la naturaleza de la cosa, el concepto lo que se mueve progresivamente y se desarrolla y este movimiento es, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, la actividad de conocer: “la idea eterna, que está siendo en y para sí, (que) se actúa eternamente como espíritu absoluto, se engendra y se goza” (E §577).

Como la preocupación central de esta investigación es el poder determinar el silogismo de la ciudadanía y puesto que este silogismo de la esencia tiene al espíritu como motor del proceso, será este quien pasará ahora a ocupar el centro de la atención.

### **III PARTE**

#### **LA CIUDADANÍA COMO ESPÍRITU SUBJETIVO**

## CAPITULO IX

### DE LA CIUDADANÍA DEL ESPIRITU AL ESPIRITU DE LA CIUDADANIA

Según John Searle, las dos grandes corrientes filosóficas del siglo XX habrían sido la fenomenología y la filosofía analítica las que, más allá de sus diferencias, habrían compartido un similar interés por el lenguaje y el espíritu. En la polis filosófica del siglo XX, lenguaje y espíritu habrían tenido así derecho de ciudadanía, derecho reconocido de distinta manera por las distintas corrientes filosóficas. Así, mientras la fenomenología habría elegido como objeto de pensamiento el análisis del espíritu, la filosofía analítica habría otorgado sus preferencias al lenguaje en detrimento del espíritu.

En la perspectiva analítica en que se sitúa Searle, el espíritu es solamente “la secuencia de estados y procesos mentales de los que nosotros todos tenemos la experiencia”<sup>238</sup>. El espíritu sería así un fenómeno puramente biológico: Estos “estados y procesos mentales son causados por la operación de un órgano biológico, el cerebro, y todos son realizados en la estructura del cerebro”. Para Searle, el “espíritu” no es ni un nombre que designa una sustancia ni una unidad separada sino simplemente lo mental, función tan biológica como la digestión o la fotosíntesis. Si se adopta esta actitud, dice Searle, las categorías clásicas de *res extensa* y *res cogitans* devienen obsoletas. Más aún si se considera que las formas biológicas fundamentales de la vida mental son comunes tanto a los hombres como a los animales superiores. De aquí entonces que el problema principal para Searle sea el de la relación entre el espíritu (tal como ha sido considerado hasta ahora) y el lenguaje. Este es para Searle “la capacidad de realizar actos de lenguaje utilizando las frases de las lenguas naturales, como el inglés o el francés, así como cualquier otra herramienta simbólica”<sup>239</sup>. La cuestión que se plantea entonces es cómo es posible que simples sonidos que salen de la boca o marcas en el papel, puedan tener sentido.

---

<sup>238</sup> Searle, 2000 : 368

<sup>239</sup> Id. p. 369

Se puede contrastar la noción de espíritu de Searle con la de Montesquieu. Su *De l'Esprit des lois* lleva como complemento del título «*ou Du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.*». Precisa Montesquieu que su objeto no son las leyes, sino que el "espíritu" de estas: "Este espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con diferentes cosas..."<sup>240</sup>. El espíritu aparece aquí como una relación presente en la constitución de una determinada sociedad. Lo que denomina "espíritu general" es la resultante de las combinaciones variables de numerosos factores cuyo peso relativo varía en el espacio y en el tiempo: "Muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras. De esto se forma un espíritu general como resultado de todo ello. A medida que en cada nación una de esas causas actúa con más fuerza, las otras ceden a su empuje..."<sup>241</sup>. El "espíritu general" es así un concepto unificador, aún cuando es incompatible con cualquier jerarquización a priori. Tal como se expresa esta noción en el texto, aparece revestida de una cierta vaguedad lo que no permite su utilización para un análisis sistemático, pero lo que pierde en rigurosidad, lo gana en agilidad y flexibilidad. Se encuentra también en la obra de Montesquieu la idea de "espíritu nacional" o "espíritu de una nación" como resultante de los diversos factores anotados más arriba (clima, configuración geomórfica, comercio, etc.), por lo que esta idea no parece diferir de la de "espíritu general" utilizada en otras partes de la obra. En todo caso, la noción de espíritu en la visión de la historia de Montesquieu pretende considerar todas las determinaciones que, en un momento y lugar dados, condicionan la voluntad humana, pero en lo relativo a la multiplicidad de las primeras y la movilidad de su equilibrio, reconoce la primacía de la segunda en cuanto capacidad de iniciativa y de previsión. La ley es, para Montesquieu, "la razón humana en tanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino que los casos particulares en que se aplica esta razón humana"<sup>242</sup>. Se trata luego de buscar la "razón" de las cosas. Confianza en la razón humana en cuanto universal y como medio eficaz para conocer y actuar en el mundo, para adaptarse mejor a él, sin duda, lo que hace que la intención declarada de Montesquieu sea finalmente conservadora. En todo caso, lo que interesa señalar es el hecho que se encuentran aquí todos los elementos del concepto moderno de "espíritu": razón, condiciones materiales, voluntad, relaciones sociales, necesidad, libertad, incluida la vaguedad de la noción misma de espíritu, todo ello unido en la idea de una

---

<sup>240</sup> Montesquieu, I, 3

<sup>241</sup> Montesquieu, XIX, 4

<sup>242</sup> Montesquieu, I, 3



“sustancia” activa incorpórea, pero no por ello menos “material” o “real”, como “imaginario de una sociedad”, “memorias y esperanzas colectivas”, “dispositivo simbólico por el cual un grupo social busca darse una identidad y una cohesión y lograr el reconocimiento del Otro”, instituciones sociales, aparatos políticos - como dispositivos materiales en los que parecen “encarnarse” las “ideas”-, etc. La noción de espíritu de Montesquieu sería así una noción sino omnicomprendiva a lo menos multicomprendiva.

Ello marca la distancia con la visión estrecha de la filosofía analítica que reduce la noción de “espíritu” a simples estados mentales configurados biológicamente. Reducir el “espíritu” sólo a los “estados y procesos mentales”, es reducirlo a su dimensión meramente subjetiva. Pero si se pretende mantener esta reducción ¿no valdría más la pena utilizar, en tal caso, la noción de “psique”, la antigua alma? ¿No nos lleva esta reducción a la dimensión puramente subjetiva a obviar la cuestión de la objetivación de esos “estados y procesos mentales”, objetivación que se expresa en la forma de normas, de instituciones, de derecho, de sociedad civil, de Estado, etc.? Todo parece indicar que tal reducción impide considerar las condiciones que posibilitan el paso del proceso mental, en último término, individual, a lo mental colectivo, materializado en normas, instituciones, etc. En un tal enfoque, tanto lo subjetivo en su dimensión instituyente como lo objetivo en cuanto instituido, terminan finalmente por desaparecer<sup>243</sup>. Para una filosofía que pretenda dar cuenta de la política, tanto de sus dimensiones “subjetivas” como “objetivas”, el tema de las instituciones es fundamental y no puede ser obviado, por lo que debe partir sobre otras bases más comprensivas que las de la filosofía analítica. Si se considera la cuestión de la ciudadanía como una mera cuestión de “estados y procesos mentales”, se la sigue considerando enclaustrada en la intimidad, como realidad puramente subjetiva, que no se exterioriza y que no se manifiesta en el espacio público, no teniendo, por tanto, su “propio derecho a la ciudadanía”. Lo que se requiere, por el contrario, es una noción política de la ciudadanía como realidad efectiva que existe políticamente, es decir, en y por la polis. El “espíritu” de las leyes de Montesquieu gana un lugar en la polis: deviene ciudadano con todos sus derechos y deberes, activo en el espacio público, no encerrado en los procesos mentales individuales. Lo que hace interesante la representación que Montesquieu se hace del “espíritu” por sobre la representación de la filosofía analítica en cuanto esta última sólo designa “estados y procesos mentales” del individuo ya desarrollados o aún en desarrollo, es que es posible

---

<sup>243</sup> Ello parece bastante evidente en la teoría biológica del conocimiento basada en los trabajos de la escuela de Santiago (Maturana, Varela).

pensar “estados y procesos mentales”<sup>244</sup> colectivos y, más aún, genéricos, de la humanidad. Montesquieu sitúa su objeto en un nivel directa e inmediatamente social y en relación con la totalidad: “Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el punto de vista puramente filosófico, el no considerar la legislación en general y sus especiales determinaciones aisladas y abstractamente, sino, por el contrario, como momentos dependientes de una totalidad en conexión con todas las determinaciones restantes que expresan el carácter de una nación y de una época, contexto en el cual reciben ellas su verdadera significación así como con ella, su justificación” (FD, § 3, 4)

Para la filosofía de la ciudadanía, la cuestión de saber cómo es posible que simples sonidos que salen de mi boca, o marcas que hago sobre papel puedan tener algún sentido es secundaria con relación a la cuestión de saber cómo lo que quiere el sujeto (colectivo) llega a realizarse socialmente, a devenir efectivo, cómo lo subjetivo deviene objetivo y cómo este último a su vez deviene subjetivo en un proceso en espiral. En cuanto filosofía, lo que interesa es determinar la dialéctica objetiva/subjetiva de la objetivación/subjetivación.

En esta dialéctica. el espíritu aparece configurado como actividad humana y como resultado objetivo de esa actividad, como sinónimo de “realización de la humanidad” para retomar la expresión de Dri<sup>245</sup>, de lo que el ser humano ha hecho y hace, de las potencialidades humanizantes y humanizadoras que se encuentran en toda la especie humana y en cada uno de los individuos humanos. En este mismo sentido se expresa Walter Jaeschke, para quién lo que tienen de común aquellos fenómenos a los que se les atribuye historicidad se puede expresar por el vilipendiado concepto de “espíritu”: “El recurso al concepto de espíritu presenta problemas... cuando es concebido de un modo demasiado estrecho, reduciéndolo a la intencionalidad de sujetos que actúan y comprenden, pero no cuando se piensa la espiritualidad como la cualidad del conjunto del mundo producido por la praxis humana – incluido el mundo social y la técnica – e impensable sin ella”<sup>246</sup>. El espíritu sería así el mundo producido por el ser

---

<sup>244</sup> En tal sentido es también utilizado el término “espíritu” por Benjamin Constant: “Los pueblos guerreros de la antigüedad debían en la mayoría de los casos su espíritu guerrero a su situación” (1980:116). Constant utiliza asimismo las expresiones de “espíritu de comercio”, “espíritu guerrero”, “espíritu nacional de un pueblo”. Estas nociones derivarán más tarde, y en otros autores, en la llamada “sicología de los pueblos”

<sup>245</sup> Dri, 1994:

<sup>246</sup> Jaeschke, 1999

humano, mundo humano resultante del desarrollo histórico de la especie humana, “mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (FD, § 4).

Esta referencia al espíritu como totalidad del mundo producido por la praxis humana se encuentra desde temprano en el pensamiento de Hegel. Este, en su obra de juventud, denomina espíritu a “la vida infinita en oposición a la multiplicidad abstracta [o separada de la unidad]”, a “la concordia viviente de lo múltiple en oposición a lo múltiple en tanto configuración [de unidades aisladas],...”. Este concepto será desde entonces el distintivo preferido por Hegel para su filosofía. Se condensan en él las nociones de vida y de amor en las que Hegel había buscado anteriormente el elemento que permitiera la reconciliación y la sutura de los desgarros de su tiempo. Este concepto de espíritu es interpretado en ocasiones a partir de su inserción, en esos momentos, en una matriz clara y netamente religiosa. Sería este carácter religioso del pensamiento hegeliano lo que lo habría llevado a afirmar que la filosofía tiene que cesar con la religión, la que suplanta así a aquella en el lugar supremo del saber<sup>247</sup>. Sin embargo, como lo hace notar Valls Plana, esta interpretación parece poco probable y estima que Hegel, al afirmar la primacía de la religión, “niega a la filosofía de la reflexión, es decir, al racionalismo de la Ilustración y a su lenguaje abstracto, separador y fragmentador, la capacidad de comprender este concepto con el que se designa una comunidad viva de individuos vivos”. Hegel estaría así buscando un lenguaje teórico globalizador, especulativo y conceptual, propio de la razón, lenguaje apto para comprender el espíritu, lo que sólo podrá lograrse mediante la autodestrucción dialéctica de la forma de la representación, destrucción que afectará también a las representaciones religiosas en cuanto inadecuadas al contenido que con ellas se quiere expresar<sup>248</sup>. Por tanto, se puede entender esta primacía de la religión como una manera de enfocar la situación política de Alemania en el contexto político e ideológico alemán post Congreso de Viena. Lo primero sería, en este caso, el proyecto político y se podría concordar con Dri en su rechazo a la idea de que Hegel se haya preocupado de la teología como manera de reflexionar sobre problemas religiosos por los problemas religiosos mismos y a su afirmación de que “la religión y los consecuentes desarrollos teológicos hegelianos se encuentran al servicio de profundos problemas políticos que quiere resolver”<sup>249</sup>. En todo caso, a partir de entonces, será sobre el concepto de espíritu como totalidad concreta y viva de individuos vivos que descansará lo que será el sistema hegeliano.

---

<sup>247</sup> Valls, 2000: 16

<sup>248</sup> Valls, 2000: 17

<sup>249</sup> Dri, 1994:32

Para Hegel, el Espíritu constituye una unidad sustancial viviente en la que coexisten de manera íntimamente conexa diferencias y oposiciones: “entre la libertad del espíritu y su ser determinado”, “entre la causalidad libre del alma y la corporeidad que le es exterior” etc. que no pueden comprenderse sino desde el punto de vista conceptual (E § 379). Por esto, para Hegel, el espíritu “es lo verdadero del ser humano” (E § 377), es lo “verdadero en y para sí, o sea, de la esencia misma como espíritu”. Lo verdadero del ser humano es la realidad efectiva del ser humano, la correspondencia entre el concepto de ser humano y la objetividad del ser humano. El Espíritu es lo universal del ser humano, universalidad que resta a definir, pero que señala que la humanidad o el Espíritu no es el mero conjunto ni la suma de las distintas particularidades, pasiones y debilidades de los seres humanos ni sus existencias contingentes. “Lo que pertenece al espíritu vive en las costumbres y anima el conjunto de las expresiones históricas de un pueblo; no es, por consiguiente, jamás simplemente ‘cultura’, manifestación aislada o costra que se forma en la superficie; sino que es el vínculo esencial de un mundo y su devenir con una necesidad interna de la razón”<sup>250</sup>.

En ocasiones, Hegel habla de “Idea” y de “Idea absoluta” como sinónimos de Espíritu, lo que puede justificarse si se considera que para Hegel la Idea es el aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente que es el Espíritu. El espíritu es *vita activa* y no sólo vida contemplativa. Incluso aquellas esferas del espíritu absoluto como el arte, la religión, la filosofía constituyen un momento - el más alto para Hegel - antes de pasar a una nueva acción. El pensar mismo, puede ser considerado como actividad objetivamente determinante, esto es, como una razón (E § 53). La actividad está presente a lo largo de todo el desarrollo del espíritu. Cuando Hegel dice que la filosofía es contemplación pensante de los objetos, el adjetivo “pensante” indica el carácter de trabajo activo del pensamiento.

Lejos del concepto hegeliano de Espíritu la noción “espiritualista” que concibe a este como sustancia inmaterial, contrapuesta a la “materia” o contrapuesta a la naturaleza. Para Hegel, la naturaleza es la presuposición del espíritu, la “perfecta objetividad exterior del concepto” (E § 381), con lo que el espíritu pasa a ser la verdad de aquella. El espíritu subsume a la naturaleza en su propio desarrollo, la sobrepasa conteniéndola en sí, la supera. Si la idea, en la absoluta libertad de sí, “se decide a sacar libremente de sí misma el momento de su existencia particular, o de su primera determinación y en aparecer de nuevo como idea inmediata”, esto es, “en

---

<sup>250</sup> García de la Huerta, 1978:80

ponerse como naturaleza” (PL, § 244), el espíritu es “la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo objeto es el concepto tanto como es su sujeto” (E § 381). Es la identidad de la idea consigo misma, identidad que es negatividad absoluta. Esta “negatividad absoluta del concepto como identidad consigo” hace que formalmente la esencia del espíritu sea la libertad. De acuerdo a esta determinación formal “el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma” (E § 382). La existencia es la exterioridad del Espíritu: si este no se exterioriza, no existe. La exterioridad es la condición de existencia del Espíritu. Si el Espíritu no existe sin exteriorizarse, tampoco existe sin ir dentro de sí, con todo lo que ha abstraído del exterior. Sólo así puede tener consistencia, ser esencialmente algo. En esta necesidad de ir hacia adentro y hacia fuera a la vez reside la libertad del Espíritu. De la misma manera, el Espíritu es “la materia verdaderamente concreta”... “cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y se realiza a sí mismo; es la libertad” (E § 552, Agr.). El Espíritu es libertad.

Frente a todo dualismo, Hegel afirma lo que se ha denominado tesis del monismo ontológico<sup>251</sup>, lo que implica evacuar la teología del pensamiento político al mismo tiempo que rechazar el pluralismo ontológico. La especie humana es una sola: lo que distingue al ser humano del ser animal es el pensamiento, es “esencia pensante”. Todos los seres humanos piensan; su cualidad humana “es humana por ser causada por el pensamiento” (E § 2). Podrá oponerse a esta concepción del *homo cogitans* la del *homo faber*. Sin embargo, deberá reconocerse que el ser humano “sabe” que trabaja, que “piensa” su trabajo: “una araña ejecuta operaciones que asemejan a las manipulaciones del tejedor y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzarse por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero: es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que

---

<sup>251</sup> Para Kojève (1971: 43), este monismo no sería sino que un prejuicio que postula que el ser del hombre no es diferente del ser de la naturaleza, prejuicio que falsearía toda la *Fenomenología del Espíritu* en cuanto esta pretende ser una descripción fenomenológica. Igualmente la ontología de la *Ciencia de la Lógica* estaría también falseada cuando interpreta la naturaleza, puesto que también de hecho es una visión antropológica: La Ciencia de la Lógica “es una ontología del Hombre (“Espíritu”) y no de la Naturaleza”, escribe Kojève.

supeditar su voluntad”<sup>252</sup>. “Proyección”, “existencia ideal”, “fin”, “voluntad”, elementos todos que conforman el “espíritu” humano y que se encuentran en todo aquello que tiene “rostro humano”<sup>253</sup>. No hay, por tanto, contraposición entre una forma humana y la otra.

Por otra parte, el origen de la especie humana es el mismo (hasta el momento no hay prueba que permita afirmar orígenes distintos). Biológicamente es una y sola especie. Las diferencias se dan por una parte en las características secundarias (pigmentación de la piel, de los ojos, del cabello, estatura, grosor) y, por otra, en la multiplicación de las formas culturales, proceso de diferenciación que se produce a partir de la expansión de la especie humana a lo largo y ancho de todo el planeta, proceso que, en los últimos milenios, tiende por una parte a borrarse, por distintas razones: transportes y comunicaciones, comercio, telecomunicaciones, guerras, movimientos migratorios masivos, aumento y densificación de los procesos de intercambio tanto de bienes y servicios como de personas, etc. Por otra parte, surgen nuevas formas de diferenciación, pero estas no tienen que ver con lo “natural” sino que son más bien el resultado de lo “espiritual”, de lo cultural-social-histórico: la babel lingüística actual es tan producto humano como la torre de Babel bíblica. No hay, por ende, lugar para un “pluralismo” en que convivan “naturalezas humanas” distintas. La “naturaleza humana” es una y la misma en cualquier parte del globo. Las formas de vida social-histórica de los diferentes pueblos son, sin duda, distintas, pero constituyen particularidades de un mismo universal. La humanidad es una y múltiple, una y (culturalmente) plural. Las diferencias no son sustanciales ni de “grado” (no hay seres humanos menos humanos que otros, ni humanoides, ni “hombres primitivos”, infra- o subdesarrollados, como tampoco hay superhombres).

#### La “naturaleza humana”

El tema de la “naturaleza humana”, sin embargo, no se detiene aquí. Para la filosofía política moderna, por lo menos a partir de Maquiavelo, habría una naturaleza humana que sería instintiva, pasional, llena de odios y de envidias<sup>254</sup>. A este respecto, Fichte señala que “el

---

<sup>252</sup> Marx, 1966: I, 130

<sup>253</sup> Podrá tal vez afirmarse que los elementos citados pueden ser encontrados también en los computadores y, en lo que se refiere a la ejecución de lo proyectado, en los robots de última generación. Sin embargo, son un producto “humano” (hasta ahora), faltos de una voluntad propia y autónoma (aun en las obras de Asimov, los robots deben obedecer a ciertos “principios”, como el no dañar a un ser humano, etc., programados por la voluntad humana).

<sup>254</sup> Véanse las interesantes reflexiones de Horkheimer a este respecto en 1970: 13-47

principio fundamental de la política maquiaveliana y que (...) es también el nuestro, así como el principio de toda teoría coherente del Estado, está contenido en estas palabras de Maquiavelo (Discursos, L. I, cap. 3): 'Quien funda una república (en general un Estado) y le da leyes, debe suponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán libre curso a su maldad interior apenas se les presente la ocasión segura'. No es necesario profundizar la cuestión de si los hombres son efectivamente tales como se los supone en esta frase o no. "En una palabra: El Estado como institución coactiva los presupone necesariamente tales y esta sola suposición funda la existencia del Estado". Y agrega más adelante: "El Estado, como institución coactiva, presupone la guerra de todos contra todos y su fin es producir al menos la apariencia exterior de la paz y, en el caso en que el odio de todos contra todos y los deseos de arrojarse los unos contra los otros estuvieran continuamente ancladas en los corazones, de impedir que este odio y estos deseos no pasen a los hechos"<sup>255</sup>.

De este modo, la nueva imagen que se configura a partir del Renacimiento tiende a justificar la necesidad del poder y de la dominación en función de esta naturaleza del ser humano en contraposición a la imagen aristotélica de la naturaleza humana que había servido para determinar al ser humano como sujeto y fin del poder. Un poco más tarde, las grandes construcciones contractualistas postularán la necesidad del poder autónomo y de la forma política de organización de la relación intra-social como modo de control de esa naturaleza egoísta y posesiva. La cuestión no será entonces la de saber si el ser humano es sujeto de poder sino que de qué manera es mejor objeto de este. Mientras que en la visión cristiana del mundo el ser humano debe consagrar su vida a hacerse perdonar por el pecado original y en la concepción tomista el Estado es una institución divina para la represión de este pecado, para los pensadores modernos, más que una ruptura con esta manera de plantear el problema, el problema se desplaza de las relaciones interhumanas hacia la cuestión del poder como lo opuesto a la naturaleza humana, como muro de contención de ésta en cuanto pasión y egoísmo. A partir de aquí se configura la oposición real (en el sentido kantiano) entre "sociedad natural" y "sociedad civil", constante en todo el pensamiento contractualista. El hombre pecador del cristianismo, manchado por la Falta, es mostrado ahora como un ser repugnante y del cual no se puede ser sino que adversario o enemigo: El hombre es un lobo para el hombre. La única solución para evitar la guerra perpetua a la que se libran los hombres es el Estado-Leviatán. El

---

<sup>255</sup> Fichte, 1981:55-56

ser humano, de sujeto del poder, deviene objeto de éste. El poder surge de la oposición de los seres humanos entre sí y es esta la que lo justifica.

Esta cuestión de la naturaleza humana es liquidada por Hegel quien estima que la cuestión de lo verdadero en el ser humano es su esencia como espíritu, como universal. Lo substancial es el espíritu mismo, como superación de la naturaleza, es decir como elevación sobre ella y subsunción de ella. El ser humano es lo universal, el espíritu que se sabe a sí mismo, la persona universal en la que todos son idénticos. El ser humano vale porque es ser humano, independientemente de cualquier condición particular. El ser humano es sin duda una cualidad abstracta pero es en ella que radica su valor como persona jurídica en la sociedad civil. El explorar las particularidades, las pasiones, las debilidades de los otros hombres, es mantenerse en lo contingente, lo insignificante y finalmente, en lo sin verdad. El decidir si el ser humano es bueno o malo por naturaleza se sitúa en el ámbito del arbitrio subjetivo. Luego, no es un problema de la razón, aunque Hegel le reconoce a la concepción de la naturaleza humana como “mala” el mérito de permitir crear instituciones, elevando al espíritu sobre la naturaleza. Estas instituciones son legítimas en la medida en que se fundan en la razón (universalidad) y no en el temor (particularidad) o en la maldad, remitida esta última a la esfera de la moral subjetiva. La ciudadanía sólo puede fundarse en la universalidad racional de la libre humanidad y no en el temor, en la inseguridad, en la simple reacción defensiva frente a la amenaza externa o interna.

#### El Espíritu como sujeto-sustancia

Para Hegel lo espiritual es lo real efectivo. Lo espiritual “es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado - el ser otro y el ser para sí- y lo que permanece en sí mismo en esta determinidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí”. Pero en sí, este ser-en y para-sí “es la sustancia espiritual” (FE, 19). El contenido espiritual de esta sustancia es engendrado por este mismo contenido. “Este auto engendrarse... es... el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y... en su existencia es para sí mismo objeto reflejado en sí” (FE, 19). Este auto engendrarse es el concepto puro. Este es, por ende, el elemento objetivo en que lo espiritual tiene su existencia y en que esta es para sí misma objeto reflejado en sí.

El espíritu que se sabe desarrollado en sí como espíritu es la ciencia como saber conceptual. Este saber es la realidad del espíritu, construida por este mismo en su propio elemento. El



fundamento de la ciencia o del saber en general es “el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro” (FE, 19). Este elemento en que se halla la conciencia “sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir” (FE, 20). Lo verdadero así es el proceso del saber el que, al llegar a su término, se tiene a sí mismo como concepto de su camino hacia la manifestación. Como la esencia del sí mismo consciente es un activo venir a sí, que no supone otra cosa que ese hacia sí y para sí, no puede ser pensado sino que como sujeto. Lo verdadero, el espíritu, es sujeto. El Espíritu es una “vida que no es individual y que sin embargo posee la constitución de sujeto, ya que descansa únicamente sobre sí misma y suscita por sí misma un saber de sí”<sup>256</sup>. El espíritu es “esencia autoconciente que es toda verdad y sabe toda realidad como sí misma” (FE, 402). Por tanto, es también sustancia en cuanto que, como proceso, es continuo. La estructura de la sustancialidad consiste en ser incondicionada relación consigo que se produce a sí misma. El espíritu es sujeto-sustancia. De esta manera, la noción de espíritu parece ser el pensamiento adecuado para definir el principio último de todo lo real: la sustancia como ser tiene que pensarse como sujeto, porque lo uno que subyace a todo es una actividad que es esencialmente conocimiento y sobre todo conocimiento de sí misma. Ese uno no es solamente cognoscible y fundamento de todo conocimiento sino que es aquel uno real que está constituido por su autorrelación cognoscitiva. En este sentido, ese uno es sujeto, pero no solamente sujeto sino la realidad efectiva en su conjunto y, en esa medida, es también sustancia. El Espíritu es sujeto-sustancia: la sustancia es sujeto y el sujeto, sustancia. La ciudadanía es sujeto sustancial, sustancia subjetiva.

La idea de sujeto-sustancia constituye el principio fundamental del sistema de Hegel: “todo depende de que lo verdadero no se aprenda y se exprese [solamente] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (FE, 15) o como también señala: “lo singular tiene el significado de ser sujeto o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial” (E § 164). La tesis de la inseparabilidad de sujeto y sustancia implica afirmar la identidad de ambos pensamientos de tal manera que los mismos factores que hacen necesario y posible describir algo como “sustancia”, hacen también posible y necesario describirlo como “sujeto”. Identidad sin embargo no significa en este caso mismidad: Sustancia y sujeto no son lo mismo. El que la sustancia tenga que ser concebida como sujeto y este como sustancia no significa que cada uno de estos términos pueda ser sustituido por el otro, sino que entre ambos hay una unidad dialéctica, no solamente como

---

<sup>256</sup> Henrich, 1987:31

unidad de los opuestos, sino como unidad de unidad y oposición. En efecto, la sustancia en cuanto relación consigo, autorrelación, unidad de la igualdad consigo misma y el sujeto en tanto oposición, negación de sí constituyen opuestos. De lo que se trata justamente es determinar cómo estos opuestos se unen, manteniendo su oposición. El pensamiento de esta unidad de segundo nivel, unidad de unidad y de oposición es el concepto, y más concretamente, la Idea.

Sujeto y sustancia son inseparables: su unidad se afirma en la constitución formal de un único pensamiento, el concepto de espíritu como unidad de “sustancia” y de “sujeto”. De manera muy general, se puede entender sustancia como “lo real último” y sujeto como “el saber de sí”. Sin embargo, esta presentación tan general, no permite afirmar la tesis de la inseparabilidad entre sujeto y sustancia: la aplicación de cada uno de ellos postula la aplicación del otro de tal manera que ninguno de los dos puede ser empleado sin el otro de manera consistente. De manera aislada, ambos términos no representan sino que pensamientos insuficientemente desarrollados y de aplicación provisoria. Es necesario por tanto, demostrar su unidad. Sólo a lo largo de su despliegue “lo verdadero” como principio único de todo lo real y evidente podrá expresarse en forma definitiva como la unidad de sustancia y sujeto<sup>257</sup>.

La sustancia es sujeto

¿Cuáles son entonces los elementos que hacen posible y necesario describir la sustancia como sujeto? Para responder es necesario describir el sujeto.

A partir de Kant se entiende el sujeto como un obrar, como una actividad en la cual y mediante la cual se constituye la autorrelación sapiente, a diferencia de la tradición prekantiana en que el “sujeto” es pensado sólo como esa autorrelación. Un sujeto no puede escoger entre abstenerse de ese obrar o ejercerlo. La naturaleza del sujeto consiste en ser sujeto cognoscente y actividad. Si se lo considera como “Yo” o como “autoconciencia”, esta actividad deviene actividad autorreferencial. Como el sujeto consiste en obrar, el sujeto es actividad autorreferencial. No hay por tanto otro sujeto subyacente que ejerza o inicie la actividad en lugar de aquel que designamos “sujeto”. Cabe recordar que ya se ha establecido más atrás que la ciudadanía, en cuanto autoconciencia universal es actividad autorreferencial, es sujeto.

---

<sup>257</sup> Henrich, 1987: 93. En el desarrollo de este punto seguimos a este autor.

Esta autorrelación sapiente se produce en una secuencia de fases o niveles que puede concebirse como movimiento: “La sustancia viva es... el ser que es en verdad sujeto, lo que tanto vale, es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” (FE, 15-16). Al afirmar Hegel que la actividad autorrelacionante del sujeto solamente puede realizarse a través del movimiento, su fórmula de que “la sustancia es... el ser que es en verdad sujeto” dice que la realidad singular no es sino que el proceso de su autorrealización<sup>258</sup>: El sujeto es proceso de realización de sí. “El espíritu es espíritu que se sabe a sí mismo; se sabe, lo que para él es objeto es, o su representación es el verdadero contenido absoluto; expresa, como veíamos, al espíritu mismo. Y, al mismo tiempo, no sólo es contenido de la autoconciencia y no sólo es objeto para ella, sino que es también espíritu real. Es esto por cuanto que recorre los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo constituye su realidad; - lo que se mueve es él; él es el sujeto del movimiento y es igualmente el moverse mismo, o la sustancia a través de la cual pasa el sujeto” (FE, 455).

Este movimiento de ponerse a sí misma, por su determinación conceptual, excluye cualquier sustancia fuera de la propia. La sustancialidad tiene que ser pensada a la vez como sujeto y como proceso y no solamente como algo que tan sólo introduce o condiciona un proceso. Este no es ni despliegue o diferenciación de algo originario puesto que un proceso de este tipo supondría un supuesto, un algo consistente e independiente del proceso que sólo “exteriormente” actuaría sobre este. Por el contrario, en el pensamiento hegeliano si la sustancia es sujeto “cualquier cosa que tenga consistencia es momento o sea producto de un proceso, el cual es igualmente comprensible desde sí mismo y no deducible de algo presupuesto a él, como la autorrelación activa de la yoidad que se sabe y que solamente es real en ese saberse”<sup>259</sup>. El autoconocimiento es pensado como autorrealización, cada uno de los cuales deviene momento del concepto hegeliano de “sujeto”. Autoconocimiento y autorrealización son momentos de la ciudadanía en cuanto sujeto-sustancia.

Como autoconocimiento el sujeto tiene que mostrar la propiedad que le corresponde a todo conocimiento: distinguir, establecer diferencias. Al ser sujeto que “consolida diferencias por el sí mismo” (FE, 403) reconoce la multiplicidad de lo existente que contiene en sí. El sujeto es uno y

---

<sup>258</sup> Henrich, 1987: 81

<sup>259</sup> Henrich, 1987: 82

múltiple. Pero también la sustancia es definida en relación con una multiplicidad de accidentes que deben distinguirse en ella. La sustancia es aquello en virtud de la cual consisten los accidentes. Se sitúa como poder absoluto frente a ellos, los que pueden surgir y desarrollarse sin que aquella sea afectada por este desarrollo. Sin embargo, no es la sustancia la que determina la diferencia de los accidentes, diferencia que se desarrolla desde la propia relación de los accidentes aunque en la sustancia misma y en medio de su unidad. De aquí la observación de Hegel: “El espíritu tiene una realidad efectiva y los accidentes de esta realidad sustancial son los individuos. Cuando se trata de la vida ética, son posibles solamente dos puntos de vista: o se parte de la sustancialidad o se procede atomísticamente y se toma al individuo como base del edificio. Este segundo punto de vista está privado de espíritu, puesto que no conduce sino que a un ensamblaje. Por el contrario, el espíritu no es algo singular sino que la unidad de la singularidad y de la universalidad” (FD, 156, Ad.).

Se marca así la diferencia entre sustancia y sujeto, puesto que este como sujeto del conocimiento se relaciona con las diferencias en virtud de su propia actividad como determinación y distinción. Es a partir de la autorrelación pensante que el sujeto establece la diferencia entre sí mismo y lo pensable. De la misma manera que se relaciona con todo lo diferenciable, se relaciona consigo mismo como ente “distinguyente”.

La sustancia, por el contrario, es pensada como aquello que permanece, como lo que no cambia en el “acontecer de la distinción”, acontecer que transcurre en ella como proceso de desarrollo de sus determinaciones accidentales. Siendo la sustancia el poder que se enfrenta a lo accidental ejerce ese poder al producir la distinción determinada de sus accidentes: es “actividad de la forma” (E § 147) puesto que siendo sujeto, su forma se despliega a partir de su propia actividad. Como la sustancia es sujeto relacionado consigo mismo, su relación consigo está incluida en su actividad de la forma. De esta manera, la sustancia como autorrealización cognoscente es previa a todo autoconocimiento: es determinación cognoscente de sí misma. “El proceso de despliegue de sus determinaciones y aquello mediante lo cual realiza por grados su realización consigo, se vuelven así un mismo y único determinar y distinguir”<sup>260</sup>. Pero como la sustancia como sujeto no puede, mediante su identidad que no sufre cambio, enfrentarse al acontecer de los accidentes, su concepto sólo puede lograrse junto con el concepto pleno de su estarse determinando, es decir, de su concepto como sujeto.

---

<sup>260</sup> Henrich, 1987:83

Al determinarse el sujeto a la vez como distinción de los accidentes entre sí y como distinción de la sustancia como sujeto con respecto a ellos, el término “determinar” cobra, como lo señala Henrich, una nueva significación: “el sujeto como tal no es distinto únicamente como algo de otro algo que no es lo mismo que él. En cuanto distingue activamente, el sujeto además se contrapone a todo lo que simplemente le es distinto y, en ese sentido, es contrario a ello”<sup>261</sup>. Es una relación de contrariedad por lo que la actividad de la forma en la sustancia como sujeto consiste en el despliegue de contrarios. Pero estos contrarios se mantienen en un único proceso mediante el cual la sustancia se concibe a sí misma como sujeto. En consecuencia, los contrarios son “superados” en la unidad de la sustancia-sujeto.

Por esto, para Hegel, la actividad de la forma del sujeto es la negatividad. “Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin” (FE, 16). La subjetividad tiene así el sentido puramente lógico de una sucesión de pensamientos, en la cual hay que desarrollar la unidad de un concepto mediante determinaciones opuestas, hasta que esas determinaciones finalmente exijan un nuevo sentido de unidad y permitan pensarlo, en cuanto que ellas, con significado cambiado e integradas de una manera nueva, constituyen un único pensamiento<sup>262</sup>. De este modo, queda asegurada la unidad misma de las oposiciones desarrolladas en la actividad de la forma, unidad en la que se muestra la diferencia de los opuestos. Por esto, el pensamiento de los diferentes no está separado del pensamiento en su unidad, en la unidad de la subjetividad. La autorrealización del sujeto se define por la autodeterminación que se desarrolla mediante oposiciones más que por la autorrelación activa.

Es en este marco que tiene sentido la tesis hegeliana de que solamente como sujeto la sustancia alcanza “estar-ahí” o “realidad”, puesto que solamente como sujeto, esto es, como actividad, la sustancia despliega sus determinaciones y se coloca a su vez como sustancia en

---

<sup>261</sup> Henrich, 1987:83

<sup>262</sup> Henrich, 1987:84

relaciones de determinación con respecto a ellos. En efecto, lo que está ahí, o lo que es real tiene que entrar en determinadas relaciones y ser él mismo desplegado dentro de sí.

La sustancia, al presentarse como sujeto abierto a la distinción y a la determinación en aquello que es constitutivo de su sustancialidad como tal, permite que el sujeto pueda aparecer como *definiens* dentro de la definición del sujeto que es a la vez sustancia. El sujeto viene a ser aquello que da sentido a una proposición sin predicado en cuanto algo reflejado en sí mismo.

El sujeto es un sí mismo que “es precisamente este interior reflejado en sí que es allí de un modo inmediato y que es la propia certeza de aquel sí mismo para el que es allí. Esto - el ser con arreglo a su concepto de lo revelado - es, pues la verdadera figura del espíritu, y esta su figura, el concepto, es también únicamente su esencia y su sustancia” (FE, 440). El sujeto aparece como lo singular, “base (de sustentación) que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial” (E § 164). Como base de sustentación, el sujeto es sustrato. La sustancia-sujeto aparece como el sujeto de la proposición, sujeto a su vez determinado por sus predicados. De esta manera, el sujeto aparece como fundamento, en la medida en que los predicados son puestos en relación con él, pero su significado se agota en estos predicados, en cuanto que estos constituyen una conexión unitaria de significación<sup>263</sup>. Esas determinaciones no solamente están subordinadas a él, sino que su unidad como sujeto viene a realizarse solamente en esas determinaciones. De esta manera, el sujeto es “lo que se distingue a sí mismo dentro de sí mismo” (L II, 334).

El sujeto es sustancia

Afirmar que el sujeto es sustancia implica preguntarse por la sustancia para responder lo que es el sujeto. Cuando Hegel dice que la sustancia tiene que ser determinada “a la vez” como sujeto significa que el concepto de sustancia es determinado por la subjetividad, pero significa también que no se pierde en el concepto de “sujeto” y, por tanto, que la sustancialidad sigue siendo un momento constitutivo del concepto desarrollado de espíritu, que no se reduce a un aspecto cualquiera de la subjetividad. En la Fenomenología, la sustancia es el objeto de la conciencia, objeto sin el cual el sujeto que determina ese contenido y lo asume en su propio concepto perdería toda realidad. Pero el sujeto no se agota en esta determinación: la

---

<sup>263</sup> Henrich, 1987:86

subjetividad incluye autodeterminación y realidad y no se queda sólo en la antinomia de sujeto-objeto. Por lo mismo, el sujeto hegeliano no es tampoco lo que éste llama “subjetividad unilateral”, subjetividad únicamente formal que viene a adquirir realidad sólo al realizarse e identificarse con la sustancia. Este sujeto unilateral tiene una sustancia como correlato y solamente en esa relación pueden ambos ser concebidos, unidad puramente funcional y relacional, por lo que no pueden constituir un único objeto formal. En cambio, la subjetividad plena constituye una unidad necesaria con la sustancia, con la que mantiene al mismo tiempo su diferencia.

Por su parte, la sustancia no es el simple correlato unilateral del sujeto. La sustancia es la totalidad de los accidentes en los que se manifiesta como su absoluta negatividad. Por tanto, la relación de la sustancia con sus accidentes no es la de autorrelación ni tampoco de autoconocimiento como en el caso del sujeto. Es una relación de identidad respecto a sí misma y de diferencia respecto a los accidentes. La sustancia como sustancia tiene que ser pensada bajo la categoría de la identidad consigo misma. En cambio, para el sujeto, la categoría dominante es la negatividad. El sujeto es la actividad del diferenciarse. Por tanto, solamente como sujeto la sustancia alcanza “estar ahí” o “realidad”; puesto que solamente como sujeto despliega sus determinaciones y se coloca a su vez como sustancia en relación de determinación con respecto a ellas. Mientras no sea concebida a la vez como sujeto, la sustancia, es ciertamente un concepto de lo que se llama “realidad”, pero como pura sustancia y diferenciada de sus accidentes, le faltan el “estar ahí” y la realidad<sup>264</sup>.

El problema del sentido en que la sustancia haya que pensarla a la vez como sujeto puede ser formulado así “¿de qué manera son identidad y negatividad, indistinción y autodistinción, un único pensamiento y la base formal de cualquier posible pensamiento del todo que es lo “verdadero”?... “El sujeto es pensado como sustancia cuando aquello que caracteriza a la sustancia como sustancia, es decir, su mismidad frente a toda actividad de la forma y a toda determinación, es incluido en el pensamiento que concibe aquello que es peculiar al “sujeto”, a saber, el ser es un distinguir, un determinar y una actividad de la forma”. El sentido está en la coexistencia de lo contrapuesto: mismidad por un lado y distinción en sí por otro. En la obra de Hegel esto aparece como un postulado metodológico: lo contrapuesto tiene que concebirse como condición para la constitución de un mismo pensamiento. De esta manera, “el sujeto es

---

<sup>264</sup> Henrich, 1987: 84

concebido a la vez como sustancia, cuando logra mantenerse él mismo siempre que distingue y determina, lo cual es también un distinguirse a sí mismo de sí mismo”<sup>265</sup>. Como el sujeto no es simplemente un distinguir sino que autodeterminación y con ello autodistinción, al pensarse a la vez como sustancia, afirma su unidad consigo mismo.

Como fuera del proceso de determinación el sujeto no es nada, este tiene que ser el mismo a través de todas sus determinaciones. Para ello todas estas determinaciones tienen que suceder en un mismo proceso de determinación. Ello implica la integración de todas las determinaciones anteriores en una plena autodeterminación. En otros términos, el sujeto como sustancia no pierde su igualdad consigo a través de las diferencias que él mismo pone. Es "mismidad en la diferencia", "igualdad consigo en la distinción". El sujeto es sustancia. Esta, sin sujeto es mismidad pura, sin diferencia o contra la diferencia. El sujeto sin sustancia es pura diferencia, pura negatividad. Tanto subjetividad como negatividad pueden ser pensadas como no afirmándose en su mismidad sino que perdiéndose en sus diferencias. En tal caso, no corresponde pensarlas como sustancia y no podrían ser tenidas por lo que Hegel llama "lo verdadero". Así, el sujeto "no es solamente el sí mismo, sino que es la igualdad del sí mismo consigo; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o este sujeto es asimismo la sustancia" (FE, 470). Pero, el sujeto como sustancia sólo puede sostenerse en igualdad consigo cuando mantiene esa igualdad por encima de la diferencia desarrollada de sus distintas determinaciones. En otros términos, tiene que hacerse sustancial, pero para ello debe llevar a cabo su autodeterminación. Esto, porque solamente en cuanto sustancial puede, en su negatividad, establecer y salvaguardar la unidad consigo: "La sustancia es esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general" (FE, 27).

Si esto se plantea como tarea en el plano teórico, es al mismo tiempo y en el mismo acto y movimiento, una exigencia para los sujetos vivientes: decir que el sujeto tiene que concebirse a la vez como sustancia es decir que este "debe sobrepasar su unilateral y simplemente formal subjetividad, para realizarse en relaciones determinadas a partir de la fuerza del sujeto que es la negatividad. En cuanto reconozca esas determinaciones como su propia realidad, llegará a cumplir en ella su igualdad consigo y, con ello, su autodeterminación”<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Henrich, 1987: 89

<sup>266</sup> Henrich, 1987:91



En términos estrictos, el proceso de substancialización del sujeto y de subjetivación de la sustancia como proceso de constitución de la identidad consigo y la distinción, de “mismidad en la distinción” y de “diferencia en la igualdad” es producto de la autoactividad, proceso continuo de creación histórica, de producción humana de la humanidad. No hay por tanto ni un punto originario ni un punto final. Sin embargo, mientras la sustancia y el sujeto puedan marchar cada uno por su lado por los anchos caminos de la historia humana, es decir, puedan ser pensados en su aislamiento, no hay pensamiento del Espíritu como sujeto-sustancia. El momento en que ello ocurre está determinado por la larga experiencia de la humanidad que hace que esa fuerza del sujeto que es la negatividad, le lleve a sobrepasar su unilateral y simplemente formal subjetividad, para realizarse en relaciones determinadas, es decir, devenir sustancial, reconociendo esas determinaciones como su propia realidad y llegando así a cumplir en ella su igualdad consigo y, con ello, su autodeterminación. En términos históricos, ello se produce con las grandes revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Es en estas revoluciones que el sujeto llega, a partir del reconocimiento de esas determinaciones como su propia realidad, a cumplir en esa realidad su igualdad consigo y, con ello, su autodeterminación, es decir, su libertad. Es el proceso revolucionario, como apropiación de las propias condiciones de existencia, el que da consistencia al sujeto-sustancia, confiriéndole una nueva composición orgánica.

“Composición” remite aquí a “modo como forman un todo diferentes cosas” y a “combinación de los elementos que entran en un cuerpo compuesto”. Se podría así, siguiendo el modelo de la “composición orgánica del capital”<sup>267</sup>, distinguir entre los aspectos “constante” (la “materia” y los instrumentos) y “variable” (la fuerza, la capacidad, la voluntad) del sujeto, aspectos intrínsecamente relacionados. Estos aspectos constituirían la composición técnica del sujeto, noción que da cuenta de lo inerte-pasivo, del en-sí del sujeto. La composición política remite a la actividad autorreferencial - a sus relaciones con el mundo como relaciones que se refieren a sí -, a la constitución de la experiencia del mundo que tiene el sujeto como parte constitutiva de su existencia como sujeto. Composición es constitución. Los comportamientos del sujeto están determinados por su composición orgánica. Así, la composición orgánica del sujeto moderno es diferente a la del sujeto antiguo<sup>268</sup>, la libertad del primero es diferente a la libertad del segundo porque los sujetos no son los mismos. *L'esprit de commerce* moviliza las energías individuales

---

<sup>267</sup> Marx: 1966

<sup>268</sup> Constant, 1980: 115 y ss.

de los Modernos primando sobre *l'esprit de conquête* que insufla las almas de los detentadores del poder político y de los Antiguos<sup>269</sup>.

Las consecuencias de lo dicho para la filosofía de la ciudadanía son múltiples. Baste señalar por ahora que la verdad del concepto de ciudadanía se encuentra a lo largo de todo el proceso de despliegue y desarrollo de la idea; que implica el reconocimiento de la identidad consigo y de la diferenciación, luego de determinaciones contrarias; que el espíritu una vez que ha logrado ser libre dentro de sí no puede atrincherarse en su independencia sino que entregarse a lo real y atarse a éste, apropiándose, a través del reconocimiento del conjunto de determinaciones que lo constituyen; que la universalidad del concepto de derecho solamente puede realizarse como unidad sistemática de las instituciones de una comunidad libre, de la que los ciudadanos más que hacer parte son verdaderos miembros, la constituyen y la desarrollan en la medida en que participan activamente en ella.

Si la verdad del concepto de ciudadanía se encuentra en el despliegue del Espíritu es preciso examinar este movimiento para encontrar esa verdad. Es a través de este despliegue de sus enajenaciones e interiorizaciones, objetivaciones y subjetivaciones que el Espíritu lleva a efecto el desarrollo de un mundo organizado como su propio reino (en el sentido medieval de *dominium* - poder patrimonial del monarca sobre el territorio del Estado - y de *imperium* - poder de mandar a los súbditos<sup>270</sup>- al mismo tiempo). Los momentos de ese despliegue son el momento de subjetivación, el de objetivación y el momento absoluto como superación de los dos primeros.

1° En el primer momento, el espíritu “está en la forma de la referencia a sí mismo; dentro de sí le deviene la totalidad ideal de la idea”... “aquello que es su concepto deviene para él y su ser le es esto, ser cabe sí, es decir, libre” (E § 385). Es espíritu subjetivo, espíritu que se desarrolla en su idealidad, es el espíritu en cuanto cognoscente, el espíritu concreto que se determina respecto del conocer. Este desarrollo va desde la emergencia del Espíritu desde su situación de “hundimiento” en la naturaleza, pasando por el desarrollo de la conciencia y del sujeto como sujeto práctico (moral) y teórico (cognoscente).

---

<sup>269</sup> En la filosofía política contemporánea este tema reviene regularmente en distintas formas. Incluso en el “argumento de la sociedad civil” de Walzer se pueden ver atisbos de esta consideración cuando se le funda, en último término, en la constatación del descompromiso del individuo moderno respecto a su comunidad política.

<sup>270</sup> Sobre esta distinción, Bobbio, 1994: 26

2° En el segundo momento, es espíritu objetivo, espíritu que “está en la forma de la realidad, como un mundo que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente” (E § 385). Es el momento en que la racionalidad efectivamente real del espíritu “retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior” (E § 483). Constituye “el material exterior para la existencia de la voluntad”. Se trata de la objetivación del Espíritu subjetivo en las formas históricas de la eticidad: familia, sociedad civil y Estado.

3° El espíritu absoluto es el tercer momento, en el que el espíritu “está en la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto, unidad que dentro de él está-siendo en sí y para sí y que está produciéndose eternamente; es el espíritu en su verdad absoluta” (E § 385). Esta verdad absoluta se desarrolla en el arte y en la religión y encuentra su culminación en la filosofía.

Los dos primeros momentos se sitúan en el terreno de la finitud, “del pasar y de un ir más allá de sí”, terreno de “la dialéctica de tener su propio perecer por medio de otro y en otro”. Son esferas de lo finito, de lo precedero y mudable, de lo limitado. La finitud de estas dos esferas significa que no hay adecuación del concepto y de la realidad, inadecuación que determina que esta finitud sea el aparecer en el interior del mismo espíritu, apariencia que este se pone en sí como un límite para, mediante su superación, “tener y saber para sí la libertad como esencia suya”. Esta actividad tiene varios peldaños que el espíritu tiene que recorrer y en lo que es una y la misma cosa “encontrar un mundo como mundo presupuesto, engendrarlo como algo puesto por él y liberarse de él en él” (E § 386). El espíritu absoluto, por el contrario, es lo infinito: “es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí” (E § 554). En esta perspectiva, el espíritu subjetivo y el objetivo constituyen “el camino por el que se forma este lado de la realidad o de la existencia” (E § 553). Sin este camino no se llega al saber absoluto. Condición necesaria para la autorrealización del Espíritu, Ser y Naturaleza son espíritu “antes de serlo”, espíritu inacabado, en desarrollo.

La filosofía como pensar autoconciente de la propia actividad del sujeto-sustancia es “el conocimiento de aquella necesidad que está-siendo en y para sí” (E § 573). Esta necesidad, como ya se vio, son los momentos de despliegue del Espíritu. Lo político como momento de ese despliegue es momento necesario de la autorrealización del Espíritu, es decir, momento necesario para su autoconocimiento. Lo político es así parte necesaria del contenido de la filosofía, por lo que esta no puede prescindir de ese momento político. Al mismo tiempo, sin

política como actividad no hay pensar autoconciente, no hay filosofía. Como al mismo tiempo la política moderna no puede ser pensada sin referencia a la ciudadanía, de tal modo que el pensamiento de la política es al mismo tiempo pensamiento de la ciudadanía, la filosofía es pensamiento de la política y de la ciudadanía. El camino por el que se forma este lado de la realidad es el espíritu finito. Como el espíritu es la idea que ha alcanzado su ser-para-sí y cuyo objeto es el concepto tanto como es su sujeto, la filosofía de la ciudadanía debe seguir ese despliegue para aprehender la verdad de la ciudadanía. El próximo paso de la investigación se debe dirigir hacia al espíritu subjetivo.

## CAPITULO X

### LA LARGA MARCHA DEL ESPIRITU SUBJETIVO

En las líneas que siguen se intentará precisar de qué manera el espíritu como sujeto-sustancia se despliega en sus múltiples determinaciones y, en particular, en su dimensión subjetiva, es decir, cómo se desarrolla en su idealidad, como actividad cognoscente que se apropia de sus determinaciones y, entre ellas, de la política en tanto actividad constitutiva de la subjetividad y en cuanto producto de la actividad constituyente de la subjetividad y de la ciudadanía. Esto significa concebir al sujeto ciudadano a la vez como sustancia y como sujeto que debe sobrepasar su subjetividad puramente unilateral y formal para realizarse en relaciones determinadas, relaciones que ese sujeto reconocerá como su propia realidad. La cuestión es entonces determinar a partir de qué momento el sujeto se reconoce como sujeto político, es decir, como sujeto determinado por lo político y como sujeto determinante del surgimiento y desarrollo de lo político como esfera (o momento) diferenciada. Decir “sujeto determinado por lo político” es decir sujeto producto y resultado de la actividad de lo político y es, por tanto, afirmar que lo político es a su vez sujeto. Por otra parte, afirmar que el sujeto político es determinante de lo político es afirmar el carácter instituyente y constituyente del sujeto respecto a lo político. Se trata entonces de determinar el movimiento que va de lo subjetivo - que-está-siendo en su simplicidad, indiferente aún a cualquier determinación, pero susceptible de ser determinado por lo político - a lo subjetivo plenamente desarrollado - determinado políticamente - y, al mismo tiempo, de determinar el movimiento constituyente de lo político que efectúa el sujeto, movimiento que va desde lo “no-(todavía)-político” a lo político.

Para Hegel, las determinidades bajo las que el espíritu se muestra constituyen otros tantos momentos del desarrollo de este. La progresiva determinación es “un hacerse y devenir para sí aquello que él es en sí” (E § 387 Add.). Esas determinidades de lo subjetivo son el momento de lo subjetivo en sí, el de lo subjetivo para sí y el momento de lo subjetivo “que se determina dentro de sí como sujeto para sí”. El primer momento es el de la inmediatez o del espíritu subjetivo como espíritu natural, objeto de la antropología. El segundo momento es el de la mediación, pero “aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro” (E § 387). Es el terreno de la relación o particularización: el espíritu como conciencia, que para Hegel es objeto de la

fenomenología. El tercer momento en que el espíritu se determina dentro de sí como sujeto para sí, es decir, como espíritu subjetivo, es objeto de la psicología.

### El espíritu natural

Hegel, al concebir el espíritu como “totalidad viva de individuos vivos”, confiere a la noción de vida un status central en la definición del espíritu. La vida no existe sino que como ser viviente, el que de acuerdo a su inmediatez es singular. Es el ser viviente singular el único ser singular capaz de devenir ser subjetivo. Ello a través de tres procesos: el primero es la actividad de producción de sí mismo, de reproducción y por la que el individuo viviente se comporta como sujeto en sí mismo, como ser en sí. El segundo proceso es el de asimilación de su objetividad exterior, de tal manera que “sienta en él la determinidad real” (E § 220). El tercero tiene que ver con la negatividad que está en el ser viviente como carencia, como necesidad; el Objeto es algo nulo en sí, nulidad que es superada por la actividad del viviente cierto de sí que en este proceso, frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y se objetiva. De estos procesos, el individuo resulta ser determinado como “género en sí, sustancialidad universal”. La particularización de esta es la referencia del sujeto a otro sujeto de su mismo género, determinación recíproca que se da como diferencia sexual<sup>271</sup>. El individuo inmediato que fue primeramente presupuesto es ahora mediado y engendrado, mientras que la singularidad viviente inmediata en cuanto negatividad respecto de la universalidad perece. Esta “muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del espíritu” (E § 222). El individuo viviente es sujeto en sí mismo como identidad inmediata, sujeto para sí que asume la diferencia como superación de la nulidad del Objeto a través de su asimilación y sujeto en sí y para sí como superación de la inmediatez.

Esto obliga a abordar, aunque sea brevemente, el tema de la política de la llamada “defensa de la vida”, para la cual se debe conservar y contribuir a desarrollar cualquier forma viviente por el hecho de ser tal. En razón de esto, el aborto voluntario (en la especie humana), en cuanto significaría interrupción de la vida del feto, no puede ser admitido sino que, por el contrario, debe ser penalizado. No puede dejar de llamar la atención, el cómo se pasa de un nivel tan general como es el de la vida - como propiedad o rasgo que el ser humano comparte con todas

---

<sup>271</sup> No sabemos si este proceso que culmina en la diferenciación sexual tiene su lugar aquí sólo debido a la necesidad triádica del sistema o porque Hegel ignoraba simplemente la existencia de otras formas de reproducción como la partogénesis por ejemplo que no requieren de la diferenciación de sexos.

las otras especies vivientes - a un nivel particular social-histórico y, más aún específicamente, “civilizado” (que presupone la existencia de normas jurídicamente refrendadas). No hay nada en el concepto de vida que diga que tal o cual ser viviente singular debe necesariamente existir. A ese nivel de generalidad, el que tal o cual ser viviente singular sobreviva o no a partir del momento en que surgió a la vida es absolutamente contingente<sup>272</sup>. Al mismo tiempo, desde el punto de vista humano, no todo ser viviente, por el hecho de serlo, debe ser conservado en tal calidad. El VHS o el bacilo de Koch son seres vivientes y no por ello debemos defender su “derecho” a la vida, sobre todo cuando esa vida tiene como ecosistema el cuerpo humano con efectos desastrosos para este. La afirmación de una “política de la vida” o de “defensa de la vida” tiene un contenido puramente formal, es decir vacío. La vida es al mismo tiempo muerte, negación de lo que existe en un momento determinado. El ser viviente es un ser finito, que en cuanto existente en algún momento perece. Por tanto, la afirmación de “defender la vida” en general es vacua. Lo único pertinente es defender la vida de tal o cual ser viviente particular y en tal o cual momento de su existencia. En lo que respecta al ser humano este es ser cultural, no puramente biológico, con una doble naturaleza. Esto implica que “la culturización y, por tanto, la humanización del Homo sapiens sapiens en su desarrollo empieza cuando el embarazo comienza a ser un estado deseado por la madre y esta se desdobra en su sentir y reflexión, dando origen en su vientre a un ser que tiene un nombre y un futuro. Esto no ocurre en un momento fijo; no es un fenómeno fisiológico aunque afecte de manera total las fisiologías de la madre y del embrión o feto; es un fenómeno psíquico, esto es, de la vida de relación. Si hay un aborto antes de este momento desaparece un ser vivo, un embrión o feto, pero no un ser humano. Después, en cambio, se pierde un hijo”<sup>273</sup>.

La subjetividad surge en el proceso vital y se desarrolla como tal. Sus gérmenes se encuentran, por tanto, sólo en la naturaleza orgánica - y no en la inorgánica - en cuanto esta es unidad que se refiere a sí, como unidad negativa, aquejada de mismidad. El organismo animal solamente como existente que se reproduce - y no como mero ente - es y se conserva como viviente: “sólo es haciéndose lo que es” (E § 352). El organismo animal es figura, asimilación y proceso del género. El sujeto animal sólo es figura “en tanto es un todo solamente en referencia a sí mismo” (E § 353). Esto implica la sensibilidad (lo interior), la irritabilidad (como excitabilidad

---

<sup>272</sup> Incluso en la especie humana, se estima en un 30% las pérdidas espontáneas involuntarias antes de los tres meses después de la concepción. Más aún, en la mayoría de los casos, las mujeres ni siquiera alcanzan a tomar conciencia de haber estado embarazadas por algunos días o semanas.

<sup>273</sup> Maturana, 1993:143

desde fuera y viceversa) y la singularidad, como regreso negativo a sí mismo desde la relación de exterioridad y mediante él generación y posición de sí como singular. En cuanto viviente, la figura es proceso de configuración dentro de sí misma por el que produce “esa totalidad articulada de miembros de tal manera que cada miembro es fin y medio alternativamente, se mantiene desde los otros y frente a los otros; es el proceso que tiene como resultado el simple e inmediato sentimiento de sí” (E § 356). La subjetividad viviente es autoconfiguración interna de la totalidad articulada.

Este sentimiento de sí de la singularidad es inmediatamente excluyente de lo extrínseco, es sensibilidad como proceso externo. Esta exclusión inclusiva de lo externo, como sentidos, es una fuente de la subjetividad, de tal modo que la dispersa naturaleza orgánica es reducida a la unidad infinita de la subjetividad. En esta, el organismo animal es “a la vez la totalidad desarrollada de ella, cuyos momentos existen particularmente porque esa subjetividad es todavía subjetividad natural” (E § 358). Por esto, la relación práctica con la naturaleza inorgánica comienza “con el sentimiento de la exterioridad como sentimiento de la negación del sujeto, el cual es la referencia positiva a sí mismo y su certeza frente a esta negación suya” o expresado de otro modo, comienza “con el sentimiento de la carencia y el impulso a superarla en lo cual aparece la condición para ser excitado desde fuera y para la negación del sujeto ahí puesta a modo de un objeto frente al cual el sujeto se encuentra en tensión” (E § 359).

Por esto, sólo un ser viviente siente carencias, un estar más allá. Es un ser de necesidades, por tanto, un ser que contiene la unidad de sí mismo y de su opuesto determinado. El estar más allá, que no está en el ser viviente mismo, está, sin embargo, en este como ausencia. La carencia es ausencia, negación. La contradicción, por tanto, es inmanente y está puesta en el ser viviente. “Un [ser] tal capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí y soportarla es el sujeto; eso constituye su infinitud” (E § 359 Add.). En esta fuerte afirmación, Hegel encuentra el punto de partida del idealismo “en que nada en absoluto puede tener una referencia positiva a lo vivo cuya posibilidad no resida en este en sí y para sí, esto es, que no esté determinada por el concepto y sea con ello simplemente inmanente al sujeto” (E § 359 Add.). Como seres vivos, como seres de necesidades el ciudadano y la ciudadana sienten la carencia, la ausencia. No son ni etéreos seres angelicales, plenos de gracia divina ni autocomplacientes republicanos pletóricos de virtudes políticas.



La menesterosidad es siempre algo determinado. La carencia de esta determinación es superada por la actividad del sujeto, por el impulso. Como carencia formal, es la excitación interna; como impulso que se da en el ser meramente vivo es el instinto. El instinto constituye así la finalidad interna: “lo vivo debe considerarse como fin de sí mismo” o, dicho de otro modo, “el instinto es la actividad finalística que actúa de manera inconsciente” (Enc. § 360). Es comportamiento práctico frente a la naturaleza. Su actividad consiste en la asimilación de esta, en su negación. La asimilación es “la conversión de la exterioridad en la unidad afectada de mismidad”. Es por esta negación de la exterioridad que “el animal es sujeto, negatividad simple” (E §363). Es por la satisfacción del impulso que el ser vivo logra placer. En este sentido, se podría estar de acuerdo con W. Reich cuando sostiene que “el proceso sexual, es decir, el proceso biológico expansivo del placer, es el proceso vital productor de sí”<sup>274</sup>.

Por otra parte, “frente a la universalidad y simple referencia a sí del viviente, este encuentro con lo exterior constituye el Objeto y lo negativo enfrentado a la subjetividad del organismo, [objeto] que éste debe superar y digerir” (E §365). De esta manera, la intención se invierte, inversión que es el principio de la reflexión del organismo hacia sí. Esta vuelta a sí es a su vez la negación de su actividad dirigida hacia fuera. Esta negación significa, por una parte, la exclusión de su propia actividad que ha entrado en conflicto con el Objeto y, por otra, que en tanto ser para sí, el organismo deviene inmediatamente idéntico con esta actividad: Es reproducción de sí mismo desde sí mismo.

De este modo, el animal logra conferir a su subjetividad (a su certeza de sí mismo) objetividad como individuo singular mediante su relación activa con la naturaleza exterior: Es producción de sí, como sí singular, autoconservación o reproducción, superación de la subjetividad en su forma inmediata. Es por este proceso que individuo y sujeto pueden llegar a ser considerados como idénticos en la filosofía hegeliana<sup>275</sup>. Subjetividad y singularidad expresan propiedades que se encuentran ya en la naturaleza. No son por tanto específicas del espíritu. Será necesario por tanto buscar en qué reside su diferencia específica respecto a lo natural. Ahora bien, si singularidad y subjetividad no son determinaciones propias puramente del espíritu, sin embargo, son también determinaciones de este. De ahí entonces que el paso de la naturaleza al espíritu absoluto deba hacerse por la subjetividad: el espíritu subjetivo es el

---

<sup>274</sup> Reich, 1970: 16

<sup>275</sup> Entre otros, Enc § § 20, 23, 169, 171...

primer tramo del “calvario del espíritu”. El ser humano deviene naturaleza autoconciente en sí y para sí, espíritu absoluto, reconociéndose primero como sujeto.

El ser humano presupone la subjetividad en sí, subjetividad natural, inmediata. De aquí entonces que Hegel inicie el tema del espíritu subjetivo con una antropología que estudia la conformación de la psique humana y sus determinaciones que hacen que el ser humano sea tal, como subjetividad específica.

El ser humano comparte con los mamíferos superiores el tener sentimientos. No es por tanto un signo distintivo de la especie humana el tener sentimientos, aunque estos representan para Hegel el escalón más bajo del espíritu. Del mismo modo, fundar la política en el sentimiento es rebajarla a un nivel no propiamente humano. Para Hegel, la política del sentimiento lleva a pensar que el mundo ético “debería entregarse a la contingencia subjetiva de la opinión y el capricho” (FD, 52), haciendo sus bases frágiles y poco resistentes. Dado que el sentimiento en forma inmediata sólo puede darse en el singular, no es universalizable. Puedo decir “tengo pena” cuando siento aquello que denominamos “pena”. Lo que no es decible es la cualidad específica de mi pena, el cuánta pena siento, el cuán profunda es mi pena, si es comparable con la pena de otro. Ello no excluye los fenómenos colectivos como en el caso del llamado “sentimiento compartido”, como mera agregación de “penas” individuales que se potencian en el encuentro físico de las multitudes. La política exige partir de lo universalizable y no de lo puramente singular. Cabría preguntar por tanto a la “política de las emociones” en qué puede ser efectivamente política.

La teoría de la psique o hacia una antropología del ciudadano.

La psique es para Hegel la simple vida ideal de la naturaleza, la inmaterialidad universal de esta. En tanto tal constituye la sustancia, la base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu. En la psique encuentra el espíritu “toda la materia de su determinación” (E § 389). Respecto a la inmaterialidad de esta psique, Hegel la compara a la imponderabilidad de algunas formas de la energía como el calor, la luz etc. Estos imponderables no son “materia”, por lo menos tal como esta había sido entendida hasta el siglo XVIII en cuanto no poseen ni gravedad, ni ofrecen resistencia, pero sí tienen una existencia sensible, un ser-exterior-a-sí. Para Hegel, la cuestión, conexas con la anterior, de la relación

entre psique y cuerpo deviene problemática sólo si se considera que ambos “están uno ante otro como absolutamente autosuficientes” y son, por tanto, impenetrables el uno por el otro. Si, por el contrario, se considera que tanto la finitud del alma como la del cuerpo son sólo determinaciones recíprocamente ideales y, por ende, que en tanto tales no tienen ninguna verdad, el problema en tanto tal desaparece. Más aún si se considera que la verdad del cuerpo (como naturaleza) está en la psique (en cuanto espíritu).

Los tres momentos que para Hegel configuran el concepto de psique son el alma natural, el alma individual y la efectivamente real. Se marca aquí una clara diferencia con la idea del sujeto trascendental kantiano ahistórico, intemporal, exterior a las condiciones naturales que le rodean.

#### La psique natural

De manera inmediata, el alma universal se muestra como alma que-está-siendo y que tiene determinidades naturales, determinidades que para la conciencia son objetos de la naturaleza, pero que en ella se presentan como cualidades naturales de la psique. Estas cualidades naturales se presentan en el plano universal, como convivencia del alma natural con la vida planetaria universal, es decir, vive las diferencias climáticas, la sucesión de las estaciones del año, del día y de la noche, etc. produciéndose así ciertas disposiciones en tanto adaptaciones a las condiciones del medio que tienden a desaparecer una vez que el dominio sobre la naturaleza se desarrolla.

En el plano particular, esta vida planetaria universal se particulariza en las diferencias concretas que caracterizan los diferentes hábitats, dividiéndose en los “espíritus naturales particulares” que constituyen la “diversidad de las razas”. Se está aquí en el plano específico de las determinaciones geográficas (relaciones entre agua y tierra, relieve, clima, etc.) y de la manera cómo estas producen ciertos efectos en los cuerpos más o menos perceptibles a la simple visión: pigmentación de la piel, de los cabellos, de los ojos, estatura, conformación del esqueleto, etc., o menos visibles como el grupo sanguíneo. Las llamadas características “raciales” dominantes en tal o cual pueblo son el resultado de estos factores naturales.

Sin embargo, los diferentes caracteres “raciales” ni aún combinados permiten producir ni un concepto de “raza” ni una tipificación o clasificación de las pretendidas razas. Esto no significa

el rechazar la existencia de tales diferencias. Las diferencias de color de piel entre un islandés y un hutú son visibles tanto para uno como para otro (a condición por supuesto que la atención se ponga en ello), como también lo es la diferencia de estatura entre un pigmeo y un hotentote. En general, en materia de color las distinciones pueden ser afirmadas a partir de los puntos extremos, pero ¿se puede decir que la piel de un senegalés es de color “negro” como podría decirse de la de un centroafricano? El problema de las posibilidades y límites de la percepción se manifiesta en toda su fuerza en este caso: un observador que tiene los ojos de color oscuro ve los ojos celestes, verdes o grises del mismo color. Por otra parte, el tipificar y clasificar las “razas” desde los puntos de vista enunciados no tiene ninguna utilidad, salvo tal vez para la industria del vestuario. En los tiempos de la revolución biogenética, parece ser más importante la estructura genética. W. Boyd define una raza humana como “una población que difiere de manera significativa de otras poblaciones por la frecuencia de uno o varios genes que ella posee”<sup>276</sup>. Ello tiene que ver en particular con el grupo sanguíneo: Así, se puede constatar que los grupos sanguíneos, O, A, B y AB están repartidos de distinta manera en las distintas poblaciones. En ciertos grupos, las tasas de frecuencia son particularmente elevadas (el grupo sanguíneo O alcanza una tasa de 100% entre los tikuna de Perú, por ejemplo). El interés médico de esta información es evidente: un connotado racista chileno como el historiador Francisco Encina, si hubiera tenido necesidad de transfusión sanguínea podría haber sido salvado con la sangre de un “negro” o de un “indio” que perteneciera al mismo grupo sanguíneo que él. Entre otros factores genéticos que se mencionan como distintivos de los distintos grupos “raciales” están el factor Rhésus, la sensibilidad gustativa (de mucho interés para la industria del alimento), la presencia o ausencia de pelos en la segunda falange, etc.<sup>277</sup>. Es claro que en ninguna sociedad el tener tal o cual grupo sanguíneo coloca a su poseedor en una situación social de superioridad o de inferioridad: Hoy día la “sangre azul” es considerada clínicamente como síntoma de cianosis o de exceso de dióxido de carbono y no de alta alcurnia. No hay ninguna correlación ni coincidencia entre grupos políticos, religiosos o culturales con los grupos “raciales”, como tampoco entre diferencias genéticas y diferencias psicológicas: los crespos son tan capaces de producir y gozar de la música como los de pelo liso, o los de pelo de cualquier otro color, o los Rh negativo como los Rh positivo. De igual modo, las diferencias constatadas no aportan ningún argumento favorable a la superioridad o inferioridad de un grupo racial.

---

<sup>276</sup> cit. por De Fontette, 1975:11

<sup>277</sup> De Fontette, 1975:12

Para Hegel, estas determinaciones naturales desaparecen (o, de acuerdo al concepto, debieran desaparecer) con el desarrollo del espíritu: los “transplantes” geográficos de poblaciones, los cambios en las condiciones de alimentación, etc. En sus “Proposiciones sobre los aspectos biológicos de la cuestión racial” los expertos de la UNESCO señalaban en 1964 que el ser humano “desde su origen dispone de medios culturales cada vez más eficaces de adaptación no genética” y las diferencias entre las realizaciones de los diversos pueblos parecen deber explicarse enteramente por su historia cultural<sup>278</sup>. De interés para el biólogo genetista o para el antropólogo físico, la noción de raza sólo tiene validez en ese ámbito. Podría ser considerado banal el siquiera referirse a este tema en una investigación sobre la ciudadanía. Sin embargo, el racismo existe y actúa. Al confundir el estudio científico de la diversificación racial con las construcciones políticas basadas sobre la noción de raza, se presenta como una ideología que se opone a la extensión de la ciudadanía a grupos considerados “inferiores” y a la ciudadanía plena de todos los seres humanos.

Para el racismo la base de esa diferenciación racial se encontraría en las características físicas naturales de un pueblo, etnia o grupo, las que determinarían su comportamiento colectivo e individual, su organización política y social, su desarrollo económico. Para los racistas hay una jerarquía de razas: tal o cual raza es superior y tal o cual otra es inferior. Esto permite clasificar a los individuos que pertenecen a una u otra en superiores e inferiores. Todos aquellos factores que Hegel habría enmarcado en el “desarrollo del espíritu” no cuentan para el racismo: a partir del momento que un individuo determinado pertenece a una tal o cual “raza” es objeto de un determinismo omnipotente: “La raza es la mala”. Este pesimismo a ultranza de las doctrinas racistas, que tiende a encerrar a los enemigos en una situación sin salida, situación de la que no son individualmente responsables sino sólo porque pertenecen al grupo detestado, es un elemento fundamental de la actitud racista. En algunas variedades de racismo, el “argumento del color de la piel” es el que aparece como sustancial y primero para caracterizar a una “raza”. Este color de la piel sería la manifestación de una inferioridad (o superioridad) natural más profunda<sup>279</sup>, lo que se ha tomado como pretexto para reproducir una situación de

---

<sup>278</sup> De Fontette, 1975: 14-15

<sup>279</sup> En la ideología racista sudafricana los “negros” provendrían del acoplamiento entre Caín y una mona. Son “negros” por ser hijos del pecado y de un pecador por naturaleza.

discriminación como la que viven los “cabecitas negros” o “morochos” en Argentina o la segregación racial<sup>280</sup>, una de cuyas formas más abiertas fue el *Apartheid* en África del Sur.

Cabe señalar en todo caso que el “argumento del color de la piel” ha sido esgrimido también con fines emancipatorios. El art. 4 de la Constitución haitiana de 1805 establece que “todo africano o indio y sus descendientes son hábiles para devenir haitianos” y que “ningún blanco, cualquiera sea su nacionalidad no pondrá sus pies en el territorio como amo o propietario ni le será permitido adquirir ninguna propiedad”. Con el fin de borrar hasta el último símbolo del ídolo europeo, Jean Jacques Dessalines, primer gobernante de Haití, ordena la masacre de todos los blancos que quedan en la isla y cada haitiano debe jurar en el altar de la patria “Antes morir que vivir bajo la dominación” blanca<sup>281</sup>. Es tal vez a partir de entonces que la “negritud” es asumida como medio de valorización del ex esclavo de origen africano y también como instrumento de dominación de las burguesías “negras” sobre las masas también “negras” como ocurre con los Duvalier en Haití, Mobutu en el ex Zaire así como otros tiranos del África Central postcolonial.

Otra dimensión de la “negritud” se encuentra en la obra del martiniqués Aimé Césaire y del senegalés Léopold Senghor, para quienes la “negritud” como conjunto de valores culturales y espirituales propios a los “negros” y reivindicado por estos, confiere un valor positivo a lo que el término francés “*nègre*” tiene de peyorativo, sirviendo así de base a un vasto movimiento cultural sobre todo en el área cultural francófona. La negritud supone una identidad colectiva de los negros, identidad que convive en el mundo con otras identidades en pie de igualdad. La negritud es una manera particular de sentir, de pensar, de amar, de actuar, ni superior ni inferior a otras maneras. Es una particularidad junto a otras particularidades. Su universalidad deriva así de su condición de particularidad conviviendo con otras particularidades. No hay eliminación del Otro sino que convivencia con los diferentes. Distinto es el caso del “*Black Power*” afro-norteamericano que afirma la autonomía absoluta del “negro” en la sociedad norteamericana, autonomía que debería expresarse en la creación de un “poder negro” que terminaría con el “poder blanco”.

---

<sup>280</sup> Este punto constituye un tema no tocado por los defensores de la superioridad de la Revolución americana sobre la francesa, olvidando que mientras esta última abolió la esclavitud, los norteamericanos la mantuvieron hasta la Guerra Civil y hubo que esperar la décimo quinta enmienda en 1870 para ponerle término oficial. Sin embargo, la segregación racial no desaparecerá de la legislación sino que en los años sesenta del siglo XX. En materia de universalidad de los derechos, la revolución americana no parece haber aventajado en nada a sus congéneres europeas.

<sup>281</sup> Hourbon, 1987: 91

El color político de la piel obliga a la filosofía de la ciudadanía a tomar posición respecto a las diferencias raciales. Dado que estas, como realidades biológicas, no determinan las relaciones políticas entre los seres humanos, dicha filosofía no puede sino que rechazar todo uso social de dichas diferencias para fundar la política. Esta no puede fundarse en los efectos biológicos que producen las determinaciones geográficas, sino que en “el desarrollo mismo del espíritu”<sup>282</sup>. El desarrollo del concepto de ciudadanía suprime toda consideración de orden racial, incluso aquellas que se presentan como racismo “popular” al estilo de Nicolás Palacios.

Las determinaciones geográficas señaladas más arriba determinan lo que es humanamente posible hacer dada la determinada concurrencia de esas determinaciones y lo que no es humanamente posible hacer. La determinación no es necesaria. Los factores geográficos determinan sin duda las formas culturales, pero no de manera necesaria. Marcan el límite de lo posible; generan condiciones para el desarrollo de ciertas actividades y comportamientos colectivos. En condiciones ecológicas semejantes, un pueblo puede desarrollarse más que otro: baste comparar los niveles de desarrollo de países mediterráneos europeos como Luxemburgo, Suiza, Liechtenstein con los niveles de Bolivia y Paraguay. Son factores específicamente históricos, es decir, humanos, los determinantes en cada caso. El determinismo geográfico ratzeliano y el consecuente lebensraum germánico es unilateral, manteniéndose en la afirmación de un aspecto de la realidad. Mayor nivel explicativo tuvo en su momento el posibilismo geográfico de Vidal de la Blache. Estas particularidades que Hegel llama “espíritus locales” se manifiestan tanto en la existencia exterior del espíritu: “modos externos de vida, ocupaciones, en la formación corporal y en las disposiciones como en su existencia interior: en la tendencia interior y capacitación del carácter intelectual y ético de los pueblos” (E §394). Este carácter típico persiste en las naciones. En este espíritu local se halla el germen del “espíritu de un pueblo” como base de la “comunidad política” en su proceso formativo.

En el plano de lo singular, la psique aparece configurada como sujeto individual, considerado sólo como singularización de la determinidad natural. La psique aparece determinada como

---

<sup>282</sup> Sin embargo, lo que se ha denominado revolución biológica - forma contemporánea del “desarrollo del Espíritu” - plantea una serie de problemas, en particular, el desarrollo de la ingeniería genética. A partir del momento en que el código genético humano ha sido descodificado se plantea la posibilidad de reprogramar el ser humano, como ya ocurre con otras especies cuyas células vivientes son reprogramadas para así transformarlas en productos útiles. Tal vez en ese momento, se podría decir que las diferencias “raciales” serían el resultado de determinaciones “espirituales”

individuo. Los cambios naturales que experimenta la psique natural en cuanto individuo son considerados como cambios en el individuo. Estos cambios son no sólo “físicos” sino que también “espirituales”, puesto que son producto de la actividad misma del espíritu, es decir, resultado de la historia.

El primer tipo de cambios al que hace referencia Hegel es al “curso natural de las edades de la vida”. Hegel, siguiendo en esto a sus contemporáneos, distingue cuatro etapas: el niño como “espíritu replegado en sí mismo”; el joven en quien por una parte domina la atención entre una universalidad todavía subjetiva en forma de ideales, fantasías, esperanzas y la singularidad inmediata como mundo presente no adecuado a esos ideales y, por otra parte, es individuo que toma posesión no siendo todavía autosuficiente ni maduro; el adulto capaz de reconocer en la sociedad objetiva y la racionalidad del mundo en cuya obra “el individuo se procura acreditación y participación para su actividad”. El adulto es “alguien”, con presencia afectiva y valor objetivo. El anciano representa la perfección de la unidad con esa objetividad, unidad que pasa luego “a la inactividad de la habituación entumecedora” (E § 396). Se observa en esta descripción que este “curso natural de las edades de la vida” aparece más determinado por el desarrollo mismo del espíritu que por determinaciones biológicas (salvo el último momento). Expresa una relación del individuo con el mundo (social) que le rodea. En la práctica, estas secuencias más o menos delimitadas en la vida de ser humano son definidas en correlación con algunos procesos vitales, en particular con la capacidad reproductiva (esto en relación con sus causas y efectos sociales), la capacidad para trabajar, los niveles de competencia psicomotriz, etc. Todo ello está, sin embargo, socialmente determinado. Esto es importante para la teoría de la ciudadanía, en la medida en que los derechos y deberes del ciudadano son establecidos en relación con el momento de la vida en que se encuentra el individuo: sin discusión, y desde la Antigüedad, los impúberes no tienen ni derechos ni deberes ciudadanos. Respecto a los ancianos, las posiciones han variado a lo largo de la historia, aunque se admite que en razón de su edad pueden ocupar puestos determinados (los “Consejos de Ancianos” en los campos de concentración de la dictadura militar, por ejemplo). Durante los dos últimos siglos, las discusiones se han centrado en la edad a partir de la cual se puede ser ciudadano y la edad a partir de la cual se pueden desempeñar ciertas funciones públicas.

Hegel, al “desnaturalizar” las edades permite considerar el concepto de cada una de ellas como un universal “impuro”, es decir, como un universal cuya constitución es el resultado de



luchas, de confrontaciones. Así, el concepto de juventud puede ser entendido no simplemente en función de la pubertad, si no que considerando las determinantes específicamente sociales. La juventud sería aquella fase de la vida individual que media entre el momento en que se adquieren ciertas competencias sociales como adulto y el momento en que efectivamente estas competencias son ejercidas. El momento de la adquisición de esas competencias comienza, por lo general, en la pubertad. El momento en que la juventud termina parece ser más difícil de determinar. Los criterios utilizados son múltiples: Entrada en la vida activa, alejamiento del hogar paterno, fin de la escolaridad, fundación de una familia. En la modernidad tardía, los calendarios de estos diferentes acontecimientos coinciden cada vez menos, al contrario de lo que ocurría hasta hace unos decenios. Además, se trata de criterios no siempre muy precisos. Se puede suponer, por ejemplo, que dos criterios principales marcan la salida de la juventud: el fin de los estudios y la primera maternidad o paternidad. Hoy día, mientras la duración de los estudios se alarga, la primera maternidad o paternidad es cada vez más tardía. De esta manera, la juventud deviene ese período de la vida en que se rechaza de manera prolongada la diferenciación de los roles sexuales. En ello ha jugado preponderantemente el movimiento de emancipación de las mujeres al exigir la igualación de la condición de hombres y mujeres. Entre muchos pueblos de Asia y África, así como entre muchos pueblos originarios de América Latina, no existía hasta hace poco la juventud: la entrada en la vida activa, la diferenciación de los roles sexuales y la fundación de la familia coincidían con la pubertad.

El segundo cambio se refiere al momento en que el individuo se busca y encuentra en otro individuo, momento que Hegel denomina la “relación de los sexos”. Por una parte, la subjetividad experimenta en esto una distinción natural, aunque permaneciendo acorde consigo misma, siendo sensible a la eticidad, al amor “aunque sin avanzar hasta lo universal”. En tanto tal, esta relación de los sexos corresponde a una configuración del derecho de la libertad subjetiva como inflexión propia de la época moderna. En la práctica, expresa la relación de los sexos tal como esta se da en la sociedad burguesa, protestante y altamente desarrollada. En esta sociedad, la relación se basaría en el amor y como relación sería establecida por los individuos que se aman y no por las familias, clanes o tribus a los que pertenecen. Admitiendo que esta relación se basa en el amor que recíprocamente sienten un individuo por el otro y no en otra consideración, no hay base alguna para cuestionar u objetar las relaciones entre personas del mismo sexo o impedir el establecimiento legal de relaciones estables entre adultos consintientes. El problema se complica cuando, como lo hace Hegel, se considera que la

relación de los sexos constituye una “distinción de las actividades” en cuanto oposición de intereses universales a su propia existencia hasta alcanzar una unidad lograda y más aún cuando se estima que esta unidad alcanza su “significación y determinación espiritual” en la familia. Comienza así a conformarse, a partir de la unión entre dos individuos (se puede subentender que se trataría de adultos - en los tiempos de Hegel no se autoriza la unión entre impúberes - de diferente sexo), la idea de la familia monógama y biparental que será desarrollada más adelante en el capítulo sobre la eticidad. Cabe señalar en todo caso que, en este momento “natural” del desarrollo del espíritu, ambos individuos son sujetos iguales que se buscan y se encuentran recíprocamente. No hay, por tanto, subordinación de uno con respecto a otro, ni jerarquía alguna. Esta aparecerá en el sistema de la eticidad hegeliana fundada sobre bases funcionales: la familia es entonces una sociedad de desiguales, asimétrica, en que se niega la igualdad primera fundada en el amor de los sujetos que constituyen la pareja.

En este momento de la investigación se está aún en el de la emergencia de las energías naturales, las que en los términos de W. Reich, tienen una regulación por así decirlo espontánea que excluye las formas obsesionales del deber y de la moralidad, formas obsesionales que muestran la existencia de tendencias antisociales<sup>283</sup>. Este comportamiento antisocial nace, por el contrario, de pulsiones secundarias originadas en la represión de la sexualidad natural. El individuo educado en una atmósfera de negación de la vida y del sexo adquiere un placer-angustia que constituye el terreno en el que ese individuo recrea las ideologías que niegan la vida humana y que forman las bases de las dictaduras. Es el fundamento del miedo de vivir de una manera libre e independiente. Para Reich, este placer-angustia es la fuente en la que todas las actividades políticas reaccionarias, en la que todos los sistemas de dominación de un individuo o de un grupo sobre la mayoría de los trabajadores y trabajadoras sacan sus fuerzas. De este modo, la estructura caracterial del ser humano de hoy estaría marcada por una coraza contra la naturaleza en sí mismo y contra la miseria social exterior a él. Es en esta coraza caracterial que se encuentra la base de la soledad, de la inseguridad, del deseo ardiente de autoridad, del miedo a asumir responsabilidades, de la búsqueda mística, de la miseria sexual, de la revuelta impotente, de la resignación a un tipo de comportamiento patológico y contrario a la naturaleza. La formación del carácter autoritario tiene por punto de partida no el amor filial sino que la familia de tipo autoritario.

---

<sup>283</sup> Reich, 1970:14

Para Reich, el carácter autoritario se contrapone radicalmente al carácter democrático en cuanto este es la expresión de las masas trabajadoras y productivas del pueblo psíquicamente independientes y capaces de tomar la plena responsabilidad de su existencia social y de determinar por sí mismas, de modo racional, su vida<sup>284</sup>. En la medida en que ese carácter autoritario aparece fundado en la represión sexual, la teoría de la ciudadanía no puede dejar a un lado los problemas que plantea esa sexualidad reprimida<sup>285</sup>. Los trabajos de Reich muestran de qué manera esas estructuras caracteriales juegan en la primera mitad del siglo XX en el desarrollo del fascismo<sup>286</sup>. Una reactualización de esas investigaciones en el contexto neoliberal actual podría permitir la elaboración de una psicología de masas del neoliberalismo, como parte esencial de una teoría democrática de la ciudadanía. Ello permitiría abordar una serie de aspectos psicológicos dejados de lado en las teorías psicológicas de la ciudadanía y abordar en la agenda política ciudadana temas como la educación sexual, la contracepción, la disminución del tiempo de trabajo, la liberación del trabajo doméstico femenino (la segunda jornada laboral de las mujeres trabajadoras y primera de las “dueñas de casa”), el problema de la vivienda en su dimensión afectiva (el hogar como “nido”, la promiscuidad y el hacinamiento), etc.

El tercer cambio natural que señala Hegel es el paso del estado de vigilia al sueño y de este al primero. Para Hegel, toda actividad autoconciente y racional ocurre en el estar despierto. En la vigilia el ser-para-sí del alma tomado en concreto es conciencia y entendimiento; en la vigilia el ser humano se comporta esencialmente como un yo concreto, en que juzga y discierne, en que hace y actúa<sup>287</sup>. El individuo dormido, amodorrado, bajo sugestión hipnótica o bajo el efecto de drogas o del alcohol o simplemente embrutecido por un excesivo número de horas de trabajo y por la larga duración de su transporte al hogar antes y después del trabajo, parece presentar pocas condiciones para ser ese yo concreto, autoconciencia de sí y para sí y, por ende, para llegar a ser ese sujeto capaz de ejercitar su poder como ciudadano que es el ser despierto. En cualquiera de esas condiciones, el individuo permanece encerrado en su subjetividad, desligado del mundo. La sensibilidad del ciudadano, por el contrario, debe estar despierta al mundo. Los zombis no son ciudadanos. No deja de llamar la atención la poca recepción de estos temas, en

---

<sup>284</sup> Reich, 1970: 20

<sup>285</sup> Al contrario de lo que ocurre en las teorías del espacio público, para las cuales la sexualidad aparece ligada al espacio privado

<sup>286</sup> En particular en Reich, 1972

<sup>287</sup> Un desafío de gran peso plantea el psicoanálisis a la concepción aquí presentada, desafío que es imposible de aceptar en el marco de la presente investigación.

particular, el tema de la duración de la jornada de trabajo, en las teorías psicologistas de la ciudadanía.

## La sensibilidad

La sensibilidad es la forma del hacer del espíritu en su individualidad, forma en la que toda determinación es inmediata “como perteneciente a la propiedad natural y más particular del sujeto” (E § 400). En cuanto pertenece al ser natural e inmediato, al ser cualitativo y finito, el contenido del sentir es limitado y pasajero. Para Hegel “todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su fuente y origen en la sensibilidad”. De esta manera, los principios, el arte, la política etc. deben estar en el corazón, en la sensibilidad y no sólo en la cabeza. Todo está en los sentidos, por lo que se podría afirmar que el ser humano es más humano en lo que siente que en lo que piensa. El contenido pasa así a ser “lo más propio mío”, “lo inseparable del yo concreto efectivamente real”, aunque no determinado todavía hasta el yo de la conciencia y de la libertad. Por lo mismo, ni la forma de la subjetividad o del corazón, ni la sensibilidad pueden justificar algo como ético, como verdadero, como justo. La figura de la “política del corazón” constituye a lo más una metáfora o tiene un valor puramente retórico como enunciado de lo opuesto a una política “fría” y calculadora, por ejemplo. La ciudadanía no puede fundarse sólo en el mero sentir, el que tiene en común con las especies animales, aunque no puede prescindir de él; en cambio, debe necesariamente fundarse en el pensamiento, como lo más propio del ser humano y que lo distingue de los otros seres.

“El alma que siente” encuentra dentro de sí lo inmediato natural, que convierte en algo natural y propio. Este inmediato natural es sentido “como determinado a la corporeidad natural” (E § 401). Hegel distingue dos esferas del sentir: la primera es la “determinación de la corporeidad” la que luego deviene sensación. La segunda está constituida por aquellas determinaciones que, habiendo brotado en el espíritu para ser sentidas, son corporizadas, hechas cuerpo. “El alma que siente” es cuerpo sintiente, pero siente en cuanto es “alma que siente”, en cuanto apropiación por el espíritu de su propia corporeidad. Sin embargo, no es alma sintiente sino que en la medida en que siente en y a través del cuerpo, en un proceso infinito en que todo dualismo alma-cuerpo desaparece. Sin la tercera circunvalación frontal izquierda del cerebro no hay palabra y, por tanto, imposibilidad de comunicar el pensamiento. Sin esta comunicación del pensamiento no es posible realizar la operación que permite determinar que

una función motora está localizada en esa circunvalación. La filosofía del lenguaje tiene razón cuando afirma que los fenómenos llamados espirituales son una emanación del cerebro: después de una lobotomía, el goce sexual se reduce a lo más a una impresión ligeramente agradable, sin las repercusiones que le dan toda su amplitud. En lo que no tiene razón la filosofía del lenguaje es en extrapolar unilateralmente al campo de las relaciones sociales las leyes que gobiernan el campo psicosomático. Por lo mismo, esa teoría, en su nivel actual, no está en condiciones de comprender la interacción de los procesos sociales “objetivos” - los procesos del Espíritu objetivo - con los fenómenos psicosomáticos individuales “subjetivos” - el Espíritu subjetivo. No comprende, por ejemplo, cómo los tabúes que se presentan en la sociedad moderna en el terreno ético se corporizan en verdaderas corazas caracteriales, entendiendo por estas - y seguimos en esto a W. Reich<sup>288</sup>-, el conjunto de actitudes caracteriales típicas que desarrolla un individuo para bloquear sus excitaciones emocionales, las que se traducen por la rigidez del cuerpo, por la falta de contacto emocional, por el entumecimiento corporal, por el letargo. Cuando se acumula en una sociedad una gran masa de caracteres neuróticos, se desarrolla una acción destructora de esa sociedad; Reich habla en ese caso de “peste emocional” entre las que figuran la peste gris nazi, la peste roja estalinista, como pestes que atacan a sociedades en sí ya “enfermas”. A ellas cabría agregar al menos la peste blanca (o amarilla/azul en Chile) neoliberal que comenzara en los setenta del siglo XX y aún se mantiene.

Hegel, al recalcar esta fase de desarrollo del Espíritu subjetivo, como momento esencial, muestra la necesidad de considerar en la práctica todos aquellos factores que determinan la subjetividad. Lo natural no es suprimido o puesto como lo opuesto real a lo espiritual, sino que como siendo subsumido en este último, de tal manera que lo espiritual no puede ser sin lo natural. No hay separación entre cuerpo y alma: “La locura es una enfermedad de lo psíquico, de lo corporal y lo espiritual inseparablemente” (E § 408 Z.). Casi con cien años de antelación a los modernos desarrollos de la teoría psicosomática, Hegel se opone tanto al materialismo mecanicista para el cual toda manifestación psíquica tiene una causa física, al idealismo metafísico para el cual una manifestación psíquica tiene una causa puramente psíquica, al paralelismo psico-físico para el cual lo psíquico y lo somático serían dos procesos paralelos en acción recíproca<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Reich, 1972: 25

<sup>289</sup> Una descripción de estas teorías en Reich, 1970: 63

La psique que siente es totalidad que siente como individualidad, distinguiéndose en sí misma, con sentimientos particulares y que, como sujeto, se refiere a sus propias determinaciones: “El sujeto en cuanto tal las pone dentro de él mismo como sentimientos suyos” (E § 407). Este sí mismo repleto que es propio de la conciencia intelectual “es el sujeto como conciencia consecuente que está ordenándose y sosteniéndose a sí misma según su posición individual y la conexión con su mundo exterior ordenado e igualmente dentro de él” (E § 408). Es en el terreno del sentimiento de sí que Hegel pasa a ocuparse del hábito.

Cuando la psique se hace ser abstracto universal y lo particular de los sentimientos y de la conciencia se reduce a una determinación que está siendo en ella, se tiene el hábito. La psique posee ahora contenido, contiene dentro de sí las determinaciones, pero de modo inconsciente y en ellas se mueve. Existiendo en estas formas como posesión suya, la psique puede abrirse a otras ocupaciones y ello porque es libre respecto de esas determinaciones en cuanto no se interesa en ella ni de ellas se ocupa. Este figurar de lo corporal de las determinaciones del sentimiento se presenta como una repetición de esas determinaciones. El hábito es “el mecanismo del sentimiento de sí”,... ”la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento” (E § 410, Z.), de la inteligencia, de la voluntad en tanto estas pertenecen al ámbito del sentimiento de sí. Es así una segunda naturaleza del ser humano, naturaleza puesto que es ser inmediato de la psique y es segunda puesto que es, como escribe Hegel, “una inmediatez puesta por el alma”, una corporificación de la voluntad.

Por una parte, el hábito es el modo de existencia natural del ser humano. En este sentido, el ser humano es no-libre. Siguiendo a Bourdieu, se podría definir el hábito como regularidades asociadas a un ambiente socialmente estructurado que producen sistemas de disposiciones durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, como principios de generación y de estructuración de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente “regladas” y “reguladas” sin que por eso sean el producto de la obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la intención consciente de los fines y el dominio expreso de las operaciones necesarios para alcanzarlos, siendo colectivamente “orquestadas” sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta<sup>290</sup>. Producto de la historia individual y colectiva, el hábito produce prácticas individuales y colectivas, produce historias, conforme a los esquemas engendrados por la

---

<sup>290</sup> Bourdieu, 1972: 175

historia. El hábito juega así como una ley interior a través de la cual se ejerce continuamente la ley de las necesidades externas irreductibles a las presiones inmediatas de la coyuntura. La falta de libertad en el hábito es, por consiguiente, meramente formal en cuanto este sólo pertenece al ser del alma. Más esencial es, por el contrario, “la liberación que por medio del hábito el ser humano obtiene, respecto de las sensaciones por las que se ve afectado” (E § 410, Z.). La costumbre de satisfacer los deseos e impulsos “es la liberación racional de los mismos”; en cambio, “la renuncia monástica y la violencia no liberan de ellos, ni son racionales según el contenido”.

La forma del hábito abarca todos los aspectos de la actividad del espíritu: incluso la determinación del individuo de mantenerse erguido se ha hecho hábito por su voluntad: “una postura inmediata e inconsciente que siempre sigue siendo cosa de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere”. Si en el querer está el motor del hábito del querer, en el querer está también el hábito del no querer. Cuando Marat afirma “los grandes nos parecen grandes sólo porque estamos de rodillas. ¡Pongámonos de pie!” plantea una cuestión de orden epistemológico: el parecer algo de una determinada manera está determinado por el hábito de ver ese algo a partir de una determinada posición. Al mismo tiempo, implica un llamado a romper con ese hábito cambiando de posición. Se trata de un acto de voluntad tendiente a crear un nuevo hábito: el de ver las cosas de pie. El hábito de vivir de rodillas puede ser reemplazado por el hábito de vivir de pie. El ciudadano y la ciudadana libres viven y mueren de pie: han adquirido el hábito de vivir de pie y no de rodillas.

Es por todo ello que aún cuando “el hábito de vivir nos lleva a la muerte o de manera enteramente abstracta es la muerte misma”, el hábito mismo “es lo más esencial de la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual, para que el sujeto, como inmediatez concreta, sea como idealidad anímica, para que el contenido” ético “le pertenezca a él en tanto es este sí mismo” (E § 410, Z.). El hábito de la ciudadanía produce la ciudadanía; la práctica de la ciudadanía produce el hábito de la ciudadanía. De ahí la necesidad de una educación ciudadana que a través de la práctica ciudadana forme hábitos ciudadanos en los educandos.

Se entra así en un terreno en el cual el sujeto se refiere a sí mismo como singular, en que hay conjunción de la exterioridad corporal y de la interioridad síquica. En esta corporeidad,

la psique “tiene su figura libre en la cual se siente y se da a sentir y que, en cuanto obra de arte del alma, posee expresión humana”. La figura humana se presenta como el primer fenómeno propiamente espiritual y “el lenguaje es, de manera inmediata, su expresión más perfecta” (E § 411, Z.). De este modo, en la sociedad burguesa todo aquello que tiene figura humana es humano; es un universal sensible inmediato y que, por consiguiente, no puede ser excluido de ella. “El alma efectivamente real, en el hábito del sentir y de su sentimiento concreto de sí, es en sí la idealidad que es para sí de sus determinaciones, interiorizada en sí misma en su exterioridad y referencia infinita a sí misma” (E § 412). La psique despierta al yo, a la universalidad abstracta en la que el sujeto excluye de sí la totalidad de sus determinaciones como un Objeto. Este Objeto se le presenta como un mundo que le es exterior. El sujeto se refiere a sí mismo de manera tal que en ese mundo está inmediatamente reflejado hacia sí. El sujeto es conciencia.

#### La conciencia

La conciencia natural se caracteriza por permanecer fija en la diferencia entre sujeto y objeto. Por esto se seguirá la conciencia, es decir, el sujeto, a través de las experiencias teóricas y prácticas que le hacen oponerse a lo que sabe y lo que hace como objeto distinto a sí mismo, desde la simple certeza sensible inmediata hasta la autoconciencia.

#### . La Certeza sensible o el Esto y la Suposición

El punto de partida del saber o el saber en su comienzo es el espíritu inmediato o, si se quiere, lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para Hegel, la conciencia sensible es aquella conciencia que es “en primer término exterior y por ende inmediata” (E § 348 Agr.). Es “precisamente esta pura abstracción, es este pensamiento para el que el ser es lo inmediato” (FE, 440). Y agrega Hegel, “lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la superficie es, precisamente de este modo, lo más profundo” (FE, 440). Es solamente ante esta conciencia que la naturaleza aparece como lo primero, lo inmediato o ente. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino” (FE, 21). El ser humano es considerado aquí como mero yo contemplativo, como yo cierto de que frente a sí hay algo. “Yo” y “algo” se presentan situados uno frente al otro en su exterioridad, como meros



opuestos que se excluyen mutuamente. El ser humano se reduce a las sensaciones puras y simples. Es la actitud cognitiva del hombre ingenuo, del niño de poca edad, en todo caso del ser humano que está todavía en relación inmediata con el mundo, como ser inmediatamente mundano, inserto en un cosmos en el cual no es sino que una partícula. Esta forma de saber el mundo, o este momento del saber del mundo, es verdadero en la medida en que afirma que lo real es. Sin embargo, aquello que es transmitido por los sentidos permanece siempre en su singularidad. Por tanto, no hay posibilidad de un verdadero pensamiento. Este yo es un ente puramente pasivo que no actúa. No es aún sujeto. La acción implica una negación de lo dado. Es a partir de esta acción que se origina el conocimiento y la razón. Ahora bien, para Hegel no puede haber una situación de un sujeto puramente pasivo; la situación sujeto-objeto es una relación y, por tanto, presupone una cierta actividad por parte del sujeto. Esto significa que el sujeto no es el simple *subjectus*, como mero ser pasivo, como individuo o persona sometido al ejercicio del poder sea natural, divino o mundano, sino que *subjectum*, como subjetividad, como ser activo autosuficiente, autónomo, como ser de la negación. Por tanto, no hay datos inmediatos absolutamente no racionales, hay siempre un mínimo de racionalidad por cuanto hay siempre un mínimo a lo menos de acción negadora. Las únicas categorías racionales que pueden ser desarrolladas a partir de la sensación son el ser y el ser-otro, por cuanto la sensación sólo nos revela el ser indeterminado, puro: lo real es, lo real está, lo que lleva a la afirmación de dos universales “aquí” y “ahora”. Este ser que es, pero no es nada determinado, es la nada. Por tanto, el ser no es, lo más que se podría decir es que deviene. El ser puede ser dividido según el espacio y el tiempo, es el “aquí” y el “ahora” puros. No es, por consiguiente, el ser mismo que es revelado, sino ejemplos del ser, singularidades.

El momento de la certeza sensible y de la “unidad inmediata” es el campo en donde, a comienzos de los 40 del siglo XIX, se jugará el tema de la democracia. En efecto, Feuerbach reprocha a Hegel la ausencia en su filosofía de “la unidad inmediata, la certeza inmediata, la verdad inmediata”. La filosofía de Hegel es una filosofía que “identifica bien lo que separa, pero de un modo que por sí mismo comprende a su vez la separación y la mediación”<sup>291</sup>. Para Feuerbach es la “confianza” del hombre en el hombre, es decir, un sentimiento, lo que da cuenta en términos subjetivos del origen del Estado. “Los hombres se juntan por la sola razón que no creen en ningún Dios, que niegan inconsciente, instintivamente, prácticamente, su creencia religiosa. No es la creencia en Dios, sino que la desconfianza en Dios la que ha

---

<sup>291</sup> Feuerbach, 1960: 146

fundado los Estados,... la creencia en el hombre como Dios del hombre”<sup>292</sup>. Por tanto, toda mediación es rechazada: “Si concebimos un ser distinto del hombre como principio y ser supremos, la distinción de lo abstracto y del hombre seguirá siendo la condición permanente del conocimiento de este ser, no alcanzando entonces la unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad; para llegar al mundo deberemos pasar por otro, por un tercero; no tendremos nunca más que un producto y no un productor; tendremos un más allá que si no está más fuera de nosotros, estará de todas maneras, dentro de nosotros”<sup>293</sup>.

El Estado aparece así de manera inmediata e indeterminada como unión inmediata de los hombres entre sí. Podría decirse que la confianza, la creencia del hombre como dios del hombre, constituye ya una forma de mediación, en la medida en que sin confianza en el Otro o sin creencia religiosa en el hombre no es posible la unión entre los hombres en la forma de Estado. Sin embargo, la confianza y la creencia remiten en Feuerbach a la certeza sensible, a la unidad inmediata, primera, originaria, a lo que no admite cuestionamiento, puesto que existe en sí y para nosotros de manera evidente. Confianza y creencia se sitúan en el terreno del corazón, el que es para Feuerbach “la esencia de la religión”<sup>294</sup>. En los pasos de Feuerbach, el joven Marx hace surgir el tema de la democracia directa o de la democracia como Estado inmediato, articulado inmediatamente con el tema de la inmediatez y de la negación de la mediación. Este problema de la inmediatez/mediación perseguirá a lo largo de la historia a la idea de democracia hasta nuestros días.

La ciudadanía, como ya se ha visto más atrás, no puede fundarse en la evidencia, ni en la mera confianza o en la creencia, como tampoco la idea de ciudadanía puede derivarse de manera inmediata ni directa de la idea de humanidad. La mediación es necesaria. La certeza sensible muestra su insuficiencia como momento de la conciencia inmediata del mundo exterior burgués. Que el algo que está frente al sujeto sea ser humano o cosa no es algo que se muestre como sensiblemente cierto. De lo único que ciertamente puedo tener certeza es que se trata de algo. Si la certeza sensible es una actitud necesaria, lo es sólo como “momento” de la conciencia humana en general. La propia dialéctica de esta actitud obliga a elevarse a partir de ella, a un nuevo estadio, a la percepción. En el momento “percepción” la oposición tradicional

---

<sup>292</sup> Feuerbach, 1960: 135

<sup>293</sup> Feuerbach, 1960: 137

<sup>294</sup> Feuerbach, 1960: 131

entre sujeto cognoscente y conocido se resuelve en favor del sujeto. Por tanto, es necesario retomar el objeto y superar el punto de vista de la percepción.

Esta superación se produce a través del entendimiento. En este momento, la conciencia distingue el fenómeno del ser verdadero. Sin embargo, el objeto como opuesto al sujeto es conservado. La distinción entre fenómeno y ser verdadero permite afirmar la existencia de la “esencia oculta de las cosas”, del mundo supra-sensible. Al mantenerse esta posición se considera que las cosas pueden existir independientemente del sujeto que las piensa. De ahí el realismo de los universales de los Antiguos, en particular de la idea platónica. Pero también, en esta esencia oculta de las cosas, se encuentra la idea de fuerza de la física newtoniana, la idea de cosa en sí de Kant y la idea de vida de la biología vitalista. Esta “esencia oculta de las cosas” es el ser puro de lo real, pero también un dato para el entendimiento más allá de la conciencia inmediata o sensible. Esta esencia se opone al dato sensible que no es sino un fenómeno. El fenómeno no solamente “parece ser”, sino que se revela y revela lo que es verdaderamente. Como se vio más atrás esta relación opera por medio de la fuerza.

De todas maneras, en el momento de la percepción como en el momento del entendimiento se sigue oponiendo el sujeto al objeto olvidando la existencia del primero cuando se habla de la realidad verdadera, de la esencia oculta de las cosas, opuestas al mundo de la percepción y de la sensación. De este modo, los tres momentos de la conciencia, en la medida en que son fragmentarios, es decir, insuficientes, abstractos, deben ser superados. Al devenir razón, el ser humano identifica el sujeto y el objeto, pero al precio de transformar el sujeto (el ser humano) en objeto (naturaleza). De aquí una antropología “materialista”, un individualismo existencial bestial y el monismo naturalista y vitalista de Schelling.

El desajuste entre lo objetivo y lo subjetivo desaparecerá, por lo menos parcialmente, cuando la conciencia tome conciencia de sí a través de la acción: el ser revelado de la conciencia que revela a sí misma su propio ser. La conciencia como conciencia-de-una-cosa se opone a la conciencia-de-otra-cosa. Sin embargo, la distinción entre objeto y sujeto se mantiene. La dialéctica del “deseo impersonal” se sitúa en la esfera de la certeza sensible, de la sensación; el “deseo de ser reconocido”, en la esfera de la percepción; el “deseo de libertad”, en la esfera del entendimiento. En este sentido, el sujeto no se opone a seres singulares sino que a la totalidad del mundo exterior del cual desea liberarse. Mientras en el momento de la

conciencia esta se mantiene en la contemplación de lo dado - aunque en la obra de Hegel se tiende a rescatar al sujeto - a partir de ahora el acento estará puesto en la acción, en la *Vita activa*. Es por la acción que se crea el mundo, es por la interacción con otra conciencia que se abandona el ámbito puramente solipsista de la conciencia. Lo dado como tal será superado por lo creado, por lo producido por la acción negadora. Se pasará así al momento de la autoconciencia.

## CAPITULO XI

### AUTOCONCIENCIA Y RECONOCIMIENTO

En su desarrollo, la conciencia ve sobrepasada la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, entre el “exterior” y el “interior”, en la medida en que la conciencia de sí tiene en sí la certeza de sí misma en el objeto inmediato.

En lo sucesivo, la conciencia sabe lo que hay detrás de los fenómenos mismos, puesto que se ha alzado “el telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior” dice Hegel. En la objetividad en general, la conciencia no encuentra sino lo que ella misma ya ha puesto, es decir, ella misma, como autoconciencia. “Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto” (FE, 104). La conciencia sabe ahora de la identidad entre las cosas tal como aparecen y las cosas tal como son, saber adquirido en la experiencia que la conciencia ha hecho de que el en-sí no puede nunca ser tal sino que para una conciencia que lo pone como en-sí.

La conciencia vuelve a sí misma a partir de un objeto que esta conciencia comprende que no puede valer como objeto sino que para ella. En otros términos, la conciencia sabe que su experiencia del objeto es *su* experiencia, es decir, una experiencia de sí misma. La conciencia en sí deviene para ella misma conciencia en sí en el sentido que ha identificado los momentos de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva, “dado que la certeza es para sí misma su propio objeto” (FE, 107). Pero esta identidad, siendo solamente inmediata, se realiza manifiestamente en detrimento de uno de los términos de la relación: la conciencia de sí no considerará más las diferentes figuras de la objetividad a las cuales estuvo hasta ahora confrontada (el ser inmediato de la certeza sensible; lo singular y lo universal de la percepción; lo interior vacío y las leyes del entendimiento) sino como diferencias de sí misma, las suprime como diferencias. La conciencia se ve así amenazada de caer en la vacuidad de su propia tautología: “la diferencia no es y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del “yo soy yo” (FE, 108). La

conciencia no quiere y no puede tener otro objeto que ella misma: quiere que su propia unidad con ella misma devenga esencial. La autoconciencia es, “en general, apetencia”. “La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero” (FE, 108).

Como la conciencia no tiene otro objeto esencial que ella misma, deja ir los otros objetos - que para ella no tienen más que un carácter negativo - a su más completa autonomía en un momento en que, amenazada por el vacío tautológico y por el solipsismo del “Yo soy Yo”, es más necesario y urgente que nunca que haga la experiencia de la autonomía y de la autosuficiencia de la objetividad. De esta manera, en el mismo momento que la conciencia gana su autonomía como ser para-sí hace a su objeto autónomo en-sí. El objeto es así retornado a sí mismo y a través de esta reflexión deviene “vida”. Es ser reflejado en sí mismo. “El objeto de la apetencia inmediata es así algo vivo” (FE, 109). Autoconciencia y vida se separan.

Esta autonomía del objeto tiene su precio: la conciencia no puede volver a tener certeza de sí, reconstituir su identidad de sí por una relación con el objeto que sería inmediatamente negativa. Sabe ahora que queriendo suprimir el objeto no hace sino que constituirlo en su alteridad como objeto autónomo: “Para que esta superación sea, tiene que ser este otro” (FE, 112). La salida consiste justamente en constatar la autonomía del objeto: si para que la conciencia pueda estar cierta de sí misma el objeto debe ser suprimido, entonces este deberá autosuprimirse en conformidad a su autonomía constitutiva. Luego, el objeto toma sobre sí la negatividad y la ejerce sobre sí mismo en completa autonomía: lo que equivale a decir que este objeto autónomo y portador de negatividad es en realidad otra conciencia de sí: “En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y, en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia” (FE, 112).

Se está aquí frente a un punto de inflexión: la temática sujeto-objeto pasa a ser desplazada por la del encuentro entre dos conciencias: “el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto”... “En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto” (FE, 113). El tema es ahora el de la intersubjetividad y del reconocimiento de una autoconciencia por otra.

Hegel parte aquí de la conciencia que hace la experiencia de su encuentro con otra conciencia de sí: “Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como un otro para un otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí” (E § 430 y FE, 112-113). En la descripción de esta experiencia, Hegel parte de la presentación de dos conciencias la una frente a la otra: las dos conciencias que se encuentran se reconocen de partida como conciencia, la una y la otra. El problema no es por tanto el reconocer al otro como tal, sino el cómo asegurarse que este otro me reconozca como conciencia y no como simple cosa. No se trata de determinar en que condiciones yo puedo reconocer al otro, sino que estar cierto que este otro me reconoce a mí mismo como Otro, es decir, como conciencia. El problema es, más que el reconocer al otro, el ser reconocido por este otro como ser libre e igual. La problemática del reconocimiento como cuestión política difiere en todo sentido de la problemática del amigo/enemigo, distinción que para Carl Schmitt constituye el fundamento de la política. Para Schmitt, el enemigo es simplemente el otro, el extraño (el “de afuera”), el extranjero. Quien es declarado Otro sólo lo decide quien adopta la decisión de declararlo otro. Si quien decide que la alteridad del extranjero representa la negación de su propia forma de existencia, es soberano para adoptar todas las medidas que estime necesarias para preservar su propio modo de vivir, conforme a su ser<sup>295</sup>. La declaración de hostilidades es la negación existencial del Otro, es decir, su eliminación física o, al menos, su neutralización y en ningún momento una acción tendiente al reconocimiento. La problemática del amigo/enemigo es una (re)afirmación de la particularidad y no de la universalidad.

#### La lucha de las autoconciencias contrapuestas

Para la conciencia que encuentra a otra, su primer movimiento es el manifestarse frente a esta otra y contra ella en su ser de pura conciencia de sí. Este movimiento parte de cada uno de los extremos, buscando cada uno verse reconocido a sí mismo por el otro como conciencia de sí, más que el reconocer al otro. “El movimiento es... sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo;

---

<sup>295</sup> Schmitt, 1972: 67

el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas” (FE, 114). Exponerse al otro como puro ser para sí es probarle “que no se está apegado a ninguna conciencia determinada”, es “mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no se está vinculado a ningún ser-allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia, ni se está vinculado a la vida” (FE, 115-116). En otras palabras, es poner su vida en juego, arriesgar la muerte a fin de probar que ser como puro ser para-sí es otra cosa que estar simplemente vivo. “Ambas autoconciencias se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte”. Esta lucha es ineluctable: “deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma” (FE, 116): las primeras huelgas obreras parecen marcadas por este rasgo.

Al arriesgar su vida, cada autoconciencia mantiene la libertad al probarse que “la esencia de la autoconciencia... no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge,... sino que... la autoconciencia sólo es puro ser para sí” (FE, 116). Al arriesgar su muerte, cada uno quiere la muerte del otro puesto que cada uno exige del otro que haga lo que hace uno mismo, es decir, que afirme su ser para sí como diferente del simple “estar vivo”, luego que el otro muera.

En estas condiciones, la lucha a muerte como figura del reconocimiento es, antes que nada, una figura del fracaso del reconocimiento. La experiencia de la intersubjetividad no se alcanza puesto que la figura del reconocimiento se ve amenazada de terminar en la supresión pura y simple de los sujetos de la experiencia. Queriendo la muerte del otro, queriendo suprimir el ser otro ser que el suyo, la conciencia suprime aquel por quien ella quisiera haber sido reconocida suprimiéndose a sí misma puesto que este ser otro era el suyo.

#### La relación entre el señor y su sirviente

En la lucha, una de las conciencias puede renunciar a correr el riesgo de su propia pérdida, con lo que manifiesta “que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia” (FE, 117). Esta conciencia, cuya esencia es la vida, no es para sí sino que para otra, es decir, “conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad”, conciencia dependiente.



Se entra así en una segunda experiencia de la intersubjetividad en que hay una relación desigual, disimétrica y opuesta, en la cual uno es reconocido, pero no reconoce, mientras que el otro reconoce sin ser reconocido. Una conciencia es dominante, la otra, dominada.

La dualidad de la conciencia dominante y de la conciencia dominada es la posición del elemento diferenciado de la existencia de dos momentos esenciales de la conciencia. Por una parte, el momento en el cual la conciencia es un puro ser para sí, es decir, el momento de la negatividad y, por otra parte, el momento en el cual la conciencia es como una cosa, es decir, el momento de la autonomía. Si se atiende a las condiciones de la efectividad del reconocimiento se constata que la conciencia dominante se encuentra en un atolladero: la conciencia reconocida por otro que ella misma no puede reconocer como su otro a la otra conciencia. Ello porque para la conciencia dominante la conciencia dominada es inesencial, encerrada en la coseidad, de tal manera que aquello en que la conciencia dominante debería encontrar la verdad de su certeza de sí no corresponde a su propio concepto de puro ser para sí. La relación es así disimétrica puesto que “los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas” (FE, 117). Uno recibe sin querer dar nada de vuelta, mientras que el otro da sin recibir nada de vuelta. Los obstáculos que se oponen a que la conciencia dominada haga su experiencia del reconocimiento son, por una parte, que esta conciencia no puede lograr que la conciencia dominante haga sobre sí misma lo que hace a la conciencia dominada, es decir, abolir su ser para sí; por otra parte, la conciencia dominada no puede lograr que la conciencia dominante haga lo que hace ella misma, es decir, que trabaje.

Estas aporías son explicitadas por Hegel: “la muerte de uno, que por una parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y por ende, cruda) de la inmediatez, es así por el lado esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que de esta manera queda al mismo tiempo suprimido) una nueva contradicción y superior a la primera” (E § 432). La negación abstracta significa aquí eliminación, muerte física; en la segunda figura, la negación unilateral. La lucha se termina en la desigualdad. La supresión relativa de la contradicción de dos conciencias diferentes exige al menos de cada una de ellas el reconocimiento de su identidad. El impasse tiene aquí que ver con la desigualdad de la relación de tal manera que el reconocimiento no puede ser sino unilateral: la voluntad del sirviente o

esclavo recibe por contenido el objetivo de aquel que manda, el cual por su parte no admite en su conciencia de sí la voluntad del siervo o esclavo.

Las condiciones que hubieran permitido el reconocimiento no han sido hasta el momento cumplidas. Las dos primeras figuras del reconocimiento, la lucha a muerte y la relación amo/sirviente son, por tanto, figuras del fracaso del reconocimiento y, en este sentido, parecen incapaces de fundar una auténtica intersubjetividad puesto que ambas figuras concluyen en el aniquilamiento de las dos conciencias o en la servidumbre de una a la otra. Ambas fracasan en sus pretensiones de hacer acceder la conciencia al saber de sí misma como conciencia de sí universal. En otros términos, la conciencia no accede al sentido universal de su propia humanidad, está “abismada en el deseo y la singularidad” (E § 433, Z.), aunque el esclavo al trabajar en satisfacer el deseo del Otro, se encamina, como se verá más adelante, en dirección de la supresión de su propia singularidad, haciendo la experiencia, en el obedecimiento al señor, del temblor de la singularidad de la voluntad: “el siervo en el servicio del señor se mata trabajando (y mata) su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría, a saber, el paso de la autoconciencia universal” (E § 435).

Es así por la experiencia de la sujeción que comienza el proceso que conduce tanto al individuo como a un pueblo a la libertad: “sin haber hecho la experiencia de esta disciplina que quiebra el querer caprichoso nadie deviene libre, razonable y apto al mando. Así, para devenir libres, para adquirir la capacidad de gobernarse a sí mismos, todos los pueblos han debido pasar previamente por la severa disciplina de la sumisión a un amo” (E § 435). ¿Significa esto afirmar que para llegar a ser libre un día es necesario haber sido antes esclavo? Hegel no parece decir otra cosa. Es dable pensar entonces que mientras más sojuzgado haya estado un individuo o un pueblo, mayor será la libertad que podrá alcanzar. La experiencia histórica muestra que los pueblos que han alcanzado o recuperado la libertad en toda su amplitud no son aquellos que estaban más sojuzgados sino que aquellos que ya habían tenido una experiencia previa de la libertad. Hegel no responde a esta interrogante, limitándose a considerar que la lucha a muerte por el reconocimiento y la sumisión total a un amo pertenecen a la prehistoria de los pueblos y son características de lo que se ha llamado “estado de naturaleza”. La violencia en la lucha a muerte y la violencia de la relación de absoluta dominación muestran que en ningún caso se puede encontrar en este estado de naturaleza un fundamento del derecho o del

Estado y lo más que se tendrá será el comienzo fenoménico del proceso que conduce al Estado: “La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia (que se encuentra) abismada en el deseo y la singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los Estados, no su principio sustancial” (E § 433).

En otros términos, la ficción del estado de naturaleza no tiene otro contenido que la violencia desnuda - o lucha a muerte o dominación brutal -, es decir, un no-derecho absoluto y una no-política relativa. No-derecho en cuanto el derecho supone una “autoconciencia que se capta como esencia a través del pensamiento y de este modo se desprende de lo contingente y lo no verdadero” (FD, § 21 Z.). No-política en cuanto la política supone en primera instancia un vivir juntos, para lo que se necesitan al menos dos. En la lucha a muerte, uno de ellos muere: No hay vivir juntos. Si el Otro es vencido y reducido a la condición de esclavo, pasa a ser “cosa”. No se “vive juntos” con una “cosa”. En ninguno de los dos casos se puede hablar de ciudadanía.

El que la lucha a muerte y la relación de dominación se sitúen en el campo de un estado de puro no-derecho confirma el que estas dos figuras no pueden en ningún momento ser las de una experiencia exitosa de reconocimiento. Sin embargo, como ya se vio más arriba, ambas figuras son para Hegel necesarias como momentos del proceso.

Para Hegel, sin embargo, la salida de la relación de dominación y la posibilidad de una relación intersubjetiva libre e igualitaria habían encontrado ya una salida en textos anteriores. Así en la “Primera Filosofía del Espíritu”, concebía la posibilidad de que la lucha con su resultado inmediatamente negativo, la aniquilación de las dos conciencias, se transformara en una experiencia finalmente positiva. Para hacerse reconocer como conciencia, esta debe mostrar que no está apegada a ninguno de los contenidos singulares de la vida, que está dispuesta a renunciar a la misma vida, considerada como totalidad de esas singularidades. Pero como el reconocimiento no es más que el ser de la conciencia en cuanto esta es una totalidad en otra conciencia, querer reconocerse en la otra conciencia es querer suprimir su alteridad, luego querer su muerte como otra conciencia. Sin embargo, la conciencia, como conciencia reflexiva, es capaz de reflexionar sobre su propia experiencia y de darse cuenta del hecho que

existir como conciencia reconocida es suprimirse y ser suprimida como conciencia singular. Hegel hace notar a este respecto que “lo que conocemos, es decir, que la conciencia total reconocida no existe más que en la medida en que se suprime, es ahora un acto de conocimiento de esta conciencia misma” (PFE, 81).

En otros términos, la conciencia toma conciencia que, entre su conocimiento y su existencia singular, es necesario elegir: para la conciencia existir como conciencia singular suprimida es existir como conciencia universal afirmada. Para la conciencia singular ser reconocida es negarse a sí misma y luego hacerse otra que sí misma, es ponerse como otra que sí misma en la conciencia universal: “este ser de la conciencia que existe como totalidad singular que ha renunciado en sí se contempla precisamente para esto en otra conciencia, el pueblo” (PFE, 115). De esta manera ya en 1803-1804 Hegel veía una salida inmediata a la experiencia de no-reconocimiento en la cual se concluye la lucha a muerte: la simple toma de conciencia de este impasse lo suprime como tal. El punto de vista reflexivo adoptado por la conciencia permite transformar los términos de la contradicción: ya no se jugará todo entre un aniquilamiento real (a muerte) que se arriesga por un reconocimiento imposible, sino que, entre un aniquilamiento real (la renuncia a sí) consentido a cambio de un reconocimiento universal. La conciencia toma conciencia de la contradicción absoluta que hay en querer a la vez ser reconocido y subsistir en su singularidad. Esta experiencia absolutamente contradictoria tiene en sí misma, justamente en la medida que es contradictoria, el medio de su superación. La conciencia singular encuentra su satisfacción en el sacrificio de su singularidad en el elemento de la vida ética de un pueblo en la que esa conciencia existe tanto como reconocida como reconociendo a las otras conciencias, puesto que en esta vida ética la conciencia contempla la singularidad suprimida de las otras. Hegel retoma así la temática rousseauiana de la subsunción de la voluntad singular en la voluntad general.

Respecto al segundo impasse del reconocimiento, la de la servidumbre, Hegel en el “Sistema de la Vida Ética” busca la fuente de la relación de dominación y de servidumbre en “el poder de vivir desigual; uno es para el otro, luego el poder o la potencia; es la indiferencia mientras que el otro es en la diferencia; aquel se relaciona con este como causa; en tanto que indiferencia es su vida, su alma o su espíritu” (SVE, 139). La conciencia del amo es así afirmación pura de la vida, una vida que no está apegada a ningún contenido determinado y que vale en y para sí misma. La conciencia dominada, en cambio, ha situado su vida en su

apego a contenidos determinados, en la vida, en la diferencia: “la fuerza o la debilidad más grandes no son otra cosa que esto: uno está comprendido en una diferencia, fijado a ella y determinado de una manera cualquiera, según la cual el otro no está determinado pero es libre; la indiferencia del individuo no-libre es su interior, algo formal, que no emerge ni aniquila la diferencia; pero es necesario que esta indiferencia sea pura y simplemente para sí mismo; ella es su interior escondido y, en consecuencia, él la intuye como su contrario, como un exterior y la identidad es una identidad relativa, no una identidad absoluta ni un término medio. Esta relación, en que el individuo indiferente y libre es el individuo potente a la inversa del diferente, es la relación de dominación y de servidumbre” (SVE, 139).

Para Hegel, esta relación está puesta de manera inmediata y absoluta con “la desigualdad del poder de la vida”. No hay aquí ni derecho ni igualdad necesarias. Lo que reina en la vida es la desigualdad, “en la realidad está planteada la desigualdad de la vida”. De esta manera, en esta obra temprana (1802 -1803) Hegel ve la relación de dominación como una relación natural puesto que es la naturaleza quien establece la diferencia de los individuos, es decir, a la vez, su pluralidad y su desigualdad. A esta relación de dominación natural, se superpone otra dominación que Hegel denomina “ética”. El sustraerse a la determinación natural de la relación permite sustituir a la relación de dominación y servidumbre, la relación de dominación y obediencia: “formalmente la relación de dominación y servidumbre es la misma que la otra, pero la diferencia consiste en que en la dominación y la obediencia éticas, la potencia o poder es al mismo tiempo un absolutamente universal, mientras que en la primera no es sino algo particular” (SVE, 140). De esta manera, la figura del reconocimiento imposible en la servidumbre encuentra en los textos de Jena, al igual como la figura de la lucha a muerte en la “Primera Filosofía del Espíritu”, su solución en la vida ética, es decir, accediendo a una esfera política de existencia. Al universalizar las conciencias, la vida política, la vida del pueblo realizada en el Estado suprime la familiaridad de las conciencias sin anonadarlas en su existencia, sometiéndolas sin avasallarlas. Si “la servidumbre es la obediencia a lo singular y lo particular” entonces la libertad, es decir, el reconocimiento de la conciencia singular, se logra sólo en la supresión de su singularidad en la de los otros, en su posición como otros que sí mismos, como conciencias universales del todo. En Jena, la respuesta de Hegel a la cuestión del reconocimiento y de la intersubjetividad, es una respuesta rousseauiana, en términos de ciudadanía: la verdadera figura del ser reconocido es el ciudadano, y la condición de una intersubjetividad auténtica es la constitución de un Estado libre y republicano.

Estas dos direcciones que había tomado la obra anterior de Hegel, si bien serán reexplotadas en la “Fenomenología”, pasan por una serie de mediaciones antes de ser retomadas, de modo tal que el reconocimiento social se presenta como condición necesaria para lograr el reconocimiento ético y político.

### El reconocimiento social

La actividad propia de la conciencia dominada, el trabajo, se sitúa como punto de partida del proceso del reconocimiento social. Como se vio más atrás, la conciencia servil está ligada a la coseidad en general mientras que en el combate a muerte ha renunciado a negarla absolutamente; luego, para ella, la cosa conserva su autonomía objetiva mientras que la conciencia dominante la niega absolutamente en el consumo y el gozo inmediatos. Por su trabajo, sin embargo, la conciencia servil inaugura una relación igualmente negativa con el objeto, la que no es negación pura y simple: el objeto, en lugar de ser consumido, es modelado por el trabajo que es “apetencia reprimida, desaparición contenida” (FE, 120). El trabajo como pura negatividad y no como simple negación en la objetivación de sí por sí del ser para sí: “la conciencia que trabaja llega... a la intuición del ser independiente como de sí misma” (FE, 120). De esta manera, aún sin haber sido reconocida, la conciencia laborante se reconoce en el producto de su trabajo, producto que es su cosa, su esencia objetivada. Demás está señalar que este reconocimiento de la conciencia en el resultado de su trabajo no puede ser sino que corresponder a todas aquellas formas del trabajo en que el producto final es propiedad justamente del trabajador individual. Ello es más difícil, sin embargo, de afirmar cuando se habla del trabajo asalariado moderno.

La conciencia que trabaja, a diferencia de la conciencia combatiente y de la conciencia servil, comienza así, pese a las apariencias, una experiencia susceptible de conducirla a un auténtico reconocimiento. El proceso de trabajo se afirma así como liberación hacia la “infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad”: “la cultura<sup>296</sup> es, pues, en su determinación absoluta, la liberación y el trabajo de la liberación superior”...”esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la simple subjetividad del proceder, contra la inmediatez de los deseos, así como la

---

<sup>296</sup> Díaz traduce “die Bildung” como “educación” queriendo enfatizar el sentido de “formación”. Hemos guardado el término “cultura” a fin de evitar en este contexto posibles equívocos de haber aceptado el término “educación”.

vanidad subjetiva del sentimiento y el arbitrio del querer” (FD, §187). De esa manera, mientras en la Fenomenología los elementos señalados son el resultado y la consecuencia de la actividad propia de la conciencia laborante, en la Filosofía del Derecho se trata de medios conducentes a la liberación. Por el proceso cultural “la voluntad subjetiva misma alcanza en sí la objetividad en la que por su parte únicamente la voluntad es digna y capaz de ser la realidad de la idea” (FD, §187, 2a). La subjetividad trabajando produce una objetividad que es propiamente suya: la idea se realiza por el trabajo. La actividad laboral inaugura el proceso de la cultura. Este proceso es una autoformación de la conciencia en una universalidad no política que se inscribe no en el pueblo ni en el Estado, sino en la humanidad misma en la cual esta conciencia se reconoce y por la cual es reconocida.

De esta manera, la cultura se presenta en su inmediatez primera como “un sistema de interdependencia recíproca”: el sistema de necesidades y de los medios de su satisfacción, sistema altamente socializado y necesario, no contingente. La satisfacción de las necesidades de uno por el trabajo no se obtiene si este uno no entra en relación con los otros que aparecen en primera instancia como simples medios para satisfacer esas necesidades<sup>297</sup>. Esta interdependencia de hecho permite a la conciencia laborante singular comprender que su trabajo no deviene trabajo concreto (útil) sino que cuando es trabajo social, sometido a la condición de reciprocidad que implica el reconocimiento de las necesidades y del trabajo de uno por los otros: “esta universalidad, en cuanto existencia reconocida, es el momento que a las necesidades, medios y modos de satisfacción - en su singularidad y abstracción - les convierte en concretos en cuanto sociales ” (FD § 192).

Las conciencias laborantes entran entonces por el trabajo en una relación de dependencia mutua, de cooperación social, en vista de la satisfacción de las necesidades, de tal modo que, según Hegel “el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la mediación de lo particular a través de lo universal en cuanto que movimiento dialéctico, de forma que, mientras cada cual obtiene, produce y goza para sí, justamente por eso produce y obtiene para el goce de los demás. Esta necesidad, radicada en el entrelazamiento universal de la dependencia de todos, constituye ahora para

---

<sup>297</sup> “Solamente al llegar al siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al grado más alto de desarrollo alcanzado hasta el presente” (Marx, 1971:4)

cada cual el patrimonio universal y permanente que contiene para él la posibilidad de participar allí a través de su educación y de la habilidad para asegurarse la subsistencia, del mismo modo que esta ganancia mediada a través de su trabajo mantiene y acrecienta el patrimonio universal” (FD, § 199).

La cultura se despliega en la tensión esencial de lo singular y de lo universal substancial, tensión característica de lo que Hegel tematiza en la Filosofía del Derecho con el nombre de “sociedad civil”, momento mediador en el interior de la vida ética entre la unidad inmediata y todavía natural de los dos términos en la “familia” y su unidad verdadera, mediatizada y espiritual en el “Estado”. Conforme a lo afirmado en la Fenomenología, el sí singular como sí propiamente humano en la medida en que es objetivo en su propia esencia se forma y se afirma por el trabajo. Este es formación en lo universal. La universalidad del ser humano se afirma como tal en y a través del trabajo.

Esta universalidad conquistada en y por el trabajo social concreto y afirmada en el espacio mismo del sí singular empujado hasta lo último de su subjetividad egoísta, encuentra su traducción concreta en la afirmación hegeliana de la esencia mundial cuya verdad podríamos verificar en la extensión universal de la economía-mundo: “cuando la sociedad civil se encuentra en actividad libre se extiende desde su interior con población e industria creciente” (FD, § 243), de tal manera que “es empujada más allá de sí por dicha dialéctica para buscar fuera de ella consumidores en otros pueblos que respecto de ella se encuentren atrasados en los medios en que ella resulte excedentaria o, en general, en industria, etc. y con ello los medios de subsistencia necesarios” (FD, § 246). El trabajo, al producir una unificación de la humanidad en la interdependencia social de las necesidades y de su satisfacción, produce lo que se puede llamar una “formación práctica a lo universal”, y al mismo tiempo produce la formación teórica de las conciencias singulares en la universalidad de su propio sentido tomado como tal en el elemento del pensamiento. La cultura es así el proceso por el cual el ser humano produce simultáneamente el ser del ser humano y su idea.

Es por esta razón que ya desde la Fenomenología, la figura de la conciencia que trabaja encuentra su verdadero sentido en la figura de la conciencia estoica: esta comprende que es únicamente en el pensamiento que puede ser la unidad de sí misma y de su otro, contemplación de sí misma en su otro y de su otro como en sí misma, que puede ser, en fin,



reconocida. Para la conciencia estoica que “hace elevarse la práctica formativa hasta el pensamiento”,... “la esencia no (es) ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo”... “esta esencia suya sólo es... una esencia abstracta” (FE, 123).

Esta conciencia, formada teóricamente en la universalidad por el trabajo práctico, puede pensar en cualquier otra conciencia como persona, ver en ella la identidad pensada del ser humano como tal, leer en ella el sentido universal de la humanidad misma. La relación es inmediata entre la conciencia estoica en la Fenomenología y la persona de la Filosofía del Derecho. En esta última se nos da el sentido concreto de este reconocimiento universal de cualquier conciencia singular como persona, es decir, como ser humano universal: “corresponde a la educación (cultura), al pensamiento en cuanto conciencia del individuo en la forma de universalidad, que yo sea tomado como persona universal, en la que todos son idénticos. Así el hombre vale porque es hombre, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.” (FD, § 209).

Trabajo y reconocimiento: del “ciudadano” alienado al “burgués” liberado.

La novedad introducida por la Fenomenología consiste en la determinación de la conciencia servil como conciencia que trabaja. En los textos precedentes de Hegel, si bien el trabajo está presente - sea como “potencia abstracta de la conciencia” o como vida ética “según la relación” -, en ninguna parte se precisa que el esclavo trabaja. El trabajo se presenta como una relación específica de la conciencia a la objetividad, sea esta puramente real, sea vegetal, animal o humana en el trabajo de la educación realizado en el interior de la familia.

Sin embargo, en la actividad de intercambio de los productos del trabajo, este último aparece ya en el “Sistema de la Vida Ética” como un medio de la relación de la conciencia a lo universal. Sin embargo, se trata de un universal abstracto, el de un trabajo mecanizado y del valor mercantil de los productos del trabajo. En esto, la conciencia no encuentra las condiciones de su satisfacción, sino que las condiciones de su alienación, es decir, las condiciones de una objetivación que le significan su pérdida. Encajonada entre un reconocimiento familiar puramente natural y un reconocimiento social puramente formal, la conciencia no tiene otra

solución que afirmar su necesidad de reconocimiento real negando por el crimen un reconocimiento jurídico cuyo formalismo deja a la conciencia insatisfecha. Como se vio más atrás, en este texto el reconocimiento no es posible sino que en el elemento estrictamente político de la vida ética absoluta.

En la otra línea que se percibe en los textos de Jena se consideraba el trabajo inmediatamente en el elemento ético de la vida del pueblo como “trabajo del pueblo” de manera que el trabajo no podía ser comprendido como encontrándose en el origen del desarrollo de una esfera específica, la esfera no política de reconocimiento: la esfera puramente social de la interdependencia de las necesidades y de los medios de su satisfacción no ha sido todavía planteada por Hegel durante este período en toda su especificidad puesto que se encuentra pensada, como se dijo más arriba, sea como “potencia abstracta” de la conciencia subjetiva sea como aspecto concreto de la vida ética. Puede ser caracterizada solamente de manera negativa puesto que Hegel hace notar la amenaza que esta esfera hace pesar sobre la vida ética en la medida en que comporta en sí misma los fermentos de su disolución. La interdependencia creciente de las necesidades de los unos y del trabajo de los otros conlleva en efecto una abstracción del trabajo, es decir, al mismo tiempo su división creciente y su mecanización acelerada. Como escribe Hegel, “el trabajo pierde su vitalidad negativa” (PE, 126), la relación directa y humanizante del ser humano con el objeto natural trabajado se pierde en la intermediación de la máquina bajo cuya dependencia el ser humano cae. En la descripción que Hegel da del trabajo mecanizado o industrial se está lejos de la concepción de un trabajo emancipador, agente y promotor del reconocimiento universal del ser humano: el trabajo deviene absolutamente muerto, deviene el trabajo de una máquina; la habilidad del obrero singular se hace cada vez más limitada y la conciencia del obrero de usina es rebajada al último grado de endurecimiento. Ello parece corresponder mejor a las disquisiciones presentadas en otros textos referentes al trabajador en los que la descripción parece ajustarse mejor a la del artesano que a las del trabajador asalariado moderno. Tres diferencias marcan la actividad de uno y del otro. Al igual que el artesano, el trabajador asalariado es libre, pero a diferencia de aquel que vende el producto de su trabajo (en el mercado de las mercancías), el obrero vende su fuerza de trabajo en el mercado de la fuerza de trabajo. Mientras el artesano es quien domina y determina el proceso productivo a lo largo de todo su desarrollo, siendo él quien pone su alma y voluntad en la cosa, el moderno trabajador asalariado debe someter su voluntad a la de su empleador en el proceso de producción. El fin de su actividad es la que el empleador le

fija. Pierde su alma, aunque no sea más que mientras está al servicio de su empleador. Es un medio de producción más, junto al objeto de trabajo y a los instrumentos de trabajo. Sigue siendo sujeto libre, aunque no haya vendido sino que aquello que, desde el punto de vista del capital, no es sino que mero objeto. Es subsumido en el proceso productivo. Sin embargo, en cuanto inserto en ese proceso de producción es trabajo vivo, subjetividad, actividad subjetiva, actividad por la cual el proceso de trabajo puede realizarse: es causa motora (antes de ser reemplazado primero por las máquinas y después por la tecnología cibernética) y eficiente del proceso. Doble percepción por tanto del trabajador por el capital: es tanto ente objetivo como subjetivo. Es decir, respecto a esto último, es no sólo ser parlante, sino que además, ser capaz de detener el proceso productivo. No es ni mera existencia “arrojada” al mundo del mercado laboral, ni “último hombre”: es lucha y confrontación permanente y cotidiana como sujeto activo (a veces más y otras, las más, menos). De ahí la lucha permanente del capital por objetivizar (neutralizar) la potencia subjetiva del trabajo, reducirlo a su menor expresión. Por último, en cuanto productor de plusvalía, el trabajador asalariado es el medio del capital para la autovalorización de este último. El motor del desarrollo, el trabajador, en cuanto productor de plusvalía, es generador de riqueza para otro. El artesano, por el contrario es medio y fin para sí mismo en cuanto genera riqueza sólo para sí.

En la sociedad del trabajo (asalariado), la esfera de las necesidades y de su satisfacción por el trabajo, lejos de promover (como Hegel lo pensará más tarde) el reconocimiento mutuo de los seres humanos en la universalidad de su dependencia recíproca, deviene por el contrario, amenaza al reconocimiento, el que puede ser obtenido solamente en el elemento de la vida estrictamente política. En el “Sistema de la Vida ética”, Hegel insiste particularmente en el hecho que, dejada a sí misma, la esfera de las necesidades produce la desigualdad “de la gran riqueza que está ligada a la pobreza más profunda” (SVE, 192). Esta desigualdad necesaria, producto de la acumulación de riqueza, “produce una relación de dominación” (SVE, 191), relación que la vida ética había suprimido y convertido en obediencia civil. El universal abstracto, inorgánico, de la “masa de riqueza” tanto en su exceso como en su ausencia, es una disolución del lazo ético orgánico: “el lazo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido y el pueblo, disuelto” (SVE, 192). Para corregir estas distorsiones sólo quedan los impuestos, la administración de la justicia y la *police* como intervenciones negativas necesarias para la preservación del lazo político universal de reconocimiento.

La posibilidad de un reconocimiento universal de las conciencias singulares que tenga lugar en otra esfera que no sea la sola vida ética o política de un pueblo aparecerá poco a poco en los textos de Jena, estando ligada al reconocimiento por Hegel de la autonomía de la cultura y de su espacio, la sociedad civil, en relación con la esfera política y estatal. En este sentido, la “Filosofía del Espíritu” de 1805 constituye un avance respecto a los textos anteriores al plantear una relación directa y explícita entre el análisis del trabajo y la problemática del reconocimiento. Entre la figura de la conciencia combatiente que comprende que la posibilidad de su reconocimiento reside en la supresión de la supresión ideal de su singularidad, sea en su supresión real en la salida fatal de la lucha a muerte sea en la figura de la conciencia reconocida como ciudadano, Hegel sitúa la conciencia como persona que trabaja. Así, en este texto de 1805, el universal al que se somete la conciencia que suprime su singularidad al término de la lucha por el reconocimiento no es inmediatamente el universal concreto de la eticidad: es necesario pasar primero por el universal abstracto del reconocimiento universal de cualquier otro como persona: “el estado de reconocimiento es realidad inmediata y en su elemento la persona comienza siendo ser-para-sí en general; es consumidor y trabajador” (FR, 182). En el mismo texto, Hegel concluye la lucha por el reconocimiento afirmando que “la voluntad del singular es la general y la general es singulares: ética comunitaria en general, pero, a las inmediatas, es el derecho” (FR, 181). Al no pasar inmediatamente de la lucha por el reconocimiento a la eticidad absoluta, al Estado, se abre el espacio necesario para el análisis previo de las prácticas que son éticas “en general” pero que no lo son absolutamente, la familia y la sociedad civil.

En esta nueva forma de reconocimiento, este se produce de tal modo que no hay lugar para la disolución de la singularidad en lo universal ético. Singularidad y universalidad son afirmadas y sostenidas conjunta y simultáneamente sin que una se realice a costa de la otra. El individuo es reconocido como universal en su singularidad misma, aunque es solamente ahora que puede estar asegurado de manera concreta de su singularidad: “El trabajo es de todos para todos y el consumo, consumo de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda, o sólo aquí alcanza el individuo existencia singular. Antes es sólo abstracto o carece de verdad” (FR, 182-183).

El elemento del reconocimiento de la persona y de su trabajo no es ni el elemento pre-ético de “las potencias abstractas de la conciencia” o del “espíritu en su concepto” - es decir, el espíritu subjetivo - ni tampoco el elemento absolutamente ético y propiamente espiritual de lo

que Hegel llama en 1805 la “Constitución”. Por lo tanto, se trata de un elemento relativamente ético que ni es el otro del espíritu ni el espíritu en sí mismo, sino que el espíritu como otro que sí mismo, lo que Hegel llama en la Fenomenología “el espíritu extranjero a sí mismo” es decir, la cultura. De esta manera, habiendo sido asegurada la autonomía relativa de esta esfera, la singularidad no puede ser absorbida de manera inmediata en la figura universal del ciudadano. La singularidad puede afirmar ahora su universalidad de ser humano en la figura singular del burgués. Ambas figuras no son exclusivas: ni el ciudadano suprime al burgués, ni este al primero, con lo que se puede ser reconocido al mismo tiempo como burgués y como ciudadano. Como burgués, el hombre singular es reconocido como unidad singular de lo universal y de lo singular; como ciudadano es reconocido como unidad universal de lo singular y de lo universal. “Esta unidad entre la individualidad y lo general existe en forma de dos extremos: lo general que es por sí mismo individualidad, el gobierno - no es una abstracción del Estado, sino individualidad cuyo fin es lo general como tal - y el otro extremo, cuyo fin es lo singular. Ambas individualidades se presentan como una sola: el mismo que cuida de sí y de su familia, trabaja, hace, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo por fin suyo; en el primer aspecto se llama “*bourgeois*; en el segundo, *citoyen*” (FR, 213).

La promoción de la singularidad en la autonomía de una figura ética relativa, está ligada en Hegel, al descubrimiento de que la reivindicación por el individuo del reconocimiento de sí mismo en su singularidad y en su humanidad apolíticas y puramente sociales es a la vez un producto y el principio del desarrollo de la cultura moderna en su especificidad, es decir, en su diferencia con la cultura antigua. Así, afirma que el reconocimiento de la singularidad es “el principio superior de la época moderna que los antiguos, que Platón no conocieran. En la edad antigua, la bella vida pública era las costumbres de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y de lo individual, obra de arte en la que ninguna parte se separa del todo sino que es esta unidad genial entre el saber de sí mismo y su explicación. Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser-en-sí” (FR, 215).

### Ciudadanía y personalidad

En los textos señalados se constata la existencia de dos lógicas del reconocimiento distintas: por una parte, la lógica política del reconocimiento de sí como ciudadano y, por otra parte, la lógica cultural o social del reconocimiento de sí como persona, es decir, como burgués. En la

Fenomenología, Hegel se propone reconciliar estas dos lógicas de reconocimiento y mostrar que el verdadero reconocimiento se obtiene en el punto de equilibrio de estos dos primeros reconocimientos, ahora relativizados como simples momentos.

Señala que la conciencia ha verificado lo que no era todavía más que una simple certeza, la certeza de ser toda realidad: la conciencia es ahora consciente de todo objeto como de sí y de sí como de todo objeto, lo que significa que ese objeto es ahora en verdad otra conciencia de sí, y que esta no es el objeto de un simple reencuentro inmediato sino de un saber. La conciencia sabe que su otro es otra conciencia, sabe que en sí es reconocida por este otro, es decir, sabe que el otro sabe que es una conciencia de sí: la conciencia sabe que en la otra conciencia de sí ella está todavía en sí y que, en su dualidad como en su autonomía recíproca, ambas son todavía una.

El concepto de reconocimiento presentado aquí es el de una conciencia capaz de “contemplar en la autonomía del otro la unidad completa con él” (FEN, 209), concepto, por tanto, de una conciencia que, al encontrar su verdad en otra conciencia, la libera y que haciendo de ella su propio objeto plantea su unidad con ella misma. Este es el concepto que tenemos de la conciencia razonable y que ella es en sí: la cuestión es saber en qué elemento, en qué contenido de experiencia la conciencia podrá tomar conciencia de su propio concepto, es decir, saber cuál es la efectividad de este concepto de reconocimiento. Hegel responde a esto diciendo que “en la vida de un pueblo es donde... encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón conciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta unidad con él o en tener por objeto como mi ser para mí esta libre coseidad de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo” (FE, 209).

Es en la vida ética que se realiza el concepto de la razón, es decir, la “unidad espiritual absoluta de la esencia de los individuos en el seno mismo de su efectividad autónoma de individuos” (FE, 208). Las conciencias encuentran en la vida ética de un pueblo la realización de una conciencia universal idéntica a sí misma en la diferencia de las conciencias singulares. La vida del pueblo es “la sustancia universal fluida... que irradia en muchas esencias totalmente independientes como innumerables puntos luminosos brillando para sí, que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también para sí

mismos” (FE, 209). La autonomía recíproca de las conciencias no está planteada más que en su desaparición en la sustancia popular al igual que “la luz no existe sino que en los puntos que la difunden al mismo tiempo que esta difusión universal es la negación de su singularidad de puntos”. Como en los textos de Jena, el reconocimiento se obtiene merced al sacrificio de la existencia singular. Para Hegel, las conciencias “son concientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que este universal es, a su vez, su acción como esencias singulares o la obra producida por ellas ” (FE, 209-210). El Sí-mismo no vale como tal sino que en la medida que se sacrifica en provecho del Nos.

El trabajo cobra aquí otro sentido que el trabajo de la conciencia servil: es trabajo en y para el pueblo. Su análisis se aproxima más al de la economía política. Al recordar que la dependencia de la necesidad de los unos respecto al trabajo de los otros es tal que “el individuo singular lleva ya a cabo en su trabajo singular, inconscientemente, un trabajo universal” (FE, 210), Hegel agrega que su existencia en el elemento ético de la vida de un pueblo hace que, inversamente, el individuo singular sea conducido a tomar conciencia que “lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto conciente” (FE, 250). El burgués, lejos de conquistar el espacio necesario al despliegue autónomo de su actividad apolítica no es puesto aquí sino que para suprimirse en el ciudadano. El trabajo no tiene el sentido de una formación en el sentido abstracto de la humanidad, sino que el de una educación política en lo universal concreto del todo singular del pueblo. “No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación positiva del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la negación de sí mismo” (FE, 210), como miembro del todo como ciudadano. La singularidad queda bien conservada, pero en la afirmación inmediatamente universal, es decir, en la afirmación política de sí misma.

Cuando en la sección “El Espíritu” las figuras de la conciencia aparezcan cargadas con el peso de la experiencia histórica, cuando la identidad de la conciencia en sí planteada en el comienzo de la sección “Razón” encuentre en la sección “Espíritu” a la vez su verificación y su realización en la historia universal, aparecerá claramente que esta experiencia inmediatamente política del reconocimiento es solamente propia de la *polis* griega. Para Hegel, la toma de conciencia de que la sustancia ética debía necesariamente conocer la declinación y la ruina, es algo que está presente ya en sus trabajos de Francfort y de Jena. Esta sustancia no es más que

la unidad inmediata de lo universal y de lo singular, lo que implica, por una parte, que en ella la singularidad no puede ver su derecho reconocido y debe ser absorbida en el todo y, por otra parte, que esta unidad no puede ser sino que singular. En el todo libre del pueblo “este espíritu universal es también él mismo un espíritu singular” (FE, 211). En este todo, la sustancia ética “es una sustancia ética determinada... limitada y, en parte, la limitación absoluta consiste precisamente en que el espíritu es en la forma del ser” (FE, 211).

La sustancia ética, por consiguiente, debe ser puesta en la forma de conocer, es decir, llevada a la universalidad abstracta de su sentido solamente pensado. La operación realizada por la conciencia estoica y que ha consistido en elevar la práctica formativa, el trabajo, al pensamiento - lo que le ha permitido concebir el sentido universalmente humano del trabajo - debe ser renovada. Pero, al pensar el reconocimiento obtenido en la vida ética, la conciencia provoca al mismo tiempo la disolución de esta vida, pone y afirma su singularidad frente a las leyes y a los hábitos y costumbres, rompe su unidad inmediata con lo universal sustancial, abandona su confianza en él: “Aislada para sí, la conciencia singular es para sí misma la esencia y no ya el espíritu universal” (FE, 211).

Como la conciencia no encuentra más un reconocimiento satisfactorio en la abolición ética de su singularidad, su primer fin es en lo sucesivo contemplar “su inmediato ser para sí abstracto o el intuirse a sí misma, como este individuo, en otro o intuir otra autoconciencia como sí misma” (FE, 213). Para la conciencia, el objetivo es obtener el reconocimiento universal de sí misma como conciencia singular al mismo tiempo que reconocer el sentido universal de la existencia singular del otro.

Se trata aquí del segundo aspecto de la lógica del reconocimiento cuyo primer esbozo se encontraba en la figura de la conciencia trabajadora y de la conciencia estoica así como en la “Filosofía del Espíritu” de 1805. Este último texto ya había mostrado, como ya se señaló, que esta forma de reconocimiento no podía ser lograda en el mundo griego<sup>298</sup>. Por tanto, la Fenomenología no la hace intervenir sino que después de la disolución de la *polis* griega en el alba del proceso del extrañamiento del espíritu respecto de sí mismo, es decir, en el alba del

---

<sup>298</sup> Baste recordar que Platón prescribe (*Las Leyes*, VIII, 846) que ningún ciudadano debe ejercer una profesión mecánica. El *banayos*, artesano, deviene sinónimo de despreciable y se aplica a todas las técnicas: todo lo que concierne al artesano o a la mano de obra acarrea vergüenza y deforma el alma a la par que el cuerpo (República VI, 495 E; 522 B, IX, 590 C).



gran proceso de la cultura, al final del primer capítulo de la sección “El Espíritu”. El principio de esta cultura o, si se quiere el concepto de este proceso, es el reconocimiento universal de la singularidad, en otros términos, el reconocimiento de la singularidad como persona. De aquí entonces que Hegel haga referencia a la figura de la conciencia estoica la que había adquirido el concepto de lo que se realiza ahora efectivamente tomando la configuración de un mundo. Lo universal concreto de la sustancia ética griega ha estallado en la atomicidad de la pluralidad absoluta de los individuos y no vale más que como lo universal abstracto o “la identidad en la que todos valen, como otros tantos cada unos, como personas” (FE, 325). “Es la personalidad que ha salido de la vida de la sustancia ética: es la autonomía de la conciencia efectivamente en vigor y reconocida” (FE, 326).

Después del momento de la verdad del reconocimiento obtenido en la sustancia ética, viene el momento de la certeza que debe hacerse valer, esperando ambos momentos su reconciliación. El elemento de la certeza es el Yo que en lo sucesivo es considerado como la esencia que es en-sí y para-sí. Entre la realidad atomizada de las conciencias de sí singulares y la abstracción de lo universal que no es más que “la pluralidad universal de la singularidad” se abre el espacio de una tensión entre singularidad y universalidad, espacio que el desarrollo de la cultura configurará como aquello que Hegel llamará más tarde la “sociedad civil”, lugar del reconocimiento abstracto del hombre como “burgués” con el conjunto del reconocimiento de personas, entre los cuales la posesión universalizada como propiedad.

El reconocimiento como actualización del principio universal de ciudadanía, por una parte y el reconocimiento como actualización del principio igualmente universal de la personalidad, por otra, permiten a Hegel en la Fenomenología unificar los dos reconocimientos en una figura que se erige al mismo tiempo como el fundamento de la intersubjetividad. En las últimas páginas de la sección “El Espíritu”, finaliza un movimiento cuyo sentido - realizado en el Estado post-revolucionario - es hacer finalmente subjetiva la objetividad ética, liberando moralmente los individuos en su organización racional. Como el desarrollo de la cultura se dio en el sentido de un reconocimiento del derecho de la subjetividad singular, la sustancia ética objetiva no se realizará más por la negación de la subjetividad moral, sino que hará de esta el lugar mismo de su afirmación. De este modo, es posible pensar ahora en su identidad, la diferencia de la persona y la identidad del ciudadano.

Por su lado, la conciencia singular planteada en la figura de la “convicción moral”, se afirma como identidad de sí misma y de lo universal, por lo que vale como conciencia reconocida. A diferencia de la “conciencia de sí moral” que permanece prisionera en la posición de sí misma y de lo universal del deber, la “convicción moral” tiene la certeza de ser en sí misma, en su singularidad misma la universalidad del deber. Para ella, este no existe fuera de la conciencia del saber que ésta tiene y este saber pasa en un poder que es acción efectiva. La acción es el deber mismo que deviene efectivo desde el momento en que está enteramente presente en la certeza de la conformidad de la acción al deber. La conciencia singular da así un contenido al reconocimiento formal y vacío de sí misma como persona. Poniendo en la diferencia la acción, la conciencia realiza su reconocimiento universal, la hace efectiva en la coincidencia finalmente lograda de la universalidad de sus derechos y deberes y de su singularidad efectiva. La conciencia sabe ahora el universal reconocido que ella era en sí como ser igual a sí misma en tanto que “sí mismo simple”. De esta manera, el contenido del deber no es sino que el reconocimiento universal de cualquier otro como conciencia. Al realizar el deber por su acción, la conciencia realiza al mismo tiempo el reconocimiento universal y lo hace efectivo. La conciencia de sí moral no es porque no actúa. La convicción moral, por el contrario, es y es porque actúa.

Pero para que la acción sea realmente la efectuación del reconocimiento y no un simple actuar contingente es necesario que la conciencia diga, al mismo tiempo que actúa, su convicción de que su acción está conforme al deber. En el lenguaje que acompaña a la acción como realización del deber, las conciencias reconocen sus propios reconocimientos como reconocimiento efectivo. El lenguaje es “el Sí mismo desprendiéndose de sí mismo, que deviene objetual para sí mismo como puro Yo=Yo y en esta objetualidad se conserva como tal Sí mismo determinado que confluye inmediatamente con los otros y en su conciencia de Sí” (FE, 430). En la “Primera Filosofía del Espíritu”, Hegel ha señalado que el lenguaje no es por sí solo suficiente para asegurar el reconocimiento de las conciencias puesto que en él sólo se actualiza la pura existencia teórica de la conciencia. Cuando se trata de hacerse reconocer por el otro como conciencia no se le puede demostrar al otro con palabras, con asegurarle con amenazas o con promesas, puesto que el lenguaje no es más que la existencia ideal de la conciencia. Respecto al reconocimiento, el lenguaje no es nada sin la acción, pero en la Fenomenología Hegel afirma recíprocamente que la acción no es nada sin el lenguaje. Por el lenguaje el actuar deviene actuar universal. Al decir su convicción, la conciencia suprime la

particularidad de esta al mismo tiempo que se designa a sí misma como saber y querer universal que reconoce a los otros y que también por esta razón es reconocida por ellos. El reconocimiento encuentra su realización, por tanto, en la conjunción de la acción y de la palabra.

El problema fundamental es, en última instancia, el de la posición de lo universal y lo singular, oposición que también juega para las dos conciencias: en términos positivos, para la conciencia actuante que está encerrada en la posición de la proclamación del deber y de la finalidad interesada de la acción; en términos negativos, para la conciencia juzgadora que proclama su apego a lo universal del deber, pero que rechaza la acción singular. Luego, la oposición no es entre una conciencia singular que sería la conciencia actuante y una conciencia universal que sería la conciencia juzgadora sino la oposición de dos conciencias igualmente singulares: encerrándose en la interioridad pura de su saber del deber, la conciencia juzgadora se pone ella misma en la figura absolutamente singular del puro sí mismo cierto de sí mismo, replegado sobre sí mismo y rechazando integrarse en una comunidad con los otros. Pero por el hecho mismo que estas dos conciencias igualmente singulares se oponen, las condiciones del reconocimiento pueden darse: basta con que las dos conciencias consientan ver su identidad y su igualdad realizadas y presentes precisamente en su singularidad y que, comunicándose mutuamente su singularidad, logren llegar a la conciencia de su identidad universal. Comunicándose mutuamente como singularidades, las conciencias suprimen su singularidad como realidad fija y como elemento de su diferencia y reponen esta misma singularidad como mismo mediador de la afirmación de su propia realidad: “la palabra de la reconciliación es el espíritu existente que contempla el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí mismo como singularidad que es absolutamente en sí misma: reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto” (FE, 442). Ya antes Hegel expresaba que, cuando la conciencia de sí comprende que la verdad de su deseo era otra conciencia de sí, “está presente ya para nosotros el concepto de espíritu”. Lo que adviene ulteriormente para la conciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, “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” (FE, 149). El espíritu es “el yo [que] es el nosotros y el nosotros el yo”.

Todo esto lleva a pensar que la conciencia a partir de sí misma y de la serie de sus propias experiencias llega a representarse la subjetividad infinita que funda su experiencia finita de la intersubjetividad. En efecto, todo parece indicar que sería del movimiento de lo que Hegel llama el “espíritu extraño a sí”, es decir, del espíritu objetivo, que proviene el espíritu absoluto. De esta manera, la comunidad de los Yo podría, como consecuencia lógica, llegar por sí misma a su representación de sí como un Nosotros que permanece idéntico a sí en la multiplicidad de los Yo. Este Nosotros es un Nosotros humano que se da en la realidad ético-política en la que se reconcilian el ciudadano como el Nosotros y el “hombre” (“burgués”) como los Yo. Hegel muestra que en el reencuentro con el Otro, lejos de contener el riesgo de encontrar en este otro un límite absoluto a mi propio ser, la conciencia sabe bien desde el comienzo que de su reencuentro con el otro sólo se arriesga el surgir la propia infinitización de esta conciencia. El fenómeno o la apariencia de la interacción y de la limitación recíprocas es sólo el espacio en que la conciencia busca verificar esta certeza originaria haciéndola pasar por su opuesto para volver a llevarla a sí misma como verdad sabida y comprendida en la declaración del reconocimiento. La ilusión que pide ser sobrepasada no es la de una conciencia autosuficiente y cerrada al otro como tal, sino que la de la interacción y de la limitación recíprocas de las conciencias: el valor de la interacción consiste solamente en que es el camino que conduce al reconocimiento como aquello que permite volver a lo que la funda como fenómeno, es decir, a la interexpresión y a la copertenencia primeras, es decir, a la unidad de los seres humanos.

Hegel formula las condiciones intersubjetivas que deben estar reunidas para que el individuo logre ser reconocido como devenido libre: por una parte, el reconocimiento social de los aportes que el individuo da a la sociedad, sobre todo por su trabajo y, por otra parte, el reconocimiento político del individuo como miembro responsable de la comunidad política. Sin embargo, se trata sólo de condiciones, condiciones necesarias pero insuficientes y más aún si se considera que el reconocimiento permanece en la esfera puramente intersubjetiva, sin concretizarse en normas e instituciones que aseguren y garanticen dicho reconocimiento. De más estaría señalar que la sociedad mundial mundializada está lejos de cumplir con las condiciones señaladas. La cesantía masiva, que en la mayoría de los países no es cubierta por seguros adecuados, y la utilización también masiva de mano de obra inmigrante con escasos o ninguno de los derechos sociales, cívicos y políticos fundamentales reconocidos, parecen desmentir esta exigencia de la sociedad burguesa contemporánea. En esta situación, distintos sectores de la sociedad pueden reclamar con justa razón el que se les reconozca social y políticamente, como seres humanos y

como ciudadanos. El individuo moderno exige a la vez la consideración de los otros por su actividad social singular y la garantía política de una existencia universal de ciudadano/a reconocido/a como tal. Las luchas contemporáneas por el reconocimiento se dan en el marco de la doble perspectiva del reconocimiento social de la persona y del reconocimiento político del ciudadano.

Plantear los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo en términos de reconocimiento implica, por otro lado, superar los enfoques en términos de integración/ marginalidad, en los que esos problemas son abordados como si se tratara sólo de incorporar a sectores sociales hasta ahora al margen de los beneficios de la sociedad moderna. Implica también superar tanto las políticas de la identidad, que encierran a los sujetos en su mismidad, como las políticas de la diferencia, que al reafirmar a los sujetos en sus diferencias, los encierran en sus propios ghettos, en cuanto el derecho a la diferencia deviene indiferencia a la diferencia y al derecho.

## CAPITULO XII

### AUTOCONCIENCIA UNIVERSAL Y LIBERTAD

El desarrollo de la autoconciencia tal como aquí se ha expresado deja de manifiesto la separación entre el reconocimiento del individuo como persona y su reconocimiento como ciudadano. Se puede ser reconocido como uno o como otro o como ambos a la vez pero manteniendo la distinción. Esto implica una segmentación de la totalidad en la medida en que no todos ni todas son reconocidos en el mismo plano y a partir de los mismos referentes. La autoconciencia es reconocida por una de sus determinidades, como particular y no como universal. En efecto, la conciencia que me reconoce es para mí sólo un medio para lograr ser reconocido; no es el fin. De la misma manera, yo, en tanto conciencia que reconoce, sólo soy un medio para que la otra conciencia pueda verse reconocida. En tanto cada una de las dos conciencias ve en la otra sólo un medio para ser reconocida, se reconocen sólo como partes abstractas y unilaterales del proceso de reconocimiento. Esto significa que cada conciencia sólo reconoce a la otra desde el punto de vista de su particularidad, como objeto conciente de ser particular, reconoce a la otra sólo como conciencia particular y no universal. Este modo de reconocimiento implica la reproducción de la particularidad y, en último término de la oposición entre objeto y sujeto, en cuanto el percibir a la otra conciencia como medio es reducirla a la condición de mero objeto. Por todo ello, la separación debe ser superada. Las bases de la superación se encuentran en la identidad entre ambas conciencias que implica no-distinción entre una y otra, lo que significa al mismo tiempo negación de la nueva inmediatez.

Surge así la autoconciencia universal como “el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre” (E § 436). Este reaparecer universal de la autoconciencia es identidad de la subjetividad consigo en su objetividad (de aquí que esta autoconciencia se sepa como universal). La autoconciencia es de este modo “la forma

de la conciencia de la sustancia de toda espiritualidad esencial”: de la familia, de la patria, del Estado así como de todas las virtudes: del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama. Como este reaparecer es un aparecer puede separarse de lo sustancial “y mantenerse de por sí como honor sin contenido, prestigio hueco”, como familia sin amor, como patria sin patriotismo, como Estado neoliberal, etc.

Afirmar que la autoconciencia es “forma de la conciencia de la sustancia de la espiritualidad esencial”, forma de la sustancia conciente de sí, es afirmar la autoconciencia como fundamento de la conciencia ética y como la sustancia misma del mundo ético. La autoconciencia universal es el fundamento de la ciudadanía y constituye su sustancia, lo que vale tanto como decir que sin autoconciencia no hay ciudadanía posible. Esto significa al mismo tiempo que la ciudadanía sólo pudo haber emergido en un cierto momento del desarrollo de la subjetividad, del espíritu subjetivo o del sujeto histórico. No es por tanto una categoría válida para todo tipo de sociedad.

La autoconciencia universal tiene un carácter esencialmente intersubjetivo, intersubjetividad que no se agota, sin embargo, en las dos conciencias que buscan hacerse reconocer la una por la otra. Por el contrario, en la autoconciencia universal asistimos a la reproducción o multiplicación de muchas conciencias monádicas del concepto único. Es la multiplicación de las autoconciencias como fenómeno plural de un concepto único. Cada uno de los singulares aparece cada uno en el otro y, por extensión, todos en todos. En la identidad que se ha producido, la distinción entre ellos es la variedad enteramente indeterminada, o mejor, no hay tal distinción. La verdad de ambas proposiciones es “la universalidad y objetividad de la autoconciencia, universalidad y objetividad que está-siendo en y para sí: la razón” (E § 437).

La razón como momento del espíritu subjetivo

En este momento de la investigación la razón es “la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad” (E § 438): la subjetividad y la objetividad del concepto devienen idénticas.

La significación del objeto meramente dado a la conciencia es ahora universal: el objeto está permeado por el yo y lo abarca. Pero tiene al mismo tiempo la significación del yo puro como forma que abarca al Objeto y lo abraza dentro de sí. La razón es, por tanto, la autoconciencia

que “es la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas”, al mismo tiempo que pensamientos suyos. En función de esta identidad entre determinaciones objetivas y determinaciones subjetivas la razón se presenta como sustancia y como verdad. Su determinidad propia es “el concepto que está-existiendo para sí mismo” (E § 439), es la certeza de sí mismo como universalidad infinita, es saber de sí de la totalidad sustancial. Es razón política, razón ciudadana, razón como totalidad en la que puede ser superada la dicotomía entre persona y ciudadano enunciada más arriba y ser puestas ambas configuraciones como momentos de la totalidad. Ello por cuanto la ciudadanía es no sólo una determinación de la esencia de las cosas políticas - determinación objetiva inscrita en el desarrollo mismo del Espíritu como momento necesario, sustancial - sino que también es pensamiento de la autoconciencia. Como el mundo ético no es un simple agregado de subjetividades que se conectan entre sí, como no es pura relación intersubjetiva sino que es además exteriorización de lo subjetivo como objetivación, como lo subjetivo que deviene objetivo y, al mismo tiempo, como totalidad sustancial, como realidad efectiva que supera las meras subjetividades particulares, la dimensión objetiva no puede ser excluida del pensamiento. La subjetivación política se produce por “medio de conflictos políticos, en las acciones y en las palabras que tienen como objetivo el bien público y que se despliegan en una confrontación con otros sujetos actuantes y parlantes”<sup>299</sup>. El proceso de constitución del sujeto político ciudadano presupone la actividad política pero esta se define como tal en su propio desarrollo y no se reduce a una mera actividad oratoria, como parece suponer H. Arendt. Todo esto plantea la exigencia de superar el punto de vista de la autoconciencia universal en cuanto momento del espíritu subjetivo y avanzar hacia la objetividad.

### El espíritu ciudadano

Para Hegel, la razón como saber de sí de la totalidad sustancial es espíritu. En cuanto saber de la totalidad sustancial, el espíritu es la verdad de la psique y de la conciencia, la verdad de la simple totalidad inmediata y de su saber. Es superación de la totalidad subjetiva y objetiva en cuanto tales; no está limitado por el contenido de la simple totalidad inmediata ni se relaciona con él como objeto. Por todo ello. “el espíritu empieza,... desde su propio ser solamente y se relaciona con sus propias determinaciones”. Como totalidad, no tiene “afuera”. Es ser autónomo, que se afirma en sus propios pies; es ser libre. Pero su determinación esencial es un

---

<sup>299</sup> Tassin, 2001: .56



“estar por encima de la naturaleza y de la determinidad natural,... de lo material en general” (E § 440, Z.). El espíritu es afirmación y negación de la naturaleza en cuanto actividad y en cuanto fin. Mediante esta actividad negativa del espíritu, la “materia” se espiritualiza y se supera en tanto que sensible. Hegel señala además que el espíritu excluye “el enredarse con un objeto exterior”. Luego, toda la actividad del espíritu se desarrolla dentro del espíritu mismo: la superación de lo natural en el espíritu es subsunción de este en aquel y no mera supresión.

En un primer momento, la subsunción es sumisión, subordinación de la naturaleza al espíritu, quedando este sentido fijado en lo pasivo. La subsunción es, en un segundo momento, inclusión activa, de tal manera que la actividad de lo incluido sigue siendo eficaz en el interior de aquello en que ha sido incluido, dinamizando el todo. Lo natural no es eliminado, puramente suprimido sino que integrado, deviene objeto de trabajo, medio de trabajo y, en alguna medida, fin en cuanto se trata de satisfacer también necesidades “naturales”. Será obra de los discípulos de Hegel el insistir en la separación o en la mera supresión de la Naturaleza, sin entender que, por una parte, esta Naturaleza a la que se refiere Hegel es ya una Naturaleza humana en cuanto es tal por obra de la acción del ser humano sobre ella, naturaleza tal como es producida por el ser humano y, por otra parte, es Naturaleza apropiada por el ser humano y, por ende, incorporada en la propia praxis humana. Si el concepto de espíritu está determinado de manera inmediata como el situarse conscientemente por encima de la naturaleza, como autodeterminarse, debe superar esta forma inmediata y realizar su concepto.

Se habla aquí de desarrollo del espíritu y no de paso o de reflexión hacia sí, en tanto el saber, como Existencia del espíritu “tiene lo racional como haber y fin y la actividad de transponer es meramente el paso formal a la manifestación y es por eso vuelta a sí mismo” (E § 442). En este sentido, parece particularmente válida la aclaración que a este respecto hace Vals Plana en una nota: “La actividad del espíritu, como actividad realizadora de su propio fin intrínseco, brota primero del espíritu, transponiéndose como otro de sí, para recoger finalmente en sí mismo a este otro de sí, identificado ahora consigo sin confundirse ambos. Sin embargo, siendo esta actividad manifestación, todo el proceso es inmanente al espíritu”. No hay trascendencia hacia un más allá. La meta que se propone el espíritu “es el cumplimiento objetivo de sí mismo y, con ello, producir a la vez la libertad de su saber”. El fin es superar la forma de la inmediatez y liberarse hasta llegar a sí mismo. De este modo, las distintas actividades del espíritu no son sino que otros tantos peldaños de su liberación. El objeto del

espíritu es la conciencia, el peldaño que le precede. Como la conciencia es la idealidad solamente en sí del yo juntamente con su otro, “el espíritu pone esa idealidad para sí de tal modo que ahora él sabe esta unidad concreta” (E § 443). El camino del espíritu subjetivo está en lo sucesivo, señalado por los momentos teórico, práctico y libre. El espíritu subjetivo es productivo, pero sus producciones son formales. Es por esto que la producción del espíritu teórico no es sino que el mundo ideal de este y la conquista de la autodeterminación abstracta en sí. El espíritu práctico, por su parte, tiene que habérselas con un contenido limitado para el que gana la forma de la universalidad. Hacia el exterior, el espíritu subjetivo, como unidad de alma y conciencia, tiene como productos, en lo teórico, la palabra y, en lo práctico, el goce.

### El espíritu teórico

El espíritu subjetivo como espíritu teórico tiene que apropiarse de lo racional, hacerlo suyo, liberar al saber de la presuposición y hacer subjetiva la determinidad. La inteligencia o intelecto en cuanto saber “es poner esto, lo hallado, como suyo propio” (E § 445). La inteligencia política es un saber que ha hecho suyo lo que encontró como político; es inteligencia de lo político y de la política, saber de lo político y de la política que se sabe como tal saber. La inteligencia política debe encontrar la razón de la cosa política, de tal manera que su concepto sea para ella, que el contenido llegue a ser racional para la inteligencia. La inteligencia es la certeza misma de la razón. Por tanto, “la realidad efectiva de la inteligencia es el conocer mismo” (E § 445, Z.). La actividad del espíritu subjetivo en cuanto inteligencia es conocer. La conciencia es en este punto saber determinado y conceptual, en que se supera la formalidad de la certeza inicial. Sin este conocer, no se puede dar el querer, de la misma manera que sin querer no puede darse el conocer. Sin conocer lo político, no hay querer de lo político; pero sin querer lo político, no hay conocer de lo político. Esto permanece, sin embargo, en un plano puramente formal si no se consideran los diferentes momentos de este conocer.

El primer momento del conocer que señala Hegel es el de la intuición, como conocer inmediato. El espíritu como inteligencia se encuentra aquí determinado a sí mismo, para sí mismo, es de índole material y tiene toda la materia de su saber. Es simple en su inmediatez, es espíritu singular y subjetivo en sentido corriente. Toma la forma del sentimiento, de una afección determinada, pero el material del sentimiento está puesto aquí como inmanente al espíritu, lo que significa que es material de la razón, en sí y para sí determinado. El sentimiento tiene

siempre la forma de la particularidad accidental pero, como materia que el espíritu como sensitivo tiene, aparece aquí como lo que es determinado en sí y por sí, por la razón. Por tanto, en el sentimiento entra todo contenido espiritual y, por inclusión, todo contenido racional. De aquí que Hegel pueda enunciar el contenido del concepto de “sensibilidad formada”, de “verdadera sensibilidad”, como “sensibilidad de un espíritu formado que ha adquirido la conciencia de distinciones determinadas, de relaciones esenciales, de determinaciones verdaderas, etc. y, con esa conciencia, este material justificado es el que entra en su sentimiento, es decir, recibe esta forma”<sup>300</sup>. Sin embargo, esta forma de singularidad individual que toma el sentimiento en el espíritu es “la más baja y la más mala”. Como “el sentimiento es la forma inmediata y a la vez la más presente en la cual se comporta el sujeto en relación con su contenido” (E § 447 Z.), aquel que apela a su sentimiento no hace sino que invocar su subjetividad aislada, su particularidad y con ello no hace sino que rechazar la “comunidad de la razón”, de lo racional, de la racionalidad.

La comunidad de la razón es aquella comunidad de subjetividades que, en sus pretensiones a la validez, invoca a la naturaleza y al concepto de la cosa, invoca razones que pueden ser al menos las de la universalidad del entendimiento y que, en cuanto tales, son universales y universalizables. Sólo en esta comunidad es posible el intercambio de argumentos, la discusión. Esta comunidad es una puesta en común de lo común que tienen los que participan en y de ella. Es sentimiento refinado, sensibilidad verdadera, sensibilidad que comparten todos los y las que hacen parte de la comunidad de sentimiento, como sentimiento racional. Más allá de esta “puesta en común”, la comunidad de la razón es comunidad de acción recíproca en el sentido kantiano, como “reciprocidad de acción entre el agente y el paciente”. Es, por tanto, intercambio de razones por medio de razones. Cabe señalar en todo caso, que cuando Hegel habla de comunidad no se refiere a una totalidad orgánica sino que a un tipo de relación que se despliega en el terreno de la intersubjetividad, de la fluidez de comunicación sin que haya todavía cristalizado como potencia objetiva. Como tal, sigue siendo mera particularidad, en la medida en que su universalidad no es todavía concreta, como universalidad que no ha superado lo subjetivo y lo objetivo. La ciudadanía en cuanto comunidad de razón es así puesta en común de la calidad de ciudadanos y ciudadanas, calidad que tienen en común todos los individuos que hacen parte en ella y de ella y al mismo tiempo, comunidad de acción recíproca

---

<sup>300</sup> Solamente en este momento del desarrollo de la subjetividad podría afirmarse de manera mejor fundamentada la “comunidad humana”, basada en la “actividad humanamente sensible o sensiblemente humana” del joven Marx, que retoma en esto a Feuerbach.

racional entre los ciudadanos y ciudadanas. La ciudadanía es comunidad de razón en la medida en que se sitúa en ese primer momento del conocer como sentimiento racional, como sentimiento subsumido al pensamiento, como comunidad de subjetividades que invocan razones ciudadanas y no el mero sentimiento, en que se apela a “la naturaleza y al concepto de la cosa” ciudadana y no a la simple “comunidad de origen”, de “sangre” o a la “comunidad de destino”<sup>301</sup>. La ciudadanía como comunidad de razón es la comunidad ciudadana como razón común. En este sentido, no es ni consenso (consentimiento unánime) ni compromiso (mero convenio o acuerdo entre litigantes), resultante este último de una simple relación de fuerzas en equilibrio (inestable).

El segundo momento del conocer es la representación, como intuición recordada, como término medio entre el inmediato encontrarse determinado de la inteligencia y la inteligencia misma en su libertad. Esta representación es, en primer lugar, recuerdo, cuyo contenido es la imagen que “es arbitraria y contingente y está generalmente aislada del lugar exterior, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba” (E § 452). La inteligencia, como ese “pozo oscuro en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones sin que estén en la conciencia”... “contiene de manera positiva, como posibilidad virtual, todas las determinidades que sólo vienen a la existencia” cuando la cosa ha alcanzado su desarrollo máximo. La inteligencia política, la inteligencia ciudadana, contiene en germen todas las determinidades que se encontrarán en su forma desarrollada en el todo político desarrollado.

La inteligencia, activa en esta apropiación de sus recuerdos e imágenes, es imaginación reproductora: “el surgimiento de las imágenes desde la propia interioridad del yo, el cual es desde ahora el poder de las imágenes” (E § 455). Este poder, sin embargo, no es otra cosa que la inteligencia misma, “el yo idéntico consigo, que mediante su recuerdo interiorizador da inmediatamente universalidad a las imágenes y subsume la intuición bajo la imagen ya interiorizada”. La inteligencia es así forma universal, universalización de las representaciones particulares. Sin embargo, no es sólo esto sino que su interioridad es también “subjetividad

---

<sup>301</sup> La noción de “comunidad de destino” está en boga en el pensamiento socialdemócrata en el segundo decenio del siglo pasado, pasando a ser un tema del austro marxismo antes de ser retomado por las vertientes antirracionalistas e irracionalistas del nazismo. Así, Otto Bauer define la nación como “el conjunto de hombres ligados por una comunidad de destino en una comunidad de carácter”. Para Anton Panenkoek, “comunidad de destino” no significa “sumisión a un destino idéntico” sino que “experiencia común de un mismo destino a través de intercambios constantes, en una reciprocidad continua”, 1977:130

concreta, determinada en sí misma por un haber propio que procede de algún interés". La inteligencia es, por tanto, "poder sobre la acumulación de las imágenes y de las representaciones que le pertenecen" (E § 456).

El tercer momento del espíritu teórico es el pensar, como conocimiento repetitivo, como reconocimiento: "la inteligencia es re-cognoscente; conoce una intuición en tanto ésta es ya suya; conoce además la cosa en el nombre"... "en ella misma lo universal es su producto, el pensamiento es la cosa: identidad simple de lo subjetivo y de lo objetivo"... "La inteligencia sabe que lo que es pensado es y que lo que es, solamente es en tanto es pensamiento" (E § 465). Se está aquí en un punto de extrema densidad ontológica, y que históricamente podría ser situado en el período de la Ilustración y de la Revolución francesa: "el mundo se pone a marchar sobre la cabeza", el pensamiento determina el mundo, la inteligencia o intelecto determina el contenido y sabe que lo determina: el contenido es suyo al mismo tiempo que está determinado como lo que está-siendo.

La voluntad ciudadana o la subjetividad ciudadana como espíritu práctico

Esta inteligencia que se sabe a sí misma como determinante del contenido es la voluntad. El espíritu que en su desarrollo se ha desplegado como voluntad "se sabe como aquel que se decide en sí mismo y se completa desde sí" (E § 469). Este ser para sí lleno constituye la realidad de la idea del espíritu. La voluntad es la realización del espíritu, el modo como el espíritu hace su entrada en la realidad efectiva, mientras que "como saber está en el terreno de la universalidad del concepto". Realidad efectiva y universalidad del concepto: el espíritu es efectivamente real en su universalidad conceptual (como universalidad concreta que contiene los momentos de lo singular y de lo particular). Al darse a sí misma el contenido, la voluntad está en sí misma, "es libre en general".

Se permanece aún, sin embargo, en la esfera del espíritu subjetivo, en la esfera de la finitud. La finitud del espíritu subjetivo como voluntad consiste justamente en su formalismo: "su estar llena por sí misma con la determinidad abstracta o suya en general no está identificado con la razón desarrollada". El querer en sí, la voluntad que está-siendo en sí, tiene como determinación el traer a la existencia la libertad en el querer formal. Con esto, el fin de la voluntad formal "es llenarse con su concepto" (el concepto de la voluntad es la libertad), es

“hacer de la libertad su determinidad, su contenido y fin así como su existencia”. Hasta ahora, el concepto como libertad o la libertad como concepto es esencialmente sólo como pensamiento. Por tanto, la vía de la voluntad para hacerse espíritu objetivo es elevarse a voluntad pensante, es darse el contenido que la voluntad sólo puede tener en la medida en que se piensa a sí misma. De este modo, la libertad verdadera como eticidad consiste en que la voluntad tiene como fin suyo un contenido universal y no un contenido subjetivo, egoísta.

## Voluntad y Libertad

Para Hegel, una de las condiciones de la cientificidad de la filosofía es que el concepto sea deducido. Sin embargo, no se atiende a ello cuando intenta constituir el concepto de libertad evocando como auxiliares de la representación, la conciencia de sí de cada uno: “Cada cual encontrará en sí mismo que puede abstraer de todo cuanto existe, e igualmente determinarse a sí mismo a poder poner en sí todo contenido a través de sí mismo, a la par que a tener en su autoconciencia el ejemplo para las determinaciones ulteriores” (FD §4, 3). El camino es propiamente empirista y de naturaleza psicologista: lo que hace Hegel es verificar que la voluntad existe a partir de la experiencia inmediata de la voluntad libre que tiene toda conciencia de sí<sup>302</sup>. Este es el modo de existencia inmediata de la voluntad, su ser inmediato o concepto en-sí. En su inmediatez puede ser, por tanto, objeto de la certeza sensible. A partir de esa verificación se tendrá dos elementos que caracterizan la voluntad libre: la capacidad de abstraer de todos y de cada uno de sus contenidos y la capacidad de plantearse un contenido cualquiera determinado en sí. Como Yo, la voluntad en general contiene a) el elemento de la pura indeterminación, b) el elemento de la determinación y c) el momento de la autodeterminación del Yo.

### El momento de la pura indeterminación de la voluntad

En este momento se encuentran suprimidos toda limitación, todo contenido dado y determinado. Es la infinidad sin límites, terreno de lo universal abstracto, puro pensamiento de sí mismo. Es la indiferencia a todas las diferencias: “el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí, en la que se disuelve toda limitación, todo contenido dado inmediatamente por la naturaleza (las necesidades, apetitos e impulsos), o dado y determinado

---

<sup>302</sup> Sobre este punto seguimos a C. Cordua, 1989: 47 y ss.

por lo que sea” (FD, § 5). El contenido de la voluntad es la posibilidad de abstraerse de todo contenido, de huir de este como de un límite como si se tratara de una limitación: la libertad es la ausencia de todo apremio, de toda limitación. Es la independencia absoluta, como rechazo de toda determinación. Es la libertad negativa o libertad del entendimiento.

Como libertad puramente negativa es la libertad del vacío, la que puede expresarse sea en la aniquilación total en la pura contemplación hindú o en “el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Esta voluntad negativa sólo adquiere el sentimiento de su existencia en tanto destruye algo; cree, en efecto, querer tal vez alguna situación positiva, por ejemplo, la situación de igualdad universal o de vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues esta conlleva inmediatamente algún orden, alguna particularización, tanto de instituciones como de individuos; pero la particularización y determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación procede la autoconciencia de esta libertad negativa. Así, lo que ella cree querer sólo puede ser ya para sí una representación abstracta y su realización solamente la furia del destruir” (FD, § 5, 3). Al rechazar lo existente, la libertad negativa se afirma destruyéndolo. Como acción se vuelve contra sí misma, se autodestruye: su expresión es el Terror: La libertad negativa condena al yo a la soledad absoluta, a la muerte. Libertad negativa y muerte aparecen así estrechamente ligadas. El momento de la libertad negativa no es el momento del universal concreto (el concepto) sino solamente algo unilateral. Es su ser abstracto y unilateral que hace su determinación específica, su insuficiencia, su finitud. Sin embargo, el ser humano toma conciencia de su libertad a partir de este primer momento de la libertad, por el poder de decir ¡no!, por el poder que tiene de rechazar lo que es como es. Es una voluntad que sólo quiere la universalidad abstracta (el ser) y, por tanto, quiere sólo la nada. Por consiguiente, esta voluntad para Hegel es puramente inmediata.

Cabe preguntarse si hay alguna figura socio-histórica en que pudiera encontrarse representada para los ojos de los filósofos del siglo XIX esta libertad abstracta. Es tal vez en la imagen del proletario moderno que algo hubiera podido vislumbrarse. Como observara casi medio siglo más tarde Marx, este proletario es “libre en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto,

escotero y libre de todos los objetos necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo”<sup>303</sup>. Esta imagen de la subjetividad pura, del trabajo como pura subjetividad, como pura potencia, es la imagen de la desposesión total, situación en la que lo único que se puede reivindicar es la calidad de ser humano. En los momentos en que Hegel escribe la Filosofía del Derecho, la expresión más flagrante de la desposesión la constituye el trabajador inglés que, frente al avance de la industrialización, pierde su capacidad de manejar los procesos de producción, debiendo someterse a las nuevas pautas del trabajo industrial. En reacción a ello, esos trabajadores a cuya cabeza se habría encontrado Ned Ludd se organizan entre 1811 y 1817 para destruir las máquinas, acusadas de promover la cesantía y de reducir los precios de los productos artesanales. El luddismo deviene el paradigma de los movimientos de artesanos en vías de proletarización a lo largo del siglo XIX expresando el rechazo total, la negación absoluta del nuevo orden. Sin embargo, para Hegel, esta figura socio-histórica emergente parece no existir: el proletariado moderno no es una figura de la sociedad civil hegeliana, constituida por los miembros de los tres estamentos. Cuando Hegel habla del desposeído moderno, del proletariado emergente, lo verá sólo como un resultado, y como un mal resultado, del desarrollo de la sociedad civil en el momento aún no *policé*, de “guerra de todos contra todos” en que se debate el Espíritu en su tránsito de la subjetividad pura a la objetividad. Para Hegel, el proletariado es una figura difusa, a lo más simple posibilidad, marcada por lo arbitrario y lo contingente y, por tanto, no necesaria. Esta visión contrasta, por ejemplo, con la de Marx para quien el proletariado, como trabajo subjetivo, es figura necesaria y esencial para el desarrollo del sistema. La cuestión de la compraventa de la fuerza de trabajo es un momento necesario para la producción y reproducción del nuevo régimen de producción, tan necesario como lo es la subsunción del trabajo en el proceso de producción y la producción de plusvalía como resultado del proceso. Nada de esto se encuentra en Hegel. La reflexión de este se sitúa en el ámbito de la producción simple de mercancías, del intercambio entre productores libres e iguales. Al final de este proceso de intercambio, unos resultarán favorecidos y otros no. En este resultado (necesario) del intercambio desigual, Hegel ve, a lo más, señales del arbitrio y de lo contingente. Por esto se puede pensar que su crítica a la libertad negativa no sólo se dirige en contra del formalismo liberal sino también en contra de los brotes igualitarios, particularmente en contra del igualitarismo plebeyo, expresado en el curso de la Revolución Francesa sobre todo por Babœuf y la Liga de los Iguales, duramente combatidos por los girondinos a los que Hegel se siente más cercano.

---

<sup>303</sup> Marx, 1967: I, 122



Este punto puede ser esclarecido de mejor manera si se compara, por ejemplo, los ciudadanos libres de la república moderna con los artesanos de la polis platónica. Estos hacen lo que hacen por naturaleza: El carpintero es en sí carpintero, el zapatero es en sí zapatero. Su actuar como zapatero está determinado por su naturaleza de zapatero. Si pretende guiar un barco, lo hará mal porque el ser capitán no está en su naturaleza. De ahí entonces que toda pretensión a gobernar sea nula, puesto que no está en la naturaleza del zapatero el gobernar. Sólo podrá ser sujeto (*subjectus*) y no sujeto (*subjectum*), en ningún caso ciudadano libre en sí y para sí. En la perspectiva hegeliana, por el contrario, el sujeto se postula, por lo menos en el primer momento, como indeterminado, como sujeto sin predicado, como Yo = Yo, como libertad indeterminada. De ahí entonces que mientras Platón no tiene necesidad de hablar de libertad antes de construir su polis, Hegel se vea obligado a hacerlo justamente para dejar lugar al principio de subjetividad que caracteriza la modernidad. En Platón, la sociabilidad, para expresarnos en términos modernos, es puramente natural, entendiendo esta tanto como *physis* que como esencia. Los artesanos son asociados por Platón de manera absolutamente funcionalista; el trabajo de uno satisface las necesidades de los otros y el de cada uno de estos otros, las necesidades de los restantes. El aumento de la producción y del intercambio determina el aumento de las necesidades así como de los medios de satisfacerlas. El que el sistema de necesidades y de su satisfacción pueda aparecer como orgánico está dado por su carácter directamente natural (la polis de los cerdos).

En Hegel, en cambio, el mundo social aparece como resultado del desarrollo de la actividad subjetiva (colectiva). Es el sujeto que hace su experiencia del mundo, mundo que hace uno con la actividad del sujeto de tal manera que el mundo social no se presenta sino que como objetivación de lo subjetivo. Decir sujeto es decir actividad libre y racional. El carácter orgánico de la sociedad resulta de la libre voluntad de los hombres, lo que no significa que quieran necesariamente esto como resultado. Hegel percibe con mucha perspicacia que, mientras la polis griega es el resultado natural del desarrollo de la antigua comunidad de jefes de familia, la ciudad moderna es producto de una asociación voluntaria, lo que aparece refrendado por la investigación histórica que muestra que son los individuos desraizados los que (re)constituyen las primeras ciudades modernas, bajo la forma de comuna, como asociación libre de hombres libres. La funcionalidad es aquí la resultante de la libre asociación y no es, por ende, "natural". Para Hegel, todo esto, sin embargo, se mantiene en el nivel de la abstracción, de la unilateralidad en cuanto es el resultado del contrato. Esta asociación surgida de la libertad,

como resultante de voluntades particulares, se mantiene en la particularidad. Sólo cuando aspira a ser Estado, como encarnación del espíritu de un pueblo, alcanza la universalidad.

Para Hegel, en cualquier caso, la libertad negativa es sólo una simple representación de la libertad y no todavía su concepto, pero no por ello puede ser dejada de lado. Más aún, esta libertad es la libertad de pensarse a sí mismo, lo que es esencial puesto que quien no se piensa a sí mismo no es libre y quien no es libre no se piensa a sí mismo.

#### El momento de la determinación de la voluntad

La voluntad debe determinarse: debe particularizarse, aún cuando esta particularización no sea sino que, por el momento, abstracta. Este segundo momento está constituido por “el paso de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y el poner una determinación como contenido y objeto, sea este contenido dado luego por la naturaleza o a partir del concepto del espíritu” (FD, § 6). Este nuevo momento no es todavía la positividad, es, como el primero, negatividad y abolición. La determinidad permanece siendo parcial, luego abstracta e insuficiente. El pensamiento abstracto “se detiene en lo universal y, por ende, en lo irreal, y no reconoce que para existir el concepto en general entra en la diferencia del concepto y de su realidad, y con ello en la determinación y la particularidad y que solamente con esto puede adquirir realidad y objetividad ética” (FD, § 207). La crítica aquí va dirigida contra Fichte y el contractualismo. Recuérdese el primer teorema de Fichte: “un ser razonable finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una libre causalidad”<sup>304</sup>. La posición de sí mismo es un acto de la actividad en general que reviene en sí misma. Para Hegel, cuando Fichte considera el yo como lo ilimitado lo toma sólo y exclusivamente como positivo por lo que el mundo se le aparece como lo opuesto, como límite exterior dado. El entendimiento reflexivo es así incapaz de dar cuenta de la unidad dialéctica entre sujeto y objeto.

#### El momento de la autodeterminación de la voluntad

Es necesario, por el contrario, que la voluntad, como unidad de los dos momentos precedentes, devenga concreta. La autodeterminación del yo consiste en que este se pone como el negativo de sí mismo y permanece en su identidad consigo mismo y en su

---

<sup>304</sup> Fichte, 1984: 2

universalidad. Es el Yo quien constituye su relación a sí mismo reconociendo esta determinidad como suya, pero como simple posibilidad pero en la cual él se encuentra solamente porque está situado él mismo. La autodeterminación es la libertad de la voluntad. Es la libertad lo que constituye el concepto o sustancia de la voluntad. La libertad consiste en querer algo determinado sin cesar de estar consigo mismo en esta determinidad y volviendo de nuevo a lo universal. La libertad es autodeterminación.

Hasta el momento ha sido examinado el contenido inmediato de la voluntad la que siendo libre en sí para nosotros es la voluntad en su concepto. Para llegar a ser para sí lo que es en sí, la voluntad debe tomarse a sí misma como objeto, devenir voluntad objetiva. Es en esta que se encuentra la verdad de la voluntad subjetiva. En la filosofía del entendimiento, por el contrario, la libertad se fija solamente en la pura existencia en sí: la libertad es para esta filosofía una facultad, luego una mera posibilidad y no una realidad.

El movimiento de despliegue de la voluntad libre en sí a la voluntad libre en y para sí, el tomarse a sí misma la voluntad como objeto es el nuevo momento del análisis hegeliano. Hegel distingue los tres momentos siguientes: el momento inmediato (la voluntad natural), el momento reflexionante (la voluntad reflexionante) y el momento del en-sí y del para-sí.

#### La voluntad inmediata o voluntad natural

La voluntad inmediata es la voluntad que no es todavía libre en sí. Es una disposición de la libertad. Su contenido inmediato son los instintos, los deseos, las inclinaciones por medio de las cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. En otras palabras, la determinación de su contenido no se efectúa sobre la base de un principio universal sino que del sujeto como “dado”<sup>305</sup>. Por el hecho que la voluntad se da la forma de la individualidad, deviene decisión y no es más que como voluntad decisiva que es voluntad real. Por la decisión, la voluntad se afirma como voluntad de un individuo determinado y por lo que se diferencia, desde fuera, en relación con otro. Esta decisión, sin embargo, no es sino que abstracta. El contenido es solamente un posible que puede devenir mío o no. El momento de la decisión es necesario, no se puede eliminar, pero es y será siempre un momento y, por tanto, será siempre

---

<sup>305</sup> Esta crítica hegeliana a la decisión pura es demás aplicable al decisionismo contemporáneo a lo Carl Schmitt que no hace sino que partir de una situación puramente “existencial”, de la decisión pura de un sujeto en situación. Por otra parte, el sujeto como “dado” es similar al individuo como “arrojado” al mundo

limitado y abstracto. Reducir la política a la decisión es permanecer en este momento abstracto y limitado de la voluntad natural.

#### La voluntad que reflexiona

Existe así una contradicción entre las posibilidades infinitas de hacer todo lo que se quiere y el hecho que no se podrá realizar sino que una sola de las posibilidades. Es necesario entonces elegir. El elegir es para el Yo la posibilidad de determinarse por un tal o cual contenido.

La libertad de la voluntad es, en este momento, simple libre arbitrio. Este es, por una parte, reflexión libre que se abstrae de todo y, por otra, dependencia frente a un contenido o a una materia dadas. Como este contenido es definido como simple posible, “el libre arbitrio es la contingencia de la voluntad”, la voluntad como contradicción. De este modo, según la filosofía de la reflexión la libertad no sería sino que esta actividad autónoma formal. Sin embargo, esta libertad permanece en la abstracción. En efecto, como en la libre elección el fundamento es lo arbitrario, lo que escoge arbitrariamente, arbitrariamente lo puede abandonar. Este proceso puede durar ab æternum, en un progreso infinito. El resultado es la indecisión, la libertad en estado abstracto por la eternidad: el asno de Buridan termina siempre muerto de hambre.

Lo que caracteriza la dialéctica de los instintos e inclinaciones en la contradicción que es el arbitrio es “el fenómeno que ellos se estorban recíprocamente, de que la satisfacción del uno exige la subordinación o sacrificio de la satisfacción del otro” (FD, § 17). Como el instinto no tiene otra dirección que su propio determinismo y no tiene moderador en sí mismo, la determinación que sacrifica y subordina no puede ser otra que la decisión contingente del libre arbitrio, aún cuando emplee un razonamiento para calcular a qué instinto dará mayor satisfacción. A partir de esta concepción, la dialéctica de los instintos ve al hombre como bueno o malo por naturaleza según sea el caso. Lo que parece justo en todo caso es que “en el estado inmediato de incultura, el hombre se encuentra en una situación que no debe ser la suya, por lo que debe liberarse de ella” (FD § 18). Para Hegel, los instintos no son ni buenos ni malos en sí: “las tendencias constituyen el sistema racional de la determinación de la voluntad”. No se trata entonces de purificarlos sino que de tratarlos científicamente. Los instintos son mediados por la cultura. La reflexión sobre los instintos permite pensarlos bajo la forma de la generalidad lo que

resulta en su purificación exterior “de la ferocidad de la barbarie”. Promover esta universalidad del pensamiento es lo que permite a la cultura adquirir un valor absoluto.

Esta universalidad, sin embargo, no es gratuita ni un dato primario, sino que resulta de un largo proceso de abstracción que deviene concreto por la socialización. En efecto, el ser humano a diferencia del animal, multiplica sus necesidades así como los medios para satisfacerlas al mismo tiempo que descompone y diferencia la necesidad concreta “en partes y aspectos singulares que de este modo se transforman en necesidades particularizadas, y con ello más abstractas” (FD § 190). “Estas necesidades y los medios devienen un ser para otros, por cuyas necesidades y trabajo queda recíprocamente condicionada la satisfacción”. Las necesidades y los medios son así directamente sociales: constituyen un sistema de interdependencia recíproca. Como se vio, “la abstracción que llega a ser una cualidad de las necesidades y de los medios, llega a ser también una determinación de la realidad recíproca de los individuos entre sí; esta universalidad, en cuanto existencia reconocida es el momento que a las necesidades, medios y modos de satisfacción - en su singularidad y abstracción - les convierte en concretos: en cuanto sociales” (FD, § 192). Abstracción y concreción se presentan así como el resultado de la actividad social de los seres humanos y como condición para la reproducción de esa actividad. La universalidad es producto del intercambio social generalizado. Libertad y socialización van de la mano: La libertad, como contenido de la voluntad, se sitúa en este plano de universalidad en que las múltiples necesidades particulares se reencuentran.

La voluntad libre en-sí y para-sí.

El paso de la voluntad de lo particular a lo universal significa que la voluntad toma este último como contenido. Lo que es universal es la libertad. La voluntad que es en sí libertad deviene consciente que es libertad y libertad de todos los seres humanos, conscientes por su parte, cada uno de ellos, que son también libres.

Esta elevación a lo universal es una actividad del pensamiento. La voluntad no es voluntad libre sino que cuando es inteligencia pensante. El esclavo, al igual que el pueblo que no sabe lo que quiere, no es libre. El pensamiento se impregna de voluntad en la voluntad. El pensamiento no es el límite de la voluntad sino que, al contrario, es la voluntad quien limita al pensamiento y

ello para devenir concreta. “Esta conciencia de sí que, por el pensamiento se aprehende como esencia y así se separa de lo que es contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho de la moralidad subjetiva y objetiva” (FD § 22). El fundamento del sistema social se encuentra así en la conciencia de sí y para sí; la sociedad real efectiva es la autoconciencia objetivada: querer lo que se puede y poder lo que se quiere. Somos tan libres como podemos serlo, la conciencia de ese poder ser libre determina nuestra condición de libertad. La sociedad no se plantea objetivos que no puede de alguna manera realizar.

Esta voluntad existente en sí y para sí es verdaderamente infinita porque su objeto es ella misma. Su objeto luego no es ni el otro ni un límite (como en el contractualismo) “sino que el retorno de la voluntad en sí misma. No es luego una pura posibilidad, disposición, potencia sino que el infinito actual”, la realidad como actualidad, como efectualidad. El infinito no es pura negatividad ni un más allá: el verdadero infinito es real y presente en la voluntad libre.

Esta voluntad libre es, para Hegel, el idealismo que no considera las cosas tal como son, como cosas en sí y para sí: las cosas pueden ser transformadas. Las cosas son siempre finitas, percederas, pero lo que es finito no es un verdadero existente, es ideal. Lo finito no es, o mejor, su ser es el no-ser. En cambio, “la voluntad es lo que es infinito, lo que en relación con cualquier cosa es absoluto, mientras que el resto es relativo. Apropiarse de una cosa no tiene otro significado que el hacer manifiesto y evidente el grandor de mi voluntad respecto a la cosa, de mostrar que esta no existe en sí y para sí, que no tiene finalidad propia. Esto fundamenta para el ser humano, como voluntad libre, la posibilidad de apropiarse de cualquier cosa, de transformar su voluntad en cosa o de hacer de la cosa su voluntad” (FD, § 44 Add.). Idealismo, voluntad libre y proceso productivo - y, en el contexto de la sociedad capitalista, propiedad privada - van indisolublemente juntos. La sociedad burguesa es idealista en cuanto afirma este predominio de la voluntad pensante sobre la realidad. Su capacidad para revolucionar incesantemente el mundo es su capacidad para transformar el objeto, para romper con la realidad tal como esta está dada. Es ruptura permanente con el orden “natural” de las cosas y, por esta vía, ruptura con la naturaleza para mejor someterla a los designios de la omnipotente voluntad burguesa.

Esta voluntad “es universal por que en ella toda limitación y singularidad individual son suprimidas” (FD § 24). La universalidad no significa aquí ni la comunidad (como carácter común

a muchos) ni la totalidad abstracta (como carácter común a todos) ni tampoco la universalidad abstracta, la identidad abstracta del entendimiento: Lo universal en sí y para sí es lo racional. La voluntad libre en sí y para sí es la que en su querer es autónoma, no depende de nada ni de nadie exterior a sí misma, sino que se quiere a sí misma en sí misma. Su libertad es no condicionada exteriormente. Sus determinaciones vienen de ella misma. Sus modalidades de existencia como subjetividad y como objetividad son determinadas por el desarrollo mismo del espíritu. Como la esencia de este es la libertad, es esta la que determina esas modalidades de existencia.

La subjetividad de la voluntad designa la actitud del individuo, luego

- a) La absoluta unidad de la autoconciencia consigo misma en la que es pura certeza de sí misma (yo = yo)
- b) Su determinación de decidir del contenido a realizar a partir de cualquier posibilidad que juzgue adecuada: El libre arbitrio
- c) La satisfacción interior del individuo, aunque el objetivo no sea todavía realizado

Decir actitud es decir exteriorización de lo que permanecía interior. Esta exteriorización de la subjetividad nos permite situarnos en la esfera del Derecho abstracto y de la moral subjetiva, de la Moralidad.

Por su parte, la objetividad de la voluntad significa que esta deviene objeto para sí misma. En este sentido, designa el mundo de las instituciones, luego

- a) La voluntad cuando se tiene a sí misma por determinación
- b) La voluntad ahogada en su objeto o en su estado
- c) La voluntad que deviene objetiva por la realización de sus objetivos.

La objetividad de la voluntad es, en este caso, lo que Hegel llama la vida ética.

Objetividad y subjetividad, como determinaciones reflexivas contrapuestas se convierten en su contrario a causa de su finitud. De ahí, advierte Hegel, que el significado que “haya de tener lo subjetivo o lo objetivo de la voluntad es algo que debe iluminarse en cada caso a partir de la conexión que su posición guarda en relación con la totalidad” (FD § 26, Add.). La objetividad y la subjetividad de la voluntad se sintetizan en la determinación absoluta del espíritu libre: “el impulso absoluto de éste es que para él su libertad sea objeto” (FD § 27), esto es, que su

libertad devenga objetiva y esto, en dos sentidos: que constituya, por una parte, el sistema racional de sí misma y, por otra parte, el sistema racional de la realidad inmediata. De esta manera, “el concepto abstracto de la idea de la voluntad es, en general, la voluntad libre que quiere la voluntad libre”. La libertad no es tal si no es querida por y para todos y todas. La historia concreta es la realización cada vez más consciente y, por tanto, cada vez más universal de la idea abstracta de libertad, la transformación de ese deseo oscuro en saber consciente de que no es posible vivir sin libertad y que no es libertad la que sólo beneficia a los “hombres libres”. O hay libertad para todos y todas o no hay para nadie. La libertad no admite privilegios.

La libertad abstracta (puramente subjetiva) para devenir concreta debe objetivarse. La voluntad es libre pero quiere ser también libre, ser conciente de la necesidad de la libertad en todos los dominios de la vida. Las instituciones, por consiguiente, de acuerdo al concepto, están basadas en la libertad y funcionan libremente: la libertad de todo el mundo, querida por todo el mundo se ve así realizada. Es en esta dialéctica de la objetivación-subjetivación que la cuestión de la libertad puede ser comprendida. Lo subjetivo permanece abstracto mientras permanezca en el dominio puramente subjetivo. La libertad debe objetivarse, devenir institución, libre producción de lo social, pero una vez que la libertad se ha objetivado, que se ha concretizado en instituciones, estas deben ser permanentemente reactivadas por los sujetos. La actividad libre es, al mismo tiempo, subjetiva como disposición del sujeto y objetiva como socialización de lo subjetivo, lo que a su vez engendra el paso a un nuevo nivel de desarrollo de esta actividad libre que se despliega al mismo tiempo como subjetividad y como objetividad en un movimiento en espiral.

Este movimiento, correspondiente al despliegue del concepto, no se desarrolla, sin embargo, de esa manera en la realidad positiva. La relación necesaria entre libertad subjetiva y libertad substancial puede encontrarse rota. Es lo que sucede en la moderna sociedad burguesa. Para Benjamín Constant, esta ruptura se expresa como oposición real entre la “libertad de los Antiguos” y “libertad de los Modernos”<sup>306</sup>. La libertad de los Antiguos consiste en la participación activa y constante en el poder colectivo; la libertad de los Modernos, en el gozo apacible de la independencia privada. Para los Antiguos, la voluntad de cada uno tiene influencia real en la polis, el ejercicio de esta voluntad es un placer vivo y repetido y cada uno está dispuesto a hacer sacrificios por la República. Para los Modernos, el individuo está perdido en la multitud, no percibe

---

<sup>306</sup> Constant, 1980:491 y ss.



la influencia que puede ejercer en la vida colectiva y su voluntad no tiene repercusiones en el conjunto. Al sacrificar la independencia individual a los derechos políticos, los Antiguos sacrifican menos para obtener más. Los Modernos dan más para obtener menos. El objetivo de los Antiguos es compartir el poder social. El objetivo de los Modernos es la seguridad en las satisfacciones individuales. La libertad es la garantía acordada por las instituciones a esas satisfacciones. Mientras entre los Antiguos el individuo es esclavo en sus relaciones y soberano en los asuntos públicos, para los Modernos el individuo es soberano en su vida privada y soberano sólo en apariencia en los asuntos públicos. Esto tendría que llevar a Constant a considerar a una y otra libertad como verdaderos opuestos reales: lo que en una aparece afirmado, en la otra aparece negado. Entre opuestos reales no hay conciliación: o es el uno o es el otro, pero no ambos a la vez. La existencia de uno es la muerte del otro. El desarrollo de la libertad de los Modernos tendría que significar la muerte de la libertad de los Antiguos. Sin embargo, Constant no llega a esta conclusión radical: sigue considerando la libertad de los Antiguos como necesaria en ciertos aspectos. Su subsistencia está asegurada por el sistema representativo. Sin embargo, este no elimina la oposición real entre ambas libertades. En el pensamiento liberal, la unidad de ambas libertades cuando se llega a producir es puramente exterior, mera yuxtaposición. Es un punto de vista que debe ser superado y esta es la tarea que se propone Hegel.

#### Libertad subjetiva y voluntad substancial

El centro de la problemática hegeliana está en cómo restablecer la unidad de la unidad y la diferencia de la libertad subjetiva y de la voluntad sustancial o, en términos más inmediatos, cómo conciliar la libertad subjetiva con el mundo de las instituciones: “En efecto, la salida fuera de la realidad presente constituye ya en sí misma una antítesis en que Dios o lo divino y el sujeto como sujeto particular se presentan como términos opuestos. En la historia universal, no se trata más que de crear una situación en la cual esos dos términos se encuentran absolutamente unidos y verdaderamente conciliados: una conciliación en la cual, por una parte, el sujeto libre no desaparece en la objetividad del Espíritu pero conquista un derecho independiente, mientras que, por otra parte, el Espíritu absoluto, la unidad objetiva y compacta, mantiene su derecho absoluto” (RH, 281). En términos más profanos, el Estado moderno debe poder conciliar el principio de la comunidad política - como lazo substancial fundado en la interdependencia en el sistema de las necesidades y de su satisfacción en un marco político -

con el principio de la singularidad y de la libertad subjetiva aportado, según Hegel, por el cristianismo. “Esta comprensión racional es la reconciliación con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de comprender y también de conservar en aquello que es substancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí” (FD, 59-60).

Para Hegel, “esta conciliación radical es... la obra del pensamiento: la potencia conciliadora es la profundidad del pensamiento” (RH, 295). Gracias al pensamiento, la libertad encuentra el medio de realizar su concepto así como su verdad: “...gracias a las determinaciones universales del pensamiento cuya sustancia está constituida por este principio concreto que es la naturaleza del Espíritu - el mundo de la realidad - este pensamiento concreto ha sido transformado y vuelto adecuado a la verdad sustancial. La libertad encuentra su concepto en la realidad y ha transformado el mundo secular en un sistema objetivo de una existencia hic et nunc orgánica” (RH, 296).

## Derecho y libertad

El resultado de la actividad de la voluntad libre es el Derecho. Para Hegel, el Derecho es la libertad en cuanto idea, es existencia de la voluntad libre: esta “constituye la existencia empírica del concepto absoluto de la libertad conciente de sí” (FD, § 30). El derecho es la libertad realizada, una libertad obligatoria, universal, pública, eficaz. De aquí que Hegel considere abstracta y unilateral la concepción contractualista de la autolimitación de mi libertad como condición de la libertad de los otros, puesto que esta concepción hace que tanto Kant como Rousseau no vean en la libertad una realidad sino que sólo un postulado ideal. Dado que según Hegel, en estos autores el espíritu es presentado “no como verdadero espíritu, sino como individuo particular, como voluntad del individuo en su peculiar arbitrio”, lo racional sólo puede parecer como limitador de esta libertad. No pueden haber dos libertades: la del individuo y la del conjunto de individuos, puesto que este dualismo sería particularmente peligroso dado que conduciría a pensar que el Estado no sería sino que una autoridad exterior impuesta a los individuos, autoridad exterior que estos intentarían en todo momento sacarse de encima, generando así inestabilidad institucional o, en términos neoconservadores, ingobernabilidad.

Como el derecho es la existencia del concepto absoluto, que no es otro que la libertad consciente de sí misma, es la medida para juzgar el progreso de una época. La idea de libertad, realizada efectivamente en el derecho concreto, en la moral y en las costumbres, constituye el contenido de una época y marca sus diferencias con las otras épocas. El derecho es así, para Hegel, el sistema de normas que rigen la vida de los seres humanos viviendo en sociedad y no sólo el conjunto de leyes. Es en este sistema y sus momentos (familia, sociedad civil, Estado) que, a través de los derechos particulares, se realiza la libertad universal. A cada momento de desarrollo de la Idea de libertad corresponde un tipo propio de derecho: "La moralidad, la vida ética, el interés del Estado son, cada uno para sí, un derecho específico, puesto que cada una de estas figuras es una determinación y una manifestación de la existencia empírica de la libertad" (FD § 30). Estas esferas del derecho corresponden a los distintos momentos del desarrollo de la Idea de libertad. Esto no excluye la posibilidad del conflicto, el que puede presentarse si son derechos situados en el mismo nivel. Pero como cada uno de estos derechos contiene en sí el concepto de la libertad, el conflicto se sitúa entre libertades de niveles diferentes y es así limitado. Luego "si dos derechos entran en conflicto, uno está subordinado al otro. Sólo el derecho del Espíritu del mundo es el derecho absoluto, el derecho que no tiene límites". Los conflictos entre otros derechos es conflicto de lo particular con lo particular, conflicto entre particularidades. Como cada uno lucha por su derecho, cada uno lucha por su libertad. La lucha es real, efectiva, porque es lucha por la libertad. A una voluntad particular se opone otra voluntad particular. Es en la lucha que ambas voluntades pueden llegar a reconocerse como libres, como sujetos de derecho y devenir universales. La lucha es el precio de la libertad. Es en la lucha que ambas particularidades, como finitos, pasan a lo universal, al reconocimiento recíproco universal. Es en y por la lucha que las múltiples conciencias logran ser reconocidas por las otras como libres: la ciudadanía encuentra su fundamento y origen en las luchas por ser reconocido como libre e igual.

De esta manera, el verdadero triunfador es, para Hegel, el principio de libertad como reconocimiento mutuo de la libre subjetividad de todos y de cada uno y no una potencia suprema cualquiera sea esta. Por ende, cualquier absolutización del Estado sería para Hegel un contrasentido. En efecto, el Estado es - en este nivel de abstracción - una existencia particular al lado de otras existencias particulares, los otros Estados, los que se limitan mutuamente<sup>307</sup>, existencias particulares, luego existencias finitas, perecederas. Por otra parte, en el sistema

---

<sup>307</sup> Fleischmann, 1992:55

hegeliano, el Estado es un momento del Espíritu objetivo, momento en que lo absoluto no se ha realizado aún, lo que sólo se logra en ese momento superior del despliegue del Espíritu que Hegel llama Espíritu Absoluto.

En el momento del desarrollo del espíritu objetivo en que se sitúa Hegel, el sentido de la subordinación de un derecho al otro va de lo más abstracto a lo más concreto. El derecho abstracto (privado) se subordina al derecho concreto del Estado (público), los derechos de la persona a los derechos del ciudadano. Esto no es válido, sin embargo, para las relaciones entre el derecho público interno (cívico/civilizado) y el derecho público externo y las normas internacionales: Es el “estado natural” el que predomina en las relaciones mutuas entre los Estados, considerados cada uno como sujeto libre e igual y soberano. Los derechos de uno valen tanto como el derecho del otro. En condiciones de igualdad natural, son las relaciones de fuerza las que deciden. Por el contrario, en el seno de una comunidad política son las reglas de la razón y de la argumentación las que determinarían el accionar de los ciudadanos.

Como se observó más arriba, el fundamento de una comunidad política moderna se encuentra en el principio de la subjetividad. Lo que hoy día y a partir del siglo XIX es designado con el nombre de “sociedad” es el desarrollo de la libertad. No hay sociedad sin el querer de los sujetos. Para los contractualistas, es posible pensar en una sociedad en “estado natural” que podría existir como tal, independiente de la voluntad de los seres humanos que la constituyen. Sólo la sociedad civil, por el contrario, sería el producto de un acuerdo voluntario. Para Hegel, una tal sociedad no sería sino que una abstracción, y que como tal, debe ser considerada por el pensamiento pero como uno de los momentos del análisis. La sociedad realmente efectiva, por el contrario, se presenta como resultado de la acción voluntaria del Espíritu subjetivo y como siendo inmediatamente social. La voluntad libre, la autodeterminación, contraria a la determinación natural, es el cimiento que da cohesión a todo el edificio social.

La ruptura con toda concepción que tenga la naturaleza como punto de partida es radical. “La libertad únicamente reside en la reflexión de lo espiritual en sí, en su diferenciación respecto de lo natural y en su reflejo sobre esto” (FD § 194). “...en realidad, el derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario de la determinación natural. El derecho de la Naturaleza, y por tanto el derecho de la existencia de la fuerza y el valerse de la violencia, es un estado de

naturaleza, es un estado de la prepotencia y del entuerto, del que no puede ser dicho nada más verdadero, sino que es preciso salir de él. Por el contrario, la sociedad es la condición en que solamente el derecho tiene su realidad; lo que es de limitar y de sacrificar es precisamente el arbitrio y la violencia del estado natural” (E § 502). Podría fundarse en este juicio la pretensión de superar el régimen capitalista, cuyo desarrollo aparece determinado por la ciega ley económica, la que se impone como férrea necesidad natural, siendo reemplazado por la asociación autónoma de sujetos libres e iguales.

La sociedad como condición necesaria del derecho está fundada sobre la libre personalidad, sobre la autodeterminación del sujeto. De esto se desprende tanto el carácter “social” de la comunidad política como la fragilidad del lazo social. En cuanto al carácter “social” de la comunidad política, aunque pueda parecer tautológico enunciarlo de este modo, el mundo ético es un mundo social (y no comunitario). Aunque constituido por individuos libres, no es un simple agregado de estos individuos. Su interacción racional produce determinaciones específicas, definidas por algún grado de objetividad y de universalidad. El individuo es reconocido de manera distinta según el tipo de determinación. Luego, ni es el individuo descomprometido del liberalismo, ni el mero miembro orgánico de una comunidad totalmente determinado por esta.

La “fragilidad del lazo social” remite aquí al hecho de que cada individuo, al poder determinarse como libre arbitrio, hace que las relaciones sociales queden libradas a la contingencia y al arbitrio. Hay así tensión entre razón y subjetividad lo que debería desembocar en una casi crisis del concepto - lo que Hegel no admite - que deviene evidente en los momentos en que se pasa de una esfera a la otra. Para evitar esto, se hace necesario contar con instituciones fuertes y con la adhesión de los ciudadanos a este institucionalismo fuerte.

De la ciudadanía subjetiva a la ciudadanía objetiva

El proceso de desarrollo del Espíritu descrito hasta ahora ha ganado en densidad y en consistencia; la tensión interna aumenta al máximo y la subjetividad no puede contentarse con permanecer como pura subjetividad. La ciudadanía no puede satisfacerse con ser pura subjetividad y busca realizarse y encontrar su verdad en la objetividad. Se hace necesario examinar el Espíritu objetivo para hallar en él la verdad de la ciudadanía.

En esta esfera, sin embargo, el sujeto ciudadano entra como singularidad, como relación voluntaria con lo objetivo dado, pero no como relación a sí. Lo esencial a destacar en este punto es que la voluntad libre se refiere "a una objetividad exterior previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades singulares con otras voluntades [igualmente] singulares que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distinta y particularizada; este lado constituye el lado exterior para la existencia de la voluntad" (E § 483). De acuerdo a esto, la voluntad realiza su concepto, la libertad, "por el lado objetivo exterior". Este mundo exterior es un mundo determinado por la voluntad. El mundo objetivo es dinamizado por la actividad subjetiva en todo y en cada uno de sus momentos. De aquí entonces que sea necesario analizar como se desarrolla este mundo objetivo activado por la subjetividad y como se despliega esta dentro, en y por la objetividad.

El tránsito de lo subjetivo a lo objetivo se opera por la vía del espíritu práctico que se resuelve como espíritu libre. Este espíritu práctico es, antes que nada, actividad práctica la que, para Hegel, no es sino que una de las dos maneras por las que el ser humano pueda alcanzar la conciencia de sí: "El hombre es conciencia pensante, es decir que él hace para sí lo que él es y lo que es. Las cosas de la naturaleza son sólo inmediatamente y una vez; el hombre, como Espíritu se desdobra: primero, al igual que las cosas de la naturaleza, él es; enseguida, es igualmente para sí, se capta por la intuición, por el pensamiento y no es espíritu más que por este ser activo para sí. Esta conciencia de sí, el hombre la alcanza de dos maneras: en primer lugar, teóricamente, en tanto debe devenir íntimamente conciente de lo que se mueve en el corazón humano (...). En segundo lugar, el hombre adquiere la existencia para sí por la actividad práctica por cuanto tiene el instinto de producirse a sí mismo en lo que le es dado inmediatamente, en lo que existe exteriormente para él (...). Este objetivo lo alcanza transformando las cosas externas a las cuales imprime el sello de su interioridad; en ello encuentra enseguida sus propias determinaciones. El hombre hace esto, como libre, para quitarle al mundo externo su insensible extrañeza - para gozar en la forma de las cosas de su propia realidad exteriorizada... Esta necesidad atraviesa las formas más variadas hasta ese modo de producción de sí mismo en las cosas externas que es la obra de arte. Y el hombre actúa así no solamente hacia las cosas externas, sino que también respecto a sí mismo, respecto a su propia forma natural que no deja como la encuentra, sino que la modifica intencionalmente" (MC, II, 243-244). La actividad práctica es el medio para que la autoconciencia devenga tal. El

que sea un medio, significa que está subordinada al proceso de autoproducción general del ser humano. Este producirse a sí mismo en los objetos exteriores es para Hegel un instinto del ser humano el que sólo después encuentra sus determinaciones en ese proceso. La actividad práctica, al ser considerada como momento del movimiento del Espíritu, adquiere un carácter abstracto. De ahí entonces que el movimiento de mediación del Espíritu sea su momento esencial: "su actividad consiste en ir más allá de lo inmediato, a negarlo y a volverle así a sí mismo. Él es lo que se hace por su actividad. El sujeto, la actividad real, es solamente lo que es vuelto a sí mismo" (MC, II, 99). Esto es lo que explica el desarrollo de este proceso de autoproducción del ser humano por el ser humano, la práctica social humana, el desarrollo del Espíritu.

## CAPITULO XIII

### PERSONA Y DERECHO ABSTRACTO

El desarrollo de la figura del individuo ha mostrado su inconsistencia: figura surgida directamente de la inmediatez no puede ser sino que considerada en su abstracción y en su formalidad. Sólo cuando aparezca como individualidad determinada como voluntad singular que se manifiesta en el terreno de la objetividad, podrá ser considerado como figura histórica concreta, como el individuo de la moderna sociedad burguesa, como individuo social (en cuanto socializado y en cuanto socialmente individualizado)<sup>308</sup>.

El Derecho abstracto de las personas

Esta voluntad singular “es el elemento propio e inmediato de la actividad” de la voluntad racional. La unidad de la voluntad racional con la voluntad singular constituye la realidad efectiva de la libertad. Como esta libertad es en sí lo universal “su verdadera determinidad sólo la tiene en la forma de la universalidad” (E § 485). Esta forma de la universalidad es el Derecho. De este modo, la voluntad libre existe como derecho el que abarca la existencia de todas las determinaciones de la libertad y no sólo las determinaciones propiamente jurídicas. Esto significa que toda libertad es un derecho o, lo que es lo mismo todo derecho es la manera de existir de una determinación de la libertad. Hablar de las libertades de las personas es hablar de sus derechos. Los “Derechos del Hombre y del Ciudadano” son las libertades de todos y de cada uno de los hombres<sup>309</sup> y de todos y de cada uno de los ciudadanos. El término “derecho” utilizado por Hegel aquí no se remite sólo al Derecho como conjunto de normas jurídicas, sino que a la libertad en general. Sin embargo, en este acápite se tratará sólo del derecho que

---

<sup>308</sup> En estricto rigor y siguiendo el ordenamiento de Hegel, tanto este capítulo como el siguiente, relativo a la moralidad debieran estar comprendidos en la III Parte concerniente al Espíritu Objetivo. Sin embargo, tanto la persona como propietario y el sujeto material son figuras abstractas, que pueden ser consideradas como transitorias, no realizadas aún en su concreción, lo que justifica, aunque insuficientemente, su inclusión en esta II parte.

<sup>309</sup> Con exclusión de las mujeres, las que no accederán a la ciudadanía sino que en el siglo XX. Baste recordar a este respecto que después de la ejecución de Olympe de Gouges la Convención decreta el cierre de todos los clubes y sociedades de mujeres, impidiéndoseles aún el derecho de asistir a reuniones políticas.



surge en esta primera determinación como derecho abstracto o formal, al que se llama - incorrectamente a juicio de Hegel - "derecho natural". Para Hegel, en la naturaleza en cuanto exterior a lo humano, distinta al espíritu, no hay ni puede haber ni deber ni derecho; en la naturaleza no hay injusticia porque tampoco hay justicia. Lo natural no es humano porque carece de la dimensión estrictamente ética, dada por la libertad. El derecho es sólo propio del ser libre en el ejercicio de su relación exterior con otras voluntades igualmente libres: "el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la personalidad libre, es decir, en una autodeterminación que es más bien lo contrario de la determinación natural" (E § 502).

Con la expresión "derecho natural" se quería decir que "el derecho se da inmediatamente como algo natural". Habría habido así "un estado de naturaleza en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, frente al cual estado, el estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales". Este "derecho de la naturaleza es, por tanto la existencia de la dureza y la supremacía de la fuerza; y un estado de naturaleza es un estado en el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que hay que salir de él" (E § 502). Es necesario, por tanto, "limitar y sacrificar... la arbitrariedad y la violencia propias del estado de naturaleza" y pasar a "la sociedad", "el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho". Frente a la dicotomía establecida por el contractualismo, Hegel establece la oposición real entre el derecho natural, que prima en el estado natural, estado de la violencia y del arbitrio y el derecho que deriva del concepto, como derecho racional: mientras el primero es el reino de los instintos, de las inclinaciones, el derecho del más fuerte, en el segundo predomina la razón.

#### El ciudadano en cuanto persona

La noción de persona hegeliana cobra todo su sentido en el marco de su teoría de la voluntad libre. El término "persona" se refiere en primer lugar a la voluntad libre como primeramente inmediata y, por ende, como singular (E § 487). Esta primera presentación de la voluntad libre es lo que configura y da sustancia a la persona. Esta es la libertad que está siendo para sí misma en su inmediatez, de tal manera que sabe su singularidad como voluntad absolutamente libre. De este modo, "la persona es el saberse de esta libertad" (E § 488); es la voluntad libre para sí: "La universalidad de esta voluntad libre para sí es la simple relación formal

consigo en su individualidad, relación autoconciente por lo demás y sin contenido, es el sujeto en cuanto persona" (FD, § 35). La autoconciencia de sí es el yo plenamente abstracto, sin ninguna concreción: El espíritu que es en sí y para sí se diferencia del espíritu fenoménico en que, en la misma determinación en la que éste es sólo autoconciencia - conciencia de sí, pero únicamente según la voluntad natural y sus contraposiciones todavía exteriores - el espíritu se tiene a sí mismo como objeto y fin en cuanto que yo abstracto y ciertamente libre, y así es persona" (FD, § 35 Ad.).

### La persona como propietario

El saberse de esta libertad, sin embargo, es abstracto y vacío en sí mismo. Su particularidad y su compleción no las encuentra en sí mismo sino que en una cosa exterior. Esta forma de aparición de la libertad humana, como la forma más abstracta posible es la posesión, la que en cuanto abstracción aísla al individuo de sus semejantes puesto que "su" posesión es exclusivamente suya y no de cualquier otro. Más aún, el principio de esta exclusividad, la posesión de las cosas, no relaciona el poseedor a los otros individuos, sino que solamente al mundo objetual.

De esta forma exclusiva y egoísta, la libertad del singular se realiza como universal: todo el mundo tiene derecho a considerarse como propietario de su propio cuerpo (primera exclusividad del poseedor) o como "propietario de sí mismo". De aquí debiera derivarse el principio de la posesión de las cosas que son necesarias para asegurar la subsistencia de este "sí mismo". Lo que se olvida, en general, es que en la moderna sociedad burguesa estos medios son del otro y para obtenerlos será preciso un acto de intercambio. Esto muestra el lado vacío del principio de la posesión de sí mismo. La universalidad de la libertad aquí no es más que un conjunto de propietarios (particulares) de sí mismos, universalidad en que lo particular no tiene ningún contenido específico. En efecto, el ser humano no puede ser definido por una cosa, puesto que lo que justamente caracteriza la cosa es que puede pertenecer indiferentemente a cualquier persona (FD, § 34 Add). La persona está determinada como indeterminada: la pertenencia de cualquier objeto a cualquier individuo es ya una determinación. La identidad abstracta ("yo quiero este objeto porque yo lo quiero") es lo que constituye la determinación y por esto la voluntad deviene voluntad particular. La persona está determinada no en sí sino que en su relación a las cosas. Por tanto, la persona no es más que el individuo que toma conciencia de su "libertad" de

poseer su propio cuerpo y de apropiarse de la naturaleza. Esta libertad le es reconocida como derecho de orden universal, como un derecho que tienen todos los otros seres humanos. Es, por tanto, una abstracción del “yo” empírico, que corresponde al momento universal abstracto del concepto de libertad del individuo humano.

Como la voluntad libre como persona "contiene en general la capacidad jurídica", constituye "el concepto y el fundamento del derecho abstracto". En cuanto capacidad jurídica del individuo es la persona jurídica del derecho formal: el ser humano es reconocido como totalidad de derechos: "sé una persona y respeta a los demás como personas" (FD, § 36): igualdad jurídica o igualdad ante la ley.

Justamente en razón de la indeterminación y de la abstracción de la persona, el sujeto de la apropiación puede ser no sólo un individuo (biológico) sino que una asociación de individuos o una entidad supraindividual como la empresa moderna, la firma multinacional, etc. Puesto que aquí se trata sólo de la persona abstracta, se hace abstracción de las formas concretas que tiene esa persona en la sociedad civil. No obstante, cabe señalar un rasgo característico de este tipo de entidades que en su momento Max Weber tipificara como relación social “cerrada”: relación social (lo mismo si es de “comunidad” como de “sociedad”) cerrada al exterior cuando y en la medida en que la participación en la acción social recíproca que la constituye “resulte excluida, limitada o sometida a condiciones por el sentido de la acción o por los ordenamientos que la rigen”<sup>310</sup>. Este tipo de relación social garantiza a sus partícipes el disfrute de las probabilidades monopolizadas mediante su apropiación permanente. Estas probabilidades apropiadas las llama Weber derechos. Esta apropiación puede corresponder sea a todos los miembros de determinadas comunidades y sociedades, o a individuos. La forma dominante de esta relación social “cerrada” es hoy en día la “empresa”, la que es considerada como sujeto de derecho, como persona jurídica (de este punto de vista tiene poca importancia que esa personalidad le sea atribuida, personalidad para otro y no en-sí). En cuanto persona jurídica, la empresa es un ente de derecho privado (“cerrada” al exterior como el *oikos* o el *domus*), pero que produce bienes o servicios destinados al intercambio por medio del dinero (“abierto”). Se encuentra en esta forma, el germen de todas las contradicciones relacionadas con la propiedad privada. En todo caso, la forma-empresa debería plantear problemas a las teorías de la ciudadanía que relacionan a esta directamente con la propiedad así como a las teorías que afirman la dicotomía de lo público/privado.

---

<sup>310</sup> Weber, 1999:35

El derecho formal, sin embargo, no respeta el “bien” empírico de la persona, sino únicamente el hecho de que esta sea tal, es decir, un sujeto de derecho privado que tiene derecho a todo aquello que todo ser humano libre, todo sujeto de derecho privado, tiene el derecho de exigir y de poseer. La calidad de persona es, por consiguiente, universal y corresponde a todos los seres humanos. El ser humano “no es solamente una cualidad abstracta, sino que en ello radica el que – con la concesión de los derechos civiles – se alcance, por el contrario, el orgullo de valer como personas jurídicas en la sociedad civil y, desde esta raíz infinita, libre de todo lo demás, la deseada equiparación del modo de pensar y del carácter” (FD, § 270 3a). El ser reconocido como “persona jurídica” - es decir como propietario aún cuando esa propiedad no sea sino que sólo la del propio cuerpo - es una condición de la ciudadanía. Sin embargo, el reconocimiento como ciudadano no se otorga a todas las personas jurídicas, (comunidades eclesiásticas, empresas, etc.) sino que sólo a las personas naturales.

Si se relaciona capacidad jurídica con ciudadanía, se puede establecer que el momento de ejercicio de la ciudadanía debe coincidir con el momento en que una persona puede contratar libremente la prestación de sus servicios. “Libremente” significa aquí sin tener que requerir la autorización expresa de los mayores<sup>311</sup>.

De este modo, la libertad, en cuanto libertad de todos, se convierte en el concepto del derecho, alcanza validez universal y deviene realidad objetiva. Ello implica que en el pensamiento del derecho racional sólo vale “en sí” como ideal del derecho la libertad que se ha convertido en concepto y principio de todo derecho positivo. A la inversa, toda norma que contradiga el principio de la libertad pierde toda validez.

Como señala Ritter “capacidad jurídica significa aquí que el ser libre es “persona” en cuanto está en el derecho de disponer de cosas y que disponiendo de ellas está en relación jurídica como personas con otros seres libres”<sup>312</sup>. De esta manera, el individuo es determinado como persona en la medida en que tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa. Sin duda alguna, la relación de propiedad entronca directamente con el derecho privado romano “en la

---

<sup>311</sup> En Chile coinciden la mayoría de edad civil (por ejemplo, Art. 13 del Código del Trabajo) con la mayoría de edad ciudadana, fijada en la Constitución. En otros países, el derecho de ciudadanía puede ser ejercido antes, como en Brasil en que se tiene derecho a voto a los 16 años.

<sup>312</sup> Ritter, 1989:122

medida en que definido por la relación a la *utilitas singulorum*, tiene por objeto el albedrío libre a diferencia del no-libre”.

Esta herencia del derecho romano, en tanto codificación de las normas relativas a la propiedad, es considerado como un avance por parte de Hegel frente a la mezcolanza y a lo arbitrario de la legislación existente. Las grandes codificaciones de la época - en particular, la francesa - se fundan en el “derecho racional” y representan para Hegel la “elevación a lo universal”: Un código auténtico “aprehende y expresa conceptualmente los principios jurídicos en su universalidad y así en su determinación” (FD, § 211). Para Hegel “afirmar algo como universal es... pensar” (FD, § 211). Cuando la voluntad tiene por contenido objeto y fin suyo a la universalidad es voluntad libre para sí, es verdadera idea (FD, § 21). De esta manera, el derecho privado romano, se transforma junto con la sustancia que pertenece al mundo actual, con la libertad resultante de la revolución política y con el surgimiento de la sociedad civil, deviniendo la base de la legislación civil predominante en la economía-mundo occidental. La principal transformación de ese derecho tiene que ver justamente con la noción de persona la que en el derecho romano designaba a una categoría particular de seres humanos e tal manera que la persona era sólo una situación, puesto que sólo es persona el hombre que tiene un cierto status. El llamado derecho personal romano se refiere al derecho a los esclavos, a los niños – considerados como cosas – y a la situación de privación de derechos como también a las relaciones familiares. En el derecho moderno, por el contrario, no hay derechos sobre una persona sino sobre una cosa (FD § 40).

Este derecho como normativa jurídica es limitado, puesto que hace abstracción de toda particularidad subjetiva: La particularidad de la voluntad está "como deseo, necesidad, instintos, querer contingente, etc. todavía distintos de la personalidad, de la determinación de la libertad. En el derecho formal, pues, no importa el interés particular, mi utilidad o mi bienestar ni tampoco el fundamento particular de determinación de mi voluntad, la comprensión e intención" (FD, § 37). Se excluye así del concepto de persona todo lo que pertenece a la subjetividad de la personalidad. La personalidad como la particularidad de la voluntad es “indiferente” para el individuo en cuanto persona. De aquí también el carácter formal y abstracto de la persona. Este derecho formal no interviene activamente en la vida cotidiana. Más bien, se hace presente sólo cuando se recurre a él. En razón misma de su abstracción, este derecho es, por un lado, posibilidad, permiso, autorización para realizar determinadas acciones y, por otro, es prohibición

de lesionar la persona, sea la propia o la de los demás. Es autorización y prohibición jurídica a la vez (la ley - civil - prohíbe o permite). Cuando comienza a funcionar, funciona de manera maquinal. Ante esta justicia, el ser humano no es sino que la “persona” jurídica que lleva, como en la tragedia griega, la máscara que esconde al ser humano singular y concreto. Como ya se dijo más arriba, es “derecho privado” en cuanto se refiere a los derechos de los “privados”. Es por tanto, una abstracción de la vida social por cuanto no reconoce sino que seres humanos “privados”, privados en cuanto viven su aislamiento, en su propio espacio, intentando que nadie penetre en él, aunque intentando penetrar en el espacio de los otros, de lo que resulta la hostilidad recíproca como lazo que les une. El derecho deviene así el mejor terreno para que los seres humanos se disputen (más o menos racionalmente) entre sí (aunque los otros terrenos, como el de la violencia física, son peores). En último término, la única tarea que tiene este derecho es el reparar los daños ya causados y no prevenirlos o evitarlos. Como derecho formal no tiene ningún otro medio para evitar la violencia. Las prohibiciones que establece no tienen ningún otro medio para ser respetadas que la buena o mala voluntad de las personas, medio que se demuestra insuficiente si se considera que lo que está en juego son los intereses de esas mismas personas. El comportamiento de estas personas en esta materia no puede ser sino que “hobbesiano”: en una situación de guerra de todos contra todos, el hombre es un lobo para el hombre (y también y, sobre todo, para las mujeres). El derecho abstracto no es necesariamente instrumento de “pacificación”.

Esta ley que prohíbe o permite, finalmente no puede proteger los bienes de una persona sino que privando a otra de ellos, puesto que sólo una de ellas puede tener “razón” y es sólo a esta última a quien se puede hacer justicia. La imparcialidad de la justicia consiste en satisfacer a una de las partes, o sea, siendo parcial. La otra parte puede, sea aceptar que el juicio le sea adverso, sea quedar descontenta y devenir más violenta en sus pretensiones. El problema no se resuelve, quedando en esa zona incierta, librada a la subjetividad de la parte perdedora, de la aceptación o de la rebelión. En este nivel de abstracción, la justicia está lejos de ser imparcial, tan lejos como lejos se está de una “sociedad bien ordenada”. Los problemas de justicia no encuentran su solución en la sola esfera del derecho privado - como lo pretenden algunas corrientes liberales o neoliberales-, pero tampoco, como pretende Rawls, en la sola esfera de la moral.

El modo de existencia de la libertad, de la voluntad libre es la inmediatez, como se señaló más arriba. “Según esta, es frente a lo real su realidad negativa que sólo se refiere a sí

abstractamente, en sí voluntad individual de un sujeto” (FD, § 34). Es individualidad excluyente y no incluyente de los otros. Este individuo, no necesariamente cooperador, tal como se presenta y se autorrepresenta en la moderna sociedad burguesa, es un individuo que prefiere apropiarse del máximo posible para sí: es egoísta inveterado. La cooperación es sólo un medio que le permite maximizar sus ganancias. Es la hipóstasis de este modo de existencia de la libertad singular la que determina que las pretensiones del derecho abstracto a devenir efectivamente normativo no se realicen. Podrá objetarse que este comportamiento individualista posesivo si bien puede ser predominante no es el único y que es posible pensar en comportamientos “virtuosos”, de desprendimiento personal. Ello sin duda es verificable empíricamente, pero también no es menos cierto que la apariencia de la moderna sociedad burguesa (es decir su modo de presentarse) es absolutamente individualista y las relaciones entre los seres humanos se dan como si se tratara de relaciones de intercambio (económico) entre poseedores de capital (sea este económico, cultural o político o de todos ellos a la vez)<sup>313</sup>.

En último término, no se trata aquí de la satisfacción de exigencias concretas de la libertad, sino que de la relación de los seres humanos con el mundo objetual, relación en que lo definitorio es la relación con la cosa, en términos de “haber” material y espiritual, de tal manera que quien más “haber” tiene, más “persona (jurídica)” es. Sin embargo, la libertad no se identifica con la “cosa” poseída (la posesión de la cosa por el animal no significa que este devenga libre). La libertad, para ser realmente efectiva, debe mostrarse “exteriormente”, es decir, debe mostrarse como afirmación de la voluntad libre del ser humano sobre la cosa y no como mera identificación con ella. En términos prácticos, la posesión se separa de la libertad, difieren la una de la otra.

La primera configuración del derecho abstracto es el derecho de propiedad, aunque desde el concepto abstracto de derecho no son determinables ni el cómo ni el cuánto de la propiedad. Esta determinación que es necesaria para que el ejercicio de la libertad sea real, es histórica y social en su concreción, es decir, ético-jurídica por norma positivo-racional. Este derecho de propiedad es la existencia que la persona da a su libertad. En efecto, lo singular deviene particular a través de la cosa. Es esta lo que permite al sujeto comenzar a abandonar los terrenos de la abstracción en dirección hacia la realidad sustancial, hacia lo concreto, a la sociedad civil y al Estado. Sin embargo, el tránsito es largo. El derecho fundamental de la

---

<sup>313</sup> Utilizamos aquí expresamente la noción de “capital” en el sentido dado por Pierre Bourdieu, en particular en *Le sens pratique*, 1980:191-208, para dar cuenta del peso de las categorías de la economía política de la sociedad burguesa en nuestros intercambios lingüísticos cotidianos.

voluntad libre es el derecho de apropiación de lo exterior. Esta es la actividad de la persona (FD § 39).

## La propiedad

El exterior (la cosa) pasa a ser objeto de apropiación. Cuando pongo en la cosa mi querer personal, la posesión como mero apoderamiento exterior de la cosa, pasa a ser propiedad "la cual como posesión es medio, pero como existencia de la personalidad es fin" (E, § 489). El fin de la personalidad burguesa moderna es la propiedad. El burgués vive para la apropiación del mundo exterior, la que deviene en sus manos, propiedad privada. De aquí entonces que un mundo sin propiedad privada se lo represente como un mundo sin libertad.

De esta manera, la propiedad privada, como fundamento de la sociedad, no deriva directamente del trabajo personal - ya que el esclavo que siempre trabaja, aunque siempre lo hace para el amo, jamás puede convertirse en propietario de la cosa, que se mantiene en su independencia frente a él - sino que de la existencia necesaria de la persona, la que "para existir como Idea, debe darse una esfera exterior para su libertad", es decir, afirmar su conciencia de sí a través de esa esfera exterior (FD § 41).

En la relación de posesión es la libertad el momento real, activo y decisivo mientras que los objetos exteriores no son sino que la propiedad posible del ser humano. Por tanto, no tienen valor en sí mismos. Como la naturaleza es la exterioridad en sí misma, no puede tener voluntad, no conoce la determinación de sí misma. Toda significación la recibe de una voluntad que le es a su vez exterior (FD, § 42). De este modo, esta esfera exterior está constituida por la cosa, como lo inmediatamente distinto del espíritu libre y, por tanto, como algo no libre, impersonal y ajurídico. La cosa primera en este sentido es la naturaleza cuya determinación conceptual es ser en ella misma lo exterior. La voluntad de apropiación del espíritu libre tiene como objeto primero de su deseo la naturaleza (FD § 42). Por cosa, Hegel llama entender aquí no sólo un objeto material sino que también una capacidad, un conocimiento, una facultad, un talento en la medida en que el espíritu libre les puede conferir "mediante la exteriorización una existencia exterior y enajenarles" (FD, § 43.2).



La posesión tiene sólo sentido como lazo entre persona y cosas. La persona deposita su voluntad en un ente desprovisto de voluntad. Se crea así una relación de exteriorización, de identificación de una voluntad “interior” del ser humano con un objeto natural, “exterior”. Como la parte activa de esta relación es el ser humano libre, este es quien se arroga el derecho esencial de apropiarse o no de algo así como de “alienarlo”. Tal derecho no puede ser invocado, por el contrario, respecto a otra voluntad libre o a una existencia producto de otra voluntad, justamente porque se trataría en tal caso de desconocer el carácter de voluntad libre de una de ellas y un retorno por tanto a los primeros pasos de la lucha por el reconocimiento.

Para Hegel, es en esta relación de la persona con la “cosa” que surge el idealismo como filosofía de la sociedad burguesa. La cosa en cuanto finito no tiene realidad propia, la que sólo puede alcanzar por la idea: “La proposición que lo finito es ideal constituye la base de lo que se llama idealismo”, afirma Hegel. Pero para que la filosofía sea verdaderamente idealismo, “es necesario que el principio sea efectivamente aplicado y desarrollado”, es decir que la idea devenga realidad, que el objeto (conceptual) sobre realidad efectiva sea como naturaleza sea como espíritu. Es lo que ocurre con la cosa, como “lo inmediatamente distinto del espíritu libre”. La cosa no es la infinita relación consigo misma, sino que es ella misma exterior, lo exterior general, en sí y para sí, “algo carente de libertad, de personalidad y de derecho” (FD, § 42). La cosa es lo opuesto a lo substancial y no tiene fin substancial porque no tiene voluntad. Para Hegel, “sólo la voluntad es lo infinito, absoluto frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo relativo” (FD, § 44, Agr.). La persona, por el contrario, en cuanto tiene voluntad libre, puede darle un fin substancial a la cosa determinándola: “La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es mía y recibe a mi voluntad como su fin substancial (que en ella misma no tiene), como su determinación y su alma” (FD § 44). Este derecho de apropiación del ser humano sobre toda cosa manifiesta ante las cosas, según Hegel, la grandeza de la voluntad humana, mostrando que dichas cosas no son ni en sí ni por sí, que no tienen un fin propio. Al apropiarse de las cosas, el ser humano les da su alma: “la voluntad libre es por ello el idealismo, que no considera en y por sí a las cosas tal como son”, sino que las transforma por su actividad, haciéndolas devenir parte del mundo humano.

El comportamiento de la voluntad libre respecto a las cosas, la intervención del ser humano respecto a la pasividad de la cosa la que, como dice Hegel, no tiene voluntad constituye una refutación del realismo que toma a las cosas “como absolutas, aunque se encuentren en la

forma de la finitud"... y "atribuye a las cosas individuales inmediatas, a lo impersonal, realidad en el sentido de independencia y verdadera interioridad y ser por sí". La apropiación de la cosa tiene así un sentido ontológico, pero tiene también un sentido epistemológico: Es refutación de la filosofía crítica la "que afirma que el espíritu no puede conocer y saber la verdad, lo que la cosa es en sí". Es por el acto práctico de apropiarse de la cosa que la voluntad libre llega a conocer lo que esta es en sí: "la prueba del pudín es que se come" dice un viejo proverbio inglés. Con este derecho de apropiación absoluto "el hombre se crea, como dice Ilting<sup>314</sup>, el presupuesto de la acción libre en el mundo". Con ello la voluntad libre se afirma como idealismo: las cosas no son autónomas, no tienen una verdadera existencia para sí y en sí, sólo tienen apariencia de tal. Es la voluntad libre la que les da su sustancia. Lo finito deviene infinito en el querer libre en el acto de apropiación. La voluntad libre como voluntad es apropiación y, por tanto, voluntad de preservación de la propiedad privada. Esta voluntad es el idealismo. Idealismo y propiedad privada van así de la mano. De este modo, la sociedad burguesa en su primera aparición como sociedad de propietarios aparece como sociedad idealista. Persona, propiedad privada e idealismo aparecen indisolublemente relacionados. El carácter ideal de la ciudadanía reside hasta aquí en que el ciudadano tiene como fundamento suyo a la persona en cuanto propietario privado. Es necesario profundizar más este punto.

Este derecho-voluntad conduce directamente a la toma de posesión, como poder exterior que tengo sobre la cosa. Posesión y propiedad no son la misma cosa. "Que yo tenga algo bajo mi poder exterior es lo que constituye la posesión, del mismo modo que el aspecto particular por el que yo hago mío algo a partir de necesidades naturales, instintos o capricho, constituye el interés especial de la posesión. Pero el aspecto por el que yo, en cuanto voluntad libre para mí, me encuentro objetivamente en posesión y sólo de este modo soy también voluntad real, constituye lo verdadero y lo jurídico en ello, la determinación de la propiedad" (FD, § 45). "Con arreglo al concepto, mi derecho a algo no es mera posesión, sino que como posesión de una persona, es propiedad (posesión según derecho) y es un deber poseer cosas en propiedad, es decir, ser como persona, lo que puesto bajo la relación fenoménica, o sea, de la referencia a otra persona se despliega como obligación del otro de respetar mi derecho". La propiedad, por su parte implica la afirmación como voluntad real de apropiación de la cosa (FD, § 45). Se trata en todo caso de una voluntad singular, individual y es por esto, dice Hegel, que adquiere el carácter de "propiedad privada". Por el acto de declarar que "yo quiero legalmente poseer la cosa" y de hacerla

---

<sup>314</sup> 1971: 71

reconocer por el tribunal como parte integrante de mi libertad personal, por declararla expresamente como contenido de mi voluntad, como "mía", mi posesión pierde su carácter arbitrario - en cuanto emanaba de mi voluntad inmediata e irreflexiva - y pasa a ser "propiedad" mía, es decir, posesión legalmente (de acuerdo a la ley, es decir, universal) reconocida por los otros. Por este acto expreso de mi voluntad, la cosa sale de su estado de indiferencia respecto a su poseedor. El derecho a la propiedad privada no es, sin embargo, ni absoluto ni ilimitado sino que puede "tener que subordinarse a superiores esferas del derecho, a una comunidad, al Estado". Se trata, sin duda, de excepciones que no pueden estar fundadas en el arbitrio privado, "sino tan sólo en el organismo racional del Estado" (FD, § 46, 3).

La apropiación no resulta necesariamente del trabajo ni del sistema de necesidades, es decir, no deriva de la estructura de la sociedad civil. El lado racional (es decir tanto legítimo como justificable) de la propiedad no reside en la satisfacción de las necesidades sino en que la subjetividad de la persona se encuentra afirmada por este medio. En efecto, la posesión que es una simple apropiación material y exterior que se desprende del primer movimiento de conciencia de sí o del proceso vital no se transforma en propiedad según derecho más que si hay acto de la voluntad libre, como se vio más arriba.

De esto se puede inferir que siendo un deber el ser propietario, es decir, el ser poseedor según derecho de algo, todo(as) lo(a)s ciudadanos(as) deben ser propietario(a)s. Admitiendo con Hegel que la propiedad es siempre y fundamentalmente individual, puesto que emana de una voluntad personal, es posible la libre asociación de productores. Es claro que la propiedad colectiva "que según su naturaleza puede ser poseída separadamente" (es decir, que puede ser trabajada individualmente, en la que el trabajador es poseedor de sus propios medios de producción, la producción artesanal por ejemplo) tiene "la determinación de una comunidad disoluble en sí, en la que abandonar mi parte es para sí cuestión de arbitrio" (FD, § 46). En lo que se refiere a medios de producción sociales (gran industria, por ejemplo), no hay nada que justifique la propiedad privada de ellos. Se trata de materias primas socialmente producidas, de instrumentos de trabajo socialmente producidos, movidos por trabajadores/trabajadoras socialmente producido(as) que no pueden trabajar sino cooperativamente y de productos destinados a un consumo socialmente determinado. No hay en esto ninguna "injusticia contra la persona, considerada incapaz de propiedad privada como principio general", sino que el imperativo lógico de que una producción social exige una propiedad social. Si Hegel plantea el criterio de la desconfianza en cuanto a la

propiedad colectiva de los medios de producción sociales, esta desconfianza implica una falta de amistad (FD, § 46, 4), pero es justamente en la sociedad civil determinada como sociedad de propietarios privados que falta la confianza y, por consiguiente, la amistad en las relaciones entre los individuos. Más bien, la sociedad civil aparece configurada como sociedad de propietarios privados en competencia entre sí para apropiarse de las cosas. En la guerra de todos contra todos es casi imposible fundar la comunidad política, la que a lo más puede aparecer como mero agregado de intereses privados, unidos para el caso de la defensa exterior. La libre asociación de trabajadoras/trabajadores que, voluntaria y libremente, trabajan colectivamente medios de producción que son sociales es, en todo caso, más confiable de manifestar su capacidad para producir con objetivos sociales que la mera persona abstracta.

La apropiación no afecta ni a los cuerpos humanos ni a las almas. Como individuo inmediato soy ambas cosas a la vez y no puedo alienar la una sin alienar la otra. Pero "como persona tengo al mismo tiempo mi vida y mi cuerpo, como otras cosas, sólo en la medida en que es mi voluntad" (FD, § 47). Tengo derecho a mi cuerpo, a diferencia de los animales que no tienen este derecho, por eso que "tengo estos miembros, la vida, sólo en tanto quiero; el animal no puede mutilarse o matarse, pero el hombre sí" (FD, § 47 Ad.). Por tanto, el ser humano tiene derecho a elegir la forma de morir y a morir dignamente.

Por otra parte, soy un ser esencialmente libre en mi cuerpo; otro no puede apropiarse de él (a menos que lo consienta: la venta de sangre o de órganos, los cobayos humanos así como la trata de blancas y la prostitución existen). Como "para los otros yo soy en mi cuerpo, soy libre para los otros sólo como libre en la existencia"... "La violencia ejercida contra mi cuerpo por otros es violencia ejercida contra mí" (FD § 48). Todo ser humano tiene derecho a disponer de su propio cuerpo como lo estime según su conciencia. Por tanto, nadie puede ser obligado en contra de su voluntad a transformarse en una bodega que almacene un feto. El derecho sobre el propio cuerpo deriva directamente del principio general de la libertad de la persona, más aún si, como en la ideología liberal, esta libertad de la persona aparece directamente ligada a la cuestión de la propiedad. En efecto, si se considera el cuerpo humano como una cosa, es decir, como algo apropiable y siendo yo el primer y único propietario de esta cosa que sería mi cuerpo, no corresponde por tanto que otros deban decidir en lo relativo a mi cuerpo en mi lugar, en cuanto soy yo el propietario de esta cosa. Una mujer no puede ser obligada a ocupar su cuerpo como depósito o como contenedor de un feto cuerpo simplemente porque hay otra voluntad (sea esta

divina, eclesiástica, la de un violador o la de un patriarca) que así lo haya decidido. El "derecho a la vida" de la mujer se asegura reafirmando como derecho ciudadano el derecho a disponer del propio cuerpo y, por tanto, despenalizando el aborto. De la misma manera, el derecho a disponer del propio cuerpo tiene su correlato en el deber de cuidar su propio cuerpo. Este derecho-deber es, de acuerdo al concepto, garantizado por el Estado: por ley, la mujer embarazada debe hacer efectivo su descanso pre- y postnatal pagado por la sociedad.

Como el ser humano en cuanto autoconciencia se aprehende como libre, "se toma a sí mismo en posesión y llega a ser propiedad de sí mismo y frente a otros", la esclavitud va contra el concepto. "La justificación de una dominación como simple derecho de señorío en general y toda opinión histórica acerca del derecho a la esclavitud y al señorío se basan en el punto de vista que toma al ser humano por ser natural en general, según una existencia (a la que pertenece también el arbitrio) que no resulta adecuada a su concepto". En cambio, "la afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se basa en el concepto del ser humano como espíritu, como libre en sí" (FD, § 56). Es justamente porque todos somos seres humanos, seres genéricos, universales, "libres en sí" que la dominación particular no es justificable: "es la propia autoconciencia universal no querer ser esclavo ni amo; ningún amo, ningún esclavo y viceversa ningún esclavo, ningún amo" (FD, § 56 Ad.). De esta manera, en la universalidad del mundo moderno, la lucha por el reconocimiento como ser libre e igual (por cuanto es ya un logro) y la relación de señorío y esclavitud parecerían estar sobrepasadas en la medida en que se reconoce a los otros como personas, como propietarios y, antes que nada, como propietarios de sus propios cuerpos<sup>315</sup>.

#### La igualdad de los propietarios

La igualdad ante el derecho no significa igualdad en los hechos. En efecto, "en relación con las cosas exteriores, lo racional es que yo posea propiedad" y, al igual que yo, los otros yo. Pero "el ámbito de lo particular abarca los fines subjetivos, necesidades, el arbitrio, los talentos, circunstancias externas" y es de esto lo que depende la posesión como tal. "Qué y cuanto posea es, por ende, una contingencia jurídica" (FD, § 49). La desigualdad es una contingencia: El igual derecho que tienen todos a la libertad y con ello a la propiedad privada conduce necesariamente a la desigualdad de las capacidades y de la fortuna en la lucha competitiva de la sociedad civil<sup>316</sup>.

---

<sup>315</sup> La triste realidad empírica habla de 28 millones de esclavos en el mundo contemporáneo

<sup>316</sup> Ilting, 1971: 72

La política liberal de igualdad de oportunidades que encuentra su fundamento en este predicamento, desemboca en la desigualdad de resultados, en la inequidad. De esto tal vez podría concluirse en la necesidad de terminar con el derecho de herencia, como única forma de asegurar la libertad-igualdad primera.

Como la persona es lo abstracto, lo todavía no particularizado, "la igualdad es la identidad abstracta del entendimiento", es "sólo igualdad de las personas abstractas como tales" (FD, § 49). Por consiguiente, para Hegel, la exigencia de igualdad de los bienes raíces es una proposición vacua. Tampoco se puede hablar de injusticia de la naturaleza en el desigual reparto de la posesión y de la fortuna, pues la naturaleza no es libre y, por tanto, ni es justa ni injusta (FD, § 49, 3), lo que significa que la injusticia sólo proviene de espíritus libres y es, por tanto, siempre social: "Que todos los hombres deban tener lo suficiente para sus necesidades es, por una parte, un deseo moral, y formulado con esta indeterminación, ciertamente bien intencionado, pero, como lo simplemente bien intencionado en general, nada objetivo y, por otra parte, el tener lo suficiente es algo distinto a la posesión y pertenece a otra esfera, la de la sociedad civil" (FD § 49, 3). El problema de la igualdad de resultados sale de la esfera jurídica y moral y es remitida por Hegel al plano ético, al de las relaciones objetivas.

Es dable preguntarse a esta altura el papel del trabajo en la apropiación. La respuesta de Hegel es que este puede conducir a la posesión, sea que se presente como apropiación corporal directa, como elaboración o como la simple asignación que consiste en significar que una cosa es mi propiedad (FD §§ 54-58), aunque en general y, como ya se vio más arriba, el trabajo no es fuente de la propiedad.

La apropiación corporal permite al hombre afirmar su posesión de la manera más perfecta "en la medida en que en esta posesión yo estoy inmediatamente presente y por ello mi voluntad es asimismo reconocible" (FD, § 55). Esta toma de posesión se amplía en la medida en que introduzco mediaciones tales como herramientas e instrumentos de trabajo en general o porque simplemente anexo medios de trabajo como el mar, el agua, un terreno, etc. Pero esta apropiación no es siempre directamente posible. No pasa de ser un mero aprovechamiento de lo existente.

Ocurre distinto con la elaboración la que permite que aquello de lo que me he apropiado cobre "una exterioridad existente para sí", es decir, que se le agregue un valor (de cambio) con lo que "cesa de estar limitada a mi actualidad en este espacio y en este tiempo y a la actualidad de mi saber y querer" (FD § 56). La elaboración representa la objetivización de la subjetividad, la exteriorización de la interioridad; representa el paso de lo finito a lo infinito, a la diversidad. Sin embargo, la elaboración no significa necesariamente la posesión, puesto que para fabricar o para hacer crecer las plantas es necesario poseer ya los medios de trabajo. Quien elabora algo, pero lo hace con medios de trabajo y con materias primas que no son suyas no adquiere para sí, por el solo hecho de elaborar algo, el derecho de propiedad sobre lo producido. Luego, la elaboración como toma de posesión, sólo corresponde a quien es ya propietario tanto de los medios de trabajo como de las materias primas. Se reafirma aquí el que el trabajo no es fuente de la propiedad.

El momento en que afirmo mi voluntad sobre la cosa, en que la toma de posesión es significada, es la designación. Esto implica que mi propiedad, para ser tal, debe contar con la voluntad de los otros, "con y en la voluntad universal" (FD, §58). La autoconciencia universal se realiza así en la designación, como reconocimiento como persona. Se pasa así a un nivel más alto de socialización de la voluntad libre singular, aún cuando la relación sigue siendo de la persona con la cosa. Se está aún en el momento de la universalidad abstracta de la voluntad universal de los propietarios asociados, en que la persona no es todavía la universalidad del ciudadano.

La propiedad es verdaderamente interesante y se transforma en verdadera propiedad que merece ser garantizada jurídicamente si y sólo si tiene un uso cualquiera, si satisface necesidades: "mi necesidad, en cuanto particularidad de una voluntad es lo positivo que se satisface, y la cosa, en cuanto lo negativo en sí, sólo es para la necesidad y la sirve. El uso es esta realización de mi necesidad mediante la alteración, aniquilación y consumo de la cosa, cuya naturaleza carente de mismidad queda de este modo patente y cumple así su determinación" (FD § 59). Sin embargo, el uso no puede ser por sí mismo el fundamento ni de la posesión ni de la propiedad, pero si el uso se renueva, si la utilización "se funda en una necesidad duradera y es utilización repetida de un producto que se renueva, y quizás también se limita a la conservación de esta renovación, estas y otras convierten a esa apropiación individual inmediata en un signo de que ha de tener el valor de una toma de posesión universal" (FD. § 60).

## El valor

Al ser usada la cosa, esta cumple su determinación, o sea, sirve para algo. La utilización es un signo que debe tener el significado de una toma de posesión de la base elemental: Si uso algo, soy el propietario de la cosa.

Para Hegel todo objeto es concreto, con una cantidad y una cualidad determinadas, en relación con la satisfacción de una necesidad también determinada. La utilidad específica es determinada cuantitativamente y es comparable con otras cosas de la misma utilidad, de la misma manera que la necesidad específica a la que satisface es, al mismo tiempo, necesidad en general y comparable según su particularidad, con otras necesidades y, en consecuencia, la cosa es también utilizable para otras necesidades.

Puesto que el trabajo no es el fundamento esencial de la propiedad (y, por tanto, tampoco de la no-propiedad) sino solamente una de las ocasiones de su constitución y de su mantenimiento, los diferentes trabajos (productores de objetos o de servicios) no serán comparables entre sí, no tendrán valor diferencial según el trabajo que esté contenido en la cosa en cuestión. Por esto, el valor de cambio residiría sólo en la utilidad y en el uso de acuerdo a la medida cuantitativa de las necesidades que puedan satisfacer. Lo que funda para Hegel el valor de cambio y lo que permite la apreciación comparativa es la utilidad ligada a la necesidad, personal o social y no el trabajo incorporado (y medido por el tiempo o de alguna otra manera) en el objeto. Para Hegel, el conjunto de necesidades individuales crea la necesidad social y, en consecuencia, la utilidad social: la necesidad social concreta es un concepto y no una categoría histórica positiva, específica. Hegel, siguiendo en esto a Platón<sup>317</sup>, reduce el sistema de necesidades a la dialéctica de lo universal y de lo individual. La necesidad existe en su satisfacción y no puede ser alcanzada más que por el trabajo; el trabajo es su medio, su mediación, transformándose de subjetivo en objetivo, pero esta objetividad alcanza inmediatamente lo universal y no expresa la forma histórica real de la satisfacción de la necesidad y, por consiguiente, el sistema de la producción y de los intercambios. Como los diferentes trabajos no son comparables más que en el interior del sistema de necesidades individuales y colectivas y su estimación recíproca - su valor- no depende de una relación objetiva entre las cantidades de trabajo socialmente necesario en su producción empleadas, sino en una relación entre la satisfacción de las necesidades individuales y las de las

---

<sup>317</sup> Platón, La República, 369 a y ss.



necesidades sociales. En Hegel, la producción aparece directamente determinada por el consumo y es este el que se presenta como el motor de la economía. De ahí su afirmación sobre la solidaridad orgánica entre los productores, de tal modo que cuando produzco para mí y los otros hacen lo propio, todos ganamos.

El valor de la cosa es esta universalidad suya "cuya determinación surge de la particularidad de la cosa, de modo que a la vez se abstrae de su cualidad específica". En el valor de las cosas "se determina su verdadera substancialidad" (FD, § 63). Lo que es la cosa es su valor. El señor feudal sólo es propietario del uso y no del valor de la cosa, es decir, no es propietario de la posibilidad de su igualación con otras y ello porque está fuera del intercambio mercantil. La utilidad específica de la cosa está a la vez determinada cuantitativamente puesto que es comparable en su uso con otras cosas. El valor de uso es universal. Es el valor de la cosa. Como ya se vio, Hegel relaciona el valor sólo con el valor de uso. Más adelante, plantea que lo que se intercambia es el valor: "Los objetos del contrato son entre sí iguales,... es lo universal" (FD, § 77). Lo universal es, entonces, la igualdad formal entre los objetos, pero una igualdad sólo es lo conmensurable, pero para Hegel lo conmensurable es solamente la necesidad que satisfacen; es el conjunto de necesidades que son satisfechas lo que se puede igualar. No por ello deja de reconocer la autonomía del valor en el cambio: "lo que permanece idéntico se diferencia, en cuanto propiedad existente en sí en el contrato, de las cosas exteriores que en la permuta cambian de propietario". Este problema del valor es retomado más adelante cuando refiriéndose a la división (tipos) de los contratos habla del contrato de cambio y, en particular, de la compraventa: "cambio de una cosa específica por otra determinada como lo universal, es decir, como valor, sin las demás determinaciones específicas para el uso; cambio por dinero" (FD, § 80). La referencia al valor de cambio aquí es clara. La forma de socialización específica que es el contrato permite que el valor aparezca puro, sin las determinaciones de uso. Más adelante, define el valor como "igualdad interna de las cosas, que en su existencia específica son muy diferentes" (...) y por medio de la cual la representación es elevada desde la naturaleza inmediata de la cosa hasta lo universal" (FD, § 101). Vale la pena retener este punto: Es la igualación interna de las cosas lo que permite su elevación a lo universal.

La elaboración de los objetos por el trabajo es lo que "proporciona, pues, al medio el valor y su conformidad a la finalidad, de suerte que el hombre se relaciona en su consumo preferentemente con producciones humanas y tales esfuerzos son los que él consume" (FD, § 196). El valor es

aquí tomado en sus dos aspectos: como valor de cambio y como valor de uso. Sin embargo, el primero está subordinado al segundo aún cuando su fuente sea el trabajo. Si este crea nuevas necesidades y medios para satisfacerlas, es al mismo tiempo quien determina la utilidad de las cosas. Aunque la producción determina aquí el consumo, es este quien tiene la palabra final<sup>318</sup>. No alcanza a acercarse a la conclusión a la que ha llegado la economía política inglesa: El trabajo es la fuente del valor. Cabría explicar el retroceso de Hegel en torno a la cuestión de la posibilidad del reconocimiento como ciudadano en cuanto trabajador que satisface por su trabajo ciertas necesidades sociales<sup>319</sup> señalada más atrás en esta renuencia suya a afirmar el trabajo como fuente de creación de la riqueza general.

Hasta aquí se ha visto plasmarse la propiedad como relación del propietario con la cosa, pero en diferentes momentos se ha anunciado la posibilidad de lo social, del intercambio, de la relación de una voluntad con otra voluntad, único ámbito en que la libertad tiene existencia. Es necesario examinar ahora las relaciones entre propietarios, examen sin el cual no es posible aproximarnos al concepto de ciudadanía. Para Hegel, "la cosa es el término medio a través del cual se concluyen los extremos que se concluyen consigo en el saber de su identidad como personas libres y a la vez autosuficientes una ante otra. Mi voluntad tiene para ellas su existencia determinada y cognoscible en la cosa, mediante la captura corporal inmediata de la posesión, o por la elaboración de la cosa o también por la simple señalización de ella" (E, § 491). La cosa es así relación entre los términos, puente de unión que une a las personas. La cosa, al situarse como término medio, cobra autonomía frente a los extremos y pasa a dominarlos. Pasa a ser el medio por el cual los otros me reconocen y por el cual a mi vez los reconozco. Ello implica que, de no existir la cosa, la relación entre las personas no se produciría. Ello forzaría a suponer que la cosa tiene un fin exterior. La necesidad de la cosa, su razón de ser (transformada aquí en causa final), sería la de posibilitar la relación entre los seres humanos. Al ser necesaria la cosa para la relación social, se transforma en fundamento de esta. Para las relaciones intersubjetivas, esto significa la pérdida de su autonomía, puesto que se trataría del dominio de las cosas sobre las personas por lo que cabría hablar de cosificación de las relaciones sociales. Aún cuando Hegel no se expresa

---

<sup>318</sup> En esto no se separa de Platón cuando este hace primar el punto de vista del consumidor sobre el productor, en particular en La República, 601

<sup>319</sup> Es decir, como trabajador "orgánico", en cuanto trabajador de alguna de las ramas orgánicas (es decir, funcionalmente necesarias) de la economía, o en cuanto trabajo absolutamente necesario (desde el punto de vista funcional) dentro de una rama o sector. Por tanto, el trabajador que no produce directa e inmediatamente algo "útil" (el jornalero, por ejemplo) es "accidental", no substancial y por tanto, sin derechos.

en esos términos, no cabe duda que indica aquí una dirección en el análisis del tipo de relaciones que dominan en la moderna sociedad burguesa: las relaciones entre personas se presentan como si se tratara de relaciones entre cosas. Desde este punto de vista, tiene poca importancia el que las personas sean "independientes en el saber de su identidad como libres" (E § 491). Son las relaciones fetichistas, la cosificación generalizada, las que dominan y determinan el espacio social. "Independencia", "identidad", "libertad" son sólo fetiches si no se está en posesión del saber que se está en un mundo fetichista, en el que los comportamientos sociales están determinados por su estructura fetichista. Sobre este punto, ni las teorías comunitaristas ni las contractualistas (incluida su forma moderna, el liberalismo político), nada dicen. La teoría de la ciudadanía democrática, por el contrario, en la medida en que se afirma prácticamente como reapropiación por el ser humano de sus propias condiciones de existencia, como práctica de intervención en el mundo reificado, puede dejar al desnudo esa naturaleza fetichista, y emprender su crítica.

Sin llegar a este punto, la idea hegeliana central, en todo caso, en su primera aproximación al problema de la propiedad es que esta no es más que una relación entre la necesidad humana y su satisfacción. Esta necesidad, por cuanto no sale todavía del terreno de lo inmediato y de lo natural, está fundada en lo arbitrario y contingente. Por otra parte, la propiedad no es solamente lo arbitrario, puesto que es propiedad a partir de un acto de voluntad conciente y reflexionado. Se es propietario de algo no solamente por necesidad sino porque se quiere ese algo. Como se dijo más arriba, la propiedad a la que se refiere el acto voluntario deviene la existencia empírica de la voluntad. La voluntad tiene aquí un carácter no solamente mediatizado sino que también mediador. Esto último en cuanto es por esa voluntad singular que la cosa deviene objeto, medio de satisfacción de la necesidad para otras voluntades. Mediatizada, por cuanto la voluntad de un individuo no tiene valor si no es reconocida como tal por las otras voluntades. Deviene voluntad particular por la mediación de la universalidad. Nadie puede querer "todo lo que quiere"; cada uno quiere sólo la parte legal, la que le reconocen las otras voluntades. El objeto de la voluntad es, por tanto, sólo una fracción de todo lo que se quiere, pero finalmente es lo que le es reconocido como propiedad por los otros. Condición básica de la propiedad es por tanto el reconocimiento mutuo. Si, por el contrario, decido utilizar el procedimiento de la fuerza, de la violencia física, no hay reconocimiento recíproco y, no hay por tanto, derecho. Esta ha sido la forma histórica predominante: La empresa colonial no fue sino que la gigantesca empresa de expoliación de los pueblos originarios, en que la apropiación de las tierras fue acompañada sobre todo en

Indoamérica por el exterminio fríamente planificado de esas poblaciones (la gran propiedad de la Patagonia, de los Braun, de los Menéndez, de los Campos se constituye a partir del asesinato masivo de los onas, para citar sólo un caso). En otros lugares, los sobrevivientes son sometidos a una cruel esclavitud. El capital mismo nace “chorreando sangre y lodo”. A la expoliación, los conquistados responden con la rebelión, el proletariado naciente con el cangalleo, con el linchamiento de los capataces, etc. Nada hay, por consiguiente, de un proceso pacífico, regido por reglas de derecho. Este surge, por tanto, ex post. Deviene un centro de referencia, pero, como ya se observó, en tanto tal no evita ni previene nada. Los intercambios cotidianos bien pueden existir sin tener como referencia el derecho. Este existe si y solo si hay voluntades que estén dispuestas a confiar en él y a reconocerse mutuamente en la ley, como expresión, al menos de la voluntad común y no en la fuerza. Esto implica la renuncia a apoderarse de las cosas de manera arbitraria. La dialéctica de la apropiación obliga a replantear la cuestión del reconocimiento por el otro.

En el acto de alienación de mi propiedad se configura la transición entre la propiedad y el contrato: la propiedad puede ser tomada o abandonada según el arbitrio personal, pero no puede devenir por sí misma la propiedad de otro: Yo y sólo yo la puedo declarar libre y objeto posible de otra voluntad: “en cuanto que existencia de la voluntad es, como para otro, sólo para la voluntad de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el ámbito peculiar y verdadero en que la libertad tiene existencia. Esta mediación de tener propiedad no ya sólo por medio de una cosa y de mi voluntad subjetiva, sino asimismo por medio de otra voluntad y, en consecuencia, de tenerla en una voluntad común, constituye la esfera del contrato” (FD, § 71).

## El contrato

Con el contrato se supera el momento de la relación entre ser humano y objeto inanimado así como también el punto de vista de lo arbitrario y se pasa a una relación específicamente humana, a una relación entre voluntades libres. Esta relación tiene a la cosa como mediación pero en su forma inmediata es relación entre voluntades libres. El contrato se expresa como acuerdo, como un reglamento razonable no violento, reconocido y justificado no solamente por las necesidades inmediatas sino también y principalmente por el pensamiento humano (FD, § 71, 1). Es por medio de la razón que los hombres entran en relaciones contractuales, en cuanto esta razón es “la idea de la existencia real (es decir, existente sólo en la voluntad) de la libre personalidad” (FD, § 71, 1).

No es posible ningún arreglo social durable sin este acuerdo pacífico y no violento. Es el punto de partida de la vida común ordenada entre las personas y, en este sentido, tanto la ética de la comunicación como el liberalismo político tienen razón al sentar este acuerdo como el comienzo (ideal) de la comunidad política. Pero, no es más que eso: punto de origen que, como todo comienzo en cuanto inmediato es un supuesto, supuesto que es puesto por el sujeto que, a partir de la certeza de sí, debe decidirse a establecer un punto de partida inmediato. No hay, por tanto, mediación, desarrollo, despliegue, diferenciación, riqueza de contenidos. Esta certeza de sí es el resultado de la experiencia precedente de la conciencia con otras formas o con formas menos desarrolladas de lo real. La inmediatez se refiere sólo a la nueva forma en consideración, en este caso a la “vida común ordenada” (“la sociedad bien ordenada” rawlsiana por ejemplo) que, en este estadio de su desarrollo se presenta como la primera forma de aparición concreta de la libertad (FD, § 71), es decir, parcialmente considerada.

El contrato presupone el reconocimiento recíproco de los contratantes como personas y propietarios, es decir, como voluntades libres (FD, § 71, 1). El concepto de contrato, nacido de la voluntad arbitraria de poseer del individuo, implica el renunciar a esta misma voluntad arbitraria. El contrato implica tanto la obligación de renunciar a priori a toda propiedad que los otros no reconocen como mía como la declaración de estar dispuesto a aceptar lo que la comunidad de propietarios estima necesario destinarme. La alienación de mi propiedad no dependerá más de mi arbitrio sino que será reglada de acuerdo a las necesidades de la sociedad, las que presentan ya el carácter de lo necesario frente al arbitrario subjetivo, puesto que en sociedad es el concepto de ley común a todos el que prevalece. La voluntad libre común se “objetiva” así en la ley, como institución social, la que es común a todos. Esta “objetividad” de la posesión significa concretamente que es por la mediación de la comunidad y nada más que por ella sola que yo puedo devenir y permanecer siendo propietario. Es la comunidad la que deviene ahora garante de la duración de mi posesión, la que se puede lograr por la violencia, pero que no se puede mantener en el tiempo gracias a esta, puesto que en el nivel de lo arbitrario no hay nada que pueda impedir a otro actuar con la misma violencia para arrebatarme mi posesión. El contrato implica, en consecuencia, la renuncia al carácter arbitrario de la adquisición de bienes como a la fragilidad subjetiva de su conservación. Por el contrato, en cuanto reconocimiento por el otro de mi voluntad y de la suya por mí, la duración prolongada de la posesión queda garantizada.

El contrato nace del hecho de que "en cuanto mi querer está en una cosa, puedo yo mismo sacarlo al exterior; y la cosa sólo por mi querer puede pasar a otro, del cual además será propiedad sólo con su querer" (E § 492). El contrato nace así de dos voluntades distintas, que en ese acto se afirman como independientes, pero que al afirmarse como tales reconocen su mutua dependencia. Se pasa aquí de lo individual a lo social. El contrato como extensión y desarrollo del querer aparece como instrumento de socialización. Lo constitutivo de lo social en este nivel es el querer, la voluntad libre y soberana de poseedores de cosas. No hay sociedad posible sin voluntad libre, sin querer (de los poseedores de cosas, pues si no estos no podrían relacionarse entre sí). Se afirma aquí otro de los puntos de ruptura con el contractualismo: para esta corriente, está implícita la idea de que la sociedad natural existe como tal, independientemente de lo que quieran los seres humanos que la constituyen. Sólo la sociedad civil sería producto de un acuerdo voluntario. En cambio, para Hegel, la socialización es un punto de partida y no de llegada. En este sentido, se sitúa en pleno acorde con la filosofía clásica, aunque no en el del carácter natural de este punto de partida. Por otra parte, en Hegel, lo anterior (en términos lógicos) a la sociedad civil es la familia, aunque en las dos, a diferencia del pensamiento clásico, la voluntad, el querer libre, está activamente presente. Se reafirma aquí nuevamente la idea de que la voluntad libre es el cemento que cohesiona el edificio social: "El derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación, la cual es más bien lo contrario de la determinación natural" (E § 502).

El contrato, en cuanto reposa en el acuerdo de muchas voluntades, se distingue del concepto inmediato de la posesión y se convierte en el fundamento que permite reglar la convivencia cotidiana de los individuos en lo que respecta a sus bienes. De la misma manera, su contenido pierde cada vez más su carácter inmediato y deviene mediación franca y abierta: es "valor", con lo que las cosas singulares se transforman en existencias ideales, del orden de lo universal. El valor en su forma más universal y abstracta (E § 494) es el dinero, el que deviene el fundamento de la vida privada de los individuos, reduciéndose todo su universo, todos los objetos y todas las relaciones sociales a esa forma universal. Esta dialéctica del valor consiste en la imposibilidad de hacer entrar en una sola noción válida las relaciones entre los individuos y las relaciones de estos con las cosas.

El ser humano es reconocido como persona en y por el contrato, es decir como alguien que tiene el derecho de poseer las cosas que se ha apropiado, derecho legalmente reconocido. Lo

arbitrario en el contrato reside en que no hace sino que transcribir intereses privados: los otros reconocen mi propiedad para que a mi vez yo reconozca la suya, si yo no reconozco la de ellos, ellos tampoco reconocerán la mía, se está así el uno contra el otro. En último término, como de hecho la propiedad sobre el propio cuerpo es, en general, reconocida en la moderna sociedad burguesa y no puede ser objeto de contrato, lo que puede ser objeto de disputa son los bienes materiales y espirituales, en forma de objetos o de medios de trabajo. Por ende, quienes finalmente son efectivamente reconocidos como personas jurídicas y pueden hacer valer su ejercicio de tales son los propietarios de objetos de trabajo y medios de trabajo y del valor universal (dinero). Fleischmann designa a éstos como “los privilegiados”<sup>320</sup>. En este nivel, nadie se pregunta si un tal o cual propietario tiene méritos suficientes como para poseer tal o cual cantidad de bienes o de dinero. Cabe aquí preguntarse entonces por la pertinencia de las esferas de justicia walzerianas. ¿En qué medida es posible sostener la existencia de esferas de actividad autónomas e independientes en las cuales los criterios de justicia serían diferentes si en la sociedad moderna, todas estas esferas están determinadas (toda determinación es negación) e infiltradas por la esfera del dinero y de las mercancías? En último término, la propuesta walzeriana puede postularse como buen deseo (moral) y no como un derecho, pero en cuanto deseo sólo es discutible en el ámbito de lo moral. Más vale reconocer que el grado de universalidad alcanzado en la relación contractual no es sino que la medida del haber y que en el mismo momento en que los propietarios asientan los fundamentos de su derecho de poseer, fundan la injusticia. No se puede considerar a un individuo en función de lo que tiene, puesto que él es algo, algo que no puede ser deducido de su calidad de propietario. Ese algo es su libertad como ser humano, la que es independiente de las cosas. Mientras, como se verá, en la esfera de la moralidad el ser humano se define como libertad inalienable, como voluntad que se quiere, en la esfera del derecho abstracto es una persona jurídica que quiere solamente tener. Esta disparidad es superada en la sociedad civil en la que se “reconcilian” la “persona jurídica” y el “sujeto moral”, en la medida en que el individuo humano es un ser que tendrá su valor, la dignidad de su trabajo, de su contribución al bien de todos. Esto muestra que el contrato es injusto por cuanto es parcial. En efecto, por el contrato, el individuo deviene independiente de la cosa concreta al conferirle el contrato poder sobre el valor en general. Al mismo tiempo, el contrato lleva a apreciar el valor del ser humano en el monto de sus posesiones. “Esta particularidad de la voluntad para sí es, empero, arbitrio y contingencia que yo he abandonado en el contrato sólo

---

<sup>320</sup> Fleischmann, 1992:105

como arbitrio sobre una cosa individual, pero no como arbitrio y contingencia de la voluntad misma” (FD § 81, Z.).

La ciudadanía no puede basarse en el tener ni puede ser la ciudadanía de los solos propietarios de bienes privados puesto que, de cualquier manera, será sólo el reino de la arbitrariedad y de la injusticia. Tampoco puede ser el resultado de un mero acuerdo entre las diferentes partes, justamente porque estas, en cuanto definidas por la contingencia y la arbitrariedad de la voluntad misma, no pueden sino que producir arbitrariedad y contingencia, dada la parcialidad misma de todo contrato.

### La injusticia

En el contrato, el derecho es “la existencia de la libertad en el campo exterior” (E, § 496). El derecho existe como algo afirmado. Su universalidad interna existe “como una comunidad del arbitrio y de la voluntad particular” (FD, § 82). En último término, las voluntades que se unen en la firma del contrato coinciden sólo por azar, por obra de la contingencia. La ley de las partes es la “apariencia del derecho”, es decir, una injusticia. Este aparecer del derecho sigue así manifestándose como “apariencia de lo injusto, en la oposición del derecho en sí y de la voluntad particular, en cuanto que en ella el derecho en sí deviene un derecho particular”. El contrato no es un arma en contra de la injusticia puesto que no hace sino que manifestar lo arbitrario que está en su origen y no el derecho válido. En otros términos, el propietario como sujeto para el cual el contrato es válido no es la figura adecuada al concepto de ser humano. Todos los juicios se refieren a la cosa, a la propiedad y no al ser humano mismo.

La forma inmediata de lo injusto es lo “injusto sin malicia”. Varias personas reivindican la posesión de una misma cosa. El problema es determinar cuál es el legítimo propietario, a lo que no se puede responder a partir sólo del derecho formal del contrato. En la lógica formalista del contrato la única respuesta posible es una respuesta abstracta y formal fundada en la obligación legal: la parte que tiene “derecho” sobre la cosa “debe” poseerla, respuesta que no satisface a la pregunta puesto que cada una de las partes estima tener igualmente derecho a la cosa, la que puede pertenecer indiferentemente a cualquier persona que ha puesto su voluntad en ella. Por tanto, el juicio que se adopte favorecerá a una de las partes en detrimento de la otra, lo que será para esta una injusticia.



Como el funcionamiento concreto del contrato no es más que una apariencia del derecho, el paso siguiente consiste en tomar conciencia de esta fragilidad de la justicia y hacer aparecer intencionalmente esta fragilidad cometiendo frente al otro un fraude (FD, § 87). La otra parte piensa que respeto su derecho en el mismo momento en que no hago más que suscitar a sus ojos una falsa apariencia (FD § 88). Para remediar esta situación fraudulenta, la lógica contractual debe contentarse aquí con la obligación legal, que prescribe que las partes que habiendo voluntariamente firmado un contrato “deben” igualmente cumplir el contenido de las cláusulas estipuladas. La “buena fe” de las partes contratantes es supuesta como un verdadero postulado. Esta representación de la cosa, sin embargo, sólo muy accesoriamente es de competencia de un tribunal civil: Con las pruebas formales de que se dispone para probar la buena o mala fe, el proceso judicial deviene interminable<sup>321</sup>. El derecho formal prácticamente no puede tener en consideración el “valor” implicado en la violación del contrato. Es incapaz de hacer entrar en sus cálculos el espíritu (ideal y libre) del ser humano el que, justamente por que es libre, siempre puede desplegar sus talentos para engañar a otro en su propio interés.

La verdadera esencia del contrato y del derecho privado se manifiesta en su totalidad en los conceptos de coerción y de delito. En términos lógicos, asistimos aquí al paso de lo contingente - el carácter arbitrario del contrato - a lo necesario. La voluntad es puesta bajo la necesidad y puede “padecer una fuerza en general o en parte puede imponérsele por la fuerza un sacrificio o una actuación como condición de alguna posesión o existencia positiva” (FD § 90).

La primera manifestación de la violencia en materia de contrato es la apropiación ilegal - es decir, contraria a un derecho reconocido por todos- de una propiedad. Este acto es considerado como de “mala voluntad” del autor. La violencia de la que se trata aquí consiste en la violación de la palabra empeñada en la firma del contrato. Es violencia posterior al derecho y no anterior a este, como en Hobbes. En efecto, es sólo después de haber establecido el derecho que se puede hablar de “violación” de un derecho o del derecho en general o de “violencia” en general. De este modo, la “violencia” no existe en sí, sino que es un elemento del sistema, intrínseca a este. El sistema está fundado en el derecho como pretensión a la pacificación; este es el comienzo; la violencia es la negación del derecho. Decir que hace parte del sistema, es decir

---

<sup>321</sup> Esta situación dificulta los juicios entre particulares que residen en distintos países. Por otra parte, los hace inoperantes cuando lo que está en juego es de poca monta. Los juicios presentados por comunidades indígenas contra la usurpación duran decenios. Generalmente los demandantes, frente a los costos que se multiplican al prolongarse el juicio, terminan por ceder de hecho sus derechos.

que se produce y se reproduce permanentemente en él, al igual que su contrario, el derecho, en la unidad de su unidad y diferencia.

Para remediar esta situación de violación de los derechos, el derecho civil se ve obligado a introducir el castigo como “contra violencia” para obligar a las personas a respetar la palabra empeñada. En consecuencia, es sólo bajo la amenaza de la coerción corporal que el contrato puede llegar a ser realmente eficaz, pero es en este mismo acto que se muestra como injusticia: la verdad del contrato está en la coerción y no en la libertad. La primera es un procedimiento por naturaleza diferente de la naturaleza del ser humano tal como el derecho civil mismo la comprende, como “persona” libre, espíritu libre que se autodetermina. Un ser humano dotado de voluntad, de libertad personal puede así ser sojuzgado, es decir “puesta su realidad física y por ende, exterior bajo la fuerza de otros” (FD, § 91), aún cuando “la voluntad libre no puede ser sometida a coerción en sí y para sí” (es libertad negativa) “sino solo en cuanto que no retorna a sí misma desde la exterioridad en que se mantiene o desde su representación. Únicamente puede ser sometido a alguna coerción aquel que se quiere dejar someter a coerción”. Si el ser humano libre es superior a la violencia física es porque, en “último término”, nadie puede ser forzado a hacer algo si no lo quiere voluntariamente. Este “último término” es el punto marcado por la pérdida de voluntad: el torturado pierde su voluntad y no puede decidir libremente. Lo que hace o la confesión que hace no puede ser considerada como válida justamente porque se ha hecho bajo condiciones en que la voluntad ha sido anulada. El que lo hecho bajo tortura, en particular, la confesión, no sea, desde el punto de vista del derecho, “válido”, no significa que para cualquier tiranía no pueda este medio ser terriblemente eficaz para obtener resultados “pacificadores” (la “paz de los cementerios”), como lo demuestra la historia latinoamericana reciente. Esto muestra la “insuficiencia” del punto de vista meramente jurídico. Es precisamente en el hecho de que un tirano asesina a alguien por rechazar éste realizar tal o cual acto, que se muestra que la libertad es una potencia más fuerte que la coerción en la vida humana: es el “derecho de los héroes”.

Como por definición es imposible dejarse someter puesto que el consentimiento voluntario destruye la noción misma de coerción, el derecho privado y formal deviene derecho penal. El derecho privado que no reposa en la fuerza es un mero postulado ineficaz: la violencia, en la forma de castigo es ahora parte integrante del derecho. Violencia y coerción no son, por tanto, ilegales sino que in abstracto, en cuanto violencia natural y unilateral que no es

contrabalanceada por la violencia penal. Como violencia contra la violencia, la coerción es no sólo legal sino que necesaria e inevitable y “como segunda coerción es una superación de otra primera” (FD, § 93).

Violencia y coerción, sin embargo, difieren. La violencia es la aparición de la fuerza o la fuerza como manifestación exterior, como acontecimiento puramente físico, ciego, sin objetivo preciso ni conciente. La coerción, en cambio, es la utilización de esta fuerza física brutal contra un ser humano. En el derecho privado, la violencia se manifiesta como atentado en contra de la propiedad, puesto que esta es “la existencia natural en que se ha puesto la voluntad” (la “propiedad es el robo” como escribiría más tarde Proudhon, en cuanto constituiría un acto de apropiación de lo producido por el obrero). Es la “primera coerción”. Como “la coerción con la coerción se supera”, la aplicación de la violencia penal permite hacer más eficaz el derecho abstracto. Es por la violencia que se introduce el castigo en la jurisprudencia como su contrapeso necesario. A la violencia primera o natural, el delito, se le contrapone la coerción. El delito es lo contrario a derecho. Cuando viola el contrato, el delincuente no sólo “niega lo particular, la subsunción de una cosa bajo mi voluntad” sino que también “lo universal... la capacidad jurídica” (FD, § 95).

Como lo que hace eficaz el derecho abstracto es el castigo y como este no existe sin delito, el derecho civil comprende en su concepto necesariamente el delito, es decir, la negación del derecho. En efecto, el delito es el abuso de la libertad, la negación del derecho reconocido por el derecho de la libertad personal. El derecho civil se manifiesta así como conflicto del derecho consigo mismo.

Este conflicto es inevitable y sin solución puesto que surge de su mismo principio: todo el mundo “tiene razón” desde su propio punto de vista. El contrato tiene derecho a sancionar legalmente a quienes no lo respetan. Por otra parte, la existencia del contrato no es otra cosa que la voluntad arbitraria de las partes signatarias, por lo que en su concepto no hay nada que pueda obstaculizar a los que quieren romperlo arbitrariamente. Su ruptura es tan arbitraria como su constitución. Desde su punto de vista, el contrato tiene “razón” al castigar al delincuente, como este tiene, desde su punto de vista, “razón” al no someterse a las estipulaciones del contrato puesto que siendo un “libre arbitrio” tiene el derecho a utilizar su libertad. En el nivel de

eficacia en que está situado el derecho abstracto no hay juez soberano que pueda arbitrar entre estos dos puntos de vista para resolver el conflicto.

La justicia que hace el derecho abstracto es así equivalente a la venganza contra un delincuente con el que no hay otro punto en común que la violencia. El derecho abstracto, en lugar de reemplazar el “estado de naturaleza” por un derecho establecido no hace sino que someter al individuo en el mal proceso infinito de la violencia y de la contra-violencia. La venganza es la justicia arbitraria, “justa según el contenido en la medida en que es represalia”, pero según la forma “es la acción de una voluntad subjetiva que puede poner su infinitud en cada vulneración ocurrida y cuya justicia resulta por ende contingente en general, del mismo modo que la voluntad existe también para los otros sólo como voluntad particular” (FD, § 102).

En efecto, no solamente un contrato se establece arbitrariamente y se rompe arbitrariamente sino que también se castiga arbitrariamente al delincuente, puesto que es arbitrario transformar el delito contra una cosa en castigo en contra de una persona ¿De cuánto tiempo se privará de su libertad a una persona por haber robado una gallina? ¿Y cuánto por haber robado dinero para comer? ¿Cuánto por haber “pirateado” un CD? Se está aquí, como dice Hegel, en el terreno de la contingencia, de lo arbitrario (FD, § 101).

De la conciencia de la arbitrariedad y de la contingencia que reina en el terreno del derecho, el que tiene justamente la pretensión de eliminar la arbitrariedad en las relaciones entre las personas, surge el principio moral de la justicia: no se pretende que se ejerza la venganza sobre el delincuente, sino que este sea legalmente castigado, es decir, juzgado por una ley universalmente válida para la conciencia humana libre en cuanto tal, lo que constituye el concepto mismo de la ley moral.

La exigencia de moralidad encuentra su nacimiento en el castigo injusto del delincuente, como también su realidad, su reconocimiento universal por todo el mundo, incluidos los jueces. Estos castigan al delincuente, no porque haya robado una gallina, sino porque ha hecho uso abusivo de su libertad, porque ha hecho lo que legalmente no debía hacer y porque ha sido indigno de la libertad subjetiva que es su derecho. Decir indignidad es decir también dignidad, puesto que esta implica la primera. Decir “dignidad” es decir la cualidad de un ser humano que pudiendo hacer el mal no lo hace porque no debe hacerlo, puesto que la libertad no es lo

arbitrario, sino que la acción ajustada a una ley universal que cada individuo libre y razonable debe imponerse a sí mismo.

Es la persona, que se presenta como “finalidad particular”, “como todo de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio” que se constituye en principio de la sociedad civil (FD, § 182). Este elemento de la particularidad es el individuo egoísta que busca obtener satisfacción a sus necesidades. En esta búsqueda entra en relación con otras particularidades, cada una de las cuales por su parte busca obtener la satisfacción a sus necesidades. Se crea de esta manera un sistema de dependencia recíproca de todos con todos. Resulta así una nueva forma de universalidad, marcada por el principio de la particularidad que le ha dado origen. La persona, para lograr la satisfacción a sus propios fines, establece una relación formal con otras personas. Este universal está determinado por el libre arbitrio y por la necesidad natural de la persona, pero, al mismo tiempo, este universal es algo distinto, puesto que comienza por suprimir la particularidad de sus principios constitutivos. De manera inmediata, es - como sostiene Rosenfeld -, “el universal de la voluntad natural y de la voluntad del libre arbitrio” y, de manera mediata, “una nueva universalidad que retoma en sí su movimiento de particularización”<sup>322</sup>.

Es por esta relación con la propiedad en general, relación del Derecho abstracto, que la persona constituye el primer término, lo singular, en el silogismo del Estado hegeliano. La sociedad burguesa moderna aparece como un conjunto de propietarios que establecen relaciones entre sí. Justamente es este uno de los límites de la idea de Estado como comunidad política de los propietarios en cuanto circunscribe la comunidad sólo a los propietarios de bienes (o de medios de producción, en términos marxianos) excluyendo a quienes no los tienen, a los desposeídos pero que son propietarios de su propio cuerpo. El Estado aparece así dominado por la propiedad privada y, por ende, sus pretensiones a la universalidad se ven reducidas a la defensa de una de las particularidades existentes, particularidad que también podría no ser. La ciudadanía moderna, por el contrario, excluye de su concepto la propiedad privada y la remite a su terreno, al terreno privado. Cuando el Estado “suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo y pasivo, tal y como ya se ha hecho en muchos de los Estados de Norteamérica”<sup>323</sup>, declara abolida políticamente esta propiedad privada, es decir, la anula como

---

<sup>322</sup> Rosenfeld, 1984: 195

<sup>323</sup> Marx, 1970: 231

determinación política. “Este hecho es interpretado con toda exactitud por Hamilton, desde el punto de vista político, cuando dice: ‘la gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria’ ¿Acaso no está idealmente suprimida la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El censo es la última forma política de reconocimiento de la propiedad privada”<sup>324</sup>. Esta anulación política de la propiedad privada, sin embargo, no termina con ella, sino que más bien la presupone. “El Estado anula las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación cuando declara el nacimiento, el estado social y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, participe por igual de la soberanía popular, cuando trata a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado”<sup>325</sup>. Sin embargo, justamente elevándose sobre esas diferencias, que son, por otra parte, sus premisas, el Estado se presenta como siendo sólo político, como Estado político puro que “hace valer su generalidad en contraposición a esos elementos suyos”. Es por encima de estos elementos especiales que el Estado se constituye como universalidad. Esto significa que el Estado se reduce a su pura universalidad, universalidad que es así puramente abstracta, pero abstracción determinada por sus premisas, sin las cuales no puede existir, pero sobre las cuales incansablemente pretende afirmar su supremacía. De esta manera, “el Estado político perfecto es, por esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material”. En cambio, los presupuestos de la vida egoísta siguen vigentes al margen de la esfera del Estado, como cualidades de la sociedad civil. De aquí entonces que donde el Estado haya alcanzado su máximo desarrollo, el ser humano lleva “una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como partícula; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños”<sup>326</sup>. En la sociedad civil, el individuo humano es un ser profano, inmediato, mientras que en el Estado, es “un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad”. Hay así una contraposición entre “hombre” y “ciudadano” que no se soluciona sino más bien se profundiza en el Estado puramente político. El derecho abstracto basado en la propiedad privada no puede erigirse en fundamento sólido de la ciudadanía en cuanto implica remitir a esta a una esfera puramente abstracta y vacía de significado práctico.

---

<sup>324</sup> Marx, 1970: 231

<sup>325</sup> Marx, 1970: 232

<sup>326</sup> Marx, 1970: 233

El segundo momento del derecho abstracto, el contrato, presenta también dificultades para erigirse en fundamento de la comunidad política. El contrato es un acto que vincula a dos personas singulares y concierne a objetos singulares alienables. Constituye, como ya se vio más arriba, una “voluntad común”, pero cuyo contenido es puramente disyuntivo, puesto que separa expresamente las voluntades que une, constituyéndolas como voluntades singulares que se realizan en la propiedad que le reconoce el otro contratante. No puede, por tanto, constituir una “voluntad general”. La sociedad civil aparece como la instancia de la vida social subjetivamente regida por la relación contractual al mismo tiempo que objetivamente organizada por el sistema de mercado y, más particularmente, por un sistema de producción orientado a la valorización del capital, a obtención de ganancias de los particulares. Por todo esto, el Estado no puede ser representado en los mismos términos contractualistas, puesto que sería pensarlo en términos de propiedad y de intereses puramente privados.

La crítica hegeliana al contractualismo es, al mismo tiempo, crítica social del liberalismo, en especial a la idea del carácter armonioso de las relaciones capitalistas y, en particular, del mercado: Librada a sí misma la sociedad civil produce por una parte acumulación de riquezas y por otra, la dependencia y la miseria de los trabajadores, con la posibilidad de la expansión colonial de esta relación. Esta crítica lleva a la necesidad de demandar la intervención social del Estado, entendido como una instancia de racionalidad y de universalidad esencialmente diferente a la de las relaciones entre privados. El fundamento filosófico de esta crítica se encuentra en la crítica a la antropología individualista de Kant y su concepción de la libertad negativa. Para Hegel, el momento principal de la definición kantiana de libertad es “la limitación de mi libertad o arbitrio para que pueda coexistir con el arbitrio de todos según una ley general” (FD, § 29), definición que a su juicio, no contiene sino que en parte “una determinación negativa, la de la limitación y en parte la positiva, la universal o así denominada ley de la razón, la concordancia del arbitrio de uno con el arbitrio de otro y desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de contradicción”. Esta concepción puramente formal de la libertad corresponde a la liberación puramente formal del mercado: “esta liberación es formal por cuanto la particularidad de los fines continúa siendo el contenido básico” (FD, § 195). Esta crítica a la filosofía política de Kant - que se hace extensiva a sus discípulos - tiende a mostrar que esta filosofía permanece atada a las relaciones “analíticas” propias de la economía política, es decir, a una concepción atomista del individuo tal como este se presenta en la figura del *homo*

*oeconomicus*. Es en este sentido que la sociedad civil como “Estado exterior” es “Estado del entendimiento”, es decir, de la facultad que distingue y analiza, que no sabe elevarse al punto en que la singularidad individual encuentra su identidad en su particularidad y en la universalidad a la que puede acceder. Como Kant piensa los individuos como meros singulares no puede concebir entre ellos otra relación que una puramente formal, la de la coexistencia de sus voluntades, es decir, de sus proyectos. Por lo mismo, su formulación de lo universal es puramente formal y negativa. Por último, cuando quiere especificar el contenido conveniente de la actividad humana, se ve obligado a retornar al empirismo utilitarista que pretendía haber dejado atrás. Este contenido es el de los proyectos del individuo “natural” y su universalidad no consiste más que en la posibilidad de componer su “yo” con otros “yo”. De aquí la cercanía de Kant a la noción de libertad expuesta en la Declaración de 1789 en su art. 4°: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a otro; así el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene límites más que aquellos que aseguran a los otros miembros de la sociedad el gozo de esos mismos derechos”<sup>327</sup>. Esta representación de la libertad es la idea negativa de ella: La libertad es limitación; la libertad del otro es una limitación de la mía y viceversa. En último término, lo que es cuestionado por la crítica hegeliana de Kant es el que encierre la humanidad en la individualidad y en la relación contractual entre individualidades, desconociendo la capacidad de universalización del individuo, su capacidad para acceder a una “vida universal”. Por esta vía, la particularidad misma corre el riesgo de perderse.

A partir de estas consideraciones, Hegel desarrolla su crítica del contrato social. En primer lugar, el contrato - como relación entre personas privadas- no puede ser el paradigma del orden público. La vida pública no puede ser privatizada sometiéndola a la regla contractual. En el concepto de Estado se encuentra una “unidad y cohesión” cuya imagen primera se encuentra ya en el momento inmediato de la totalidad ética, en la familia: “Unión en leyes, unidad como unidad sabida, pensada, consciente, expresa, es decir, como libertad en cuanto tal”, unidad que “se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a ese universal mismo en la Constitución del Estado” (FD § 157). El universal es aquí sustancial y no formal; se trata de un orden societario (y no comunitario) fundado en la ley libremente aceptada y fundado en el respeto a la sociedad civil, aunque no dejándola a su merced, pretendiendo siempre alcanzar la satisfacción universal de las aspiraciones particulares. Como el destino del ser humano es tener una vida universal, no podría detenerse

---

<sup>327</sup> Fédération... 1988: 59



en la simple relación contractual entre personas privadas. En otros términos, existe un nivel superior de existencia social que no puede concebirse en términos de relaciones contractuales en el sentido de las relaciones mercantiles privadas.

La segunda crítica apunta al paradigma del contrato social, que Hegel ve como un intento de reunir voluntades puramente particulares en una voluntad común y no verdaderamente general. Tal intento habría conducido al Terror, puesto que procede de lo arbitrario de las voluntades particulares, del proyecto de reconstruir la sociedad sobre la base abstracta de los arbitrios particulares, en lugar de considerar lo político en su trascendencia de orden de lo universal, en lo que supera el querer particular: “La naturaleza del Estado tampoco consiste en relaciones contractuales, ya se tome al Estado como un contrato de todos con todos, ya como un contrato de estos todos con el príncipe y el gobierno” (FD, § 75,2). No se puede introducir las relaciones de la propiedad privada en la relación del Estado con los ciudadanos. A diferencia del contrato en general, no depende del libre arbitrio de los individuos el separarse del Estado, puesto que, por naturaleza, estos son ciudadanos del Estado. Si el destino racional del ser humano es llevar una vida universal y esta universalidad está dada por el vivir en un Estado, si ese Estado no existe, los individuos deben crearlo. Ello constituye una exigencia de la razón<sup>328</sup>. Incluso la multitud postmoderna no escapa a esta solicitud.

Cabe señalar la homología que hay entre ambas críticas. El contrato, dice Hegel, es una relación entre personas privadas en vista a la consecución de sus fines particulares. Es necesario, precisa Hegel, respetar en el contrato el momento particular, pero también conocer los límites. Si el contrato deviene el paradigma del conjunto de la vida pública, como pretenden los liberales, se reduce la vida social a las relaciones privadas con todas las contradicciones que se desprenden: contradicciones socio-económicas de una sociabilidad puramente privada, desconocimiento de la exigencia de un nivel superior de solidaridad social, etc. Por el contrario, si se desconocen las exigencias propias al orden civil, como lo hacen los jacobinos y los “estatistas” posteriores, se crean contradicciones políticas insuperables. La ciudadanía no puede, por consiguiente, fundarse en el contrato social.

---

<sup>328</sup> Así lo entendieron, muy tardíamente, los palestinos después que se constituyera unilateralmente el Estado de Israel en 1948

## CAPITULO XIV

### EL SUJETO MORAL

El desarrollo de la figura de “la persona jurídica” ha mostrado los límites e insuficiencias de este momento de despliegue de la voluntad libre singular. Este mismo desarrollo muestra la necesidad de pasar a un nivel superior de reconocimiento universal. El punto de vista de “lo arbitrario” que configuraba la voluntad humana de poseer y defender legalmente su propiedad no basta para consolidar el nuevo nivel de socialización que se ha alcanzado por medio del intercambio contractual. La justicia arbitraria del derecho privado deja en evidencia la necesidad de contar con una justicia más universal que la nacida de la relación entre dos voluntades aisladas, justicia que debería ser válida para todos los individuos sin excepción justamente porque es una justicia universal. Una tal justicia no puede reducirse al proceso infinito de venganzas y revanchas sino que su validez, su carácter obligatorio, debe basarse en el sometimiento libre y voluntario que le consienten esos individuos y no en el uso de la violencia.

La libertad supera su inmediatez, su carácter arbitrario y contingente cuando, por libre consentimiento se ha llegado a reconocer su necesidad. En otros términos, la libertad supera su inmediatez cuando aquellos que se pretenden libres hayan reconocido que es necesario que la libertad sea obligatoria para todos. El concepto de ley universal como forma de obligación más adecuada a la esencia libre del ser humano nace del juicio precedente. Es de este modo que el derecho formal, el derecho abstracto deviene derecho real, derecho concreto. Gracias a la mediación que significa el que todos y cada uno reconozcan la necesidad de la libertad, el derecho pierde su inmediatez primera y deviene derecho mediato y, al mismo tiempo, instancia de mediación: “el delito y la justicia vengadora describen la figura del despliegue de la voluntad en cuanto manifestado en la distinción entre lo universal en sí y lo individual para sí frente a aquello y, además, de modo que la voluntad existente en sí ha vuelto a sí por superación de esta oposición y, con ello ha devenido sí misma, para sí y real. Así es y vale el derecho como real por su necesidad, acreditado frente a la voluntad individual que existe sólo para sí” (FD, § 104). De esta manera, la libertad deja de ser lo arbitrario e inmediato y deviene motivo conciente de la acción humana, por tanto, libertad más real y eficaz que la que se daba en el estado de arbitrio y de inmediatez precedente. La nueva determinación del individuo es su

calificación como sujeto moral que no quiere solamente “poseer” sino que “realizarse”, satisfacerse a sí mismo por acciones que confieran a su vida un sentido propiamente humano. No se contentará simplemente con “tener algo” como en el momento del derecho abstracto sino que “ser alguien”. Su atención estará por tanto centrada en su propia persona: “su personalidad, en tanto que la voluntad sólo existe como tal personalidad en el derecho abstracto, la tiene de este modo la voluntad misma en adelante como su objeto; la así infinita subjetividad para sí de la libertad, constituye el principio del punto de vista moral” (FD, § 104).

En esta operación consistente en poner la personalidad como objeto de la voluntad, Hegel abre un nuevo momento en el desarrollo de la voluntad libre: el punto de vista moral que para Hegel soluciona sólo parcialmente el problema de la libertad, por cuanto la moral no es sino que la confrontación permanente entre lo que el individuo “es” y lo que “debe ser”, verdaderos opuestos reales entre los cuales hay una fosa que, desde este punto de vista, sólo puede ser franqueada por un acto de voluntad del sujeto moral. En esta perspectiva, el ser humano tal como “es”, es el individuo egoísta; tal como “debe ser” es el sujeto moral, es decir, el individuo que se somete a la ley moral universal. Este dualismo entre “ser” y “deber ser” sólo existe para el individuo moral, que está insatisfecho de su existencia empírica y que quiere superar su situación. De lo anterior, se desprenden dos cosas: en primer lugar, la moral está siempre marcada por el sello de lo subjetivo y es así el problema de una conciencia consigo misma. En segundo lugar, la moral tiende siempre a rebelarse en contra de una existencia real a la que califica de “mala”, de “falta de moral”, de “inmoral”. Es un inconformismo permanente que, sin duda alguna, juega como elemento dinamizador en la crítica de la realidad existente, pero al hacerlo, es decir, al sobrepasar la dimensión puramente subjetiva de la crítica moralizante, es decir al superarse a sí misma deviene mundo ético y, más propiamente crítica ética o ética crítica. Sobre este punto se volverá más adelante. Baste señalar por el momento que el moralismo, como exacerbación del punto de vista moral, consiste en que “lo que es” no puede ser aceptable por principio, puesto que “no es como debe ser”; si “lo-que-es” fuera como “debe ser”, tendría que ser aceptable y, por consiguiente no se podrían emitir juicios morales a su respecto.

Para Hegel, por el contrario, “lo que es” realmente efectivo es tal como racionalmente “debe ser”, en tanto que la realidad empírica puede como no puede corresponder a ese “deber ser” racional. En consecuencia, sólo se puede plantear el “deber ser” en cuanto lo racional mismo,

como superación de “lo que es”, a partir de la realidad efectiva, como realidad contradictoriamente necesaria, que contiene la negatividad en sí. Por lo mismo, la realidad empírica debe ser enjuiciada a partir de la realidad efectiva, a partir de la racionalidad de la cosa misma y no desde el punto de vista de “lo que debería ser” según el sujeto que la enjuicia. De no procederse así, esa realidad no pasaría de ser sino que realidad enteramente alienada y los sujetos morales, en cuanto hacen parte de esa realidad alienada, sujetos alienados, incapaces por tanto de juzgar. Este proceso de superación supone el sobrepasar la positividad y afirmarla en un nuevo punto, en el de la realidad objetivada, en el de la objetivación del punto de vista moral o de realización de la moral. Pero, la moral realmente efectiva, la moral realizada, no es sino que el sistema de la eticidad, situación humana en que la moral deja de ser simplemente postulada y deviene realmente existente, en la que el ser humano es tal como debe ser, dadas las condiciones históricas en las que se configura como “ser” humano. La existencia de esta realidad efectiva o de razón hecha realidad no impide que pueda darse una disociación entre el concepto y la realidad, situación en que la realidad positiva no esté adecuada al concepto, en que no haya correspondencia entre uno y otra, pero esta disociación no puede persistir permanentemente. Sea la contradicción es superada por la adecuación de la realidad positiva al concepto, sea por la corrupción y la muerte de la realidad en cuestión. En el marco hegeliano, si se critica o destruye una realidad es para crear una nueva realidad que sea más satisfactoria que la antigua; luego el sentido de la moral no puede ser sino que el proponerse su realización, su efectuación. El punto de vista moral no puede sino que pretender la realización de la moral, es decir, la conformación de un sistema ético.

El punto de vista moral consiste en la toma de conciencia que se opera en el individuo del hecho de que la libertad no se fundamenta sólo en el dominio e imperio sobre las cosas sino que en el “dominio” de sí mismo. Este es el sentido que tiene la expresión “la voluntad tiene como objeto suyo la personalidad”: la persona es sujeto (*subjectus*) de la voluntad, esto es, está determinada, dominada por la voluntad. Es, por tanto, una “reflexión sobre sí de la voluntad”, al mismo tiempo que es “su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan” (FD, § 105). El individuo libre se definirá en lo sucesivo como una voluntad consciente de sí misma, como voluntad que se propone determinar las acciones propias del individuo antes que determinarse como “existencia de la libertad en una cosa exterior” (E § 503). Esta transferencia de la libertad desde la cosa misma al interior de sí

misma, transforma a la persona jurídica en sujeto moral: se saca así la “máscara” para hacer prevalecer su interioridad.

En consecuencia, la libertad estará determinada en lo sucesivo no por el objeto exterior que se desea, sino que por el interior del sujeto mismo, por la voluntad subjetiva. Esta voluntad subjetiva, difiere de la forma inmediata que revistió la voluntad en el momento del derecho abstracto, forma marcada por lo arbitrario: tener voluntad no es más “querer todo lo que yo quiero”. La voluntad es subjetiva ahora en el sentido en que es una acción que se conforma como obligación universal, que yo como sujeto reconozco como obligatoria, como universalidad subjetivamente reconocida: es mi convicción de que debo hacer algo, porque es-lo-que-se-debe hacer. La dialéctica del reconocimiento en el punto de vista moral llega solamente aquí.

La subjetividad moral puede ser ahora comprendida a partir de este contenido universal; este es su carácter esencial, por lo que el sujeto moral en su existencia empírica, deviene el representante de lo universal. Hay aquí por tanto, un pasaje de lo singular a lo universal por el interior de lo singular: la voluntad en cuanto tiene una naturaleza universal no puede realizarse sino que a través de la toma de conciencia y de la acción de los individuos finitos. En consecuencia, no se puede afirmar que haya en el sujeto moral una escisión del yo, entre un yo empírico y un yo trascendental sobrepuesto al primero. No hay, por tanto, en Hegel un “dominio” de una parte del yo sobre la otra parte<sup>329</sup>, sino que un proceso de profundización del saber de sí mismo, de un espíritu que se desarrolla en su autoconocimiento. En este proceso, la moral subjetiva es el comienzo de la realización de la idea y entra, por ende, como figura de la particularidad. De esta manera, la moral subjetiva deviene un factor histórico de relevancia, en la medida en que su “destino” es particularizarse para devenir real: “la moralidad expresa... en el conjunto, el lado real del concepto de libertad y el proceso de esta esfera consiste en superar la libertad primeramente existente sólo para sí, que inmediatamente sólo es idéntica en sí, con la voluntad existente en sí o universal, según esta diferencia en la cual la voluntad se abisma en sí, y afirmarla para sí como idéntica con la voluntad que es en sí” (FD, § 106, Agr.). Este movimiento es lo que configura el “suelo actual de la libertad, de la subjetividad”, como movimiento de “convertir a la subjetividad, que al principio es abstracta, es decir, diferente del concepto, en igual a él, y a su través obtener para la idea su verdadera realización, de modo que la voluntad subjetiva se determina como a sí misma objetiva y, por ende, como

---

<sup>329</sup> En contra de la opinión de I. Berlin en 1969:179 y ss

verdaderamente concreta” (FD, § 106, Agr.). De este modo, la voluntad en sí puede ser real en acto solamente en la libertad subjetiva.

El fundamento del punto de vista moral es el principio de autodeterminación de la voluntad: “la voluntad subjetiva es libre moralmente en la medida en que estas determinaciones están puestas interiormente como tuyas y son queridas por ella. La exteriorización activa de esta voluntad con tal libertad es acción en cuya exterioridad la voluntad solamente reconoce como suyo y permite que le sea atribuido aquello que ella ha sabido y querido” (E, § 503).

El principio de la subjetividad y la ciudadanía

El principio fundamental de la modernidad, de los nuevos tiempos, es el de la subjetividad, enunciado como tal, por vez primera, por Hegel<sup>330</sup>. En las palabras de Habermas, “a partir de este principio, (Hegel) explica al mismo tiempo la superioridad del mundo moderno y la fragilidad que lo expone a las crisis; en efecto, este mundo es vivido a la vez como el del progreso y como el del espíritu alienado de sí mismo”<sup>331</sup>.

Los tiempos modernos estarían caracterizados por la estructura de una relación a sí que Hegel llama subjetividad: “El principio del mundo moderno es, en general, la libertad de la subjetividad. Según este principio, todos los aspectos esenciales dados en la totalidad espiritual se desarrollan para obtener sus derechos respectivos” (FD, § 273). De aquí entonces que “las formas de todas las constituciones están incompletas si no pueden admitir en ellas el principio de la subjetividad libre y no saben conformarse a las exigencias de una razón cultivada”. Libertad y razón constituyen así factores esenciales de la subjetividad. Este principio de la subjetividad libre se manifiesta en la Constitución como derecho de ciudadanía.

A este respecto, Habermas distingue cuatro connotaciones del término subjetividad: individualismo, derecho a la crítica, autonomía de la acción y filosofía idealista.

---

<sup>330</sup> Esto, en contra de la opinión de E. Balibar (1991:10 y ss.) quien afirma que la invención del sujeto es obra de Kant y es correlativa a la cuestión de ¿qué es el hombre? como ciudadano del mundo.

<sup>331</sup> Habermas, 1988:19

Respecto al individualismo, Hegel señala que en el mundo moderno, es la singularidad infinitamente particular quien hace valer sus pretensiones y derechos<sup>332</sup>: “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna”... “A sus configuraciones más precisas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna felicidad del individuo, etc. y más tarde, la moralidad y la conciencia moral, además de las otras formas que en parte surgirán en lo sucesivo como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política y, en parte, sin embargo, se manifiestan sobre todo en la historia, especialmente en la historia del arte, de las ciencias y de la filosofía” (FD, § 124). La ciudadanía es una de esas configuraciones del derecho de la libertad subjetiva a hacer valer sus pretensiones y derechos en la esfera política. Más aún, es momento necesario de la constitución política y fundamento subjetivo objetivado de la soberanía política.

En lo que se refiere al derecho de crítica y, por tanto, de libre expresión y discusión, Hegel señala: “El principio del mundo moderno exige que lo que cada uno debe aceptar le parezca justificado. Más aún, cada uno pretende tener parte en la discusión y en el debate en los cuales esta justificación tiene lugar. Una vez que cada uno habrá dicho lo que estima tendría que decir y (habrá) aceptado su parte de responsabilidad, aceptará las decisiones adoptadas, puesto que su subjetividad habrá sido satisfecha”(FD, § 317 Agr.). La ciudadanía es este derecho (y deber) de crítica, de libre expresión y discusión.

En lo concerniente a la autonomía de la acción, Hegel considera la subjetividad no solamente como su modo de existencia sino que como determinación de la voluntad. Esta autonomía es el derecho de la voluntad subjetiva: “Según este derecho, la voluntad reconoce y es algo solamente en la medida en que es suyo, en lo que ella existe como algo subjetivo” (FD, § 107)<sup>333</sup>. El ciudadano en cuanto sujeto, es autónomo: La ciudadanía es autodeterminación de la voluntad.

El desarrollo del principio de la subjetividad es así, principalmente, el principio de la no-obediencia del sujeto moral a cualquier autoridad que le sea impuesta desde el exterior. Sólo en

---

<sup>332</sup> Se ha utilizado aquí la edición francesa de la FD que da mejor cuenta del sentido del texto hegeliano que la traducción al castellano, al enfatizar en la afirmación de derechos como rasgo característico de los nuevos tiempos.

<sup>333</sup> La cuestión del idealismo como expresión del principio de subjetividad ha sido ya considerado de alguna manera más atrás, por lo que no será tratado en esta parte.

la medida en que el individuo deviene dueño de sí mismo, es responsable en sí mismo y por sí mismo de sus actos. Esta es la medida de la “libertad positiva” en términos berlinianos. Cuando Hegel dice que la idea se realiza por medio de la conciencia moral de los individuos, no se trata de ninguna manera de la obediencia de estos individuos a algo exterior, sino que únicamente a la idea de la libertad que existe en ellos mismos. Para realizar la idea, los individuos deben reivindicar necesariamente el derecho de autodeterminación sin el cual la realización de la libertad universal no es posible. Es este derecho el que se comienza a reconocer en su universalidad a partir de la Revolución francesa. El principio de la subjetividad al ser reconocido en ese momento histórico, significa al mismo tiempo el reconocimiento del principio de la ciudadanía como derecho a la autodeterminación política.

En este momento del despliegue del espíritu en que la conciencia deviene conciencia moral, el concepto objetivo y universal de la libertad deviene idéntico con lo que el sujeto reconoce como su propia vocación, como su propia naturaleza. Sin embargo, esta identificación no resuelve el problema de la diferencia que existe entre reconocer subjetivamente para sí mismo el derecho de autodeterminación y “realizar” este mismo derecho.

Hay aquí un dualismo que es inherente a la voluntad moral, dualismo que le es tan esencial como su autodeterminación. En efecto, en el punto de vista moral, la voluntad subjetiva se confronta de manera permanente con la voluntad universal. En esta tensión entre “lo que es” y entre “lo que debe ser”, el sujeto moral sufre precisamente de la contradicción que significa el ser algo distinto de lo que “debe ser” en el momento en que toma conciencia de sí mismo. De aquí entonces, que pretenda entonces nulificarse como ser para sí y pasar a ser en su existencia empírica un mero medio para lograr la universalidad moral. En otras palabras, el individuo en cuanto sujeto moral está en tensión consigo mismo en una relación de alejamiento de sí mismo, pero esto significa que la realidad del punto de vista moral no es sino que un “deber ser”. Pero, además de esta situación de desgarramiento entre su voluntad subjetiva y la voluntad en general, el sujeto moral en cuanto moralista está descontento con lo que objetivamente es, por cuanto este orden no corresponde a “lo que debería ser”, en su fuero interno, de acuerdo a su conciencia moral. Por ello, el sujeto moral debe poner de acuerdo la existencia de ese mundo supuestamente hostil al sujeto moral con el modo de existencia moral del individuo. La voluntad moral debe ser así voluntad de actuar.



Por ello, entonces, la moralidad no es sino que un “punto de vista que descansa en la subjetividad de la voluntad” (FD, § 109, Agr.): lo moral no se opone a lo inmoral, ni lo justo a lo injusto “sino que es el punto de vista universal tanto de lo moral como de lo inmoral”. La moral no es un saber o una teoría del “bien” que existiría *a priori* y aparte del “mal”. Es, por el contrario, el punto de vista en que y desde el que se juzga, en que se compara lo “que es” con lo que “debe ser”. El bien y el mal surgen de esta comparación, no siendo por tanto, términos absolutos.

El fundamento de la esfera moral es el descubrimiento de la interioridad subjetiva del ser humano. Es en esta interioridad en que surge la distinción entre bien y mal: “lo moral debe tomarse en otro sentido con el que no significa únicamente lo moralmente bueno. *Le moral* en la lengua francesa se opone a lo *physique* y significa lo espiritual o intelectual en general. En este sentido, lo moral tiene el significado de una determinación de la voluntad en tanto tal determinación se encuentra en general en el interior de la voluntad y comprende, por consiguiente el propósito y la intención como lo moralmente malo” (E § 503, Agr.).

#### La acción

De este modo la moral se sitúa en el interior de la conciencia subjetiva que se da cuenta que la libertad consiste en la determinación del sujeto por sí mismo. Luego, el sujeto quiere que su “existencia empírica” sea idéntica a su “esencia” que es la libertad. Esta búsqueda de identidad del ser y de la esencia es, como se vio más atrás, el concepto. Por esta vía, la autodeterminación introduce la noción de “contenido” puesto que determinarse quiere decir “darse un contenido” y de esta manera particularizarse. Es claro que este proceso transcurre todavía en el plano puramente subjetivo. En razón de ello, esta autodeterminación formal y abstracta es insuficiente para el sujeto quien quiere sobre todo actuar, realizar su subjetividad, lo que no puede lograrse sino que transponiendo la subjetividad, la voluntad moral, en la objetividad, en el mundo exterior.

La actividad consiste, por tanto, en “traducir este contenido, desde la subjetividad a la objetividad en general, a una existencia inmediata” (FD, § 109). Esta voluntad que se mantiene en y por la acción es la finalidad. Esta es un contenido subjetivo que dura, que se mantiene en el mundo empírico. Durar es entonces una primera característica de la objetividad.

Sin embargo, este durar como mero mantenerse en la identidad a través de los cambios es insuficiente para canalizar la acción moral. Debe recibir la “objetividad exterior” (FD, § 110). Pero, aún cuando la finalidad moral se haya realizado y devenido manifiesta para todo el mundo continúa llevando el signo del sujeto que la ha realizado por su actividad: mi acción moral incluso después de haber sido realizada sigue siendo mía. En cuanto sujeto moral, no reconozco como mío en mis actos ninguna otra cosa que no sea lo que estaba ya en mi intención, de la misma manera que puedo exigir del otro que vea en estos actos sólo la expresión de mi conciencia subjetiva.

Se puede suponer que el resultado de la acción moral es no solamente el producto de mi subjetividad sino que, más aún, es el resultado de mi actividad reflejada sobre sí, en su determinación idéntica y universal. Reflejar quiere decir aquí, relacionar el contenido particular de mi voluntad con el pensamiento, con la razón, es decir, con lo universal. De esta manera, la acción será “buena” o “mala” según si hay correspondencia o no entre mi acción real y “lo que se debe hacer”. Se puede suponer, por consiguiente, que el sujeto moral es un ser consciente de la “norma”, entendida aquí como verdad objetiva y universal, es decir, trascendiendo el terreno de lo meramente intersubjetivo y situada ya en el reino de lo objetivo, de la moral realizada. En efecto, como la acción moral es subjetiva y formal, contiene en sí tanto la posibilidad del bien como la del mal, por tanto, es esencial para la acción moral, en cuanto particular, el ponerse en relación con una norma, en cuanto universal.

En este proceso, la voluntad subjetiva que quiere permanecer siendo subjetiva y, al mismo tiempo, devenir universal, abandona su carácter particular realizándose: Deviene “subjetividad universal”, o intersubjetividad, como relación entre las voluntades subjetivas, subjetividad en la que reside la objetividad de la acción moral. La intersubjetividad tiene fuerza “normativa” para todos aquellos y aquellas que tienen necesidad de esta fuerza, es decir, que quieren ser sujetos morales. La intersubjetividad es así una interacción de voluntades sujetas a una coordinación común de sus acciones moralmente orientadas. Por esto, el substrato de la existencia de la voluntad sigue siendo la subjetividad: “la subjetividad que se conserva en esa objetividad es... que la finalidad objetiva sea la mía, de modo que yo me conservo en ella como este” (FD, § 112, 1). La objetividad moral - la intersubjetividad - sigue así siendo subjetiva. La “comunidad

moral” es comunidad de moral, comunidad de sujetos que tienen en común el querer ser sujetos morales, por sujetos que en último término, comparten una misma moral.

Esto plantea un problema por cuanto la moral pretende realizar un “reino de los fines”, realizar la universalidad de la idea moral válida para todos los que quieren ser sujetos morales, pero esas finalidades objetivas siguen siendo las de una subjetividad en particular. Como esta pretensión a la universalidad no considera la subjetividad de los individuos que no pretenden devenir sujetos morales es una universalidad no lograda. En efecto, el punto de vista moral no ve sino que una relación positiva entre voluntades con pretensión a la universalidad moral: Establece *a priori* una relación ideal entre seres razonables: “situación ideal de palabra”, “comunicación como grado primero de la sociedad humana”, “comunidad de razón”, “comunidad política”, “posición original”, etc. Esa relación ideal constituye un espacio homogéneo, simétrico, armonioso, sin contradicciones internas: la negatividad está excluida desde el comienzo. Cabe preguntarse de qué manera y en qué medida es posible plantearse el desarrollo ulterior de esta relación ideal homogénea. La única vía parece seguir construyendo más relaciones ideales homogéneas, pero que, por lo mismo, son completamente abstractas y unilaterales. En la perspectiva de esta relación ideal tampoco se considera el problema que plantea la negativa de aquellos que no quieren ser sujetos morales ¿Deben ser excluidos de la sociedad? ¿El no ser sujeto moral es un impedimento para ser ciudadano? ¿Constituye una causal para la pérdida de la ciudadanía? Cualquiera sea la respuesta, el límite del punto de vista moral se encuentra aquí.

Expresado en otros términos, se podría decir que la contradicción central del punto de vista moral que pretende a la universalidad reside en que su realidad no sobrepasa el círculo de los sujetos de “buena voluntad”. Cabría entonces preguntarse si estos tienen necesidad de normas morales, si tienen necesidad de moral, puesto que tienen buena voluntad. Por otro lado, los otros, los que no hacen parte de la comunidad moral, por definición quedan excluidos de la moral. La moral, como el derecho abstracto, es limitada y del orden de lo finito. El desarrollo del punto de vista moral “es el desarrollo de estas contradicciones y de sus soluciones que, sin embargo, dentro de este punto de vista sólo pueden ser relativas” (FD, § 112, 2). El tomar conciencia de estas contradicciones y de los límites de las soluciones aportadas es lo que parece haber llevado a la “modestia” de las distintas formulaciones liberales de la última mitad del siglo XX que reducen los problemas políticos a problemas morales o de “ética aplicada”, pareciendo ignorar la dimensión objetiva de los primeros.

La ciudadanía presupone la libre subjetividad y, por ende, el libre sujeto moral (de la misma manera que presupone al individuo como persona de derecho, como propietario libre). Este libre sujeto moral puede justamente negarse a ser considerado como sujeto moral, pero ello no puede negar su condición de ciudadano. La cuestión de la “buena voluntad” permanece siempre en el ámbito puramente subjetivo: para la realización de los fines políticos de la Florencia de Maquiavelo, la “buena voluntad” no basta; más aún, puede llegar a ser un estorbo.

La subjetividad que se mantiene en su realización, la acción que se refiere a un “deber ser” y la necesidad de estar “en relación con la voluntad de otros” constituyen la acción en cuanto “exteriorización de la voluntad como subjetiva o moral” (FD, § 113). La moral consiste en acciones voluntarias y positivas, tendientes a realizar un fin, a diferencia del derecho abstracto que consiste, en lo sustancial, en prohibiciones.

Los momentos constitutivos de la acción moral señalados corresponden a otros tantos criterios a partir de los cuales el sujeto quiere ser juzgado. Situado en el punto de vista del sujeto moral, el ciudadano en cuanto sujeto moral no puede tener otra pretensión.

En primer lugar, quiere que se le considere como actor y responsable de sus actos, de actos que concientemente se propuso hacer. En segundo lugar, el sujeto moral se pone como garante de que su acción es el fruto de una deliberación que busca un bien, de la intención que es ya una autorreflexión de la acción. Lo que hace, lo hace “en conocimiento de causa” aunque su acción sea la expresión de su “buena” o “mala” voluntad. La acción, en todo caso, debe testimoniar de la manera en la cual concibe el bien. La decisión voluntaria confronta al sujeto a una multitud de posibilidades, de entre las cuales realiza solamente una. Habría podido actuar de otra manera, puesto que estas posibilidades le son conocidas, pero no actúa de esa otra manera porque estima que su primera decisión a favor de una acción se basa en que la ha considerado “digna” de ser realizada. La intención es así diferente del propósito consciente por cuanto no solamente relaciona al sujeto moral con sus acciones en el mundo, sino que lo relaciona en cuanto ser que piensa sus actos. En otras palabras, la intención relaciona un sujeto “razonable” a sus actos. En tercer lugar, este sujeto moral quiere ser considerado como sujeto susceptible de actuar en pro de la universalidad del bien o, en términos kantianos, de actuar para que el bien subjetivo devenga bien universal. Se trata, por tanto, de realizar a través de los

propios actos subjetivos el bien objetivo y universal de toda la humanidad. Este bien universal aparecerá como el fin último de la moral, frente al cual el egoísmo, como particularización del bien, deviene el mal. El bien es tal solamente en la medida en que es universal; si permanece como bien particular, como egoísmo, es el mal.

Hay, por tanto, una verdadera ruptura entre una subjetividad moral que no es más que subjetiva (singular) y una subjetividad moral que cree representar el bien universal. A esta última, es a la que se le denominará “conciencia”, como la más alta instancia moral.

La exigencia del derecho de la libertad personal impone al sujeto moral tres deberes o responsabilidades. En primer lugar, el sujeto es responsable de haber hecho algo (propósito), de haber hecho esta cosa y no otra (intención) y de haber comprometido por su acción personal a toda la humanidad (bien y mal). El todo se mueve en contrastes, entre “lo que es y lo que es para mí y en mí”, luego contraste de lo exterior y de lo interior, contraste entre la intención, que puede ser diferente de la universalidad absoluta, y la acción; contraste entre el propósito y la intención, en suma, colisión de la conciencia moral en general, contraste de lo particular de la voluntad con el bien objetivo, de lo particular con lo objetivo como bien abstracto, etc. Se trata, empero, de obligaciones contradictorias que la conciencia subjetiva será incapaz de satisfacer. El fin de la moral será así un conflicto de deberes sin solución.

Todo esto indica que la moral no se realiza sino que a través del conflicto de tal modo que los tres momentos de la moral indicados son, al mismo tiempo, tres rupturas dialécticas. La acción realizada no es necesariamente idéntica a lo que el individuo ha escogido hacer bajo la presión de circunstancias externas; la intención del sujeto de realizar su bien no coincide necesariamente con lo que los otros consideran como su bien y, por último, lo que la conciencia subjetiva considera como bien universal, la mayor parte del tiempo es diferente del verdadero bien universal. En otros términos, la moral es impotente para resolver sus propios problemas.

#### El propósito y la responsabilidad

El propósito es un acto intelectual subjetivo, realizado por el sujeto y que busca producir un cambio en los objetos exteriores a este sujeto. El carácter limitado de este acto reside en que el mundo de los objetos exteriores, mundo que ha sido supuesto por la acción, tiene un carácter

contingente con relación al sujeto. El sujeto, por tanto, supone la contingencia para poder actuar categóricamente como lo exige la moral de la conciencia subjetiva. La desgracia del propósito está justamente en este hecho, en tener que realizarse en el mundo empírico, donde después de haberse realizado no será sino que un factor natural entre otros. Se pierde así en la infinidad de detalles reales y por tanto en las causalidades múltiples. El acto del propósito humano es un cambio del mundo de los objetos, cambio que ha sido causado por mí en la medida en que se puede probar que el cambio en cuestión lleva la marca de mi voluntad y no la de otro o la del ciego azar. En realidades complejas, en cuya constitución todos los sujetos han contribuido, es difícil determinar quien es el verdadero autor. Si es difícil determinar quien es el autor, no significa que no haya alguno, puede haber uno o más de uno. No hay aquí lugar para un sujeto único, sino que para una multiplicidad de sujetos. El que los procesos sociales impliquen esta multiplicidad de sujetos no significa que no haya sujeto. Si bien “el sujeto ha muerto”, los sujetos “viven”.

De esta manera, si mis cosas o yo mismo involuntariamente provoco daños a los otros - aunque eso no sea producto directo de mi acción - yo tengo “más o menos” responsabilidad: los daños causados son “para mí más o menos una carga, porque esas cosas son en general mías aunque también, conforme a su propia naturaleza, sólo están más o menos sometidas a mi dominio, vigilancia, etc.” (FD, § 116). Cabe observar, sin embargo, que el sujeto moral, actuando de esta manera, es cada vez más indeterminado, menos categórico y perentorio de lo que hubiera deseado el punto de vista moral. Una verificación empírica de lo anterior está dada por la indeterminación de las grandes potencias en los acuerdos de resguardo y conservación del ambiente, en particular los de Kyoto.

Por otra parte, aún cuando se considere que el sujeto tiene conocimiento de las circunstancias de su acto, siempre habrá incongruencia entre la acción deseada y la acción realizada, puesto que esta última se realiza en un mundo de la contingencia, con lo que los resultados pueden no estar conformes al contenido de la acción escogida. En efecto, el actor moral tiene derecho a no ser responsable de los factores ajenos a su propósito. Por consiguiente, tiene que ser juzgado por su subjetividad y no solamente por las cosas como era el caso del derecho abstracto: “el derecho de la voluntad es reconocer en su hecho solamente a este hecho como acción suya, y tener sólo responsabilidad en lo que ella sabe de sus presuposiciones en su finalidad, en lo que de ella estaba en su propósito. El hecho solamente

puede ser imputado como responsabilidad de la voluntad; es el derecho del saber” (FD, § 117). Hegel distingue así entre el homicidio que es involuntario, del asesinato que es voluntario. En la modernidad, el no saber algo puede ser considerado como circunstancia atenuante. Así, no puedo ser acusado de parricidio si en el momento de cometer el delito no sabía que la víctima era mi padre. Del mismo modo, se podría considerar como circunstancia atenuante en un juicio a Edipo el que este, cuando mata a Layo, no sabe que éste es su padre (no puede ser acusado de parricidio) como tampoco sabe que Yocasta es su madre cuando se casa con ella (no puede ser acusado de incesto).

La acción moral necesita que se haga la distinción entre consecuencias previsibles e imprevisibles, puesto que al sujeto moral solamente le pueden ser imputadas las primeras, “porque solamente ellas están en su propósito” (FD, § 118). Pero aquí también hay un elemento de indeterminación: distinguir qué consecuencias son contingentes y cuáles necesarias, obligaría a considerar que “la necesidad interior, en lo finito, entra en la existencia como necesidad exterior, como una relación de cosas individuales entre sí que, en cuanto autónomas, confluyen exteriormente e indiferentes unas respecto de otras” (FD, § 118). De aquí entonces que, tanto la norma que llama a “despreciar en las acciones las consecuencias”, así como la otra que llama a “juzgar las acciones por las circunstancias y convertirlas en medida de lo que sea justo y bueno”, sean ambas igualmente abstractas. Las consecuencias pertenecen necesariamente al concepto de acción.

### La intención y el bienestar

El propósito es el fundamento de la particularidad, en el sentido que uno o varios actos reales son imputados a un sujeto el que es considerado entonces causa u origen de la acción. La intención, por su parte, supone un sujeto que piensa, que actúa de manera no simple e inmediata, sino que tiene la posibilidad de una decisión reflexionada sobre el fin que busca obtener con su acción. Se encuentra en ella, por tanto, el elemento universal. Mientras que en el propósito se trata de saber quién ha sido el sujeto de la acción, en la intención se trata de determinar si mi acción fue voluntaria o no, si he actuado con premeditación o no. En todo caso, se considera que el sujeto actuante sabe que un acto aislado puede engendrar un mal de alcance más universal, por cuanto es un sujeto que piensa. Se trata entonces de un juicio universal pronunciado sobre un acto aislado. “El derecho fundamental que el sujeto moral

reivindica para su intención es de acceder por sus actos subjetivos a un bien o un mal más universales que su acto aislado y por este medio acceder al rango de sujeto pensante” (FD, § 120). En contrapartida, el sujeto se hace responsable de sus acciones: quiere y puede rendir cuenta de lo que hace, puesto que lo que hace, lo hace en conocimiento de causa. Dado que la frontera entre la plena responsabilidad y su contrario es imprecisa, los niños, los discapacitados y enfermos mentales verán su responsabilidad atenuada, sus acciones les son “menos” o nulamente imputables.

Cuando se reivindica el derecho de la conciencia subjetiva, el ser humano plantea una de las exigencias más fundamentales de la especie humana: ser satisfecho por sus acciones, ser feliz. “El derecho del sujeto a encontrar su satisfacción en la acción” (FD, § 121) supone que, por un lado, los otros sujetos reconocen la legitimidad de los fines particulares de un individuo y, por otro, que el bien reconocido como tal por la colectividad satisfaga también la subjetividad particular del individuo, su interés como valor subjetivo. Como esos fines tienen el carácter de finitos “pueden nuevamente ser rebajados a la condición de medios para otra intención y así sucesivamente hasta el infinito”. Se trata de un mal infinito, de la infinitud negativa, la que no es sino que “negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también efectivamente superado” (E § 94). Falta aquí la “referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro” que caracteriza a la verdadera infinitud. El “fin en sí” desaparece en estas condiciones: en cualquier momento el “fin” es “medio”. Ello se realiza en la sociedad burguesa en la que el ser humano como “fin en sí” es “rebajado a la condición de medio para otra intención”. La única universalidad posible del juicio “el hombre es un medio para otro hombre” es que todos sean los instrumentos de todos, la universalidad del juicio es la instrumentalización generalizada, lo que contradice la pretensión kantiana de que el ser humano no sea “medio” sino que fin en sí.

La satisfacción de la que se habla en el párrafo precedente es la de un sujeto moral, particularidad no empírica, sino que razonable. Es la satisfacción del deseo de la libertad, es el “bienestar o la felicidad en sus determinaciones particulares y en lo universal, los fines de la finitud en general” (FD, § 123). No se trata, por tanto, de una subjetividad abstracta, de una “razón práctica” sin particularidad individual, a la cual le está prohibido alcanzar su satisfacción particular y nada le está permitido. Por el contrario, el sujeto moral actuante de Hegel considera sus actos morales como “medios” para lograr su satisfacción personal total. El centro subjetivo de su interés es su propio ser. De aquí entonces que para Hegel no haya incompatibilidad entre



la exigencia moral de actuar bien y el deseo de satisfacer los objetivos de la finitud general a la que el ser humano también pertenece. El ser humano, no puede ser considerado como una “razón”, sino que como ser razonable particular y finito. Esto significa que es un ser conforme a la razón, pero que es necesario que sea ser viviente para ser razonable y, en este sentido, para Hegel, el aspirar a la satisfacción de sus necesidades vitales es para el ser humano un derecho. Como el ser humano no tiene otro modo de existencia que el vivir, no puede existir de manera puramente “espiritual”.

La idea de que la satisfacción subjetiva en la acción no despoja a la primera de un valor moral más general, tiene una enorme importancia, puesto que no hay una relación de exclusión entre la particularidad del sujeto y la universalidad de la moral. Si la satisfacción personal fuera “mala y execrable” cada acción realizada lo sería también, puesto que siempre hay en ella un factor de satisfacción individual. No se puede hacer abstracción del motivo personal, no se le puede excluir del valor universal de la acción, puesto que “lo que el sujeto es, es la serie de sus acciones. Si estas son una serie de producciones sin valor, entonces la subjetividad del querer resulta así una subjetividad sin valor; si, por el contrario, la serie de sus hechos es de naturaleza substancial, también lo es la voluntad interior del individuo” (FD, § 124). El individuo histórico debe ser juzgado a partir de sus acciones, para lo que se debe antes determinar si estas han producido un “bien universal” y no condenarlo a causa de sus motivaciones personales, sean estas la “ambición”, los “delirios de grandeza”, el “egoísmo”, la “vanidad”, etc. La historia está llena de seres egoístas, ambiciosos, ególatras, que han realizado una obra de interés universal. El ciudadano, en su actuar como ciudadano, no puede ser juzgado por sus intenciones, sino que por el contenido universal de sus acciones.

Para juzgar a una persona, el moralismo confronta sus actos particulares a un parámetro más universal: “el bienestar de otros” o “el bienestar de todos” (FD, § 125). Pero como este bien general es una noción abstraída arbitrariamente de una situación empírica contingente, es vaga, formal e indeterminada, vaguedad que suscita en Hegel el aburrimiento. Por esto para él, la llamada filantropía universal no es sino que el vacío universal. “El bienestar solamente está determinado por lo particular... (es cosa de cada uno como particular el determinar en qué pone su felicidad)” (FD, § 125 N).

En último término, este formalismo de la moral de la buena intención, en cuanto indeterminación del “bien general” del punto de vista del sujeto concreto provoca nuevos problemas al punto de vista moral. En efecto, “mi particularidad, como la de los otros es, sin embargo, en general, un derecho” (FD, § 126). La particularidad no puede afirmarse en contradicción con el ser libre, por tanto, la “intención de mi bienestar” no puede justificar una acción injusta. El derecho de la subjetividad, como derecho de la particularidad no podrá jamás tomar el lugar de una medida objetiva y universal del bien y del mal. Si el individuo comete actos criminales y los justifica pretextando un sentido moral ¿quién podrá juzgarlo en un terreno en que todo es subjetivo? En la realidad humana cotidiana, la moral se presenta bajo la forma de un trágico conflicto en el que es necesario decidir entre los intereses privados y la exigencia de un principio moral más alto. El liberal primario tomará partido por los primeros: es “necesario” que el individuo viva, sin que pueda justificar porqué sea “necesario vivir”. El mero proceso biológico de reproducción es, para lo singular, mera contingencia. La necesidad puede, por el contrario, encontrar su justificación en la idea de libertad. Son las exigencias de esta las que confieren dignidad a la acción humana. Para Hegel, el hombre digno es el que es capaz de sacrificar sus intereses privados en pro de la idea universal de libertad, sacrificio que puede llegar a ser el de la propia vida.

Para Hegel, una de las fuentes de los males de su tiempo es la preferencia que se da a la intención subjetiva por sobre la realidad objetiva, es decir, al interés que se tiene por “acciones injustas por la sedicente intención moral y presentar a malos sujetos con un pretendido mal corazón, es decir, con un corazón tal que quiera su propio bienestar y por así decirlo el bienestar también de otros”. El entusiasmo interior y el sentimiento como forma de la particularidad han sido elevados “a criterio de lo justo, racional y excelente” de modo tal que “el delito y sus pensamientos rectores... serían jurídicos, racionales y excelentes por provenir del sentimiento y del entusiasmo” (FD, § 126, 1). Hoy en día, en lugar de “sentimiento” y de “entusiasmo”, se habla de “emociones”. Sin embargo, el discurso moral abstracto puede esconder las peores intenciones, se puede amar al ser humano “en general” y maltratar al hombre concreto en particular<sup>334</sup>. Igual ocurre con los gobernantes, tiranos, dictadores, que

---

<sup>334</sup> La constitución soviética de 1936 establecía “todo para el hombre en aras del bien del hombre”, mientras cientos de miles de personas yacían en los campos de concentración y los últimos restos de la vieja guardia bolchevique eran fríamente asesinados. La constitución chilena de 1980 estableció un listado de derechos que sigue casi al pie de la letra las Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano contemporáneas y esto, en los mismos momentos en que esos derechos eran brutalmente conculcados por la dictadura militar.

hablan del bien público que quieren realizar, escondiendo en su discurso moralizante su propia voluntad mala, su arbitrariedad o su despotismo. Para Hegel, el bien público es “el bienestar del Estado, es decir, el derecho del espíritu real concreto, es una esfera completamente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo”. Por tanto, no se puede “hacer valer en sí y para sí el derecho privado y el bienestar privado, frente a lo universal del Estado” (FD, § 126, 2).

De esta manera, la ruptura entre justificación moral y acción concreta deviene más profunda y alcanza su máximo en el conflicto entre salvaguarda y sacrificio de la vida humana, realizado este último por razones puramente morales. Para la moral de la intención, la vida, como conjunto de intereses particulares subjetivos y naturales del ser humano, es el derecho fundamental. Pero, al mismo tiempo, la justificación de los actos humanos particulares por un “bien” moral es, para esta moral, otro derecho fundamental. De esto resulta que, mientras por un lado, se me prohíbe matar a un ser humano por ser este un ser moral (“un fin en sí”), por otro lado, se justifica el que le mate por cuanto estoy en la obligación moral de hacerlo porque amenaza a mi propia persona. De nuevo aquí se presenta el tema del homicidio o del asesinato como piedra de tope que deja en evidencia la ineficacia total de la moral en general como del moralismo. Si bien puedo decir “no matarás”, o en su forma más moderna, “tú no debes matar”, es imposible realizar este “imperativo categórico” cuando si no mato a mis agresores los dejen destruir mi vida, “la totalidad de los intereses de la voluntad natural”, vida sin la cual no hay ni derecho, ni moral. Se puede decir que para impedir la destrucción mutua se puede recurrir a la intervención de un tercero, esto es, del Estado, pero entonces se habrá ya salido de la esfera de la intersubjetividad y se habrá entrado en el terreno de la objetividad. Por otra parte, si mis agresores actúan en mi contra desde el Estado - como ocurre en las dictaduras militares -, será necesaria la previa neutralización - es decir, sino el aniquilamiento de su capacidad de agresión, al menos, su debilitamiento - para someterlos a juicio. Todo esto muestra que la moral de la intención puede servir como justificación tanto para la buena acción como para la mala y, entre ellas, para el asesinato (FD, § 127). Para Hegel, esta situación se traduce en la reivindicación del derecho de emergencia, cuya forma más característica autoriza la muerte del otro por “legítima defensa”. La cuestión de la pena capital es también, desde el punto vista moral, sin solución. La famosa regla *fiat justitia, pereat mundus*, es para Hegel una expresión vacía, pues ¿cómo puede existir la justicia sin el mundo?

En este nuevo momento del punto de vista moral, en el momento de la intención, se vuelve a mostrar la finitud y la contingencia de la moral, la que al seguir fielmente a sus propios principios desemboca en un impasse total, puesto que termina justificando lo que ella misma quiere negar y eliminar. Será por tanto necesario aceptar que, puesto que la satisfacción personal es legítima y la vida humana es indestructible, ningún conflicto moral tiene solución. De la misma manera, que es imposible satisfacer a todo el mundo en todos los planos, es imposible no neutralizar a los individuos que matan por satisfacer su exigencia del bien. Tampoco “la vida” puede elevarse al rango de un valor absoluto. El verdadero “bien” está por sobre todo esto y es en sí universal, independiente de la subjetividad contingente (“vida”) de los sujetos egoístas. En el proceso de esta superación se desarrolla el concepto universal del bien, el que tiene una existencia en y para sí al igual que su correspondiente subjetivo, la conciencia moral. Esta es la voz de la universalidad subjetiva en los individuos particulares, es el deber moral de tal modo que lo que cuenta ahora no es la existencia empírica del individuo, sino que lo que este “debe ser”. A partir de este momento, una vida que no merece ser vivida (por cuanto no pretende al bien) es una vida que no tiene ningún valor.

#### El bien y la conciencia moral

Abstractamente considerado, “el bien es la idea – en cuanto unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular – en que el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior, en cuanto autónomos para sí, están superados, pero con ello contenidos y conservados en ella, según su esencia: es la libertad realizada, la absoluta finalidad última del mundo” (FD, § 129).

Realizar la libertad es el acto por el que se la arranca del dominio de la subjetividad arbitraria y se la transforma de norma subjetiva en objetiva, obligatoria para todos los seres razonables, cambiando así la realidad exterior en realidad humana. En efecto, si todo el mundo quiere someterse a una norma o ley, es esta la que deviene el fundamento de la realidad y no habrá por tanto ni “naturaleza” ni “mundo futuro” en el cual alguien quisiera escaparse a esta obligación.

La realización de la libertad es para Hegel “la absoluta finalidad última del mundo”. Cabría pensar que el momento de la historia universal en que vive Hegel ya ha alcanzado su pleno

desarrollo por la realización efectiva de la libertad universal ¿Será ese el momento de la superación del extrañamiento del aquende y del allende que caracteriza a la modernidad, momento en que “lo espiritual rebaja la existencia de su cielo al aquende terreno y a la mundaneidad común en la realidad y en la representación, mientras que lo mundano eleva su abstracto ser para sí al pensamiento y al principio del ser y del saber racional, a la racionalidad del derecho y de la ley?” (FD, § 360). Para Hegel, ese momento en que la oposición desaparece en sí en una figura evanescente es la actualidad, la que “ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su allende y su poder contingente, de suerte que la reconciliación verdadera ha resultado objetiva, reconciliación que despliega al Estado como imagen y realidad de la razón, en la cual encuentra la autoconciencia la realidad de su saber y querer substancial en desarrollo orgánico, así como en la religión encuentra el sentimiento y la representación de esta su verdad como esencialidad ideal, pero en la ciencia el conocimiento conceptualizado libremente de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones, que se complementan en el Estado, en la naturaleza y en el mundo ideal” (FD, § 360). ¿Sería este el “fin de la historia”? ¿Se habría ya llegado al “fin de la historia” en esa “figura evanescente” que es la “actualidad”? Si ese momento de realización de la libertad hubiera sido alcanzado en el primer tercio del siglo XIX ello no tendría sino que significar que todas las categorías de la política en cuanto libertad se deberían encontrar realizadas, encarnadas en instituciones libres. Hegel es bastante buen observador de la realidad política de su tiempo como para afirmar algo semejante. En todo caso, parece poco creíble que la voluntad substancial hegeliana vaya finalmente a manifestarse en la evanescencia de una figura, de una forma cuyo contenido aparece bastante acotado. Si bien parece afirmar en sus notas de trabajo que no hay más “ideales” ni otros fines que el ser humano pudiera inventar<sup>335</sup>, una vez realizada la libertad, cabría preguntarse si efectivamente considera que ello habría ya ocurrido en los tiempos en que vive, no empíricamente hablando, sino que en términos de realidad efectiva.

Sin pretender entrar en la querrela de las interpretaciones, baste sólo con señalar por ahora que, para los fines de esta investigación, el tema de la realización de la libertad como “unidad del concepto de voluntad con la voluntad particular” parece reducirse a la cuestión de que el ser humano no se realiza como ser libre sino que cuando se ha despojado - por un acto de su propia libre voluntad - de su particularidad subjetiva en vistas precisamente a realizar esa libertad universal, cuando es “voluntad libre que quiere la libertad de la voluntad” y se alcanza,

---

<sup>335</sup> En particular en el § 129 Agr. según Fleischman, 1992:145

por tanto, cuando el pensamiento se pone como principio fundamental de la acción moral. Como ello no se ha realizado todavía desde el punto de vista de la razón, no se puede hablar de “realización de la libertad”.

En este proceso de realización de la libertad, el “bien privado” se transforma en “bien universal”, un bien que no solamente busca el bien-estar físico de todos sino que el bienestar universal en sí, la igual libertad de todos y de todas, universalidad esta que ha sido creada esta vez por el pensamiento. En esta idea, “el bienestar no es un bien sin el derecho” ni el derecho “es el bien sin el bienestar”, sino que ambos serán incorporados en el concepto universal del bien como libertad y juzgados y medidos por esta para eliminar la posibilidad misma de conflictos insolubles. Es el bien quien tiene aquí “el derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar” (FD, § 130). Estos últimos dejan de ser los verdaderos valores y se subordinan al bien moral.

Se tiene aquí la fórmula kantiana del imperativo categórico. El sujeto al que se dirige esta exigencia no está todavía determinado concretamente sólo por esto, no se ve empujado a actuar de esta o de otra manera por ese imperativo. Es, por tanto, una determinación indeterminada que se lleva a cabo por el imperativo categórico. De todas maneras, al obedecer al imperativo moral, el individuo entra en relación dialéctica con el bien: debe querer el bien y este se debe realizar por la mediación de su voluntad.

Esta determinación por lo universal, su indeterminación, tiene de positivo el que aporte al sujeto moral el derecho de saber el bien universal, es decir, de pensar y filosofar en total libertad, de asumir una responsabilidad total frente a las cosas humanas. Por esta responsabilidad total, el individuo deviene autónomo desembarazándose de manera definitiva de la tutela divina que le ataba hasta entonces: “el derecho de la voluntad subjetiva es que lo que ella deba reconocer como válido sea considerada por ella como bueno, y que le sea imputada una acción en cuanto finalidad objetividad exterior como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal, según la comprensión del valor que ella tiene en esta objetividad” (FD § 132). Este derecho a no reconocer nada que yo no considere racional es el derecho más elevado del sujeto, pero dada su determinación subjetiva es derecho formal, mientras que el derecho de lo racional, en cuanto es la objetividad en el sujeto, es efectivamente real. Se está aquí ya en el

punto de vista moral en su más alto desarrollo en el que se plantea como exigencia para el ser humano que sea dueño de su propio destino.

La libertad de pensar es la exigencia fundamental del ser humano puesto que es el pensamiento quien concibe y puede realizar plenamente el bien supremo, es decir, la libertad de todos y de todas, siendo esta libertad un ideal que expresa todo lo que se puede querer libre y razonablemente. El pensamiento deviene una fuerza real y moral. Si bien cada uno tiene el derecho para transformarse en sabio, capaz de saber el porqué de una obligación antes de comprometerse a cumplirla, este derecho no puede reemplazar a la necesidad de inclinarse efectivamente delante de una obligación objetiva y determinada que tiene mayor potencia normativa que la conciencia humana individual, puesto que toda obligación es de naturaleza objetiva y sobrepasa la buena o la mala fe, la buena o mala voluntad de un sujeto razonable, por muy sabio que este sea. En otros términos, esto significa reconocer no solamente que la subjetividad tiene sus derechos, sino que también los tiene la objetividad y que solamente la articulación de ambos derechos constituye la verdadera realidad humana. De esto se sigue que la voluntad de actuar de aquellos que quieren actuar, que quieren cambiar el mundo exterior y acordarlo a la interioridad del sujeto, si quiere estar realmente en condiciones de realizar su objetivo, debe implicar en sí misma la sumisión a las leyes del mundo real, la necesidad de someterse a las condiciones realmente existentes. Lo absoluto de la exigencia moral debe necesariamente reconciliarse con la contingencia de las circunstancias empíricas para que pueda devenir real y activa. Así, como sujeto moral debo considerar que la elaboración, ejecución y aplicación de las leyes que están objetivamente en vigor no dependen, en primera instancia, de mi reconocimiento subjetivo. Por ello, en cuanto sujeto, no cabe sino que tome conocimiento de esas leyes objetivas. En este nivel de la acción moral, no puedo pretender el no-conocimiento de las leyes. Más aún, este no-conocimiento no constituye circunstancia atenuante ante el tribunal: Nadie - a excepción de los niños, de los enfermos y discapacitados mentales - puede no conocer la ley.

El bien universal, el que todo el mundo debe querer, “amarra” la voluntad subjetiva, es obligación. Como el sujeto es diferente del bien, debe inclinarse ante sus obligaciones: “el deber debe hacerse por el deber” (FD, § 133), sin ningún otro motivo. Es decir que el deber deviene una obligación con indeterminación absoluta, actitud moral en la que todo está prohibido y nada está permitido. Es de este modo que la moral del bien universal es capaz de purificar al

individuo de todo móvil particular, empírico y egoísta, devolviendo al ser humano libre su libertad como contenido. Esto constituye su mérito, lo que no oculta su impotencia para precisar en qué consiste concretamente ese contenido.

Como el individuo tiene necesidad de un contenido concreto para poder realmente actuar y como el concepto de deber no contiene este contenido concreto, se plantea necesariamente la pregunta sobre qué es el deber, a lo que se responde diciendo de manera vaga e indeterminada que es “hacer justicia y velar por el bienestar, el bienestar propio y el bienestar en determinación universal, el bienestar de los otros” (FD, § 134). No es solamente el bien del individuo (de sí mismo y de los otros) que no figura en la noción de la ley universal a la que se refiere el deber, sino que más bien está excluido. En efecto, el bien privado y el bien de todo el mundo son dos bienes diferentes. Uno es diferente del otro, su diferencia es más bien contradicción, pero al mismo tiempo uno es el límite del otro y lo condiciona en el mismo momento en que la ley se postula como incondicionada, como absoluta. El concepto de deber se identifica a la universalidad abstracta, universalidad determinada por su indeterminación, puro formalismo que no admite sino que la “identidad sin contenido o lo positivo abstracto” (FD, § 135) y excluye la contradicción. Todo esto conduce a que la exigencia moral universal y el acto individual empírico permanezcan en su separación y aislamiento. En último término, la moral puede justificar cualquier acto empírico, incluso el más bajo y el más injusto.

Como de todo este desarrollo no cabe sino que concluir que el bien universal es irrealizable, los problemas y soluciones sólo pueden recaer en la conciencia subjetiva y particular, la que así deviene el juez supremo del bien y del mal. Esta conciencia “que cae en la subjetividad que, en su universalidad reflejada en sí, es la absoluta certeza de sí misma en sí, lo que establece la particularidad, lo determinante y decidor” es la conciencia moral. Esta “es el bien en cuanto determinante, volente, semoviente”. Se está aquí en la más extrema soledad, en lo más profundo del interior del individuo en que no es posible ninguna determinación exterior, ninguna limitación por el Otro. Es el retiro total del individuo en sí mismo. De esta manera, en cuanto portador de la conciencia moral, el individuo deja de ser el juguete de circunstancias particulares. La conciencia moral representa así una visión del mundo moderno en que esa conciencia llega por sí misma a ser consciente del repliegue en sí misma, sabe que el yo no está sino que atado por su propio pensamiento, pensamiento de sí y no de realidades tangibles, de existencias exteriores y ya dadas como la religión y el derecho.



De esta manera, la conciencia moral puede llegar a ponerse como el grado supremo de la libertad subjetiva como saber y pensamiento, pero lo que ella sabe y piensa, es decir, la certeza absoluta que esta conciencia es la medida de cada cosa, es formal, es una afirmación en el vacío. El único contenido que tiene esta certeza es la toma de conciencia de sí misma por la conciencia moral, es decir, que el sujeto individual se eleva al rango de lo absoluto moral en lugar del “bien universal y objetivo” postulado al comenzar esta teoría moral.

La reducción de la moral a esta certeza abstracta, certeza del sujeto abstracto de sí mismo, es la consecuencia de la toma de conciencia de la idea que el sujeto es un punto de partida absoluto, que es el origen del derecho, del deber y de la realidad en general, en otros términos, que es el sujeto moral lo que da sentido a la realidad. De aquí en adelante la conciencia moral será el juez supremo que juzgará todo, introduciendo distinciones y determinaciones sensatas, a la vez que será la suprema fuerza que conferirá una existencia real y eficaz al bien que es pensado bajo la forma de “deber-ser”. Para el cristianismo, estas son las prerrogativas de Dios, por lo que se podría pensar que la conciencia moral pretende apoderarse del sitio de éste. Tal vez esta pretensión esté ligada al hecho de que la profundización del individuo en sí mismo sea una de las características de aquellas épocas históricas en que la subjetividad individual (Sócrates, los estoicos, Rousseau, etc.) se presenta en contraposición con la realidad social (FD, § 138). En esas condiciones, el individuo se refugia en su interioridad ideal, movimiento que se produce no para permanecer en esa interioridad sino que para producir un nuevo contenido que pueda satisfacer esa interioridad ideal. Es el momento en que la conciencia debe pasar necesariamente a la acción, al momento de objetivación de su contenido ideal, a la realización de la libertad en la sociedad. De esa manera, el concepto de sujeto alcanza un mayor desarrollo, alcanzando por su retiro en sí la autonomía total, la autonomía del legislador que puede dar una ley objetiva y normativa al mundo y a sí mismo. La realización de esta potencialidad suprema subjetiva será el sistema de la Eticidad.

La conciencia subjetiva como conciencia moral se manifiesta de esta manera como fuerza potencial del ser humano. Pero como toda potencialidad consiste justamente en su realización, puesto que sólo la realidad puede manifestar el carácter de posibilidad, la conciencia moral al realizarse, puede ser el bien como también puede ser el mal, como decisión arbitraria de realizar su propia particularidad egoísta. Ello puesto que antes de su realización, la conciencia

moral, siendo puramente ideal, puede ser tanto buena como mala o ninguna de las dos. Se muestra así como fuente común del bien y del mal: “La conciencia moral, en cuanto subjetividad formal, es pura y simplemente el estar a punto de convertirse en el mal; en la certeza que existe para sí, que se sabe para sí, y que decide de sí misma, tienen ambos momentos, la moralidad y el mal, su raíz común” (FD, § 139, 1). Nada hay en la esencia misma de la conciencia moral que le impida hacer el mal. El individuo, al devenir completamente autónomo deviene enteramente responsable de su realidad y, dejando de lado su propia decisión subjetiva, se ve desprovisto de toda noción del bien preexistente a su decisión. De esta manera, el concepto de “bien moral” pierde todo carácter substancial propio, como existencia “en sí” que podría servir de medida del bien y del mal. El bien se muestra así indiferente al mal pero con esto cabe preguntarse si la moral no se transforma en inmoralidad. La posibilidad de esta transformación no significa otra cosa que la moral como actitud subjetiva es un fenómeno finito, transitorio que, sin valor ni importancia en sí, sólo adquiere realidad por su implantación en la objetividad social. De aquí entonces que se pueda considerar que finalmente la única moral que vale es no sólo la que postula la acción sino la que actúa, la moral que pasa de lo subjetivo a lo objetivo, al sistema objetivo en el que los individuos viven, aman, sienten, piensan, actúan.

De lo anterior se desprende la conclusión a la que llega Hegel: el origen del mal se encuentra en la libertad (FD, § 139, 2). Es en la libertad que el bien y el mal son inseparables, condicionándose el uno al otro, de tal manera que únicamente el ser que es capaz de ser malo puede ser bueno y viceversa. Plantearse este problema significa que “lo negativo” y “lo positivo” se encuentran interrelacionados, interrelación necesaria, justamente porque la fuente del mal como la del bien es la misma: la voluntad humana, es decir, la libertad. El proceso parte en ese punto en que la voluntad natural o inmediata se declara insatisfecha consigo misma, cuando estima que no es como debiera ser. La voluntad individual comienza a interiorizarse en razón de esta insatisfacción, sujetándose con fuerza a su naturaleza “profunda” contra su naturaleza inmediata que rechaza. El origen del mal se encuentra justamente en esta posibilidad de la voluntad de seguir siendo una y de tener al mismo tiempo dos naturalezas que se niegan mutuamente. Por consiguiente, lo que está aquí en juego es la voluntad libre: hay ruptura entre esta y la voluntad natural, al tomar distancia de su contenido particular y empírico del cual deviene jueza y dueña. Jueza, por cuanto será la voluntad libre la que determine cuáles instintos, inclinaciones, motivaciones personales son buenos y cuáles son malos, juicio en el que no se rechaza lo “natural”, sino que se discrimina lo bueno de lo malo en lo natural, del cual

es “dueña” la voluntad libre. Pero como esta no debe consistir ni en instintos naturales contingentes como tampoco en la distinción entre la voluntad libre y la voluntad natural, puesto que la primera es la sustancia universal, de la cual ambas son manifestaciones, cada decisión de la voluntad libre, en cuanto diferente de su universalidad, deviene necesariamente mala. La “buena voluntad” es al mismo tiempo “la mala voluntad” y lo es necesaria e inevitablemente porque la dialéctica inherente de las cosas finitas la hace pasar al mal, a “lo-que-no-debe-ser” sea a partir de su estado natural, el que hay que eliminar, sea a partir de su estado libre que hay que mantener.

En el curso de la acción real, la buena voluntad universal deviene necesariamente su contrario, es decir, particularidad subjetiva, de aquí que el mal sea una entidad que existe necesaria e inevitablemente. El problema es que el mal es considerado por la moral teórica como una existencia que no debe existir, como una existencia que se mantiene en vistas de su no-existencia. Pero la moral es en sí misma el conflicto existente entre el bien y el mal, por lo que se la puede considerar como fundada también en la existencia necesaria del mal y no solamente en la presencia de “hombres de buena voluntad”. El sujeto moral activo toma conciencia de esta contradicción la que le deviene insostenible y quiere deshacerse de esta particularidad subjetiva y no sólo de la particularidad empírica para así realizar lo universal, la libertad.

En la moral objetiva hegeliana, es el sujeto quien se acusa de ser subjetivo, de vivir replegado en sí mismo en la pura interioridad intelectual en la que es imposible distinguir entre bien y mal. El sujeto particular deviene así responsable del mal a sus propios ojos, por lo que siente la necesidad de renunciar a su subjetividad particular para devenir objetividad universal. Con ello, lo que contará en lo sucesivo, no será la interioridad sino que la acción, la formación de la objetividad de acuerdo a las reglas de la universalidad. El sujeto se cansa de sí mismo y prefiere subsistir en su obra, que es más durable que el individuo finito, reconociendo así la importancia de la realidad objetiva que dura, la única a través de la cual puede “trascender”, devenir “inmortal”.

Se entra así en los terrenos de la eticidad, de la moral realizada. El individuo en cuanto persona y sujeto moral puede devenir ahora ciudadano en cuanto subjetividad realizada, objetivación del sujeto moral, en cuanto este último es interiorización de la persona jurídica.

Sólo en el sistema de la eticidad puede el individuo realizarse como ser universal, el propietario ser reconocido efectivamente como persona jurídica y el sujeto moral realizar su libertad subjetiva: la figura de la subjetividad podrá ser en esta esfera la del ciudadano.

## **PARTE IV**

### **LA CIUDADANÍA COMO ESPÍRITU OBJETIVO**

## CAPITULO XV

### EL SISTEMA DE LA ETICIDAD

Los capítulos precedentes muestran el método seguido por Hegel, consistente en describir el concepto en su realización progresiva o, lo que es lo mismo, al proceso de su diferenciación. El concepto, siendo dialéctico, contiene en sí contradicciones. Su realidad efectiva, su existencia en sus formas parciales de realización, se manifestará en las contradicciones reales que aparecerán en sus cristalizaciones históricas. La contradicción es necesariamente inherente a cada existencia social parcial y finita, puesto que se muestra parcial y finita respecto a su propia naturaleza universal que es el concepto. Los seres finitos sociales no son, en último término, sino que etapas del concepto universal que se realiza, que deviene el mismo, a través de la finitud y de la parcialización. Así, un momento seguirá al otro en el sentido de que una forma histórica del derecho o de la libertad producida por la conciencia humana libre - por tanto, justificada en su desarrollo y en su realidad histórica - se mostrará insuficiente para la misma conciencia humana libre que la ha producido.

El proceso se produce, luego, en el interior del concepto de libertad y la conciencia humana libre se presentará a la vez como sujeto y objeto, como actor y substrato, de este proceso. De esta manera, la insuficiencia de una época no es revelada por esas misteriosas fuerzas incontrolables que harían repentinamente irrupción en la historia, al estilo de Meinecke, sino que hacen parte de la época misma como insuficiencia de la que se toma conciencia a partir de los conflictos y de las contradicciones propias de esa misma época, en cuanto lo que aparece como el principio de la acción colectiva, no llega a realizarse. Esta no-realización es un vacío, una ausencia de algo que debió estar presente pero que no se hizo presente. Juega el rol del factor negativo, potencia negativa que, por una parte, constituye la manifestación flagrante del hecho de que una época no se basta a sí misma y, por otra, expresa al mismo tiempo la realidad de la libertad, del concepto que intenta despojarse de una forma particular que le queda ahora muy estrecha y crear en su reemplazo otra más desarrollada. Se trata, por tanto, de pasar a otro nivel de la libertad, de la autodeterminación más completa y posible, dada las circunstancias históricas del ser humano. De esta manera, en el Estado moderno, la persona jurídica no será

más la “naturaleza humana” como tal, sino que uno de sus momentos, como individuo que comparece ante los tribunales civiles por ejemplo, en tanto, que los otros aspectos de la vida de ese individuo, su calidad de “ser privado” y de individuo que realiza tareas sociales quedará fuera del tribunal. De este modo, el ser humano en la totalidad de sus aspectos modernos, supera su definición antigua como ser específico tal o cual para devenir ser genérico. De la misma manera que es superada la condición de persona jurídica, es superada también la noción de sujeto moral. Como se vio más atrás, el ser humano sólo puede ser moralmente “puro”, en tanto no actúe. Al actuar, debe entrar a interactuar con la realidad objetiva del mundo, formarla según las exigencias humanas y según sus propias leyes al mismo tiempo que es formado por ella y por ellas, deviniendo, por tanto, un factor empírico en medio de otros, “mal” que para el moralismo es necesario evitar. Como este moralismo no conoce ninguna “reconciliación” entre bien y mal (o mejor dicho, entre lo que este moralismo cree ser el bien y ser el mal) y siendo una doctrina que se pretende orientada a la acción, se condena justamente a la inacción, a la eterna separación de la “buena voluntad” y del “mundo malvado”.

No cabe entonces sino pensar que ni el objeto solo (como en el derecho abstracto) ni el solo sujeto (como en la moral) pueden identificarse con la entera libertad. Esta no puede ser sino que la razón humana realizada en la objetividad de las condiciones históricas concretas. Realizar la razón, significa aquí crear un “mundo” que sea conforme a la naturaleza humana libre y razonable, mundo en que no haya oposición real entre “espíritu” y “naturaleza”, en la que el sujeto y el objeto logren la unidad de la unidad y de las diferencias mutuas. Esta moral realizada constituye la “síntesis” de los dos momentos precedentes y no porque ellos se pongan como uno al lado del otro o en sucesión, sino porque este sistema de la eticidad precede como totalidad orgánica los dos aspectos parciales y aislados. En estricto rigor, no es una “síntesis” que sucede a la “tesis” y a la “antítesis”. La moral realizada es más rica en determinaciones que los momentos citados y a los que ella engloba.

Los tres momentos de la moral realizada o sistema de la eticidad hegeliano: familia, sociedad civil y Estado, son formaciones realmente efectivas, momentos orgánicos de una totalidad orgánica, que se autorreproduce en la unidad de su unidad y de su diferencia. En el modelo aristotélico, hay continuidad entre la familia y las unidades políticas superiores. Los ciudadanos son, en último término, los jefes de familia. La sociedad civil moderna, por el contrario, empieza donde termina la familia y sin esta sociedad civil, no hay Estado, y sin este,

no hay ciudadanía. En el liberalismo clásico se pasa directamente del individuo al Estado. En el comunitarismo, no hay diferenciación interna en la comunidad. Cada una de estas percepciones sea es limitada en cuanto a los aspectos a que se refiere, sea sólo concierne a momentos ya sobrepasados del desarrollo histórico. Sin embargo, para una teoría de la ciudadanía moderna tales formaciones no son simples postulados de la razón pura, sino que productos objetivados, reales, de la actividad subjetiva, de la exteriorización de la potencia subjetiva. Son, por tanto, reconocidas por el conjunto social de referencia o por la “comunidad” como formas “legítimas” de la vida humana en común en ese espacio<sup>336</sup>. Son formas concretas puesto que pueden dar satisfacción a las necesidades sociales específicas que las han creado. Su carácter ético se manifiesta en el hecho que sobrepasan el marco de la vida animal (la diferencia entre “lo crudo” y “lo cocido”) para constituir, si así se puede decir, un compromiso libre frente a determinados requerimientos. Es sólo en la esfera de la eticidad que deberes y derechos se identifican: el individuo tiene el “derecho” (-deber) de vivir “en familia”, en sociedad o en una comunidad política, puesto que son otras tantas obligaciones que quiere y que puede cumplir, como reglas universales de conducta que libremente ha escogido por sí mismo renunciando con ello al individualismo informe y a lo arbitrario de sus deseos naturales. Esta obligación que deriva de la libre elección humana es lo que imprime su carácter objetivo (tanto en el sentido de un “objeto” “natural” como - y más aún - de una “norma” objetiva en cuanto universalmente obligatoria) a estas tres formas sociales, acordándoles así su carácter de institución. Se entiende por institución “una asociación humana estructurada, regida por reglas que aseguran su propia sobrevivencia más allá de los intereses humanos subjetivos que han producido su fundación. Esto quiere decir que lo arbitrario no figura más en ella - por lo menos como elemento constitutivo -, puesto que la libertad subjetiva está sometida en lo sucesivo a las “leyes estructurales”<sup>337</sup> del sistema. Una institución se forma, vive y se disuelve libremente, pero no arbitrariamente.

Así, la libertad sale de la abstracción para realizarse ahora concretamente: se pasa de la abstracción del derecho privado y de la moral subjetiva a lo concreto objetivo. En el derecho abstracto, la libertad consistía en la posesión de una cosa y era un concepto exterior al sujeto libre. En la moral, la libertad pasa al interior del sujeto y su dialéctica va a consistir precisamente

---

<sup>336</sup> Demás está decir que ese grupo social de referencia no es sino que la economía-mundo europeo-occidental extendida, cubriendo la mitad del planeta primero hasta llegar a comienzos del siglo XXI a abarcar, como forma mundial, casi todo el planeta.

<sup>337</sup> Fleischmann, 1992: 69



en que no sólo el sujeto deviene autónomo, sino que también toda la realidad, con lo que aquel pierde tanto esta realidad como la suya propia. La moral deviene así una “apariencia sin sustancia”, mientras que la realidad objetiva, un mero “deber-ser”. Pero de esta manera, en el plano de la subjetividad, el sujeto nunca podrá devenir concreto. Como el sujeto entró en lo más profundo de sí y lo que encontró no fue sino que vacío, contradicciones insolubles y, en último término, insatisfacción creciente, para llenar ese vacío y resolver esas contradicciones el único camino que le queda es la acción. Con la acción, el sujeto sale de su subjetividad y, junto con otros - en interacción-, crea un mundo objetivo y real acorde con las exigencias de la intersubjetividad, “produce” la realidad sociopolítica, la que deviene, su “segunda naturaleza”.

Este proceso de objetivación es a veces comprendido como si no tuviera ninguna relación con la noción de “objeto”. Así, Fleischmann sostiene que el término “objetividad” no tiene nada que ver con los “objetos” naturales, puesto que “esta fase ha sido ya superada por el derecho abstracto en que la identificación de la libertad con la cosa eliminaba la cosa y la transformaba en representación de orden humano subjetivo” (esto en cuanto la “cosa” se transforma en “valor” en sentido económico)<sup>338</sup>. Por el contrario, la objetividad tendría solamente el sentido de “objetivación” como “formación de una realidad exterior gracias al objetivo planeado por el sujeto y por sus esfuerzos reales por realizar ese objetivo. Es, luego, fin y medio a la vez. El resultado de ese proceso no es el mundo natural objetivo, sino que la idea, el fin subjetivo realizado, la libertad que engloba su contrario en sí misma y no dejando nada en el interior”<sup>339</sup>. Cabe señalar en todo caso que, si bien la dialéctica de la objetivación de lo subjetivo - considerada como realización del fin conscientemente perseguido por un sujeto individual - no puede sino que conducir a las conclusiones a que llega Fleischmann, el asunto se complica en la medida en que, en la esfera de la objetividad, quienes actúan, o mejor dicho interactúan, son los múltiples sujetos que persiguen fines diversos y contradictorios. En esta interacción, la realización de la libertad (como resultado) sólo será efectiva para unos y no para otros o, en todo caso, no necesariamente para todos. Por otro lado, lo que hace propiamente la objetividad es el que se constituya como realidad propiamente “objetiva”, es decir, independiente (absoluta o relativamente) de la voluntad de los sujetos instituyentes. Si la institución se desarrolla hasta devenir a su vez sujeto autónomo y objetivo, subjetividad objetiva u objetividad subjetiva, las

---

<sup>338</sup> Fleischmann, 1992:179-180

<sup>339</sup> Fleischmann, 1992: 69

mismas leyes de desarrollo de la subjetividad operarán en él. En otros términos, operará en primera instancia como forma inmediata, “natural”, inconsciente.

La noción de la realidad social como “segunda naturaleza” cobra así un nuevo sentido: de recreación de lo “natural” - como lo ciego, lo inconsciente, movido por una fuerza que no se sabe - como resultado de la relación intersubjetiva en el plano social. La “naturaleza” le estaría así pasando la cuenta al Espíritu por pretenderse autoconciencia absoluta como la totalidad de lo existente y esto justamente en el terreno que es más propiamente “espiritual”, en el campo de la eticidad. Ello se hará más evidente en la sociedad civil, la que es ingobernable a partir de sus propios medios. Igual ocurre con el Estado. En otros términos, los procesos sociales, en cuanto procesos no son sólo intersubjetivos, sino que objetivos. Por consiguiente, son al mismo tiempo “naturales” (inconscientes, ciegos) - como tendencias que actúan y se imponen con fiera necesidad, en las cuales el individuo no puede ser hecho responsable “de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas”<sup>340</sup>- y, al mismo tiempo, procesos voluntarios.

En Hegel, el énfasis está puesto en este último aspecto y será en esta línea que se desarrollará el pensamiento hegeliano como pensamiento de la libertad, de tal manera que el todo resultante de la interacción intersubjetiva aparece como libre realización de la subjetividad libre y, por tanto, como “moral realizada” a la que define como ética. Realizar la subjetividad quiere decir, por tanto, crear una realidad general obligatoria, válida para todos los sujetos libres, un sistema de deberes y de obligaciones conformado siguiendo las reglas de la libertad y de la razón. Para el pensamiento hegeliano, la forma más universal y más concreta de la objetividad libre, será luego el Estado, en que todas las exigencias de la libertad pueden ser planteadas y satisfechas, en que la razón es a la vez sujeto y objeto, en que la universalidad se realiza plenamente, tanto por la satisfacción de la conciencia individual como por la institución de un sistema objetivo y universal de leyes.

Lo anterior significa al mismo tiempo que la oposición real entre “ser” y “deber-ser” se resuelve en la unidad contradictoria de la unidad y de la diferencia de ambos términos. Unidad de ambos en cuanto es la esfera de la satisfacción, de las exigencias morales ya satisfechas, de los fines realizados. Sin la idea, esta satisfacción no sería posible. La idea es el aspecto

---

<sup>340</sup> Marx, 1966: XV

durable del mundo, puesto que consiste justamente en los fines realizados, en las exigencias satisfechas. Sin esta realización/satisfacción/cumplimiento, la libertad sería sólo una palabra vacía, una mera posibilidad. En este sentido, la realidad efectiva es como deber ser realizado. El espíritu objetivo es la realidad de la razón que es la libertad en el momento actual, como tiempo presente, encarnado en las instituciones que son la familia, la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, es en esta misma identidad de ambos términos, de ser y de deber ser, que se encuentra “lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación” (E § 114), por tanto, la contradicción. En términos concretos, esto significa que el “deber ser” realizado, en la misma medida en que ha sido realizado, deja de ser necesario, quedando sólo en pie lo posible, pero como la realidad no puede estar constituida sólo de posibilidades sino que tiene que mostrarse como verdadera realidad, esto es, como necesidad, “debe” surgir ese nuevo necesario. Otro “deber ser”, distinto del “deber ser” del primer movimiento, surge entonces. La tensión se mantiene por la acción de la fuerza negativa. No hay inmovilidad, una necesidad reemplaza a otra, particularizándose, multiplicándose en el proceso del hacer humano. La diferencia entre “ser” y “deber ser”, desde el punto de vista formal, se mantiene luego, pero transformándose el uno en el otro en el devenir común. El movimiento de identificación y de diferenciación es permanente y continuo. Es el terreno de las realidades finitas. Tanto el espíritu subjetivo como el objetivo son finitos y no hay en ellos adecuación del concepto a la realidad. Esa inadecuación se mantiene en todo el proceso de desarrollo del espíritu, salvo en el momento absoluto. Lo finito es siempre “un pasar y un ir más allá de sí” (E § 386). Como se vio más atrás, la finitud no sólo es patrimonio de los individuos, familias, sociedades, Estados empíricos, sino que de cada una de estas figuras las que, como todo ente, contienen la negación en sí. Los gérmenes de la disolución se encuentran en su propio ser. La noción de “realización absoluta”, dada de una vez por todas, como realidad inmóvil es la apariencia, como modo de manifestarse la esencia que es esencialmente contradictoria. Detrás de la apariencia de inmovilidad, de “fin de la historia” está la realidad viviente, que se desarrolla a través de sus contradicciones. El sistema ético no es inmune a la contradicción sino que, por el contrario, la contiene en sí y es su elemento dinamizador. Sobre este desarrollo, versarán las líneas siguientes.

La eticidad es, para Hegel, la idea de libertad, la realización del espíritu subjetivo. Es la exterioridad de la articulación del Bien y de la conciencia moral como principio subjetivo de este actuar libre. El primero es aquí no sólo el conjunto de datos objetivos que determinan el actuar histórico como en la esfera de la Moral, sino que es bien viviente, automediado por su propia

interioridad. La segunda es la autoconciencia como sujeto que se autorrealiza. La autoconciencia es saber y saber de sí misma - es decir, sujeto y libertad -, por tanto, es en sí misma, su propio objeto. En este proceso de reapropiación de sí, la autoconciencia, al alcanzar el extremo de la interioridad deviene plenamente exterioridad. Hay luego conversión de la autoconciencia en el ser ético o sustancia concreta y, más aún, conversión de los dos en “la idea de la libertad entendida como el bien viviente” (FD, § 142).

La libertad deviene así concreta al conjugar ambos aspectos. La vida ética es “el concepto de libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” (FD § 142). El “concepto de libertad” es aquí no solamente concepto subjetivo, sino que figura activa puesto que se transforma en “mundo existente”, actual, por una parte y, por otra, en “naturaleza de la autoconciencia”. La libertad es aquí conciencia en sí y para sí, voluntad en sí y para sí, expresada en la acción. El individuo aquí no solamente “debe” ser moral, sino que lo es efectivamente. La eticidad es acción y acción reflexionada y querida. Aunque la eticidad encuentra sus fundamentos en la conciencia de la subjetividad individual, su acción y su realidad devienen ahora necesidad para la subjetividad.

La moral realizada o sistema de la eticidad se presenta como idea de la libertad que deviene tanto el bien viviente como la autoconciencia madura, asumiendo la exterioridad en la forma de un ser ético, el que en cuanto es exterioridad tiene también interioridad. Esta transición es asumida en su integridad por la voluntad y por la acción que la hace efectiva. Hay aquí unidad procesal del concepto de voluntad y de su ser-aquí, unidad que califica la “voluntad particular” como voluntad comprometida en el proceso histórico. La autoconciencia alcanza aquí su efectividad en una dimensión de racionalidad que implica que se conoce como objeto de su propio saber. La unidad de esos dos momentos se refleja en el saber que se impone la conciencia de su diferencia, de tal manera que cada uno de esos momentos, el “bien viviente” y la “autoconciencia”, sea la totalidad de la idea, la que es a la vez para ellos “base y contenido”, lugar de su expresión y la expresión misma.

Lo ético objetivo o el momento objetivo de la eticidad

El movimiento que se realiza aquí va del “bien abstracto” siendo mediado por la subjetividad como forma infinita, como dinamismo negativo con potencia de determinación, hasta la posición

de lo ético objetivo, la sustancia concreta. La realidad sustancial, la “voluntad sustancial” aparece aquí como la resultante del proceso de objetivación de lo subjetivo desencadenado por la subjetividad. La sustancia tiene aquí densidad ontológica, no sólo como simple totalidad de sus accidentes, sino como realidad compleja, interiormente articulada dinámicamente en sus propias diferencias. Hay así un movimiento de estas diferencias, como “movimiento de posición y de articulación recíproca”<sup>341</sup>, movimiento que tiene el sello de la necesidad, y que permite sustraer esas diferencias del terreno de lo arbitrario. “Necesidad” no significa aquí presión, coerción, sino que puede ser entendida en ese dominio de la indeterminación que presupone todo compromiso de libertad: si las “leyes y ordenanzas que son en y para sí” se imponen al individuo y constituyen para él la ocasión para “liberarse de sí mismo” (FD, § 149) es porque, en cuanto son buenas leyes, se muestran no ser extrañas al sujeto. En último término, lo que recorre idealmente el camino que va del sujeto a las leyes y de estas al sujeto es la libertad.

Las “diferencias” en el orden lógico o “las leyes y ordenanzas” según el orden de los contenidos históricos son “determinaciones de la idea”. Es por ello que no se presentan como realidades separadas, sin relación las unas con las otras sino que bajo la forma de sistema. Es esta forma de sistema que confiere al elemento ético su “racionalidad”. En la medida en que hay identidad entre sujeto y objeto, la idea de sistema es “real” (conjunto articulado de cosas, procesos, etc.) y “conceptual” (conjunto articulado de conceptos) a la vez. “Conjunto articulado” remite a la idea de totalidad: la racionalidad del sistema reside en su carácter de totalidad orgánica.

Considerar el sistema de la eticidad como totalidad significa que cada una de sus partes no puede ser comprendida sino que en su relación inclusiva con las otras. La familia hace parte orgánica de la totalidad (del Espíritu objetivo) al igual que la sociedad civil y que el Estado de tal manera que ninguna de estas tres partes puede ser pensada con prescindencia de los otros. Familia monogámica, sociedad civil burguesa y Estado coexisten articuladamente, de manera orgánica en el mismo tiempo: son contemporáneos. El sistema de la eticidad constituye una totalidad “orgánica” en la que ninguna de sus partes puede faltar.

Sin embargo, más que de “partes” se trata aquí de “aspectos”, en el sentido de “presencia”, de “vista”, de “cara”, de maneras de presentarse el objeto, el que puede ser visto bajo diversos

---

<sup>341</sup> Jarczyc y Labarrière, 1989:240

modos siendo en todos ellos el mismo. El término “aspecto” remite a la mismidad del objeto, a su identidad consigo mismo y no a su parcelación: familia, sociedad civil y Estado no son partes del sistema, sino que “aspectos” de esta. Más aún: estos aspectos no son sólo maneras de presentarse el objeto, sino que son aspectos constitutivos del sistema de la eticidad, verdaderos momentos, verdaderas determinaciones. El sistema de la eticidad es, en este sentido, “síntesis de múltiples determinaciones” y no mera yuxtaposición o agregado de instituciones diferentes, reunidas en un conjunto por la obra y gracia del azar o por el «espíritu de un pueblo» determinado.

Como en toda totalidad orgánica, en el sistema de la eticidad, cada elemento que la constituye «pasa» al otro, pasaje que lo especifica como momento, en un movimiento a primera vista circular, pero en el cual cada nuevo pasaje implica transformaciones del aspecto en cuestión. Decir transformaciones es decir determinación. Toda determinación es negación - así como toda negación es determinación -, por lo que cada uno de estos momentos en cuanto determinación es a su vez negación de los otros. En segundo lugar, cada uno de estos momentos se «refleja» en los otros, es en esos otros y necesita «reflejarse» en ellos para ser sí mismo. Cada uno de estos momentos es así tanto referencia al otro como referencia a sí mismo. Los tres momentos del sistema de la eticidad necesitan referirse unos a otros mutua y recíprocamente: ninguno de esos momentos es autosuficiente, cada uno necesita de los otros para poder existir. Cada uno produce al otro y produciendo al otro se produce a sí mismo, autoproducción que es reproducción ampliada, desarrollo hacia formas superiores.

En último término, no hay familia burguesa sin sociedad civil y sin Estado como tampoco hay sociedad civil sin familia burguesa y sin Estado, ni tampoco hay este último sin sociedad civil y sin familia burguesa. Esto significa que cada uno de estos momentos es medio del otro, el primero es medio del segundo y este es medio del tercero como este lo es del primero. Cada término es mediación del otro y, por tanto, mediación de sí mismo. La familia mediada por la sociedad civil concluye en el Estado, sociedad civil que a su vez es mediada por el Estado y se concluye en la familia. La totalidad resultante es el sistema de la eticidad. Cada uno de estos momentos sólo puede desarrollarse en su articulación en esa totalidad orgánica. Si es sólo en esta articulación en una totalidad orgánica que los elementos que la constituyen pueden reproducirse y desarrollarse, es sólo en cuanto tal totalidad que el sistema de la eticidad puede desarrollarse como eticidad, lo que significa que esta totalidad constituye la condición sine qua

non de su autodesarrollo. Es condición de sí misma. Si se afirma que este sistema contiene en sí sus propias condiciones, es decir, aquello que le permite ser lo que es, lo que se está diciendo es que este sistema no necesita de otra cosa para existir, afirmándose así su independencia. La afirmación de tal autosuficiencia conlleva el rechazo a toda tendencia a «completar» o complementar el sistema de la eticidad con elementos configurados en otros sistemas. Por otra parte, tal presentación se contrapone frontalmente a aquellas concepciones que afirman la simple separación de las distintas esferas de la actividad social, la separación entre economía y derecho, entre política y moral, etc. En último término, tales concepciones suponen una fragmentación del sistema, la afirmación de determinaciones aisladas, unilaterales y, por ende, abstractas, sin que sean superadas, sin que se pase a lo concreto, entendido este como “unidad de determinaciones distintas” (E § 82). Por la misma razón, no se puede considerar el sistema de la eticidad como puramente económico o político, como tampoco pueden ser enmarcadas sus esferas dentro de una tal o cual disciplina académica. Todas esas dimensiones están presentes en cada uno de esos momentos.

Al afirmar la autosuficiencia del sistema de la eticidad se afirma su autonomía, es decir, su autofundamentación: el sistema de la eticidad encuentra sus fundamentos en sí mismo y no precisa de un ser exterior para existir. El afirmar la idea del sistema de la eticidad como totalidad autónoma debería conducir necesariamente a la idea de praxis autónoma del movimiento social, como movimiento que se funda en sí mismo. Implica asimismo afirmar el carácter “unitario” de esta praxis, en cuanto constituye una unidad, cuyos momentos no pueden separarse. Sólo en la medida en que esos momentos existen en y por esa totalidad existen como tales.

El proceso dialéctico en el que cada término pasa en el otro, en que aparece en el otro y en que se distingue del otro al mismo tiempo que se identifica con él es un proceso que se da en el pensar social. Es en y por el pensamiento social que la relación se establece. Como el pensar es siempre el pensar de un sujeto (y de un sujeto colectivo), el proceso de constitución y desarrollo del sistema de la eticidad está marcado por la subjetividad. Es la subjetividad quien relaciona los tres aspectos del sistema estableciendo una relación pensada entre esos momentos y no una mera relación inmediata. Decir “relación pensada” es decir relación mediada por el pensamiento, es decir “concepto”, concepto del sistema de la eticidad. Dicho en

otros términos, en la presentación en forma triádica que hace Hegel del sistema de la eticidad está contenido su concepto.

Al contrario de la dicotomía contractualista en que “estado o sociedad natural” y “estado o sociedad civil” se oponen como opuestos reales (en el sentido kantiano), excluyéndose, en el sistema hegeliano los tres momentos se encuentran dialécticamente relacionados. Hay entre estos momentos, primero, una relación de continuidad: el paso de un momento a otro es el resultado del despliegue del Espíritu. Se trata de momentos de un mismo proceso, de diferenciaciones de una misma entidad y no de naturalezas diferentes, de entidades ontológicamente distintas. La separación de los momentos no constituye una separación “externa” de la actividad humana social, sino que es el efecto del desdoblamiento del Espíritu. Es siempre el mismo espíritu que sale de sí mismo, para volver enseguida a sí mismo. La distinción entre un momento y el otro sólo puede ser vista como separación puramente “externa”.

Enseguida, hay una relación de subordinación: los dos primeros momentos constituyen partes de la totalidad, mientras que el tercer momento, el del Estado, representa la síntesis de ambos, una nueva totalidad. Es el momento concreto, el momento más rico en determinaciones. Como totalidad, este momento subordina a los otros dos. Del mismo modo que el sistema ético, como realización práctica del derecho abstracto y de la moralidad, subordina estos dos momentos, el Estado, como tercer término subordina a los otros dos. Ello no significa que los espacios de libertad de la familia o de la sociedad civil se vean limitados por esta subordinación al Estado. En la perspectiva hegeliana se ven potenciados puesto que el Estado libre es la condición de la realización de esa libertad. Para Hegel, la familia y la sociedad civil son los dos momentos - todavía ideales - a partir de los cuales se produce el Estado como su fundamento verdadero. “Este desarrollo... de la eticidad inmediata a través de la escisión de la sociedad civil hacia el Estado, que se muestra como su verdadero fundamento es la demostración científica del concepto de Estado”. Si en este movimiento del concepto científico, el Estado aparece como un resultado, mientras que se muestra ser el fundamento verdadero, esta mediación y esta apariencia se suprimen reduciéndose a la inmediatez. Esto porque, “el Estado es, en general más bien lo primero en la realidad, dentro del cual tan sólo se desarrolla la familia hasta convertirse en sociedad civil y es la idea del Estado la que se divide en dos momentos” (FD § 256 Agr.).



Para Hegel, familia y sociedad civil aparecen como escisiones internas de la Idea. En efecto, “la idea efectiva, el Espíritu que se divide a sí mismo como en su finitud en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, para ser a partir de la idealidad de éstas espíritu infinito efectivo para sí, asigna a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto multitud” (FD § 262). Familia y sociedad civil son consideradas como esferas ideales del Estado, como esferas de su finitud. El espíritu se separa para salir de su idealidad como espíritu efectivo infinito para sí. Pero esto significa en otros términos, que el espíritu necesita de estas dos esferas para devenir real y que, por tanto, sin familia ni sociedad civil, el Estado no existiría. Por otra parte, la idea efectiva es representada como si actuara según un principio determinado y en una intención determinada. La relación real es presentada como un fenómeno, como mera manifestación. La idea es subjetivizada mientras que las relaciones reales de la familia y de la sociedad civil con el Estado son concebidas por Hegel como “su actividad interior imaginaria” ¿No habría aquí en esta hipóstasis de la Idea de Estado ese “misticismo lógico” que denunciara el joven Marx?<sup>342</sup>

Siendo el Estado lo primero, aparece como el supuesto de la familia y de la sociedad civil y es, por lo mismo, la finalidad de ambas: “Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad exterior y una potencia superior, a cuya naturaleza están subordinadas sus leyes así como los intereses de aquellas esferas, y respecto de la cual son independientes; pero, por otra parte es su finalidad inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y del interés particular de los individuos, en que ellos tienen respecto del Estado deberes en la medida en que tienen a la vez derechos” (FD § 261). Es el Estado quien da la materia y la forma a la familia y a la sociedad civil. Como ambas son determinadas por el Estado, se puede afirmar que son su producto. Sin embargo, mientras el Estado aparece, por una parte, como necesidad exterior a la sociedad civil y a la familia, por otra parte, aparece como su objetivo inmanente. Esta antinomia no es resuelta por Hegel<sup>343</sup>. En todo caso, la libertad concreta consiste aquí en la identidad del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el interés general del Estado.

---

<sup>342</sup> Marx, 1981: 379

<sup>343</sup> Cuestión esta señalada por Marx en 1981: 378

Lo anterior significa, desde el punto de vista

- a) epistemológico, que el Estado es el factor determinante y la sociedad civil y la familia determinadas.
- b) jurídico, que el derecho privado está subordinado al derecho público y los derechos del hombre a los derechos del ciudadano.
- c) ético, que el derecho privado y la moral están subordinados a la ética y, de esta manera, a la política. Es la razón “ética” (política) la que prima sobre la razón instrumental de la sociedad civil. A la preeminencia del derecho sobre la política de los contractualistas, Hegel opone la preeminencia de lo político sobre el derecho, la lógica del reconocimiento a la lógica del acuerdo procedimental.

Esta relación jerárquica entre los diferentes momentos no significa, sin embargo, la pérdida de la particularidad de cada momento. Cada esfera guarda su autonomía, aunque relativa puesto que la autonomía absoluta de una de las partes frente al todo produce - Hegel sigue en esto a Platón - el desorden, la desintegración del todo. Así, la autonomía de lo económico o la autonomía individual están siempre determinadas por el marco en que surgen y se desarrollan: son siempre relativas.

Este pasaje por la totalidad muestra que el sistema ético debe ser considerado como libertad. Se debe salir de la lógica objetiva de la esencia del sistema ético y pasar a la lógica subjetiva de su concepto. El movimiento inverso se produce también a cada momento, de manera complementaria, de tal manera que la “sustancia concreta” es determinada por la mediación de la “subjetividad como forma infinita” mientras que la voluntad para sí es determinada como elemento objetivo. El exterior es interior exteriorizado; lo interior, exterior interiorizado. Hay así un potente dinamismo en esta relación reflexiva que relaciona los “poderes éticos” - leyes y poderes - con la vida de los individuos. Estos sólo devienen concretos, dejando su abstracción primera, en este elemento ético objetivo. Por su parte, los poderes éticos que estructuran la “sustancia concreta” encuentran en los individuos el principio de su visibilidad, al igual como la sustancia anima a sus propios accidentes. Esto significa que los individuos en y por su vida misma deben manifestar o, más enfáticamente aún, “encarnar” los poderes éticos, representándolos en su “figura” y su “realidad”.

## La eticidad como autoconciencia efectiva

Esta identidad del interior y del exterior de la “sustancia concreta” se produce también en la autoconciencia efectiva. La sustancia se interioriza en la vida de los individuos, pasando a identificarse con la autoconciencia, en cuanto esta es autoconciencia real, orientada a su propia exterioridad. Como esta autoconciencia es saber y saber de sí, es su propio objeto, por lo que sólo llegando a lo más profundo de su interioridad deviene plenamente exterioridad. Así se puede hablar de permutabilidad de la autoconciencia y del ser ético y de ambos con la idea de libertad entendida como bien viviente.

Como se señaló más arriba en lo que respecta a la objetividad de la sustancia, las potencias éticas reciben la realidad de su expresión en la vida de los individuos. Es, por tanto, a partir de estos y de su autoconciencia que las potencias éticas se encuentran afirmadas en su existencia objetiva. El ser de las leyes éticas es así más elevado que el de las leyes de la naturaleza, que expresan su racionalidad “de un modo completamente exterior y aislado, y la ocultan bajo la figura de la contingencia” (FD, § 146).

La relación entre el “sujeto” y la “sustancia ética”, sus leyes y sus poderes, puede ser considerada en el orden de la interioridad y se encuentra aquí un verdadero acuerdo entre ambos, acuerdo “interior” esta vez. La sustancia ética, como realmente objetiva y exterior no es para el sujeto algo extraño, es decir, no constituye para él ese tipo de exterioridad en la cual no podría reconocer absolutamente nada de sí mismo. No es exterioridad alienada: ese mundo que aparece, a primera vista, no sólo como ancho sino que principalmente como “ajeno”, es el lugar de una exterioridad objetivada, por tanto, de lo interior exteriorizado, de lo subjetivo objetivado. Por tanto, la relación del sujeto a la realidad ética no es otra cosa que la relación de sí con su propia interioridad, con su propia esencia por la que se aprehende como sujeto, en la que “tiene sentimiento de la propia dignidad”. Esta relación tiene que ser inmediata, sin intermediario. Estando toda mediación excluida, incluida la del saber, no puede tratarse sino que de un estado que compromete al ser en su totalidad, “relación más idéntica que incluso la de creencia y confianza”.

Hegel distingue cuatro grados de distancia de la autoconciencia respecto de lo ético objetivo. El primero es el descrito: es una relación inmediata, en la que el espíritu vive como en su

elemento indiferenciable. La creencia y la fe “pertenecen a la reflexión incipiente y presuponen una representación y una diferencia”. Esta identidad sin relación puede transformarse en una relación mediada por la reflexión. La confianza encierra en sí la “desconfianza”, puesto que para tener confianza es preciso que haya primero una ruptura de la relación inmediata del pensamiento que actúa como mediación, a través del juicio. La afirmación presupone la negación, la reprobación. La confianza es ya una forma de pensamiento, aunque no adecuada. Como no se da claramente cuenta porque se tiene confianza, esta puede pasar finalmente a la desconfianza. El cuarto grado es propiamente conceptual, el conocimiento adecuado de la realidad ética corresponde aquí al “concepto pensante”. La sustancia emerge así en la autoconciencia y a través de ella, siendo siempre “la vitalidad real” de esta.

#### Los deberes éticos

Una vez dada esta articulación ética de la interioridad y de la exterioridad, se trata de ver su unidad procesal. Esta relación estructural se caracteriza, en primer término, como deber. Este deber es lo que une al individuo, como lo subjetivo a la vez universal (“en sí indeterminado”) y particular (“lo particularmente determinado”), a sus propias “determinaciones sustanciales”, “a la sustancia ética, sus leyes y poderes”. El deber moral del individuo no es así una confrontación con una ley formal y universal sino que participación en la sustancia moral, en el ethos de su pueblo. Estas determinaciones sustanciales como deberes son así “vinculantes para la voluntad del individuo” (FD, § 148). Hay así una inmanencia de la moral a la comunidad humana particular. Se puede aquí anotar un punto a favor de los comunitaristas.

Hegel no utiliza aquí la expresión “deber” en el sentido moral de sumisión a una norma puramente exterior y trascendente, sino como la relación constitutiva del individuo y de su propia esencia. De este modo, “las leyes y los poderes”, como expresión de la sustancia ética, se “reflejan” en el individuo, constituyéndolo idealmente como sujeto libre, es decir, como sujeto de deberes. El deber no es ajeno al individuo. Este tipo de relación, idealmente asentada, no puede ser considerado como una sujeción, puesto que esta implica una coerción exterior incompatible con la libertad del individuo en su dimensión estructurante. Por el contrario, aquí el deber se presenta como el fruto de la reflexión sobre la sustancia, determinando un comportamiento cuyo contenido está en total consonancia con el sujeto en su doble dimensión de su “sentimiento de sí” (FD, § 147) y de sus determinaciones sustanciales. El lazo estructural

entre esos dos aspectos es el movimiento subjetivo-objetivo de su propia esencia. Es por esto, entonces, que el mundo ético en sus tres momentos: familia, sociedad civil y Estado, no puede ser considerado como campo de aplicación de la(s) teoría(s) moral(es), que tiene(n) valor para sí misma(s) mientras más abstracta (s) sea(n), como si esta moral se aplicara desde el exterior sobre el mundo. El deber ético (lo moral realizado) es la reflexión de estas realidades efectivas en una subjetividad que las pone como suyas. Se trata así de un movimiento de reflexión de la subjetividad. Por esto, el lazo entre interior y exterior es concreto por necesidad estructural. Es el lazo mismo el que asienta los elementos que une, de tal manera que la necesidad (interior) se afirma como idéntica a la realidad (exterior).

De este modo, se profundiza la relación propiamente ética que, bajo la égida del deber, une el sujeto al contenido de su actuar. El deber deviene un término medio entre el individuo y la libertad sustancial y sólo puede aparecer como limitación frente a la libertad abstracta, frente a la impulsividad de la voluntad natural o moral arbitraria. Por el contrario, el deber constituye una liberación para el individuo en dos sentidos: primero, lo libera tanto de la dependencia del mero impulso natural como del abatimiento en que lo sumen las reflexiones morales del deber ser y del poder ser; segundo, lo libera de la subjetividad indeterminada. Al actuar “en el deber” el individuo se inscribe de esta manera en el movimiento que relaciona a éste con el contenido de su actuar, escapando así del en sí efectivo que amenaza con encerrar al individuo en una autonomía ficticia. El deber juega aquí el lugar del término medio entre los dos extremos, la libertad sustancial y el individuo, pero en tanto término medio, el deber no es: es puro movimiento de unión de los extremos de los cuales hace y dice la unidad. Por ello y pese a ello, el deber es la verdadera liberación del ser humano, su única posibilidad de participar en la libertad universal realizada.

El “elemento ético” designa la totalidad que conjuga procesalmente la interioridad del sujeto y la exterioridad de la sustancia, dos momentos tales que “cada uno es para sí mismo la totalidad de la idea y la tiene como base y contenido” (FD, § 143). Cuando este elemento ético se refleja en la exterioridad y como exterioridad da forma y consistencia a la “sustancia ética, sus leyes y poderes” (FD, § 146) (reflexión exterior), cuando se refleja en la interioridad y como interioridad, confiere una nueva forma al carácter individual y a su determinación por la naturaleza (reflexión determinante), hasta retomar esta para hacer lo que Hegel llama la “segunda naturaleza”.

## La virtud y el *ethos*

La “virtud” y la “probidad” son las disposiciones éticas que identifican el sujeto y la sustancia. Para Hegel, la eticidad de un acto depende de su conformidad a las leyes y disposiciones constitucionales que rigen a una comunidad ética. La respuesta a la cuestión de ¿Qué debo hacer? para ser virtuoso es así fácil: “es no hacer nada distinto de aquello que a él se le ha pretrazado, enunciado y conocido en sus relaciones” (FD, § 150). Lo ético implica así una referencia a lo universal que toma la forma y figura de una “comunidad” a diferencia del punto de vista moral que valoriza lo particular y se presenta siempre bajo el rostro de lo individual. La probidad consiste en hacer lo que se debe hacer, como participación en los valores morales históricos de su sociedad. La moral no puede ser de pura forma sino que de valores concretos. Lo que se debe hacer concretamente no es un problema filosófico para Hegel puesto que el individuo no tiene más que respetar las leyes y hacer lo que es considerado por la sociedad como conducta honesta: “La honradez es lo universal que se le puede exigir, en parte jurídicamente y en parte éticamente”.

De aquí entonces que la virtud entendida como disposición fundamental encuentre un lugar más importante en las sociedades de escaso desarrollo ético, dada “la condición inculta de la sociedad y de la comunidad... porque ahí lo ético y su realización es más una preferencia individual y una peculiar naturaleza genial del individuo” (FD, § 150, 2). En esas sociedades, la virtud es abandonada a lo arbitrario individual. Por el contrario, en las sociedades éticamente más evolucionadas, el actuar virtuoso es exigido sólo en “circunstancias extraordinarias y en colisiones entre aquellas relaciones”, cuando las disposiciones comunes devienen insuficientes para reglar las verdaderas colisiones sociales o políticas, cuando expresan serios conflictos sociales o políticos: La sociedad moderna hace superfluo el discurso neorrepublicano sobre las virtudes.

Como “las virtudes son lo ético aplicado a lo particular”, es reflexión del elemento ético sobre el carácter individual, definido por su relación con la naturaleza, el análisis teórico de las virtudes se presentará como “una historia espiritual de la naturaleza”. En estas condiciones, si esta reflexión del elemento ético sobre el carácter individual es comprendida solamente como su aplicación a lo que en el sujeto es particular, la virtud es considerada como una realidad

unilateral que se enfrenta a otra unilateralidad de signo opuesto: el vicio. Si en esta perspectiva se define en su relación consigo mismo, son los términos cuantitativos los que dominan: el más y el menos, definiéndose en la noción de justo medio.

Si bien la virtud tiene un origen abstracto e indeterminado es necesario resituarla en la verdadera perspectiva ética marcada por lo concreto y lo efectivo. Lo ético, “en la simple identidad con la realidad de los individuos... en cuanto modo de actuar universal de los mismos” es aquí la costumbre (FD, § 151). La costumbre es siempre costumbre de muchos individuos y no de uno sólo. Tampoco se trata de una colección de actos aislados y esporádicos, sino que de una manera de ser, una “segunda naturaleza”, como una disposición durable que inspira la conducta general del sujeto y suprime, sublimándola, su primera naturaleza. Por tanto, no es la conciencia individual la que determina el todo, sino que su reconocimiento universal. Se establece así una nueva relación: la que la operación ética, como verdadero término medio, mantiene con los extremos del ethos objetivo-subjetivo, por una parte, y del hábito subjetivo-objetivo por otra. Se está aquí en el terreno del universal concreto, en el modo de acción ética de lo particular: Puesto que ahora el individuo está comprendido en su realidad ética, la operación que inicia y que procede de una reestructuración, en segunda instancia, de su naturalidad, puede penetrar hasta el fondo de una sustancia objetiva que es ahora concebida como espíritu. No hay aquí sustitución de la naturaleza primera por esta “segunda naturaleza” sino que la naturaleza es puesta en su significación ética, según la regla de efectuación de la libertad expuesta más atrás (FD, § 4 y E § 413 y 414). Comprendido de esta manera, el hábito es base y fundamento que define la condición del actuar ético, como liberación suprema que se da en la medida en que el dinamismo de la operación ha cubierto la totalidad del ser.

### El derecho y los derechos

Hegel pasa de los deberes al ethos y al hábito para pasar enseguida al derecho y a los derechos. Hasta el momento ha hablado del ser-allí de la voluntad o hábito como “espíritu en cuanto mundo viviente y existente cuya sustancia es así sólo como espíritu” (FD, § 151). El deber representa el elemento ético reflejado como totalidad en el mundo de la interioridad subjetiva. El derecho del que trata ahora, marca el momento en que este mismo elemento se encuentra reflejado como totalidad en la exterioridad sustancial. Por tanto, es este momento el

lugar en que el deber se realiza, en una nueva identificación procesal del sujeto y de la sustancia.

Esta identificación implica cerrar la posibilidad a la “autonomía moral”, puesto que la singularidad efectiva, realizada como “carácter ético” (voluntad que ha devenido “segunda naturaleza”), reconoce la exterioridad de la sustancialidad ética como el “fin motor” de su propia operación. De esta manera, desde el comienzo de este desarrollo, el “ser ético” es aprehendido como el “fin motor” del querer (FD, § 142), de la misma manera que el Estado será definido en la objetividad de sus determinaciones constitucionales como “el fin último absoluto, inamovible” (FD § 258). “El carácter ético sabe que su finalidad motora es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la racionalidad efectiva, y reconoce que su dignidad, así como toda consistencia de los fines particulares, se funda en ello y las tiene realmente en ello” (FD, § 152).

De esta manera, si el mundo se realiza como sustancialidad ética es porque en él se expresa la subjetividad como “forma absoluta”, forma abierta sobre su propia realización y, por tanto, idéntica a la “efectividad existente de la sustancia”. El que la subjetividad alcance esta última no significa la pérdida del sujeto en la exterioridad. Se mantiene siempre una diferencia entre sujeto y objeto, diferencia que se mantiene en la transición mediatizante de la que ella es la condición estructural. Sujeto ético y ser ético se diferencian en su unidad.

La subjetividad misma, en su dimensión ética, es el lugar y la condición de la existencia del concepto de libertad. Es la subjetividad en proceso de objetivación que es, por necesidad reflexiva, el lugar y la condición de la objetividad en su proceso de subjetivación. De esta manera, la sustancialidad ética “alcanza su derecho” en el momento mismo en que los individuos adquieren el derecho de determinarse subjetivamente en la libertad objetiva, es decir, cuando devienen ciudadanos. El individuo es entonces lo que debe ser – ser ciudadano-, su derecho de ejercer su libertad personal deja de ser una mera exigencia para devenir realidad, certeza subjetiva de su propio valor de ser una verdad objetiva. “El derecho de los individuos a su determinación subjetiva a la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que ellos pertenecen a la realidad ética pues la certeza de su libertad tiene su verdad en tal objetividad, y ellos poseen realmente su propia esencia en lo ético” (FD, § 153). La anécdota sobre la antigua eticidad contada por Hegel, ilustra el juicio precedente: “A la pregunta de un padre por la mejor forma de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio esta respuesta, también puesta en



labios de otros: Si le haces ciudadano de un Estado de leyes buenas” (FD, § 153). Formar un hombre es educarlo para ser un ciudadano en un Estado con leyes “buenas”. El “derecho” es de nuevo aquí el término medio entre los extremos de la determinación subjetiva y de la libertad objetiva, la que se expresa en la constitución. Como afirman Jarczyk y Labarrière se está de nuevo en presencia del silogismo de la efectividad ética, enunciado más atrás<sup>344</sup>.

A la exigencia primera planteada por Hegel de “conservar en aquello que es sustancial la libertad subjetiva así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en sí y para sí” (FD, 59-60), la propuesta es el “derecho”. Este es el término medio que permite unir los extremos. Este silogismo tiene toda la amplitud que atraviesa la Doctrina de la Esencia: de la esencia misma (como reflexión) a la efectividad o de la certeza interior a la verdad exterior. En este movimiento se realiza lo que ha sido anunciado más atrás: la sustancia ética, sus leyes y sus poderes no solamente no son ajenos a la propia esencia del sujeto sino que constituyen aquello en lo que los individuos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior.

Este paso de lo subjetivo a lo objetivo, no implica la desaparición del primero. El “derecho de los individuos a su determinación subjetiva a la libertad” (FD, § 153) es el derecho de estos a expresar su particularidad. “Allí alcanza el ser humano su determinación, determinación del ser humano en general”. La determinación del individuo es particular: “Debe cultivar su fantasía, sus pensamientos, su pensar, también su voluntad, su facultad estética” (FD, § 153 Rph VI). Cabría en este sentido anotar un punto para el individuo liberal. Sin embargo, cabría preguntarse en qué medida esto es compatible con la respuesta que da Hegel cuando responde a la pregunta ¿Qué debería hacer el hombre para ser virtuoso en una comunidad ética?: “es no hacer nada distinto de aquello que a él se le ha pretrazado, enunciado y conocido en sus relaciones”. El criterio de la teoría del deber sería así la función social. ¿Hegel no habla aquí de lo que más tarde se llamará “rol” en su acepción sociológica, como “sistema de obligaciones normativas a las que deben someterse los actores que son portadores de esos roles y al mismo tiempo como derechos correlativos a esas obligaciones”<sup>345</sup>? En efecto, si los roles que cada uno debe cumplir han sido prefijados, no hay posibilidad para la autodeterminación individual. Sin embargo, esta teoría admite que si bien las obligaciones que se imponen a los miembros de una organización

---

<sup>344</sup> Jarczyk y Labarrière, 1989:256

<sup>345</sup> Boudon y Bourricaud, 1982: 471

por la definición de un rol son esenciales en el análisis de su comportamiento, no bastan para determinar ese comportamiento. “Las imposiciones normativas incluyen en general una indeterminación y una ambigüedad que aseguran al actor un margen de maniobra en cuyo interior puede desarrollarse una conducta estratégica”. De ahí entonces que se hable más bien de “expectativas de rol”, las que se generan en el hecho de que las obligaciones normativas asociadas a cada uno de los roles son más o menos conocidas por el conjunto de actores. Estas “expectativas de rol” tienen por efecto reducir la incertidumbre de la acción. De esta manera, si el texto hegeliano fuera leído en términos de la mencionada teoría se estaría lejos de las pretensiones de algunos comunitaristas que dejan la autodeterminación del individuo prisionera de la sustancia ética. Por otra parte, Hegel habla de “comunidad ética” y no de comunidad “natural”: Comunidad ética en cuanto dominio de lo universal, de lo racional y, por tanto, de la libertad, de la autodeterminación. La “comunidad ética” se presenta así como “tipo ideal” weberiano.

El derecho de los individuos es un derecho a la expresión de su particularidad, de su naturaleza originaria determinada. No hay por consiguiente, aniquilación de lo singular en lo universal. El movimiento es reflexivo. Lo universal de la sustancialidad ética - en tanto extremo - tiene como lugar y condición de la afirmación de su universalidad el extremo de una subjetividad que debe reconocer y poner en la exterioridad sus propias determinaciones sustanciales. El individuo está consciente de que solamente por sus actos individuales la moral deviene realidad, al mismo tiempo que sabe que no podrá desarrollar plenamente todas sus capacidades sino que cuando logre ser reconocido como ser libre e igual en una comunidad de seres libres e iguales. Esto significa al mismo tiempo que una determinación en este orden no puede ser adoptada ignorando las diferentes circunstancias históricas de su tiempo.

#### Identidad del derecho y del deber

En los términos de la eticidad, esta verdadera identidad de la voluntad universal - en cuanto objetivo-subjetiva - y de la voluntad particular- en cuanto subjetiva-objetiva -, identidad resultante del actuar ético, deviene identidad del deber - como exterioridad como fin motor de la operación subjetiva - y del derecho - como interioridad del querer como origen de la libertad efectiva, identidad imposible de expresarse en las esferas del Derecho abstracto y de la Moralidad.

Se tiene así determinado el status del actuar ético. Dada la dimensión universal de la operación subjetiva, el lugar de esta efectuación es una comunidad de seres humanos libres, comunidad articulada sobre la base de la identidad de derechos y deberes: “el ser humano tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos” (FD, § 155). Los deberes son referencias vinculantes, relaciones hacia la eticidad sustancial. “... otros tienen derechos, yo soy igual a ellos, soy persona como ellos, yo debo tener deber frente a sus derechos, como respecto a ellos igualmente debo tener también derechos por estos deberes” (FD, § 155 Rph VI). Esta es la condición ética de la igualdad: “Nos dan derechos ilusorios /No hay deberes del señor /Baste ya de tutela odiosa /Que la igualdad ley ha de ser /No más derechos sin deberes /Ningún derecho sin deber” escribiría medio siglo más tarde Eugène Pottier en “La Internacional”.

El ethos tiene un carácter concreto: la eticidad es la identidad de lo que le está permitido hacer al individuo (su derecho) y de lo que él libremente quiere hacer, de aquello que el individuo está dispuesto a asumir la responsabilidad (deber). Esto se manifiesta claramente en el carácter ético de la comunidad política: en la medida en que se exige algo a los ciudadanos estos deben poder encontrar su recompensa en las ventajas éticas, en la satisfacción del deseo de libertad que la comunidad política puede y debe ofrecer a los individuos, en el respeto a la dignidad de la persona humana.

Esta sustancia ética “como aquello que contiene la autoconciencia existente para sí unida con su concepto” (FD, § 156) es el espíritu real y concedor de sí de un pueblo. La realidad y la actividad de cada individuo está determinada por la totalidad y no existe sino que en conexión con ella. Esto supone la confianza, que los individuos sepan de la identidad de sus intereses con el todo y que los otros individuos se tomen como reales solamente en la medida en que haya una tal identidad. De esta manera, es sobre la base de la confianza de los individuos en ella que la sustancia ética tiene una autoridad absoluta frente al sujeto. Cabría preguntarse en todo caso, si no se está aquí de nuevo depositando el peso y la consistencia de la sustancialidad en los avatares de la subjetividad individual, en la confianza puramente subjetiva. La respuesta hegeliana sería que si “las instituciones funcionan” los ciudadanos no tendrían porqué desconfiar. Por ello, la eticidad, la sociedad no podría presentarse aquí como imposición, como el peso de lo instituido sobre lo instituyente, como el dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo ni el sistema de determinaciones aparecer en este punto como

sistema de deberes que condicionan constrictivamente la voluntad del sujeto. Si el deber es límite frente a la libertad abstracta y frente a la voluntad natural, para el individuo que vive en una sociedad ética, el deber es liberación de lo que es puramente natural y de la moralidad abstracta. Así, mientras más avanzamos en la socialización, las determinaciones son más fuertes. “La vida ética no es algo abstracto como el Bien, sino algo real en el sentido fuerte del término. Es el Espíritu quien tiene una realidad efectiva y los individuos son los accidentes de esta realidad substancial” (FD §156. Add).

La sustancia ética es así la vida individual de los sujetos en la sociedad civil y en la comunidad política. Como espíritu es la objetivación de sí mismo, movimiento a través de la forma de sus momentos. Esta objetivación se realiza en tres momentos que son para Hegel la familia, la sociedad civil y el Estado. La primera es el espíritu ético inmediato o natural; la segunda, el espíritu ético mediato y el tercero, “sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva” (E. § 517). Ninguna de esas instancias es puramente “natural”, sino que contienen sentidos que sobrepasan el plano puramente biológico. Todos estos momentos de lo sustancial y de su actividad “forman cuerpos propios y sistemas de leyes y actividades” (FD § 156 Add.). Constituyen por tanto una particularización de lo ético; son lo ético afirmado en sus determinaciones. Son así formas, diferencias internas de la unidad sustancial. Para Hegel, lo natural es siempre lo primero tratado. El estudio del sistema ético comienza así con el estudio de la familia, como dominio de la voluntad inmediata y natural. Este espíritu ético inmediato o natural, cuya sustancialidad pierde su unidad, pasa a la duplicidad y al “punto de vista de lo relativo”. Los individuos que la componen pasan a la sociedad civil. Esta es el dominio de la reflexión, del derecho, de la moralidad y, por ende, es momento abstracto en que se cae en lo particular y en que la sustancia se muestra sin conciencia, como mera necesidad, como vínculo. Se afirma aquí la autonomía de la persona y se ha ya salido de la unidad natural. Como espíritu ético mediato es la “unión de miembros en cuanto individuos independientes en una universalidad por tanto formal a través de sus necesidades y de la constitución jurídica como medio de seguridad de las personas y de la propiedad de los bienes, así como a través de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes” (FD § 157). La sociedad civil es, en cuanto “orden exterior”, Estado “exterior”. La relación de ciudadanía del burgués con este Estado exterior es también ciudadanía “exterior” en cuanto es sólo un medio para asegurar la defensa de los intereses privados de los burgueses.

En el Estado, familia y sociedad civil son superadas, es decir, comprendidas en él y subsumidas en la unidad superior. Se mantiene la autonomía de los individuos - se realiza la libertad individual-, pero estos mantienen su unión en leyes, “unidad como unida sabida, pensada, consciente, expresa, es decir, como libertad en cuanto tal” (FD, § 157, Add.) = estructuración de una comunidad política. De este modo, el Estado “se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a lo universal mismo en la Constitución del Estado”. La ciudadanía es unión en leyes de los sujetos individuales sociales autónomos, unión “sabida, pensada, consciente, expresa”, unidad manifiesta y manifestada en una comunidad política también autónoma.

## CAPITULO XVI

### DE LA FAMILIA AL PUEBLO-NACIÓN

#### La familia

Para Hegel, la familia como espíritu ético inmediato o natural es el punto de partida del mundo ético en cuanto contiene “el elemento de la vida en su totalidad, es decir, como realidad efectiva de la especie y de su propagación”. Este carácter “natural” no se contradice con la imagen moderna que Hegel presenta de la familia. El lazo familiar encuentra su fundamento en el sentimiento individual de sus miembros y es en la pérdida de ese sentimiento que la familia se disuelve. Más aún, la familia se establece a partir del libre consentimiento de los cónyuges, libre consentimiento que no significa por tanto contrato. La familia no es el resultado de un contrato.

El derecho positivo como tal no juega ningún rol en el interior de la familia, puesto que “el derecho afecta sólo a cosas o a prestaciones de cosas” (FD, § 159, Rph VI) y cada vez que aparece es para anunciar la disolución de la familia: divorcio, herencia. Sin embargo, el derecho en cuanto norma ética, está presente a lo largo de toda la vida de la familia. La familia especifica así el sistema ético moderno.

La familia hegeliana es una familia en transición de la multifuncionalidad a la monofuncionalidad. Esta familia moderna no es una unidad económica como en los tiempos de Aristóteles (*societas domestica*), puesto que las tareas económicas realizadas antaño por la familia pasan a ser desarrolladas por la sociedad civil. Por otra parte, ambos miembros de la pareja son igualmente libres mientras que los descendientes, una vez alcanzada la mayoría de edad pueden aspirar a su vez a la independencia. Esta nueva figura de la familia, basada en la libertad de sus miembros, es diferente de la familia patriarcal aristotélica. Sin embargo, sigue siendo una familia androcéntrica: es el hombre adulto quien tiene las riendas del poder en el interior de la familia, no así la *patria potestas* absoluta: “Los hijos son libres en sí” (§ 175). Lejos

está esta forma de la familia de la figura de la comunidad: la familia es una sociedad asimétrica, de desiguales.

La familia es enteramente determinada por la sociedad civil y por el Estado. Tratando de la realización de la libertad del individuo en el Estado, Hegel afirma que "frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es por una parte una necesidad exterior y su poder superior, a cuya naturaleza están subordinadas las leyes, así como los intereses de aquellas esferas, y respecto de la cual son dependientes; pero por otra parte es su finalidad inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y del interés particular de los individuos, en que ellos tienen respecto del Estado deberes en la medida en que tienen a la vez derechos"(FD, § 261). La libertad concreta de los individuos consistirá entonces en la identidad necesaria del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado)<sup>346</sup>. Sin embargo, el Estado aparece como exterioridad, como necesidad externa como poder superior frente a la familia, que obliga a esta a subordinarse a las leyes y al interés del poder. Son las determinaciones esenciales de la familia y de la sociedad civil las que dependen del Estado, lo que implica que el derecho privado está subordinado al derecho público. En esta perspectiva, la sociedad civil y la familia son concebidas como esferas ideales del espíritu, como lo finito. "El Estado es el que se divide en ellas, quien las presupone y lo hace para surgir de su idealidad, como espíritu real infinito para sí". El Estado aparece como sujeto que actúa de acuerdo a un principio determinado y en una intención determinada en tanto que sociedad civil y familia aparecen como manifestación del Estado. Como anota Marx "la relación real de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida [por Hegel] como su actividad interior imaginaria"<sup>347</sup>, por lo que aparecen como momentos objetivos de la idea, como su alienación. A su vez los individuos, en cuanto aparecen como los supuestos de la familia y de la sociedad civil, pueden ser considerados como desarrollo de ambas y por tanto como la objetivación del Estado. La observación de Marx parece pertinente en este sentido: "el hecho consiste en que el Estado surge de la multitud tal como ésta existe como miembros de la familia y de la sociedad civil"<sup>348</sup>.

La familia burguesa está articulada en tres momentos: Matrimonio, patrimonio y educación de los hijos. La familia tiene su realidad exterior en el patrimonio como posesión universal y

---

<sup>346</sup> Marx, 1974:11

<sup>347</sup> Marx, 1974:14

<sup>348</sup> Marx, 1974:14

segura. Es este patrimonio lo que lo hace aparecer como persona (moral) y, por tanto, como ser libre. La familia así no existiría sin propiedad y para Hegel deviene ética al tener la apropiación como objetivo. Si la familia es necesaria en el sistema de la vida ética, la propiedad privada de la familia es también necesaria en el orden social. Todo parece indicar que en el pensamiento hegeliano, la sociedad actual sería impensable sin la familia monogámica, androcéntrica y devenida "persona moral" (propietaria privada). Propiedad privada y familia androcéntrica son para Hegel los fundamentos sobre los cuales han sido construidos históricamente los Estados.

## El matrimonio

Para Hegel - siguiendo en esto una de las conquistas de la Revolución francesa -, para que haya matrimonio tiene que haber una inclinación de cada miembro de la pareja hacia el otro y la voluntad de unirse a él. El punto de partida subjetivo es "la inclinación particular de las dos personas que entran en esta relación, o la previsión y organización de los padres, etc.": o la "inclinación natural" de ambos miembros de la pareja, o el matrimonio organizado por la familia, por conveniencia u otras razones menos claras. Sin embargo, el punto de partida objetivo es siempre "el libre consentimiento de las personas, y precisamente para constituir una persona, para abandonar su personalidad natural e individual en esa unidad, que según este aspecto es una autolimitación, pero precisamente - en la medida en que ganan en ella su autoconciencia sustancial - es su liberación" (FD, § 162).

Para que se produzca esta síntesis puede faltar la primera condición, la inclinación mutua, pero no la segunda. Lo que importa aquí no es si los cónyuges se aman o no (el matrimonio puede haber sido concertado por los padres o las familias respectivas, por ejemplo) si no el que haya libre consentimiento entre las partes. Ambas partes actúan alienando una parte de su libertad a cambio de una parte de la libertad del otro. El matrimonio es la alienación voluntaria mutua. La nueva forma de familia que surge basada en el libre acuerdo de los cónyuges expresa el principio subjetivo del mundo moderno expresado ya más atrás.

Por otra parte, la nueva pareja pasa a ser una persona, es decir, un sujeto libre y soberano de tomar decisiones, una persona moral. Aquí, al igual que cada vez que se pasa de lo particular a lo universal o a un nivel colectivo lo individual es subordinado al orden superior constituido, el matrimonio deviene autolimitación de cada uno de los cónyuges y al mismo



tiempo liberación, puesto que en esa unidad se alcanza su autoconciencia substancial. Por ello es que Hegel estima que el matrimonio no es un contrato, puesto que este, como ya se dijo, tiene su origen en el arbitrio; en él hay una voluntad común pero no universal. El objeto de todo contrato es "cosa exterior universal". En el matrimonio, por el contrario, hay una decisión libremente consentida (y por tanto racional), la persona tiene un carácter universal a diferencia de la simple voluntad; y por último, el objeto del matrimonio no es enajenable (en tanto tal, no es universal). Finalmente, contraer nupcias es para Hegel un deber ético. Establecer un contrato, una cuestión de derecho civil.

Hegel, hijo de su tiempo, legitima en el concepto la realidad de lo que Marx llamará más tarde la división "sexual" del trabajo en su descripción de la nueva persona moral que se forma: "El hombre tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la ciencia y similares, y por lo demás en la lucha y en el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo"; la mujer, en cambio, encuentra en la familia su determinación substancial y su temple ético en la piedad (FD, § 166). Para el hombre, el mundo exterior, el espacio público (y la ciudadanía); para la mujer, la casa, el mundo doméstico, el mundo privado, en el que la mujer-individuo aparece especificada como esposa y como madre. La división no se limita a la fijación de "roles" en función de elementos puramente "naturales", sino que hay determinaciones "espirituales" que juegan en esta división de tareas en el seno de la familia y, por extensión, en el conjunto de la sociedad. Por ello, más que de división "sexual" del trabajo social, se habla de división en géneros, por la que la mujer es excluida del dominio público, por cuanto en tanto madre y esposa está "substancialmente determinada" a recluirse en el seno de la familia.

Establecida esta división del trabajo en función del género, Hegel define el matrimonio como fundamentalmente monogámico, monogamia que constituye "uno de los principios absolutos en que descansa la eticidad de una comunidad" y que hace aparecer la institución del matrimonio "como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los Estados" (FD, § 167). El peso ontológico de la monogamia es enorme: es uno de los fundamentos de la comunidad. Matrimonio y Estado aparecen así íntimamente ligados en el momento fundacional, aún cuando ese momento aparezca sólo como momento mítico (la fundación divina o heroica de los Estados). En esta misma línea, afirma el carácter exogámico del matrimonio, el que "no debe cerrarse dentro del círculo ya naturalmente idéntico, conocido a sí mismo y familiar en toda

individualidad... sino que debe concertarse a partir de familias separadas y personalidades originariamente diferentes" (FD, § 168).

## El patrimonio

En cuanto persona, la familia tiene su realidad exterior en una propiedad. "Realidad" remite aquí inmediatamente a la forma cosa (*res*), a la coseidad de la familia. El amor, anunciado como fundamento de la familia, queda aquí sólo como el aspecto interno de la relación, como el momento subjetivo, y el patrimonio, su aspecto exterior, como el momento objetivo. La relación familiar vista desde afuera aparece bajo su forma cosificada, expresada en la propiedad: Para la familia "aparece la necesidad y la determinación de una posesión universal y segura, de un patrimonio" (FD, § 170). Al identificar familia y propiedad (bajo la forma patrimonial, como posesión permanente y segura) Hegel debiera concluir que las familias del nuevo proletariado que surge en la época, en cuanto no tienen propiedad, no tienen tampoco realidad exterior. No llega hasta ese punto, pero sí legitima la apropiación familiar como algo ético: "El momento arbitrario de la necesidad particular del mero individuo en la propiedad abstracta y el egoísmo del deseo se transforma aquí en el cuidado y la adquisición para una comunidad, en algo ético" (FD, § 170). La comunidad a la que se refiere aquí es la familia. La apropiación entonces si tiene un fin comunitario es ética. Esta finalidad no es egoísta, no es individual como tal, sino algo universal, aún cuando esa universalidad no sobrepase los límites de la persona moral que es la familia.

De aquí entonces que afirme que "la introducción de la propiedad estable aparece en unión con la institución del matrimonio" en las leyendas de las fundaciones de los Estados o de una "vida social según costumbres" (FD § 170). En la concepción hegeliana, el patrimonio matrimonial se encuentra en los fundamentos del Estado, pero sus modos de existencia, su cantidad, sus formas de consolidación están determinados por la sociedad civil.

Si en la esfera inmediata de la familia, ambos cónyuges están en el mismo nivel desde el punto de vista de su libertad subjetiva, cuestión que permite leer la diferencia entre ambos géneros como "división técnica del trabajo", en lo que se refiere al patrimonio, el administrador y gestor del patrimonio es el hombre, quien asume las funciones de representación de la familia frente a las otras familias: "Le concierne además, preferentemente, la ganancia exterior, el

cuidado de las necesidades, así como la disposición y administración del patrimonio familiar" (FD, § 171). Incluso en las formas contemporáneas, el marido es al menos el tutor de los bienes. Aquí juega de nuevo el principio de la voluntad subjetiva que se encarna en un individuo determinado: Por qué deba encarnarse el principio de gestión y administración del patrimonio en un individuo-hombre y no en un individuo-mujer no se justifica en ninguna parte. Esto hace de la familia un silogismo en que el centro absoluto es el hombre, la mujer el centro relativo, que reúne tanto el carácter de centro como de objeto dependiente en tanto que los hijos representan el extremo de los "objetos faltos de autosuficiencia". Por ello no parece adecuada la calificación de "patriarcal" para esta familia moderna: En efecto, mientras el patriarca actúa como propietario particular del patrimonio común, el hombre "centro del mundo" es cabeza de familia, en tanto que el derecho a usufructo es común y es, por tanto, un deber del hombre proveer a las necesidades de su familia. Es padre y marido proveedor. Parece más adecuado calificar el sistema como androcéntrico: su centro absoluto está en el hombre, la mujer es "libre", no enteramente dependiente y su "rol" en la familia no es el de simple contenedora de las nuevas crías ni de mera propiedad del patriarca. Androcentrismo y patrimonio van de la mano de la misma manera que se abrazaban el patriarca y el patrimonio en las sociedades tradicionales.

Patrimonio y androcentrismo, sin embargo, no hacen inmune a la familia del virus de una posible crisis, la que puede sin embargo producirse, dado que "lo todavía inmediato del carácter ético (el amor) está abierto a la particularidad y a la contingencia" (FD, § 171, Add). Aún si el Estado establece la obligación legal de fidelidad, ello no garantiza que el amor como sentimiento siga pie. En esta particularidad contingente, en la pérdida del amor, reside la pérdida de confianza en la institución familiar, uno de los pilares de la institucionalidad moderna. El amor, por tanto, no puede servir de fundamento para la constitución del patrimonio del matrimonio ni para la filiación paterna. La unión libre de las parejas deviene cada vez más frecuente, por lo menos en las sociedades "occidentales" o en curso de occidentalización. Los censos de población indican el aumento del número de "jefas de hogar" en distintas latitudes: la vida cotidiana no puede simplemente organizarse en torno a "Él", sea en la figura del hombre ausente, sea en la del hombre proveedor que "mantiene" a toda una familia. La filiación podría ser por vía materna (es lo más "natural", atendiendo al carácter "natural" del vínculo familiar).

Cabe destacar además que, en el marco hegeliano, de la misma manera que el avance de la sociedad burguesa determina la desaparición de todo tipo de relaciones basadas en el

nacimiento, la familia hegeliana no deja ningún espacio ni al linaje ni a la estirpe. Teniendo la nueva familia como fundamento el amor ético "la propiedad de un individuo está por ende también en conexión esencial con su relación matrimonial y sólo en más remota relación con su estirpe o casa" (FD, § 172). Para Hegel, la familia es un momento del sistema de la eticidad, instancia ética, pero no instancia política, lo que no significa que por "la contingencia y lo arbitrario" una tal o cual familia no puedan llegar a constituirse en centro de poder. Más aún, la presencia de influencias familiares en las esferas del Estado - el nepotismo por ejemplo -, será considerado en la modernidad tardía como signo de corrupción.

La socialización de las nuevas generaciones o la disolución de la familia.

La familia aparece directamente como instancia de reproducción natural (biológica) y social. Comprende la educación de los hijos, los que tienen el derecho de ser alimentados y educados con el patrimonio familiar común. El derecho de los padres sobre el arbitrio de los hijos se determina por la "finalidad de mantenerlos en la disciplina y educarlos" (FD, § 174). La familia se presenta aquí como medio e instrumento fundamental de socialización de las nuevas generaciones.

En la Antigüedad romana, el hijo pertenece al padre como cosa, es un esclavo de la voluntad de éste. Para Hegel, por el contrario "los hijos son libres en sí... por lo cual no pertenecen como cosas ni a otros ni a sus padres" (FD, § 175). En la sociedad feudal, por su parte, la infancia como período específico de la vida no existe. Los niños pasan directamente de la primera infancia concebida como algo inacabado a la vida de adultos. La socialización es asegurada por el aprendizaje directo que constituye la participación en las actividades de los adultos. El individuo-niño, como tal, no existe. Hegel, por el contrario, expresando las nuevas prácticas sociales, constituye al hijo como individuo específico y dependiente. Al reconocer Hegel este estatuto, al especificar la infancia como algo distinto de la adultez se sitúa en plena modernidad.

Es por ello que afirma la necesidad de la educación como realización de la libertad de los hijos, como el medio por el cual estos se convierten en libres interiormente, en que se elevan "a la autonomía y a la libre personalidad y con ello a la capacidad para salir de la unidad natural de la familia" (FD, § 175). Por la educación (como proceso social), los individuos llegan a ser hombres o mujeres, miembros de una tal o cual clase social, etc. Pero son las normas, disci-

plinas, modalidades de aprendizaje adquiridas en la familia las que determinarían su status como individuo social, su entrada en la sociedad civil como adulto, como hombre o mujer, como ser instruido o no. Pero esto implica que la familia es también un medio de individuación. En otros términos, la familia produce y reproduce las clasificaciones/calificaciones de los individuos, situándolos como pertenecientes a un género tal o cual, a un tal o cual nivel de instrucción o de "madurez". Sin embargo, esta acción del grupo familiar sobre las nuevas generaciones no puede ni debe absolutizarse: En la sociedad contemporánea, la educación de las nuevas generaciones es tarea específica que realiza el aparato escolar. Sin embargo, los efectos "educativos" provocados por los medios de comunicación de masas parecen ser más importantes en esos procesos de socialización que los efectos derivados de la acción intrafamiliar. De todos modos, sin esta especificación, sin esta concretización que efectúa la familia, la sociedad moderna sería imposible. La familia es así el supuesto (socio-)lógico de la sociedad civil, aquel sin el cual ésta no podría existir, de la misma manera que es la estructura misma de la sociedad civil la que determina que la familia sea como es. Más aún, en el esquema hegeliano, la familia se disuelve, es absorbida por la sociedad civil, lo que hace de ella un elemento determinado. La sociedad civil constituye su negación, en contra de las pretensiones de las vertientes neor aristotélicas del comunitarismo.

Esta disolución de la familia se anuncia ya en los hijos. En efecto, como ya se dijo, se les reconoce a éstos como seres libres en sí, a diferencia de la Antigüedad. Al llegar a su mayoría de edad se les reconoce como "personas jurídicas capaces, por una parte, de tener su propiedad libre y, por otra, de constituir su familia" (FD §177). Del estatuto de sujeto dependiente pasa al de independiente. Es la "disolución ética de la familia", diferente a la "disolución natural", provocada por la muerte de los progenitores. Esta forma de disolución está estrechamente ligada a la herencia, la que "por su esencia es un entrar en la posesión peculiar del patrimonio común en sí, un entrar que deviene tanto más indeterminado con los grados más lejanos de parentesco y en la situación de dispersión - que autonomiza a las personas y a las familias - de la sociedad civil, cuanto más se pierde el carácter de la unidad y en la medida en que cada matrimonio significa el abandono de las relaciones familiares anteriores y la fundación de una nueva familia autónoma" (FD §178). La misma configuración atomística de la sociedad civil juega en contra de la familia (y del patrimonio familiar) anunciando su disolución, aunque es, en último término, la estructura misma de la familia tal como ha sido descrita hasta aquí, la que determina su disolución. "Por esta separación surge para el arbitrio de los individuos, por

una parte, la libertad de utilizar en general su patrimonio más bien según el capricho, las opiniones y los fines de la individualidad, y por otra parte, por así decirlo, de considerar en lugar de la familia a un círculo de amigos, conocidos, etc. y de efectuar esta declaración en un testamento con las consecuencias jurídicas de la herencia" (FD §179).

En la formación de tal círculo, continúa Hegel, aparece tanta contingencia, arbitrariedad y premeditación para fines egoístas, etc. que la firmeza inicial de la eticidad frente a la moralidad abstracta vuelve a vacilar, a tornarse en indecisión cada vez que el egoísmo reaparece. La crisis de la eticidad se manifiesta cada vez que la libertad se manifiesta a través de cosas y de relaciones entre los hombres mediadas por aquellas. Lo arbitrario, lo egoísta aparece en cada momento como ruptura que amenaza todo el sistema, como tensión de todo el tejido social. La sociedad civil con sus egoísmos y contingencias anuncia aquí el fin del reino de la familia aristotélica como principio y fundamento de la sociedad y el inicio del reino de la sociedad civil, reino en que la familia es absorbida y finalmente disuelta. En tal sentido, afirmaciones del tipo "la familia es la célula básica de la sociedad"<sup>349</sup> o "la familia es el fundamento del orden social", válidas para formas anteriores de organización social, no tienen lugar en la filosofía hegeliana mostrándose en toda su vacuidad en el marco de la moderna sociedad burguesa. La familia burguesa muestra que su sustancia no es otra que la del conjunto de relaciones sociales en las que ha nacido, se ha desarrollado y disuelto.

De aquí entonces que se pueda considerar como un arcaísmo ideológico al llamado familiarismo. Se entiende por tal, en primera instancia, un ethos en el que la principal responsabilidad del individuo es su familia, la que se encuentra por encima de cualquier otro grupo social, por encima de la sociedad civil y del Estado. De ahí luego, la desligazón con la política y, por tanto, con la actividad ciudadana. El familiarismo es considerado también como un posible rasgo de los Estados de bienestar consistente en la atribución de obligaciones a la familia como proveedora de protección y seguridad junto con el Estado y el mercado<sup>350</sup>. De esta manera, el Estado podría desprenderse de sus obligaciones en materia de previsión social (sobre todo en lo referente a la tercera edad) y de salud, cuestiones que deberían ser preocupación de la familia.

---

<sup>349</sup> La Constitución Política de Chile de 1980, por ejemplo, afirma en su Art. 1° que "la familia es el núcleo fundamental de la sociedad".

<sup>350</sup> León, 2002

Familia androcéntrica y monogámica, propiedad privada y Estado formal aparecen íntimamente ligados: Es la ética de la libertad hegeliana. En razón de lo anterior, al constituir la esfera de la eticidad un todo, y siendo la ciudadanía un momento de ese todo, pretender fundamentar la ciudadanía sobre esas bases se muestra insuficiente: la familia como lazos de parentesco y consanguinidad en cuanto forma histórica, experimenta los efectos disolventes de la acción de la sociedad civil. Sin embargo, antes que desaparezca como tal, la familia continúa reproduciéndose de manera ampliada como nación.

## La nación

La disolución de la familia se produce, como se vio más arriba, de modo “natural”, por la muerte de sus integrantes y por la vía “ética”, la que presenta a su vez dos facetas: por un lado, el de la singularización, el reconocimiento como persona jurídica y como sujeto moral de los hijos y con ello el reconocimiento de su independencia (mayoría de edad) y, por otro lado, el de la particularización, la conformación de nuevas familias, producto del emparejamiento de las nuevas generaciones. Se conforma así una pluralidad de familias, cada una de las cuales es una persona concreta autosuficiente que se relaciona externamente con las otras familias. Entre estas familias, sin embargo, hay algún origen común, o por lo menos, tienen en común el haber nacido por generaciones en un mismo territorio.

En esta “tranquila ampliación de la [familia] a un pueblo, a una nación que por tanto tiene un origen natural común” es una de las vías por las que se constituye la sociedad civil moderna. La segunda vía consiste en “la reunión de comunidades familiares dispersas” sea por obra de un poder tiránico, por una voluntad externa a los individuos, como imposición desde arriba, sea “mediante unión voluntaria introducida por las necesidades vinculantes y por la acción recíproca de su satisfacción” (FD §181), como unión “desde abajo”.

La primera vía se singulariza en la idea de nación que remite a la de conjunto de familias que tienen un “origen natural común”. Se sitúa en la esfera de lo ético inmediato, natural, de ese momento en que lo ético no se ha mediado consigo mismo, en que el espíritu no sale aún de sí mismo. Como la noción de familia implica ya esta inmediatez natural, el afirmar el “origen “natural” común de esas familias como fase inicial de la nación enfatiza el carácter “natural” de

esta última. Para Hegel, nación es sinónimo de pueblo en cuanto este tiene un origen natural común.

Esta idea de “origen natural” tiene que ver con lo que más atrás Hegel enunciara como particularización de la vida planetaria universal en las diferencias concretas que caracterizan los distintos hábitats, por los que se constituyen los “espíritus naturales particulares” que constituyen la “diversidad de las razas”. De esta referencia no puede deducirse ninguna afirmación de tipo normativo sobre la legitimidad del Estado, puesto que el fundamento de éste no se encuentra en estos “espíritus naturales particulares”. En efecto, el momento señalado por Hegel es el de las determinaciones geográficas, las que en tanto determinaciones naturales debieran desaparecer con el “desarrollo del espíritu”, es decir, con la articulación de lo particular en lo universal, con el desarrollo de este y con el desarrollo de la singularización de los sujetos. En este desarrollo del espíritu universal, los espíritus locales particulares son universalizados, subsumiéndose su carácter “natural” en lo cultural propiamente tal, al mismo tiempo que por fusión, alianza o por conquista, se constituyen unidades locales particulares mayores: “El espíritu de un pueblo contiene la necesidad propia de la naturaleza y se sitúa en la existencia exterior” (E §483). La sustancia ética, infinita en sí misma, es de por sí una sustancia limitada y particular y su lado objetivo está afectado de contingencia; “es costumbre ética o inconsciente y es conciencia de su contenido como algo temporalmente presente y en relación frente a una naturaleza exterior y mundo” (E §552).

Como se vio más atrás, para Hegel esas determinaciones geográficas generan condiciones para el desarrollo de ciertas actividades y comportamientos colectivos. Estas particularidades que Hegel llama “espíritus locales” se manifiestan tanto en la existencia exterior del espíritu como “modos externos de vida, ocupaciones, en la formación corporal y en las disposiciones” como en su existencia interior “en la tendencia interior y capacitación del carácter intelectual y ético de los pueblos” (E §394). El “espíritu local” constituye una comunidad de territorio, de lengua y de costumbres de una población que se atribuye un origen común: “El espíritu determinado de un pueblo, puesto que es efectivamente real y su libertad es como naturaleza, posee el momento de la determinidad geográfica y climática con arreglo a esa faceta natural; está en el tiempo y [como sea que] con arreglo al contenido posee esencialmente un principio particular, ha de recorrer un desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinado



por ese principio; tiene una historia dentro de sí” (E §548): “espíritu local” es el otro nombre para decir “nación” como comunidad de origen.

Para Hegel, este carácter típico persistiría en las naciones. En Hegel, “carácter” siempre se refiere a la interioridad. Hablar de “carácter” de una nación es referirse a la “interioridad” de esa nación, a su subjetividad, “interioridad” que constituye una totalidad de determinaciones, de momentos dependientes de la totalidad (FD §3,4). Como subjetividad tendría que exteriorizarse puesto que en la objetividad está la verdad de la subjetividad. Si se mantiene como mera interioridad, su valor es nulo. Debe exteriorizarse y para ello debe tener la fuerza suficiente. Como esa exteriorización no puede asumir sino que la forma-Estado, siendo este la superación de la nación, el punto de vista de la nación, así como el de la etnia, en cuanto fundamento, tiene que ser superado: debe cobrar existencia objetiva, devenir Estado.

Hay otras razones que se desprenden del pensamiento hegeliano que exigen la superación de la nación. La nación en cuanto singularidad constituye en su forma inmediata una unidad indiferenciada, unidad que se encuentra en el “origen común”, sea este mítico o real, lo que importa poco desde el punto de vista de la construcción imaginaria de una comunidad. Basta señalar al pasar que este tema del “origen común” devendrá a lo largo de los siglos XIX y XX el tópico central de la ideología nacionalista. Para esto, el origen común se afirma como momento fundacional, en el que se encuentra contenido ya todo lo que vendrá después, en circunstancias, de que, en cuanto “primera aparición”, no es sino que simple inmediatez indeterminada. El “origen común” como comienzo es un supuesto, el que es puesto por el sujeto como su punto de partida para constituirse como tal. El “origen común” es ese momento en que la forma no está todavía desarrollada y, por tanto, en que lo real efectivo, la necesidad sustancial no es todavía, no es actual: La inactualidad caracteriza a la nación. Este apego al “origen natural común” (ancestro común, familia originaria, pueblo originario) es el punto principal de la ideología nacionalista: La nación es hipostasiada, es convertida en entidad en sí y para sí, en realidad sustancial autosuficiente.

Cabe observar que la unidad del “espíritu local” o “nación” es algo dado a la intuición, a la certeza sensible. En efecto, se presenta como esa unidad “que es lo carente de distinción en sí mismo”..., que “excluye de sí a lo otro” (E §96), en la que no hay diferencia, ni división de clases, ni separación de esferas. La nación es una y lo uno es la nación. En tanto singularidad

es excluyente de otras singularidades. En cuanto hay exclusión, hay límites entre la singularidad en cuestión y las otras singularidades. La ideología nacionalista exagera esta relación de separación/exclusión (de los otros) y de separación/inclusión (de los que pertenecen a la nación respecto a los que no pertenecen). Las relaciones entre estas singularidades como relaciones entre naciones no pueden sino que obedecer a la forma puramente mecánica de atracción y de repulsión. Para la ideología nacionalista, lo que determina la historia universal serían las luchas entre naciones y no entre clases sociales, entre Estados (los que pueden ser multinacionales) o entre otras entidades supraindividuales. En el siglo XIX, el discurso nacional se afirmará en contra del cosmopolitismo del que había hecho gala el pensamiento de la Ilustración en el siglo precedente<sup>351</sup>. Como consecuencia de lo anterior, el discurso de la “unidad nacional” al enfatizar el aspecto “unidad” en cuanto “pura unidad”, rechaza todo discurso que pudiese hacer notar la división en el seno de esa unidad: el sostener, por ejemplo, que la nación está atravesada por conflictos de clases constituye para esa ideología un atentado en contra de esa unidad. Para la razón, que debe dar cuenta de la contradicción, constituye un momento superado de la conciencia de sí. Por esto, el punto de vista de la nación ofrece para Hegel escaso interés.

La escasa consideración que Hegel presta al tema nacional se justifica por otra parte, porque estima que el fundamento del Estado no se encuentra en la nación, como comunidad de origen, sino que en la potencia que tiene un pueblo para constituirse como Estado, proceso en el que pueden quedar en su territorio distintas nacionalidades. El ejemplo está dado ya en el Imperio Romano en que la ciudadanía es independiente de la nacionalidad. Por su parte, el Imperio de Austria (1804-1918) constituye desde sus inicios, en la época en que escribe Hegel, una especie de Estado multinacional, cuya forma desarrollada sólo se alcanzará cuando se constituya como Imperio austro-húngaro (1867-1918), en el que el problema de las nacionalidades devendrá cada vez más acuciante, hasta resolverse finalmente por el Tratado de Saint-Germain-en-Laye en 1919, constituyéndose varios Estados independientes: Austria, Hungría, Checoslovaquia, en tanto que la Polonia austriaca se unirá con los fragmentos polacos hasta entonces bajo dominio ruso y prusiano, constituyendo el Estado independiente de Polonia. Los otros territorios desmembrados son entregados a Italia, Rumania y Yugoslavia.

Si el fundamento del Estado no se encuentra en la nación lo inverso sería tal vez lo verdadero, esto es, el Estado sería el fundamento de la nación, lo que podría confirmarse si se

---

<sup>351</sup> Rousseau constituye la excepción al declararse abiertamente anti-cosmopolita.

observa la emergencia casi paralela del Estado y de la nación. La constitución de una burguesía como clase nacional en Inglaterra entre los siglos XII y XV es paralela a la conformación de un Estado más o menos centralizado. Similar proceso se da en Francia en el mismo periodo. Un proceso semejante, aunque con menos éxito, se constata en la Península Ibérica. En este paralelismo, es la forma Estado la que configura la nación. El precio que paga el Estado es tener que adoptar la forma de Estado-nación. A partir de este paradigma se constituirán más tarde las nuevas comunidades políticas. Si el fundamento de la nación se encuentra en el Estado significa que la verdad de la nación se encuentra en el Estado o, lo que es lo mismo, para entender la nación es necesario comprenderla dentro de una esfera más amplia que es la del Estado (lo superior explica lo inferior). La historia del siglo XIX mostrará los esfuerzos del Estado por constituir una nación como comunidad simbólica de pertenencia pretendidamente prepolítica y más que política. Ello obedece, más que a las exigencias de la razón, a lo que - en este momento de la investigación - podríamos especificar como contingente, pero que considerado en el despliegue del espíritu objetivo aparece como consecuencia necesaria justamente de ese mismo desarrollo, pero esta vez en la esfera de la sociedad civil.

En primer lugar, a lo largo de ese siglo, las contradicciones que se generan en la sociedad civil son resueltas parcialmente por medios intrasistémicos. Sin embargo, el conflicto se profundiza y se amplía a lo largo del siglo. Como la solución "interna" es insuficiente y limitada, se busca una solución "externa": comercio exterior, colonización, lo que implica disputa por el mundo entre los Estados, luego, guerra<sup>352</sup>. Por otra parte, estos Estados actúan en la escena mundial como "personas" autónomas, cuyas disputas son solucionadas sea a través de los tratados sea a través de la guerra. Ello precisa que esta "persona" sea "una". Esta "unidad" se logra a través de la ideología nacionalista. Mientras el republicanismo es la ideología del período revolucionario, en que predominan las luchas "internas", el nacionalismo será la ideología de los Estados en lucha por repartirse el mundo, pero también la ideología de las luchas en contra de la dominación extranjera (Polonia, por ejemplo) y de las luchas anticolonialistas. En todo caso, el conflicto social y el conflicto nacional aparecerán estrechamente imbricados. La dialéctica se muestra aquí como oposición contradictoria entre

---

<sup>352</sup> Para el pensamiento tradicionalista, la tesis de que el Estado es la matriz de la nación se reduce a que la fuerza militar pública habría configurado las relaciones sociales impregnándolas de autoritarismo y de espíritu militar. Ello es claro en la interpretación de la historia (¿?) del Estado (¿?) que hiciera Mario Góngora (1986), por ejemplo.

luchas de clases (intra-social) y luchas entre Estados (extra-social). En cada caso, se busca el conflicto internacional extra-social como medio de soldar la unidad (social) interna.

Emparentada a la idea de nación se encuentra en Hegel la noción de “pueblo”, que puede ser asimilada a la noción moderna de “etnia”, que tiene una connotación cultural, como se señaló más arriba. Hegel señala que en el “espíritu local” se encuentra el germen del “espíritu de un pueblo” en cuanto base del sistema de la eticidad. En cuanto a su carácter particular, le corresponden los mismos rasgos que a la nación: identidad consigo misma, separación de otras entidades semejantes, exclusión/inclusión, etc. En todo caso, el fundamento de la legitimidad del Estado no puede encontrarse en esta particularidad que es la etnia, como comunidad de cultura, de lengua, de costumbres, etc. Cuando se considera la etnia como categoría principal en lugar de nación<sup>353</sup>, se puede sostener sin mayores dificultades que el problema político central es la “unidad étnica”, problema cuya solución no sería sino que la “purificación étnica”. Resultado de ello han sido, en los últimos tiempos, las guerras de los Balcanes, los conflictos genocidas entre Hutúes y Tutsis en África Central para mencionar algunos, sin dejar de olvidar que el paradigma ha sido estatuido por el Estado turco con las masacres de armenios, en los momentos de su constitución, seguido un par de decenios más tarde por la política de “purificación racial” del nazismo alemán. En todo caso, la “identidad étnica” absoluta no parece haberse conseguido<sup>354</sup>. Lo particular no puede devenir universal sin la mediación de lo singular. Está condenado a servir de término medio para que lo singular devenga universal y para que este devenga singular. Un Estado, como lo universal, lo racional, debe contener todas las particularidades: si excluye cualquiera de ellas, pierde tal carácter y deviene a su vez un otro particular, un particular entre particulares, cuya relación no puede ser sino que la de lucha recíproca. De la misma manera que el Estado se autonomiza respecto a la propiedad privada, haciendo abstracción de ella así como de las diferencias de clases o religiosas, el Estado de la mundialización, debe independizarse de la nacionalidad. La condición de ciudadano, por su calidad de categoría de lo universal, debe ser independiente tanto de la condición de nacionalidad como de la pertenencia étnica. Se podría decir, en términos hegelianos, que la nacionalidad como tal en cuanto realidad positiva no es adecuada al concepto de ciudadanía.

---

<sup>353</sup> Probablemente las masacres en Rwanda en 1994 no hubieran alcanzado la amplitud que tuvieron si no hubiera existido un registro de estado civil que indicaba claramente el origen étnico de cada persona.

<sup>354</sup> De manera en absoluto sangrienta sino que más bien negociada, se solucionó el problema “lingüístico” en Bélgica constituyéndose tres comunidades lingüísticas: germano parlante, franco parlante y flamenca, en cuyos territorios sólo se puede emplear la lengua oficial en el trato administrativo o judicial.

Como ya se insinuó más arriba, la nación no tiene en el sistema hegeliano un status específico como lo tiene la sociedad civil, la familia o el Estado. Mejor dicho, su status está dado justamente por el hecho de situarse en el momento de tránsito de la familia a la sociedad civil. La nación o el pueblo sin Estado es el momento que precede a la sociedad civil burguesa. Es una instancia post-familiar y prepolítica que se define por lo que no es: Una nación es para Hegel “un pueblo sin organización estatal” (E §549). En sus obras de juventud asimilará esta situación a la del estado de barbarie, el que consiste en que “una multitud forma un pueblo sin por tanto constituir un Estado y en el que el Estado y los individuos no tienen existencia sino que opuestos y separados los unos de los otros. Es en cuanto persona que el soberano representa el poder de Estado y liberarse de su persona es lo mismo que oponerse a una persona”. Por el contrario, “un Estado desarrollado dispone de leyes o de la cosa general” (EP, 175). El pueblo que no tiene organización estatal es, para Hegel, un pueblo que no tiene historia: es pueblo sin historia. La historia es para Hegel la historia política, la historia de las luchas entre los Estados, luchas por la hegemonía como se dirá un siglo y medio más tarde. Si para la política de la identidad, la fuente de la identidad colectiva está en la historia, como para Hegel no hay historia si no hay Estado, no se puede hablar de identidad como tampoco de diferencia en tal caso. No hay realidad sustancial, la que está dada sólo en cuanto hay un sistema de la eticidad propio, como momento de desarrollo de la autoconciencia universal.

He aquí tal vez otra de las razones que expliquen la poca importancia que otorgue Hegel a la nación. Lo que importa para él son los pueblos que tienen historia, es decir, los pueblos que han adoptado una forma estatal y que, por tanto, han resuelto el problema político de cómo transformar una nación en Estado moderno. Comparando la situación de Italia a fines del siglo XV y la de Alemania a comienzos del siglo XIX constata que ambas, durante siglos, “han sido el terreno de guerras intestinas, antes de ser un campo de batalla para las potencias extranjeras”; ambas han sufrido el pillaje, el despojo, los insultos, el desprecio al mismo tiempo que se les ha amputado parte de su territorio (EP129), la división en principados independientes, manifestando al mismo tiempo su incapacidad para defender un territorio que, en el entretanto, se ha transformado en el campo de batalla por el que pasan todas las tropas de Europa. Lo que habría podido salvar a Italia en su momento es lo que podría salvar a Alemania en los tiempos tumultuosos en que vive Hegel. Para este, sería esta cuestión la que a su modo resolvió Maquiavelo: “la idea de que la salvación de Italia pasaba necesariamente por su unificación en un solo Estado” (EP, 124). Hegel, en 1802 estima, al igual que Maquiavelo en su tiempo

respecto a Italia, que Alemania no es un Estado, pero que es necesario que llegue a ser uno. No es necesario oponer libertad y poder, como tampoco es necesario seguir soñando con un ideal abstracto de libertad, sino que comprender que “la libertad no es posible sino que en un pueblo que tenga la unidad jurídica de un Estado” (EP, 126)<sup>355</sup>.

En efecto, para Hegel un pueblo tiene como fin sustancial el ser un Estado y mantenerse como tal. “Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial con relación al Estado; las meras particularidades de los individuos son lo más lejano al objeto pertinente de la historia”... “El Estado tiene por último la faceta de ser la realidad efectiva inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado” (E §545). Para Hegel, un pueblo que no tiene como fin el devenir Estado y afirmarse como tal, será, en último término, un pueblo no libre, sometido y, por ende, sin historia. El sujeto activo que tiende aquí a un nivel mayor de objetividad y que deviene Estado es el pueblo, pero en tanto sociedad civil organizada. Mientras en el pensamiento republicano quien se representa en el Estado es el pueblo, en Hegel quien se representa en el Estado es la sociedad civil (y no la nación), con sus tensiones y sus divisiones. El Estado es la instancia en que se representa aquella, al mismo tiempo que es el instrumento de la solución de los problemas que la aquejan así como herramienta de su transformación.

La cuestión que se plantea entonces es saber si es posible, desde el punto de vista puramente del desarrollo del espíritu objetivo, que la nación alcance algún nivel de substantividad o de realidad efectiva sin el Estado. Todo parece indicar que no. En la sociedad burguesa moderna, la nación sólo tiene existencia en referencia al Estado. Las luchas de las nacionalidades por la autodeterminación nacional sea de las minorías nacionales sea de los pueblos colonizados o semidependientes son luchas en contra de un Estado o de varios (el caso de los kurdos) y que no pueden sino que conducir sea a la constitución de un Estado independiente, sea a la incorporación al Estado dominante gozando de un estatuto de autonomía en ciertas materias (las minorías catalana, vasca, etc. en España), sea a la asimilación o exterminación de la nacionalidad contestataria.

---

<sup>355</sup> La verificación más palpable de lo anterior ha sido lo ocurrido con el pueblo palestino, al aún no le ha sido todavía posible obtener su estatus de Estado pleno y sigue sometido a la opresión y a las arbitrariedades del Estado de Israel

## La ideología nacional o la totalización de la nación

Esta subsunción de la nación en el Estado con la consecuente asunción de la forma nacional por el Estado nos conduce a retomar el problema del modo de totalización social propio a la sociedad burguesa, enunciado más arriba. Esta totalización es el proceso por el que esta sociedad sublima sus contradicciones de clase instaurando un disciplinamiento de los individuos en función del Estado que lo organiza, lo ordena y lo difunde, a partir de interacciones propias a esa sociedad. Es un proceso de codificación y de normalización de los comportamientos sociales, por la mediación de la familia, de la escuela, del sistema político, de celebraciones oficiales y de toda una red de instituciones más o menos coercitivas y obligatorias de disciplinización de los comportamientos (desde la salud mental a la justicia y desde la policía a los órganos de información) buscando la legitimación ideal (cristalizada en la representación contractual) de esta forma de dominación dirigiendo así la reproducción inmediata del orden socioeconómico que tiene por misión gestionar en vista de los intereses generales del capital. El conjunto constituye un modo de comunicación y de identificación sociales en el cual los seres humanos viven y se descifran, se significan y se representan. Este modo de totalización estructura una axiología socio-histórica unívoca. La nación no es, por tanto, solamente una ideología. Los diversos discursos nacionalistas se hacen frente en un mismo espacio político como racionalizaciones diferentes de una misma ideología. Este modo de totalización no puede así ser aprehendido sin articularlo a lo que lo requiere como su razón, mientras que el Estado es el sujeto de este modo de totalización. Este modo de totalización se impone a los sujetos sociales como una necesidad interna al funcionamiento de la sociedad global so pena de destrucción del sistema. Este modo de totalización es producido por las luchas y conflictos internos, luchas cuyas condiciones determinan sus atributos particulares. Las clases populares en tanto clases de ese sistema, participan en su advenimiento y desarrollo, llegando a adherir más o menos fuertemente. Se está aquí en un terreno que no es ni el fruto de la naturaleza, ni el resultado de una decisión voluntaria, ni el simple reflejo de las relaciones sociales, ni la pura emanación de un Estado omnipotente. Como modo de totalización es un conjunto más o menos coherente de relaciones sociales, políticas, económicas, ideológicas, etc. constituido en función de las diversas necesidades de esta formación social en los diferentes momentos de su historia y atravesado por tensiones y contradicciones desarrollándose según un ritmo y un registro autónomos aunque socio-histórico determinado.

La ideología nacional es una forma socio-histórica específica. Por una parte, ocupa la totalidad del campo social, campo que trabaja en su perspectiva sublimando toda separación real en participación ilusoria en la sociedad global. Al mismo tiempo, es uno de los aspectos de esa totalidad, pero, aspecto que tiende a subsumir los otros aspectos. En la ideología nacional un fenómeno social no es un fenómeno nacional sino que en la medida en que está incorporado en ese proceso, pero al cual no se reduce completamente. Todo fenómeno social es o tiende a ser producido nacionalmente en la medida que es considerado dentro de ese proceso. Cuando en el momento de su producción pretenda escaparse, tenderá a ser integrado en su manifestación, su recepción y su interiorización. Esto en función del efecto esperado en materia de comportamientos: el individuo socializado nacionalmente se encuentra constantemente aprisionado en redes de referencias nacionales. Por otra parte, todo conjunto de rasgos distintivos de civilización o formación social no es la expresión de una realidad nacional (potencial o efectiva) no sólo porque la nación no es más que una representación mítica, sino porque la ideología nacional no es más que un caso particular entre otros modos de totalización. Un fenómeno social no deviene nacional sino que en condiciones socio-históricas determinadas por la acción en el seno y en provecho de un tipo de sociedad de esta práctica socio-histórica específica que es la ideología nacional. La nación es así ese proceso de totalización siempre en acto (renovándose y adaptándose) de la sociedad burguesa, es decir, induciendo esquemas de comportamientos y de representaciones sociales que se materializan en diversos monumentos y espectáculos que constituyen la memoria y el programa normados. Para las clases populares, esto significa su engendramiento continuo como sujetos dependientes: reconocen por adelantado el orden social dominante como su orden natural, puesto que está inscrito en la estructura de su ser social, pero al mismo tiempo no se reducen a éste en razón misma de su situación de clase. La ideología nacional aparece así como ideología de un Estado determinado, cuyo poder legitima del mismo modo que justifica su política económica en contra de otros Estados<sup>356</sup>.

La ideología nacional entendida a la vez como discurso político y como política económica tiene que ver directamente con las contradicciones internas de los grupos dominantes tomados en su conjunto, mientras que en lo que se refiere a política económica constituye una contradicción fundamental de la sociedad burguesa, en particular en lo que se refiere al

---

<sup>356</sup> De ello dan cuenta las diversas políticas para desarrollar la competitividad en los mercados “externos” impulsadas por los Estados neoliberales en la actual fase de mundialización.



problema de la concurrencia internacional y de la lucha social. Estos dos aspectos son resueltos reduciendo los términos por la efectuación de una doble operación de borrado, de subordinación y de asimilación: su discurso “niega” las clases populares en cuanto clases antagónicas para integrarlas en la unidad nacional, mientras legitima la constitución, la preservación y el crecimiento de un mercado reservado a priori y limitado donde pueda extraerse y realizarse la plusvalía en las mejores condiciones posibles. De la misma manera, la ideología nacional “niega” la existencia de otras burguesías “nacionales” y sus pretensiones a tener las mismas pretensiones que las de la burguesía de la que ella es la ideología propia, en vista de someterlas.

El resultado de esta doble operación es la racionalización en términos de soberanía de una posición de clase de la cual ningún derecho jamás podrá dar cuenta pero como esta soberanía no tiene otra realidad que la del sistema de necesidades y de los medios de satisfacerlas que la promueve y del proceso histórico que la pone en marcha, esta soberanía no puede sino que encarnar y sufrir la lógica del sistema. Como esta lógica es contradictoria, también lo es esta soberanía. Por tanto, no puede ser jamás establecida en los hechos de manera radical y definitiva, como tampoco puede proporcionar la teoría de esta realidad que falsifica permanentemente. Siempre postulada, la nación no es nunca realizada; sin cesar deseada, no puede ser sino que imaginada.

La dinámica de esta ideología instituye al grupo dominante como representante absoluto de la totalidad social con la cual ella se identifica y se substituye y a cada grupo dominante nacional como el único en derecho de ocupar una posición dominante. Esta ideología nacional se muestra así como un sistema ideológico, autárquico y totalitario presentándose como la ideología natural del capitalismo, ideología inscrita en una estructura cuya dinámica está marcada por una contradicción fundamental. Así, mientras, por una parte, el desarrollo vertiginoso de sus capacidades productivas empuja a la mundialización de su modo de producción (carácter cada vez más social de la producción) y la planetarización reafirma el carácter totalitario de su ideología, esta estructura se funda en la apropiación privada de los medios de producción, con lo que mundialización y “espíritu nacional” devienen antagónicos entre sí, lo que se traduce en el carácter exclusivo de cada ideología nacional y la afirmación de su carácter autárquico. Por esto, la ideología nacional no es específicamente totalitaria “fuera” y autárquica “dentro” de un Estado dado. Es autárquica tanto al exterior como al interior, como lo

han demostrado el nazismo y el fascismo así como las recientes guerras, en particular, en contra de Irak. El nacionalismo tiene así una posición contradictoria, típica de toda ideología: es la negación imaginaria de lo que la niega efectivamente en el mismo momento en que pretende ser la verdad de la realidad de la cual da cuenta. Comprendidas así las cosas, se puede afirmar que la nación chilena nunca ha existido; lo que ha existido y existe es el Estado chileno, así como las luchas de clases que se desarrollan en la sociedad chilena y los conflictos de este Estado con sus homólogos que representan a su vez a otras burguesías que se piensan a sí mismas en términos nacionales. La nación idílica se muestra en la realidad prosaica del Estado realmente existente.

Históricamente, la nación aparece como una formación de compromiso y es así como ha funcionado desde la época en que las burguesías toman el poder político hasta ahora, lo que vale tanto para los límites “internos” como “externos” de la nación, lo que se expresa en la extensión del derecho a voto hasta el sufragio universal y la institucionalización de la pluralidad de Estados nacionales. Para una burguesía que busca una posición hegemónica en el ámbito mundial, la integración de las clases populares, es decir, la disminución o simplemente la anulación provisoria de los conflictos de clases por la represión física, es la condición *sine qua non* para el éxito de su política económica. Inversamente, la exacerbación de los conflictos de clase en el interior de un Estado dado no puede encontrar otra solución sino que en el desarrollo de una política nacionalista expansionista. Cada una de las dos contradicciones supone que la otra sea resuelta, cada una espera de la otra su propia resolución. Por tanto, la política nacional no puede sino que desarrollarse sea en la forma de conflictos armados y la guerra aparece como la solución final de los antagonismos entre burguesías nacionales sea como lucha por devenir más “competitivos”. Similares consideraciones cabe hacer respecto a los nacionalismos revolucionarios de los países coloniales o de las minorías nacionales.

Antes de continuar cabe preguntarse si la lógica de desarrollo del espíritu subjetivo puede seguir siendo considerada como una línea recta que va de un punto a otro, sin zigzagueos, recovecos, retornos, puntos de quiebre o como una tranquila sucesión de un momento a otro, sin estremecimientos, ni crisis, ni destrucción, etc. Nadie más lejos de tener semejante visión de las cosas que Hegel. Su filosofía pretende ser pensamiento de la vida, la que es también muerte; pensamiento de la crisis y de la reconciliación. Empero, la exposición de su pensamiento filosófico debe necesariamente situarse en un nivel de abstracción que muestre el

objeto en su pureza. De aquí la forma simple de esa exposición. La realidad positiva es más compleja y para comprenderla es necesario el trabajo primero de abstracción del objeto, para después proceder a su recomposición. Esta recomposición exige el considerar las formas que adquiere el concepto cuando deviene idea, en cuanto deviene unidad de lo ideal y lo real. Los puntos de vista que hemos considerados como hipostasiados en el pensamiento, en la realidad constituyen hipóstasis reales, potencias objetivas autosuficientes. Así, por ejemplo, el individuo abstracto de la sociedad burguesa es cada vez más general (universal) y más “visible” en esta sociedad que lo que lo son la persona jurídica o el sujeto moral. La persona jurídica lo es más que el sujeto moral, etc., de la misma manera que la nación hipostasiada como ideología nacional, es más eficaz que el “desarrollo del concepto hacia la realidad”. Al tránsito de la familia a la sociedad civil, como lo racional, se ha sustituido el paso de la familia a la nación, quedando la sociedad civil encerrada en la forma nación. Es “sociedad civil nacional”. Como esta sociedad civil era al mismo tiempo “Estado exterior”, la nueva forma histórica será el “Estado-nación”. Hay así un modo de totalización del sistema ético impulsado por la forma “nación”.

#### Nacionalidad y Ciudadanía

Otro aspecto de esta cuestión es la relación de identidad entre nacionalidad y ciudadanía. Es tal vez en Rousseau en que el problema está planteado más claramente. Crítico del cosmopolitismo de un Voltaire y de todo lo que pudiera significar la disolución de las especificidades nacionales, se proclama ciudadano de Génova, perteneciente a un régimen democrático y a un espacio territorial determinado. En contra del universalismo de la Ilustración defiende el carácter particular de cada situación concreta: “Esos pretendidos cosmopolitas, justificando su amor por la patria, por su amor por el género humano, se ufanan de amar a todo el mundo, para tener el derecho de no amar a nadie”. De aquí entonces la importancia de reconstituir las unidades nacionales: ¿Queremos que los pueblos sean virtuosos? Comencemos por hacerles amar la patria; pero ¿cómo ellos la amarán si esta no es para ellos sino que lo mismo que es para los extranjeros y que no les otorgue más que lo que no puede rehusar a nadie? <sup>357</sup> “Que la patria se muestre como la madre común de los ciudadanos, que las ventajas de las cuales gozan en su país se las haga más valiosa, que el gobierno les deje suficiente lugar en la administración pública como para que puedan sentir que están en lo suyo y que las

---

<sup>357</sup> Rousseau, 1986: 97

leyes no sean a sus ojos sino que las garantes de la común libertad”<sup>358</sup>. Esta preocupación por el carácter nacional le lleva a tomar posición respecto al problema nacional, en particular en lo que respecta a Polonia y a Córcega. Por esto, para Rousseau, lo más importante de la obra de la política, la parte escondida de toda legislación, consiste en formar las costumbres que den cuerpo al genio propio de un pueblo y a su carácter singular, todo lo que hace una nación. El problema político principal que se plantea Rousseau en lo que se refiere a Polonia es si un pueblo sin estructuras estáticas, vencido y subyugado, puede conservar su identidad, a lo que responde afirmativamente. Para ello es necesario dar a las almas, a través de la educación, la “forma nacional y dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que [esas almas] sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Un niño al abrir los ojos debe ver la patria y hasta la muerte no ver sino que ella. Todo verdadero republicano succiona, con la leche de la madre, el amor de la patria, es decir, de las leyes y de la libertad”<sup>359</sup>. La patria, es aquí las propias leyes y la libertad como pueblo. Para Rousseau, lo que constituye un pueblo no es ni el poder ni el saber sino que su identidad nacional, fuente originaria de todos los valores, una manera de ser en el mundo que impregna toda la existencia individual. Este espíritu nacional se opone al universalismo abstracto de la Ilustración al mismo tiempo que denuncia la atomización de la sociedad civil y habla de la nostalgia de una comunidad restringida en la cual el individuo se sentiría enraizado y a la que estaría ligado por lazos de solidaridad. De ahí su insistencia en la creación de una unidad orgánica: “La primera regla que tenemos que seguir es el carácter nacional. Todo pueblo tiene o debe tener un carácter nacional y si este faltase, es necesario comenzar por dárselo”. La exigencia nacional está ligada a la exigencia política de participación: la patria es tanto un espacio pleno de memoria colectiva y de hábitos como también de participación de todos en la cosa pública. En todo caso, las nociones de nación y de patria en Rousseau tienen un carácter claramente político y están asociadas a libertad, a identidad política y a la igualdad de todos los ciudadanos de una misma patria.

Más tarde, las nociones de patria y de nación tomarán otras connotaciones. La patria es lo que debe ser y la nación lo que es. Mientras la primera representa la afirmación de valores, la segunda una mera constatación. La divisa “La Nación, la Ley, el Rey” en 1789 implica la sustitución del rey por la nación. Lo primero es la nación; lo que emana de ella, la ley, viene después. La instancia de aplicación de la ley, el Rey, se encuentra al final. El monarca es el

---

<sup>358</sup> Rousseau, 1986: 97

<sup>359</sup> Rousseau, 1989:435

primer magistrado de la Nación, encargado de ejecutar la ley, como expresión de la voluntad general. Así, en un país dado, la unión de los individuos libres, los ciudadanos, forma la nación que no puede tener otra ley que la que esos individuos han decidido libremente darse ni tener otro poder que el que esos individuos le han confiado. Ello significa al mismo tiempo que la identidad afirmada entre el Rey y su reino se termina. “*L’Etat, c’est moi*” no podrá ser pronunciado de nuevo. Durante la Revolución, Francia, liberada del despotismo, deviene finalmente una patria, digna del patriotismo de cada uno. Patriota deviene sinónimo de revolucionario. Nación tiende a asimilarse con patria para designar un pueblo en lucha, una colectividad que reclama sus derechos naturales. La soberanía reside en la Nación<sup>360</sup>. En boca de Sièyes, la nación es “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y que están representados por la misma legislatura”<sup>361</sup>. La nación es ahora un cuerpo que tiene su propio principio de vida y que existe independientemente del Rey y de los sujetos. El principio de unión de ese cuerpo es la “ley común”. La nación sólo existe si es representada por una legislatura, es decir, por los representantes de la nación, los diputados. Como la nación tiene una existencia propia tiene un interés propio: el interés nacional. Como este interés nacional existe en potencia es necesario hacerlo existir en acto, determinar el lugar en que reside para que sea visible para todos, para que sea “público”. Ese lugar es la Nación misma pero, como esta es una entidad abstracta, no toma cuerpo sino que en sus representantes: los diputados del Tercer Estado, en cuanto este representa la gran mayoría de la población. En esta perspectiva, son ciudadanos los hijos de la patria y poco importa por momentos que estos sean o no connacionales. La Revolución permite que extranjeros luchen juntos codo a codo con los hijos de la Patria. Será sólo más tarde, que se considerará como ciudadanos a quienes tienen la misma nacionalidad. Esta última se definirá en virtud sea del principio del *jus sanguinis* (en virtud de la nacionalidad de los progenitores) sea del principio del *jus solis* (en virtud del territorio en que se haya nacido). Todo este movimiento de desarrollo de la nación evidencia tanto la insuficiencia de que adolece esta como de la infructuosidad de sus pretensiones por devenir Estado.

En el momento actual, en que se asiste a gigantescos movimientos de población sea por razones de trabajo, de guerras, de hambre u otras, ambos principios aparecen abiertamente cuestionados al ser relacionados con la ciudadanía. Al estar ligada la ciudadanía a la nacionalidad solamente los connacionales pueden ser ciudadanos. En efecto, la calidad de

---

<sup>360</sup> Delon, 1987:110.

<sup>361</sup> Sièyes, 1982:31. Se observará que su definición de “pueblo” es similar a la utilizada por Cicerón diecisiete siglos antes

connacional de otro Estado impide en ciertos Estados de gozar de los derechos cívicos mínimos, de los derechos de primera generación. En la mayoría de los países del norte<sup>362</sup>, la exclusión sólo se refiere a lo que más atrás ha sido denominado ciudadanía política, a lo que Marshall denominaba los derechos políticos. Esta exclusión sólo afecta en muchos casos a las estructuras de poder en el ámbito regional o nacional.

Valga la pena consignar la evolución de la relación ciudadanía-nacionalidad en el desarrollo constitucional chileno. El Reglamento de 1813, en un momento de lucha abierta con los ejércitos realistas, establece que para ser ciudadano se debe tener “la nacionalidad chilena o americana de cualquier país de las Américas españolas, con un año de residencia en Chile o carta de ciudadanía chilena si se era europeo”. La Constitución de 1822 dispone por su parte que sólo serán ciudadanos aquellos que tienen la calidad de nacionales. En la Constitución de 1823 el ciudadano es “todo chileno natural o legal”. Debe cumplir entre otros requisitos y, en particular en este último caso, haber “enseñado o traído al país alguna invención, industria, ciencia o arte, cuya utilidad apruebe el gobierno” y por añadidura, ser “católico romano”, a menos que fuera agraciado por el Poder Legislativo. En la Constitución de 1828 se establece que son ciudadanos activos los chilenos naturales y los “chilenos legales” o que hubieren servido cuatro años en clase de oficiales en los ejércitos de la República. En las constituciones posteriores se habla simplemente de los “chilenos”. Será solamente a partir de 1934 que la ley permitirá a los extranjeros avecindados en el país votar en las elecciones municipales. En todo caso, para poder inscribirse en los registros electorales, deben tener residencia legal a lo menos durante cinco años. Les está excluido tanto el votar como el presentarse como candidatos en las elecciones parlamentarias y presidenciales. Este derecho recién pudo comenzar a ser ejercido en las elecciones municipales de 1935. La misma ley permite igualmente a las mujeres ejercer su derecho a voto en tales comicios electorales.

Por otra parte, cabe señalar que, entre las causales de pérdida de la ciudadanía, se encuentra ya en la Constitución de 1833 la “naturalización en un país extranjero”. En la de 1925, se establece como tal causal el “haber perdido la nacionalidad chilena”. En ambos casos, se plantea la posibilidad para quienes hubieren perdido la nacionalidad el solicitar su rehabilitación

---

<sup>362</sup> En los países bálticos, por ejemplo, gran parte de la población de origen ruso tiene dificultades para acceder a la ciudadanía, Toscano, 2000:91

al Senado<sup>363</sup>. El Art. 11 de la Constitución de 1980 establece que la nacionalización en país extranjero es causal de pérdida de la ciudadanía, salvo en el caso de aquellos chilenos que hubieren obtenido otra nacionalidad sin haber renunciado a la chilena y que, “en virtud de disposiciones constitucionales, legales o administrativas del Estado en cuyo territorio residan, adopten la nacionalidad extranjera como condición de su permanencia en él o de igualdad jurídica en el ejercicio de los derechos civiles con los nacionales del respectivo país”. Igualmente se pierde “en caso de prestación de servicios durante una guerra exterior a enemigos de Chile o de sus aliados”, “por cancelación de la carta de nacionalización” o “por ley que revoque la nacionalización concedida por gracia”.

Lo anterior muestra que las formas concretas que adopta el proceso de ciudadanía en relación con la nacionalidad están determinadas por la relación de fuerzas que pueda darse en una sociedad concreta, en un momento concreto y ello no depende del desarrollo del concepto. La diversidad de situaciones en el mundo mundializado en que vivimos es enorme, como si todo en este dominio estuviera sometido a la contingencia y a la arbitrariedad. Sin embargo, detrás de todo se encuentra la necesidad de ciudadanizar las relaciones del individuo con la comunidad en la que le tocó nacer o en la que debió incorporarse y para ello el criterio de nacionalidad es estrecho e insuficiente.

La cuestión más general es la relativa a las pretensiones de lo particular nacional, sea este el “pueblo”, la etnia, la cultura, etc., a devenir la totalidad y lo universal en sí y para sí. Sin pretender profundizar más en esta cuestión, que finalmente se resuelve en la historia mundial, se pasará ahora a examinar la segunda vía de tránsito que nos hace salir del círculo estrecho de la familia, es decir, con “la reunión de comunidades familiares dispersas” por la “unión voluntaria introducida por las necesidades vinculantes y por la acción recíproca de su satisfacción” (FD §181), es decir, el camino de la sociedad civil.

---

<sup>363</sup> Urzúa, 1979

## CAPITULO XVII

### LA SOCIEDAD CIVIL COMO PARTICULARIDAD

Salir de la particularidad, pero permaneciendo en ella, para ascender a nuevos niveles de universalidad es la exigencia que se le plantea al Espíritu en su marcha por y hacia la libertad. De la particularidad que se sale es de la particularidad encerrada en sí misma, identidad pura y diferencia pura, momentos que se mantienen en su separación y en su oposición real. De la particularidad que se sale, pero permaneciendo en ella, es la particularidad que es a la vez lo singular y lo universal en cuanto puente de unión entre ambos términos.

En el camino seguido, se ha pasado de la figura abstracta de la persona-propietario y del sujeto moral a la familia para llegar ahora a esa unión voluntaria entre varias familias. “El lazo social, lo que vincula a las varias familias, son “las necesidades vinculantes y la acción recíproca de su satisfacción”. Lo que une no es aquí ni el origen común, ni las similares determinaciones geográficas, ni la lengua común sino que, en términos estrictos, el sistema de necesidades y de los medios de su satisfacción. Esta unión es exterior, unión que se mantiene por la “necesidad” y no por la afinidad de las partes. Quienes están unidos por este medio, sin embargo, no son las familias como tales puesto que su disolución ya ha sido avanzada más atrás, sino que el individuo autónomo, desprendido de todo lazo familiar y que se conducirá en la vida social ya no por las normas de la familia, sino que por las de la vida social misma, individuo determinado como persona jurídica y como sujeto moral, singular que, en los términos de “silogismo del Estado” aparece en la figura de la “persona”.

En ese silogismo, la persona (S) “se concluye” mediante “las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil” (P), con “la sociedad, el derecho, ley, gobierno” (U). Estas necesidades son satisfechas por la voluntad y la actividad de los individuos. Es también por la voluntad y la actividad de esos individuos que se “da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc.”. Son así los individuos quienes actúan en la sociedad civil o, lo que es lo mismo, sin individuos, la sociedad civil no



tiene existencia. En este silogismo, el sistema de necesidades y de los medios de su satisfacción mantiene “su realidad plena, su mediación y su subsistencia” pero sólo en ese medio sustantivo que es lo universal (Estado, gobierno, derecho).

En este silogismo, lo particular es el “sistema de necesidades” y de los medios de su satisfacción, como lo denomina Hegel (FD §188 y ss.). La mayor configuración de este sistema es lo que permite hablar de sociedad civil. Es esta la que juega aquí el rol mediador de lo particular. Lo universal, por su parte, tiene como contenido lo social en términos amplios, incluido aquí derecho y Estado. El término “sociedad”<sup>364</sup> aparece de nuevo en la segunda figura en tanto que en la tercera desaparece. Por otro lado, en la CL, se observará que en lugar de Estado, Hegel habla de “gobierno”, como gobierno de las cosas y de los seres humanos: es el lenguaje no sólo de las necesidades y de los medios de su satisfacción sino que también el de la regulación de las relaciones económicas; se trata, por tanto, del “Estado exterior” (FD, §183). De ahí la extensión del concepto (sociedad, derecho, ley, gobierno) y también el carácter difuso de este universal. Más aún, Hegel acompaña el uso de “Estado” de una precisión restrictiva: “El Estado, en el campo de lo práctico,...”. Este “campo de lo práctico” remite a la sociedad civil como Estado exterior, en cuanto administración de justicia (FD, §209 y ss.) y “poder de policía” (FD, § 230 y ss.).

Como ya se señaló, el silogismo de la reflexión (U-S-P) es la consecuencia de la mala individualidad de los objetos no autosuficientes y de la generalidad exterior, lo que hace que ambos extremos sean también término medio entre el centro absoluto y el relativo. Por esta dependencia, estos centros - el absoluto, sociedad/derecho/ley/gobierno (U) y el relativo, la “sociedad civil” (en cuanto configuración acabada del sistema de necesidades y de los medios de satisfacción) (P) - están separados, son extremos y puestos en relación al mismo tiempo. El término medio está constituido por la “voluntad” y la actividad de los individuos. Así, dice Hegel, “la voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las

---

<sup>364</sup> La “Sociedad” (*Gesellschaft*) aparece situada aquí en el dominio de lo universal y asociada con “el derecho, la ley y el gobierno” en contradicción con el uso, al parecer, en boga en esos momentos en Europa Occidental, que tiene significación en la relación (antinómica) sociedad/Estado. Para Lorenz von Stein la noción de “sociedad” ocupa un lugar en la “Ciencia del Estado” (Wallerstein, 1998:73). Si Hegel se refiriera aquí a una relación no antagónica, “sociedad” sería sinónimo de “sociedad civil” en el sentido contractualista, esto es, sociedad política, Estado. En tal caso no indicaría sino que la sociedad civil como “Estado exterior” (FD, § 183). No se la podría en todo caso considerar como opuesta al Estado, puesto que está aquí en el lugar de lo universal. Por el contrario, la noción de “sociedad civil” como lo particular remite más bien aquí a la “sociedad natural” del contractualismo, o a la “sociedad civil” del liberalismo a lo Constant.

necesidades en la sociedad, en el derecho, etc. del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc.". Las necesidades son sentidas por los individuos y satisfechas por "la voluntad y actividad de" estos individuos viviendo "en la sociedad" y "en el derecho" (esto es, en una sociedad civil[izada] y en un Estado de Derecho).

Se trata aquí de "los individuos", como totalidad de estos y no de "el individuo". Sin embargo, las necesidades son experimentadas de modo inmediatamente individual: soy "yo" quien siente hambre en un momento determinado. El modo inmediato de satisfacer esas necesidades es también individual: soy "yo" quien se cubre cuando siente frío. Sin embargo, en la medida en que ese singular que soy yo es el resultado de múltiples determinaciones sociales, mis necesidades son también socialmente determinadas: tengo hambre, pero un hambre específica (especificidad que se da sólo en la vida compartida), que sólo puede ser satisfecha comiendo "cocido" y no "crudo", por lo que debo cocinar el alimento utilizando medios socialmente producidos: gas, electricidad. Los medios de satisfacer esas necesidades son también sociales. Más aún, el medio de satisfacer la necesidad determina también a esta. De este modo se configura un verdadero sistema de necesidades y de su satisfacción, es decir, una totalidad concreta, unida en su diversidad y distinta en su unidad, sistema este que tiene como rasgo característico la particularización y la multiplicación de las necesidades y de los medios de satisfacerlas. La particularización de las necesidades en tanto diferenciación y descomposición es profundización de la abstracción. Esta abstracción "llega a ser también una determinación de la realidad recíproca de los individuos entre sí". El reconocimiento recíproco como individuos abstractos y unilaterales, cuya universalidad consiste justamente en su abstracción, "les convierte en concretos; en cuanto sociales" (FD §192); es decir, viviendo en sociedad, bajo normas de derecho, respetando la ley y el gobierno que ellos mismos, en último término, se han dado.

En el silogismo de la necesidad (P-U-S), la universalidad (sociedad/derecho/ley/gobierno) toma el puesto del sujeto inmediato y ocupa el lugar del término medio. El centro absoluto es ahora universalidad sustancial, la que en cuanto negatividad pura, envuelve en sí la singularidad y es el término medio entre el centro relativo y los objetos faltos de autosuficiencia. Por su singularidad inmanente separa los extremos y por su universalidad hace esta relación idéntica y las refiere a la unidad. De este modo, la sociedad/derecho/ley/gobierno como universal "es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen

su realidad plena, su mediación y su subsistencia” (E §198). Como término medio, este universal es, como en cualquier otro silogismo, sujeto. Hegel recalca que se trata aquí de un “medio sustantivo”, por tanto, de un “sujeto-sustancia”. Es en esta sustancia activa que, tanto los individuos como la sociedad civil, “tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia”: en la estructura normativa objetiva.

#### Particularidad y universalidad como principios de la sociedad civil

Los dos principios de la sociedad civil son la particularidad, o mejor dicho, las particularidades en relación mutua (las personas concretas), en relación inmediata con los otros y la universalidad, es decir, el medio que condiciona el fin egoísta. La relación es aquí mediata, orgánica<sup>365</sup>.

El primer principio de la sociedad civil es la persona concreta "que se manifiesta como finalidad particular - como todo de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio" (FD §182). Como se vio más atrás, persona es equivalente a propietario. Esta persona particular está en relación con otra, "de suerte que cada una se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo en cuanto pura y simplemente mediada por la forma de la universalidad, el otro principio". Se trata entonces de las relaciones entre individuos propietarios. Desde ese punto de vista, todos los que se relacionan entre sí a través del intercambio son propietarios, libres e iguales. Los agentes de esta relación social "son personas privadas que tienen como fin su propio interés" (FD §187). El agente activo de la sociedad civil es el burgués (*Bürger als bourgeois*), a diferencia de la esfera del derecho abstracto en que el agente es la persona pura y en la de la moral, el sujeto. Independientes ambos, pero al mismo tiempo el otro es siempre un medio para realizar los propios fines, de la misma manera que yo mismo soy un medio para el otro: es la mediación universal y en la cual la persona, que kantianamente pensada no debería ser jamás un medio para otro sujeto, deviene siempre medio para otra.

---

<sup>365</sup> La relación mecánica es un tipo de relación en que no hay una diferencia de la determinación y de la forma, sino sólo una de mayor o de menor poder. La diferencia es puramente cuantitativa. "Cada parte conserva y se mantiene y produce sólo a sí misma y no a las otras a la vez y en la autonomía independiente tiene en ella misma por completo todos los momentos". Es el tipo de relación que se encuentra en la Filosofía del Entendimiento y, en el terreno que nos interesa, en el iusnaturalismo. En la relación orgánica, por el contrario, "dentro de la cual hay miembros, y no partes, que se enlazan entre sí, cada uno mantiene a los otros mientras llena su propia esfera; para cada uno asimismo la conservación de los otros miembros es el fin y el producto sustanciales para la propia autoconservación" (FD §286, Add.).

El fin egoísta - así condicionado por la universalidad - establece "un sistema de dependencia multilateral, de suerte que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia se entrelaza con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se funda en ellos y sólo en esta conexión es real y está asegurada" (FD §183). Este sistema es el Estado exterior, el Estado de la necesidad y del entendimiento que no es todavía el Estado, aunque es ya un protoestado, similar a la ciudad de los cerdos platónica<sup>366</sup>.

En este sistema de entrelazamientos, la persona es subsumida en el colectivo. Más aún, sólo en la interconexión, la persona está "segura" y es realmente (efectivamente). Sin embargo, la diferencia entre la persona y el "todos", no desaparece. Hegel, al marcar esta diferencia, reconoce que existe una escisión fundamental en la sociedad moderna: "La idea, en esta escisión, concede a los momentos una existencia propia: a la particularidad, el derecho de desarrollarse en todos los aspectos y a la universalidad, el derecho de manifestarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, como el poder que rige sobre ella y como su fin último" (FD §184). Las condiciones de posibilidad del individuo independiente están dadas sólo en la medida en que haya un sistema de interdependencia generalizada entre todos los individuos que componen la comunidad. Sólo se puede desarrollar una individualidad singular en una comunidad de individuos singulares en interacción permanente. El ciudadano, en cuanto individuo singular, sólo puede emerger en el marco de la sociedad civil desarrollada.

Lo universal (el infinito) deviene aquí el fundamento y la forma necesaria de lo particular, mientras que este queda abierto a todo desarrollo. Esta contraposición entre lo universal y lo particular hace que la sociedad civil tenga un carácter contradictorio: "Por un lado la particularidad para sí - en cuanto satisfacción de sus necesidades extendida en todas las direcciones, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo- se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto substancial; por otro lado - en cuanto excitada infinitamente y en continua dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio así como limitada por el poder de la universalidad- es la satisfacción contingente de la necesidad tanto necesaria como contingente" (FD §185). Por ello, la sociedad civil en lugar de constituir el mejor de los mundos posibles, el paraíso de las mónadas, "ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética". Al otorgar

---

<sup>366</sup> Platón, *República* II, 372 d

una existencia real a cada uno de los extremos, la eticidad termina por "perderse" en ellos: entra en crisis.

La sociedad civil, sin embargo, se afirma dejando el terreno de la particularidad y avanza hacia la universalidad: "el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla hacia la totalidad, pasa a la universalidad, y sólo tiene en ésta su verdad y el derecho de su realidad positiva" (FD §186). Sin embargo, como esta unidad, a causa de la autonomía de ambos principios en su escisión no es identidad ética, la unidad de lo particular y de lo universal se presenta como necesidad y no como libertad. Este paso de lo particular a lo universal como necesario permite a Hegel salvar la racionalidad del sistema cuando, más adelante afirma que el espíritu es la universalidad objetiva que aparece en las dos esferas ideales del concepto, la familia y la sociedad civil como el poder de lo racional en la necesidad (FD §262), afirmando así la razón por sobre lo contingente.

Por otra parte, esta particularidad está "en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exterior, a la vez que limitada por el poder de la universalidad": La posibilidad de la destrucción del individuo arrastrado por su propio egoísmo está siempre presente, así como el carácter contingente y arbitrario de la relación social.

El interés particular es mediado por lo universal, por la sociedad. Por esto, a los individuos se les aparece esta como simple medio para realizar su propio interés. Esto supone que los individuos se asumen como eslabones de la cadena que forma esta conexión de modo universal. La sociedad civil, como manifestación del espíritu, encuentra su realidad en su propia alienación, entendiendo esta tanto en el sentido de objetivación y, por tanto, como decisión de alienarse en sí misma, como de extraneización: "El espíritu sólo tiene su realidad porque se escinde en sí mismo, se da este límite y esta finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior y precisamente de manera que se educa en ellas, las supera y en ellas gana su existencia objetiva" (FD §187 Ad.).

Los momentos que constituyen la sociedad civil son "la mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y mediante el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás: el sistema de las necesidades; la realidad de lo universal de la libertad, la protección de la propiedad mediante la administración de la justicia y la prevención

contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés común mediante la policía y la corporación" (FD §188). La figura del Estado gendarme y de la libre propiedad privada se presentan codo a codo como momentos de la sociedad civil, al igual que la necesidad de autoprotección de la sociedad: el Estado protector. Teoría del trabajo o "el modo de la necesidad y la satisfacción".

La particularidad es, en primer término, la necesidad subjetiva que logra su satisfacción por medio de objetos exteriores. Esta satisfacción se logra a través de la actividad humana por el trabajo, el que constituye la mediación necesaria entre la necesidad y su satisfacción. La esfera de las necesidades presenta así una apariencia de racionalidad subyacente que actúa en las cosas. Es el terreno de la Economía política, terreno en el que también campea la libertad, pero bajo la forma de la necesidad. Para Hegel, el ser humano es un ser de necesidades, las que no pueden ser satisfechas de manera inmediata y directa, sino que requieren del trabajo, el cual a su vez para ser realizado requiere de condiciones subjetivas y objetivas.

El ser humano, a diferencia del animal, es universal. Esta universalidad está dada, en primer lugar, por su voluntad la que se presenta como libre e infinita, por su impulso permanente a sobrepasar lo finito. De manera concreta, esto significa que el ser humano no se limita como el animal a "un círculo limitado de medios y modos de satisfacción igualmente limitadas" (FD §190). Por el contrario, las necesidades y los medios se multiplican y, por otro lado, esas necesidades y esos medios se particularizan exponencialmente. La particularización significa "la descomposición y diferenciación de la necesidad concreta en partes y aspectos singulares", los que al devenir más particulares devienen más abstractos. Hay así una permanente superación de lo inmediato y procesos efectivos de abstracción que se dan en la actividad vital del ser humano. Como ya se señaló, Hegel no habla de "naturaleza humana" y ello por cuanto considera que el ser humano no sólo cambia sus necesidades sino que también los medios para satisfacerla: "el hombre es lo que hace; se crea por la acción; lo que hay de innato en él, su "naturaleza", es lo animal"<sup>367</sup>. De aquí entonces, que la representación que nos hacemos del ser humano sea la que surge del sistema de necesidades y de su satisfacción: "en el punto de vista de las necesidades es lo concreto de la representación lo que se denomina hombre; por tanto, únicamente aquí – y propiamente sólo aquí – se habla de hombre en este sentido" (FD §190).

---

<sup>367</sup> Kojève, 1971:101

El trabajo es "la mediación de preparar y de adquirir para las necesidades particularizadas medios adecuados igualmente particularizados".... lo "que especifica el material inmediatamente suministrado por la naturaleza para estas finalidades múltiples a través de los más diversos procesos. Esta elaboración proporciona pues, al medio el valor y su conformidad a la finalidad, de suerte que el hombre se relaciona en su consumo preferentemente con producciones humanas y tales esfuerzos son lo que él consume" (FD §196). Necesidades humanas satisfechas con una producción humana: el mundo social del ser humano es enteramente humano y no natural. El trabajo es el principio de la sociedad civil. De ahí la necesidad de la educación teórica y práctica por el trabajo. Si el trabajo es el fundamento, la base de la sociedad civil, es el medio por el que el sujeto individual deviene universal. Esto significa, desde el punto de vista de la razón, que todo trabajador o toda trabajadora, por el solo hecho de serlo es ciudadano o ciudadana. La ciudadanía se fundamenta así en el reconocimiento por el trabajo. Esto daría razón a los partidarios de la ciudadanía económica y social: toda persona que trabaje en un país determinado durante un cierto período de tiempo debe gozar de la ciudadanía respectiva<sup>368</sup>.

"Lo universal y lo objetivo del trabajo radica, sin embargo, en la abstracción que ejerce la especificación de los medios y necesidades y precisamente por eso especifica la producción y causa la división de los trabajos" (FD §198). El trabajo del individuo se hace así más simple: el trabajo individual complejo deviene simple, pero al mismo tiempo el trabajo social deviene cada vez más complejo en la medida en que el proceso de socialización se acrecienta. La simplicidad se obtiene por la cada vez mayor división de tareas y por la mayor habilidad que se desarrolla al realizarse un trabajo abstracto. Por otro lado, la división del trabajo "conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más condicional respecto de la interconexión social" (E §526). La parcelización de las tareas significa así para el trabajador su mutilación y su reducción a ser un mero apéndice del conjunto del proceso productivo. Como la habilidad deviene mecánica "recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano" (E §526). Ello aumenta la productividad así como el volumen de producción global.

La particularización de las necesidades es al mismo tiempo su multiplicación indefinida así como la particularización y la multiplicación de los medios de satisfacerlas. De este modo, Hegel

---

<sup>368</sup> Esta formulación tan general, sin embargo, debe ser reconsiderada. Su campo de aplicación son los trabajadores inmigrantes, en particular, los que laboran en general dependiendo de un empleador, carentes de poder político. Valdría la pena entonces considerar si se puede otorgar el mismo derecho a sufragio a los cuadros y representantes de las grandes multinacionales.

despoja a las necesidades de su carácter inmediatamente natural y las pone en un nivel específicamente humano, como ya se ha señalado. Esta creciente particularización da lugar a la división del trabajo, la que corresponde no a un simple proceso natural sino que a una acción consciente. La mayor división del trabajo y la abstracción de la habilidad completa impone como necesaria "la dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total" (FD §198). El desarrollo de esta situación no escapa a Hegel: "La abstracción del producir hace además cada vez más mecánico al trabajo y con ello al final apto para que el hombre pueda alejarse de él y en su lugar dejar entrar a la máquina".

Cabe hacer notar que Hegel, al señalar el carácter abstracto, formal, o podría decirse, artificial de las necesidades, introduce al mismo tiempo la noción de trabajo abstracto. Este resulta, como se dijo, de la particularización, de la fragmentación inicial del trabajo en la que cada uno de los trabajos concretos resultantes deja de ser igual a los otros pero que, dado que hacen parte de la interconexión general en el sistema de necesidades y de su satisfacción debiendo ser intercambiados y para entrar en ese intercambio deben ser igualados, se hace abstracción del carácter concreto de cada uno de ellos siendo reducidos a su pura calidad de tiempo de desgaste de la fuerza humana de trabajo. El tiempo es una cantidad, luego una relación formal y es este carácter el que permite la comparación de unos trabajos concretos con otros. Los múltiples trabajos concretos pueden parecer como equivalentes, como iguales y equiparables sólo a partir del momento en que se les considera como tiempo de trabajo. Lo que se intercambia entonces es tiempo de trabajo: trabajo abstracto.

La reducción (abstracción) a un quantum permite la homogeneización. Sólo de esta manera, el trabajo puede aparecer como productor de riqueza en general, como trabajo productor de bienes destinados al intercambio. Si bien Hegel no analiza los efectos sociales de esta homogeneización como tampoco el hecho de que la relación de trabajo social aparezca con tal carácter formal, esto no le impide ver el formalismo generalizado de las relaciones sociales en la moderna sociedad burguesa: "Las necesidades y los medios, en cuanto existencia real devienen un ser para otro, por cuyas necesidades y trabajo queda recíprocamente condicionada la satisfacción. La abstracción, que llega a ser una cualidad de las necesidades y de los medios, llega a ser también una determinación de las relaciones recíprocas de los individuos entre sí; esta universalidad, en cuanto existencia reconocida, es el momento que a las necesidades, medios y



modos de satisfacción - en su singularidad y abstracción -, les convierte en concretos: en cuanto sociales" (FD §192). Este momento, marcado por la abstracción, contiene "inmediatamente la exigencia de la igualdad con los otros" (FD §193). La necesidad de esta igualdad y la de hacer valer la particularidad resulta una verdadera fuente de multiplicación de las necesidades y de su difusión. Luego, trabajo abstracto = igualdad (+ valorización de la particularidad) = multiplicación de las necesidades. Las matrices de la sociedad contemporánea aparecen aquí con toda claridad.

Por ello también que Hegel rechace la afirmación según la cual el ser humano habría vivido en libertad respecto a las necesidades en el llamado estado natural. Esa afirmación supone que el ser humano habría tenido sólo las pretendidas simples necesidades naturales y para su satisfacción sólo usaba los medios que le proporcionaba inmediatamente una naturaleza contingente. El contractualismo no tiene en cuenta que "el momento de la liberación ínsito reside en el trabajo"... "la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata sólo sería el estado de espiritualidad sumergida en la naturaleza y, por tanto de la tosquedad y de la no libertad", ya que la libertad únicamente reside en la reflexión de lo espiritual en sí, en su diferenciación respecto de lo natural y en su reflejo sobre esto (FD §194, Anot.). A través de esta crítica al contractualismo - crítica que vale tanto para el liberalismo como para el comunitarismo en su versión moderada-, Hegel reafirma la centralidad del trabajo en el proceso no sólo de hominización sino que de socialización, situándose en pleno corazón de la modernidad. Esta liberación por el trabajo en la sociedad civil es, para Hegel, sin embargo, puramente formal puesto que lo fundamental sigue siendo la persecución de los fines particulares.

Es esta contradicción, en todo caso, la que genera la tendencia a la formación de una oposición entre lujo y miseria: "la tendencia de la situación social hacia la multiplicación y especificación de las necesidades, los medios y los goces, no tiene límites, así como la diferencia entre necesidades naturales y refinadas, porque el lujo es un aumento infinito de la dependencia y la indigencia relacionada con una materia que ofrece una resistencia infinita, o sea, con medios exteriores que tienen la particularidad de ser propiedad de la voluntad libre, en otras palabras, con lo absolutamente resistente" (FD §195) ¿No se encuentra aquí en líneas gruesas lo que constituirá en Marx la tendencia histórica de la acumulación capitalista, acumulación que genera riqueza por un lado y pobreza por el otro? Lo que es claro en todo caso, es que la sociedad civil se presenta aquí bajo la forma de la escisión, de la separación de la sociedad que conduce a una polarización social que puede llegar hasta el antagonismo

abierto y, en último término, a la explosión (o a la implosión) del sistema burgués de relaciones sociales. En todo caso, esta oposición muestra una escisión no previsible y que altera el mecanismo de la sociedad civil. Hegel, lejos de afirmar el equilibrio general entre productores privados y, por tanto, la conservación de la interconexión generalizada en ese punto de equilibrio, sostiene la tesis de la polarización social que puede devenir explosiva. Si bien las acciones de los propietarios, las decisiones de los empresarios, pueden ser vistas como resultado de lo contingente y de lo arbitrario, la polarización social aparece como el mal necesario, producto de esas intervenciones anárquicas y desordenadas. Lo necesario se hace aquí presente como resultado del libre arbitrio, lo que muestra que el ejercicio de este libre arbitrio no conduce a mayor libertad, sino que nos sitúa en el plano de la necesidad. La necesidad aparece así profundamente anclada en un sistema que al afirmarse como producto de la actividad libre de los individuos, de la libertad, no hace sino que finalmente negar esta. En este nivel, los resultados de la actividad de los seres humanos parecen escapárseles. Cabe anotar, al pasar, que este es uno de los problemas que ni la teoría liberal ni la teoría comunitaria parecen considerar.

Cabe hacer notar, antes de continuar, otro rasgo del trabajo moderno señalado por Hegel. El trabajo se uniformiza, deviene cada vez más uno y el mismo, lo que determina la indiferencia ante el trabajo concreto que se realiza. Al limitarse a una sola actividad, como dice Hegel, las propiedades cualitativas del trabajador son eliminadas, con lo que el trabajador concreto, con su saber-hacer específico, con sus cualidades específicas, deviene trabajador genérico abstracto. Un trabajador vale lo mismo que cualquier otro: todo trabajador o trabajadora puede ser reemplazado por cualquier otro u otra. Al mismo tiempo, se rompe la relación del trabajador con el resultado del trabajo colectivo. El trabajo concreto se reduce a la calidad de simple tarea como función especial que se repite mecánicamente, de donde la posibilidad de reemplazo por la máquina. Por otra parte, el aumento de la división del trabajo acrecienta la "dependencia incondicionada del complejo social". Sin embargo, Hegel no saca todas las consecuencias de sus propios razonamientos y ello porque la realidad misma no ha alcanzado el nivel de desarrollo que le permita ser consecuente con sus propias premisas lógicas. Ello se hace evidente en su exposición sobre el trabajo asalariado, la que deja en claro los límites de su formulación.

#### El trabajo asalariado

El trabajo asalariado es un momento de la propiedad y aparece directamente como

enajenación: "De mis habilidades particulares, corporales y espirituales, y de mis posibilidades de actuación puedo enajenar a otro(a) productos individuales y un uso limitado en el tiempo, ya que ellas mantienen tras esta limitación una relación exterior a mi totalidad y universalidad. Por la enajenación de todo mi tiempo concreto mediante el trabajo y de la totalidad de mi producción convertiría en propiedad de otro lo substancial de las mismas, mi actividad universal y mi realidad, mi personalidad" (FD §67). Hegel fundamenta esta posición en que "es la misma relación que la ya examinada en el § 61 entre la sustancia de la cosa y su utilización; así como ésta sólo se diferencia de aquella en tanto que es limitada, así también el uso de mis fuerzas es diferente de ellas mismas, y por tanto de mí, sólo en la medida en que se encuentra cuantitativamente limitado; la totalidad de las exteriorizaciones de una fuerza es la fuerza misma; de los accidentes, la sustancia; de las particularidades, lo universal".

La utilización de mis fuerzas es distinta de mí mismo sólo mientras esté limitada cuantitativamente. Enajeno por tanto la posibilidad de usar mis fuerzas por un tiempo limitado y no me enajeno a mí mismo; luego, no habría sumisión en el acto de producción asalariado. Por el contrario, si enajeno todo mi tiempo, es a mí mismo a quien vendo. Una vez que me he vendido dejo de ser sujeto libre y, por tanto, dejo de ser persona capaz de contratar: soy esclavo. Una es la situación del trabajador asalariado moderno y otra es la del esclavo. Mientras para el primero su persona es libre, para el segundo, no.

Es porque ambos sujetos (empleador y empleado) son libres que la relación salarial asume la forma contractual. Entre las formas de contrato que Hegel distingue se encuentra el "contrato salarial, enajenación de mi producir o prestar servicio, en la medida en que es enajenable, por un tiempo limitado o según cualquier otra limitación" (FD §80). Por este contrato, el individuo "arrienda" su capacidad de producir, su actividad creadora, durante un tiempo determinado. No es un contrato por el cual es la persona la que se traspasa, puesto que esta, como "valor en sí" es inalienable. El individuo continúa siendo necesariamente y por siempre el propietario perpetuo de sus actividades y de sí mismo. Lo que Hegel no parece ver es que al enajenar su tiempo de trabajo para prestar un servicio o para producir un bien, el trabajador asalariado moderno debe someter su voluntad a la de aquel a quién le ha vendido ese tiempo, durante el cual la finalidad de la actividad le es puesta desde el exterior por el empleador, con lo que pasa a ser una mera cosa (y por tanto, en términos hegelianos, no tiene "alma" propia), presencia puramente objetiva; es mera fuerza productiva para su empleador, su instrumento, simple

medio. A lo más, Hegel llega a insinuar que el acto de compraventa de la fuerza de trabajo implica una enajenación, pero sin profundizar en este aspecto. Menos está planteada la contradicción que resulta que mientras el trabajador sigue siendo “propietario de sí mismo” no es propietario del producto de su actividad.

En cuanto el dinero es el valor universal existente de las cosas y prestaciones, el trabajo puede ser reducido a su forma monetaria. Las prestaciones que los individuos deben al Estado, reducidas a dinero, son materia de ley: lo que los individuos deben pagar "en la medida en que se reduce solamente a dinero en cuanto valor universal existente de las cosas y de las prestaciones, puede determinarse de modo justo y a la vez de manera tal que los trabajos y servicios particulares que puede aportar el individuo sean mediados por su arbitrio" (...) "El dinero no es, sin embargo, una riqueza particular a las restantes, sino lo universal de las mismas, en la medida en que ellas se producen en la exterioridad de la existencia, en la cual exterioridad pueden ser aprehendidas como una cosa. Únicamente en esta extrema exterioridad es posible la determinación cuantitativa..." (FD §299). De ello se desprende que la sociedad civil no puede entenderse sin el dinero, como expresión material del valor.

#### El patrimonio social

"En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución [de cada uno] a la satisfacción de las necesidades de todos los demás" (FD §199). Puesto que el individuo quiere satisfacer sus propias necesidades debe trabajar y producir para otro. Hay un movimiento dialéctico en el que cada uno al ganar para sí, hace ganar a los otros; al producir para sí, produce para los otros; al gozar para sí gana y produce el goce de todos los demás. En sentido inverso, la ganancia, el producto y el goce de todos es la condición para que cada uno gane, produzca y goce para sí. O lo que es lo mismo, el desarrollo de todos es la condición del desarrollo de cada uno. Por este proceso se forma el capital común y universal de la sociedad en la que participan los individuos en la medida de su aptitud y de su educación. De la misma manera es gracias a la sociedad, “al bien común”, dice Fleischman<sup>369</sup>, que el individuo puede asegurar su subsistencia, por lo menos a largo término.

---

<sup>369</sup> Fleischmann, 1992:220

En efecto, como el individuo debe necesariamente vender su trabajo - el que tiene su precio de mercado-, el derecho formal y contingente de participar en la riqueza común se compra por la cantidad de trabajo realizada por el individuo. Los medios de satisfacción de la necesidad son ahora para cada uno "patrimonio general y permanente": es el producto social. La riqueza de la moderna sociedad civil burguesa aparece bajo su carácter eminentemente social, como capital social: "la posibilidad de participación en el patrimonio universal... está, sin embargo condicionada en parte por una base inmediatamente propia (capital) y, en parte, por la habilidad - la cual ella misma, a su vez y nuevamente está condicionada por aquél -, pero además por las circunstancias contingentes cuya multiplicidad produce la diversidad en el desarrollo de las disposiciones naturales, corporales y espirituales" (FD §200). La sociedad civil se presenta como una verdadera sociedad por acciones. El capital, al llegar a un cierto nivel de desarrollo se transforma en capital social, de tal manera que cada capitalista se mide con los otros de acuerdo al volumen de su capital al igual como si se tratara de una sociedad por acciones.

Al igual que esta última, la sociedad civil presenta también desigualdades: la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales "ya de por sí desiguales, diversidad que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las direcciones y en todos los grados, y junto con la restante contingencia y arbitrio conlleva cual consecuencia necesaria la desigualdad del patrimonio y de las habilidades de los individuos". Los cuerpos y las almas son desiguales, así como las diversas circunstancias en que se desarrollan los individuos. La desigualdad es impuesta por la naturaleza, constituye un remanente del estado natural en lo universal, al contrario de lo que afirma Rousseau, para quien la desigualdad proviene de la civilización<sup>370</sup>. El estado natural, como guerra de todos contra todos, no deja entonces de existir con el advenimiento de la sociedad civil, sino que permanece en ella como residuo de un momento precedente. Se trata de un estado producto de una actividad histórica de los seres humanos a partir de presupuestos naturales dados, de una actividad inmediata y todavía limitada y en que la asociación entre los seres humanos es al mismo tiempo antagónica. Es la "naturaleza" como necesidad no consciente de sí, como mera exterioridad a sí misma, la que actúa: Hay determinación y no autodeterminación. En la naturaleza no hay libertad: el desarrollo no es en ella el resultado del despliegue del espíritu sino que de la ciega necesidad. La sociedad civil, al moverse por esa necesidad - aún cuando esta tenga la forma de la libertad- aparece como negación de esta última. Sólo cuando esa necesidad devenga consciente, cuando aparezca como el resultado del

---

<sup>370</sup> Rousseau, 1989: 52

desarrollo del espíritu se podrá decir que estará marcada por el signo de la libertad, de la autodeterminación, de la determinación consciente de sí. La sociedad civil burguesa se presenta así como una realidad contradictoria, cuyo movimiento dialéctico debe conducirla a su superación, superación que Hegel ve en el Estado.

#### La sociedad civil como espacio de contradicciones sociales

Ahora bien, cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa dentro de ella el progreso de la población y de la industria. "Con la universalización de la conexión entre los hombres mediante sus necesidades y los modos de preparar y procurar los medios para ellas se acrecienta por una parte la acumulación de riquezas - pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia-, así como por otra parte la singularización y limitación del trabajo particular y con ella la dependencia y necesidad de la clase ligada a este trabajo, con lo cual guarda relación la incapacidad de sentir y de gozar de las restantes libertades y especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad civil" (FD §243). Se reafirma lo ya señalado más atrás: La socialización de la producción es correlativa a la polarización de la riqueza en un extremo y de la pobreza en el otro. La pobreza es directa e inmediatamente ligada a "la especialización y limitación del trabajo particular" (FD §243 y §195). La dependencia y miseria de la clase trabajadora conlleva a su marginalización social.

En estas condiciones surge la plebe: "la caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia (...) y "la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad conlleva el surgimiento de la plebe y ésta, por su parte, a la vez, la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas" (FD §244). Se encuentran aquí los elementos para hacer saltar en añicos el carácter civil de la sociedad, es decir, de hacerle perder su orden ético y político: el origen de la plebe está en "la pérdida del pudor y de la dignidad", "la vagancia y el derroche" (FD §245 Anot.), como se observa ya en Inglaterra. La plebe es masa anómica y, en este sentido, para Hegel se puede desplazar en cualquier dirección por lo que, en cualquier caso, representa el peligro: la plebe sería así negación de la universalidad y afirmación de la pura particularidad. En este sentido, la visión de Hegel no difiere en mucho de la de sus amigos girondinos respecto a los *sans culottes*.

En todo caso, el surgimiento de la plebe plantea la necesidad de la intervención de la sociedad sobre sí misma. La solución para reducir la pobreza no es imponer a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a esa condición: No se puede asegurar la satisfacción de las necesidades sin la mediación del trabajo. Por otra parte, tampoco se reduce la pobreza creando nuevas oportunidades de trabajo puesto que esto incrementaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, reside el mal. Hegel sitúa el problema de la pobreza en el ámbito del intercambio y del consumo y no en el de la producción y la distribución: "en medio del exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo bastante rica, esto es, no posee bastante con el patrimonio que le es peculiar como para subsumir el exceso de la pobreza y el surgimiento de la plebe" (FD §245). La riqueza de unos se realiza sobre los hombros de los otros. La sociedad burguesa, fundada en la libre competencia, en la arbitrariedad de los individuos, entra en un proceso de "mal infinito": como no hay ninguna necesidad en la estructura de la sociedad burguesa que obligue a los ricos a compartir con los desposeídos, en Escocia se ha ensayado "abandonar a los pobres a su suerte y destinarlos a la mendicidad pública".

Con esta pobreza de la riqueza, la dialéctica de la sociedad civil se traslada de plano. La imposibilidad en que se encuentra la sociedad civil para encontrar una solución cualitativa a la pobreza y a la plebeyización la empuja a buscar una solución cuantitativa, la expansión hacia el exterior. La solución se busca en el comercio exterior y la colonización (FD §§246 y 248). La solución a las contradicciones sociales "internas" se busca en el salto al exterior. Exportación de mercancías y más tarde de capitales para dar salida a los excedentes, importación de mercancías para abaratar los costos de producción en el mercado interno, exportación de mano de obra excedente devienen otros tantos medios para neutralizar los conflictos internos, aun cuando en la práctica se trata de un desplazamiento de esos conflictos a otras latitudes. El sistema se reproduce así a través de estos mecanismos de repetición en otro lugar y de multiplicación indefinida: esto corresponde, sin embargo, a la "infinitud negativa", que "no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también efectivamente superado" (E §94). Es el movimiento de lo económico que así cobra autonomía respecto a la forma del espíritu local particular y abre el camino a la economía mundial y a la política mundial. Por el comercio mundial se establece la interdependencia mundial. La búsqueda de la ganancia pone en contacto a unos países con otros, los que entran en relaciones jurídicas contractuales (los acuerdos comerciales entre países). Estas relaciones constituyen un elemento

de educación, de formación a lo mundial, al poner en contacto los diferentes espíritus locales particulares entre sí. El comercio deviene así unificador económico del mundo, encontrando su significación histórica. Unificador económico del mundo significa aquí “unificación” de los sistemas locales de necesidades y de los medios de su satisfacción en lo que Immanuel Wallerstein denomina “economía-mundo” y, por esta vía, creación y desarrollo de una sociedad civil mundial.

La colonización, por su parte, es el otro medio que permite desmontar la bomba que significa la sobrepoblación que se produce con el desarrollo de la sociedad civil, en particular en la forma de mano de obra excedente. Por otra parte, en la población colonizadora se puede encontrar salida a los excedentes de producción. En último término, lo que se exporta es sea trabajo en su forma objetiva, cristalizada en mercancías, sea en su forma subjetiva, como trabajadores a los que se obliga o incentiva a emigrar. Con ello, la sociedad civil avanzada “procura, por un lado, a una parte de su población el regreso al principio familiar de un nuevo suelo y, por otro lado, se procura a sí misma con ello una nueva necesidad y un nuevo campo para su aplicación laboral” (FD §248). La emigración puede ser o esporádica o “sistemática”, incentivada por el Estado. En la Antigüedad, los colonos están en pie de igualdad con los ciudadanos de la madre patria: la colonia es autónoma o se constituye directamente como polis libre, lo que no ocurre con la colonización moderna. Esto explicaría las guerras de emancipación de las colonias inglesas y españolas, guerras que finalmente, estima Hegel, aportan grandes beneficios a las metrópolis al igual como la liberación de los esclavos sirve al interés de los amos.

Cabe señalar, en todo caso, que la situación descrita por Hegel difiere del momento actual en que el movimiento migratorio va ahora desde “sociedades civiles menos avanzadas” a otras más avanzadas y en que ese movimiento tiene un carácter “sistemático”. Para cubrir el déficit de mano de obra en los Europa de los 60 se estipulan acuerdos entre Estados para favorecer, por ejemplo, la inmigración española y marroquí en Bélgica, la turca en Alemania, etc. A estas emigraciones “sistemáticas” de mano de obra se suman las “esporádicas”, categoría en que cabe incluir a quienes emigran por razones “económicas”, persecuciones políticas, religiosas o por ser objeto de alguna forma de discriminación étnica o racial, por causa de guerra, etc. todo lo que hace perder el carácter de “esporádico” a estas migraciones. Estos flujos de mano de obra crean la figura de un trabajador mundializado, figura inédita que va más allá de la del “obrero internacional” de los dos siglos precedentes. Por esta vía también se desarrollan las bases para una sociedad civil mundial.



A diferencia del liberalismo, la desigualdad no se presenta en Hegel bajo la forma de singulares sino que de particulares. En efecto, "los medios infinitamente variados y su movimiento asimismo infinitamente entrecruzado en la producción e intercambios recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se diferencian en masas universales" (FD §201). Producción e intercambio unidos en la dependencia recíproca y en la interconexión múltiple tienden a diferenciarse como formas específicas de producir y de intercambiar, con modalidades también específicas de relación de la parte con el todo. De esta manera, "el conjunto total se configura en sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de las formas de satisfacción y de la enseñanza teórica y práctica, sistemas en que los individuos están repartidos constituyendo una diferencia de clases"<sup>371</sup>. Esta reducción de los sujetos a lo particular marca una diferencia radical con el liberalismo en la medida en que para este los individuos y el Estado aparecen en oposición, no existiendo ninguna mediación entre lo individual y lo colectivo. Cuando, en el periodo post Revolución Francesa, los antiguos órdenes estamentales han sido barridos, lo que queda para el liberalismo es la sociedad civil como mero agregado de individuos en oposición al Estado. Cualquier asociación entre esos individuos es vista por el liberalismo como mera reproducción del orden estamental del *Ancien Regime*, mostrando su incapacidad para pensar las clases sociales en cuanto tales.

## Trabajo y capital

Cabe preguntarse aquí si el particular que considera Hegel, los estamentos, es el "buen particular", el que corresponde a los nuevos tiempos, a la sociedad que surge a partir de la Revolución Industrial, a lo que más tarde será denominado régimen capitalista de producción, en la que se asiste a la generalización de la compraventa de la fuerza de trabajo, acompañada, como lo señalara Polanyi, por la generalización de la compraventa de la tierra y del dinero<sup>372</sup>, si bien es cierto que esta compraventa de la tierra y el dinero se encuentra presente ya desde los orígenes del capitalismo comercial moderno.

---

<sup>371</sup> En rigor, debería decir "estamentos" (*ständen*). Cabe recordar que Hegel había utilizado el término "*klasse*" en su sentido moderno solamente en su *Filosofía Real* de Jena. En la FD, el término se encuentra solamente en los §§ 243-245 para designar: a los pobres, cuya condición de dependencia y de miseria les excluye de la sociedad civil y los conduce a rebelarse en contra de ella y a la "clase más rica", a la que se puede imponer la carga directa de mantener esta masa destinada a la pobreza en un nivel de vida decente

<sup>372</sup> Polanyi, 1996

Cabe señalar, en todo caso, que las consideraciones de Hegel logran dar cuenta del proceso de trabajo en general y el gran mérito del filósofo berlinés en este aspecto será el de haber elevado la filosofía al punto de llegar a captar la esencia del trabajo y de concebir al ser humano objetivado y verdadero como resultado de su propio trabajo. En su forma general, la teoría hegeliana del trabajo permite analizar lo que podría ser denominado régimen de pequeña economía mercantil basado en la producción de trabajadores que son al mismo tiempo propietarios individuales de sus medios de producción y que no explotan trabajo ajeno. La relación entre estos productores es absolutamente externa, de aquí entonces que el proceso de trabajo pueda ser analizado sin tener necesidad de presentar al productor en relación con otros. Sin embargo, este punto de vista, en el cual se sitúa, por otro lado, el joven Marx, es insuficiente para dar cuenta de las nuevas realidades creadas por el desarrollo del capitalismo mismo. En efecto, en las nuevas condiciones será necesario considerar dichas relaciones en función tanto de la acentuación de la división del trabajo en sus diferentes formas como asimismo de la citada generalización de la compraventa de la fuerza de trabajo. Respecto a este segundo punto, cabe señalar que el proceso de trabajo aparece determinado por las relaciones de propiedad dado que tanto los medios de trabajo como el objeto y el producto del trabajo son de propiedad del comprador de ellos así como, por un tiempo limitado, la propiedad de la fuerza de trabajo, lo que constituye el rasgo más fundamental de los nuevos tiempos. Ello implica la separación del trabajo en dos agentes distintos. Se tendrá, por un lado, al comprador de la fuerza de trabajo (de ahora en adelante el capitalista) quien es propietario de las condiciones de trabajo y de la fuerza de trabajo y quien “se cuida de vigilar que este trabajo se ejecute como es debido y que los medios de producción se empleen convenientemente, es decir, sin desperdicio de materias primas y cuidando de que los instrumentos de trabajo se traten bien, sin desgastarse más que en aquella parte que lo exija su empleo racional”<sup>373</sup>. Frente a la irracionalidad de las formas de producción precedentes, la racionalidad como adecuación de los medios al fin es aquí la norma. El agente de la racionalidad es el capitalista, racionalidad que implica al mismo tiempo el disciplinamiento del trabajador en función de los imperativos del proceso de producción. Al mismo tiempo, el capitalista es propietario del producto, propiedad que ya no pertenece más al productor directo, al obrero. Este último es el otro agente del proceso de producción que aparece definido como no-propietario de los medios de producción, como vendedor de su fuerza de trabajo y como sometido al mando y dominio del capitalista. La relación es, por tanto, contradictoria, marcada por la unidad de ambos en cuanto a su calidad de agentes de la

---

<sup>373</sup> Marx, 1966:I, 137

producción, necesarios el uno para el otro, así como por su oposición, en cuanto sus posiciones respectivas son la negación recíproca la una de la otra.

Para el capitalista, el principal objetivo es “producir una mercancía cuyo valor cubra y rebase la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción, es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, por los que adelantó su buen dinero en el mercado de mercancías”, es decir, aspira a una plusvalía, a un valor mayor. El proceso de producción es un proceso de creación de valor, de valorización del capital, el que en su dinámica tiende a autonomizarse del trabajo. Este proceso de autovalorización del capital es proceso de explotación del trabajo, la que se desarrolla en tres momentos: compraventa de la fuerza de trabajo, subsunción del trabajo en el proceso de producción y creación de plusvalor, de riqueza social.

Entre uno de los presupuestos de este proceso está el trabajador libre en el sentido de que no figura entre los medios de producción, pero también, en el sentido de que es “libre” de medios de producción propios, es decir, libre y dueño de sí mismo. Así, “el régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de la realización de su trabajo”. Este divorcio se mantiene a lo largo de todo el desarrollo de la sociedad capitalista, reproduciéndose y acentuándose en una escala cada vez mayor. De aquí que se puede afirmar con Marx que “el proceso que engendra el capitalismo sólo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados”<sup>374</sup>. De este modo, mientras en la esfera de la circulación, la libertad de los agentes es la norma, en la esfera de la producción, la esclavización del obrero es lo preponderante. En efecto, los trabajadores se han convertido en vendedores de sí mismos - si bien es cierto que por un tiempo limitado-, debiendo obedecer al mando capitalista, aceptando libremente someter su voluntad, su subjetividad toda a la voluntad y subjetividad del capital. Incluso la cooperación entre los trabajadores en el proceso de trabajo es resultado de la voluntad del capitalista: es éste quien la organiza. La cooperación entre los trabajadores en el proceso de producción es siempre heterónoma. El proceso de trabajo aparece así subordinado a las relaciones de producción, a las relaciones entre los diferentes agentes de la producción, las que se presentan articuladas en torno a la explotación

---

<sup>374</sup> Marx, 1966:I, 608

del trabajo vivo, a la alienación del trabajo y del(a) trabajador(a) y a la dominación del capital sobre el trabajo. La situación de libertad que se constataba en la esfera de la circulación y del intercambio simple se revierte ahora en dominación, sumisión, heteronomía: El capital es hegemónico en el proceso de producción. Sin embargo, esta reversión/inversión no implica la anulación o neutralización total del trabajo subjetivo en el proceso. La autonomía del trabajo en el proceso de producción, más o menos limitada, autonomía siempre relativa a la composición de clase, no puede ser eliminada ni aun en los procesos altamente automatizados. La fuerza de la negación, la negatividad del trabajo subjetivo constituye un momento necesario para el desarrollo del proceso mismo. Más aún, es la lucha, el movimiento social de los trabajadores que precede y constituye la condición del movimiento del capital. La dinámica del capitalismo encuentra su motor en el movimiento social de los trabajadores: la negación del capital es lo que lo dinamiza.

#### La anatomía de la sociedad civil

A partir de esta unidad contradictoria se puede describir y explicar el sistema de división social de la sociedad contemporánea o, dicho en otros términos, las clases sociales modernas las que aparecen estructuradas y configuradas en el entorno de lo privado, de lo particular. En este terreno, en virtud de la separación entre sociedad civil y Estado, entre lo público y lo privado, el Estado y la política no debieran entrar. Sin embargo, a diferencia de las sociedades antiguas en que la producción está orientada a satisfacer las necesidades directas e inmediatas de los productores o de sus amos, en la sociedad moderna, la producción moderna es social: es el resultado de la actividad de múltiples agentes, de los múltiples trabajos individuales o colectivos, actividad que está orientada no al consumo directo e inmediato de lo producido por los productores directos sino que a la compraventa. El producto es ahora una mercancía, la que no tiene sólo un valor de uso, sino que un valor de cambio, valor que sólo se realiza en el intercambio social.

Afirmar que la producción es social significa afirmar que las otras esferas del sistema de necesidades y de su satisfacción son también sociales. En primer lugar, la producción es directamente consumo y, en tanto producción social, es también consumo social: en el proceso de producción son consumidos los medios de producción usados que se gastan y se disuelven de la misma manera que son también consumidas materias primas - productos a su vez de

otros procesos de trabajo. El consumo es también producción, puesto que el producto no deviene realmente tal sino que en el consumo. Asimismo, el consumo crea la necesidad de una producción nueva: es la condición subjetiva y el móvil íntimo de la producción. Sin embargo, no hay identidad entre producción y consumo, por cuanto un pueblo, por ejemplo, no consume simplemente su producto sino que crea también nuevos medios de producción, capital fijo, etc. Por otra parte, de la misma manera que la participación de los agentes del proceso productivo es diferente, asimétrica y desigual, el consumo es también diferenciado. En la sociedad capitalista, la relación entre el productor y el producto es absolutamente contingente. Una vez el producto terminado, su retorno al sujeto dependerá de sus relaciones con los otros individuos puesto que no puede apropiárselo directamente. Por otra parte, cuando se produce socialmente, el objetivo para el sujeto productor no es la apropiación directa del producto sino que su compraventa. Más aún, entre la producción y el consumo se sitúa la distribución, la que, más allá de la apariencia de la contingencia y de la arbitrariedad consignadas por Hegel y que reinarían en este dominio, determina, como verdadera ley histórico-natural, la parte que reviene a cada uno en la masa de productos. La estructura de distribución está enteramente determinada por la de producción. La distribución es creada por la producción tanto en lo que se refiere a su objeto (puesto que no se puede distribuir sino que aquello que resulta de la producción) como su forma (puesto que el modo de participación en la producción determina la forma específica de la distribución). Así el individuo que contribuye a la producción por su trabajo asalariado participa bajo el modo de salario en la distribución de los productos creados en la producción<sup>375</sup>. Igual ocurre con el cambio y la circulación, en cuanto 1) no existe intercambio sin división del trabajo; 2) el intercambio privado presupone la producción privada; 3) la intensidad del cambio, lo mismo que su extensión y su índole están determinados por el desarrollo y la organización de la producción.

Producción, distribución, intercambio y consumo constituyen articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad en la cual la producción en cuanto verdadero punto de partida es el factor preponderante. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. “Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos”<sup>376</sup>. Esto significa que son las relaciones de producción - en cuanto relaciones que se

---

<sup>375</sup> Marx, 1971:I, 15

<sup>376</sup> Marx, 1971:I, 20

establecen entre los individuos que participan en el proceso de producción y que son determinados ahora como agentes de la producción- las que determinan las relaciones de intercambio y de distribución así como el consumo. Esto implica que la relación contradictoria entre capital y trabajo se reproduce en esas otras relaciones y, a partir de aquí en el seno de toda la sociedad contemporánea de tal manera que los individuos serán ahora clasificados de acuerdo a la respectiva calidad de agentes de la producción, como si estuvieran meramente ocupando determinadas posiciones en un espacio plano<sup>377</sup>. Sin embargo, como ya se ha expresado, las relaciones entre capital y trabajo están marcadas por el signo de la contradicción, de lo antinómico, de la negatividad y, por ende, de la lucha. Como ya también se ha señalado, esta negatividad inmanente a la sociedad capitalista contemporánea, no está presente en las reflexiones de liberales y de comunitaristas, quienes sólo logran avizorar ese espacio plano de las posiciones relativas que tendrían los individuos, en una situación paretiana de “equilibrio perfecto”. Más cercana a la realidad es la posición del neorrepblicanismo que reconoce la inmanencia del conflicto, aunque reduce los orígenes de éste a las pasiones de los individuos, en una perspectiva psicologizante.

En esta perspectiva, se hace necesario reconsiderar la teoría hegeliana de la sociedad civil, reconociéndole en todo caso el mérito de haber mostrado que la figura de un individuo absolutamente aislado y viviendo fuera de todo lazo social no pasa de ser un producto de la imaginación, una apariencia puramente estética. En contra de la teoría liberal del individuo descomprometido, desligado de todo lazo social, los individuos aparecen ahora en interrelación e interacción, determinados por ese sistema de interconexión. Sin embargo, en la versión hegeliana y, de manera aproximada, el fraccionamiento del cuerpo político en lo que se designa como “individuos”, como personas jurídico-políticas y sujetos de libertades, parece surgir de las relaciones entre poseedores de mercancías aislados y dispersos. Los intercambios entre propietarios “privados” de mercancías - propiedad que es considerada en el nivel puramente jurídico: contrato de compra y venta de la fuerza de trabajo, intercambio equivalente y valor de cambio, etc.- serían el terreno de emergencia de la igualdad y la libertad “formales” y “abstractas” de las partículas aisladas de la sociedad librecambista - el individuo genérico - instauradas en “individuos-personas” jurídico-políticas, de la ley y de la regla jurídica formal y abstracta como sistema de cohesión de los intercambios mercantiles. Todo ello aparecerá como

---

<sup>377</sup> De esta manera procede por ejemplo P. Bourdieu en 1994: 15-56, reduciendo la posición de clase a un mero lugar en un gráfico de coordenadas cartesianas.

“sociedad civil” separada exteriormente del Estado. Esta sociedad civil, lugar de las necesidades y de los intercambios entre individuos aislados, se representaría a sí misma como una asociación contractual de sujetos jurídicos individualizados. En su versión marxista, la separación de la sociedad civil y del Estado se vería expresada en un mecanismo ideológico instalado en el corazón de las relaciones mercantiles, en la fetichización – reificación del Estado a partir del fetichismo de la mercancía<sup>378</sup>. De este modo, la sociedad civil sería el espacio en que esas figuras primeras serían los individuos-sujetos de las relaciones contractuales. Sin pretender negar que este mecanismo de individualización esté presente en los intercambios mercantiles generalizados, es necesario buscar su fundamento en las relaciones de producción. En efecto, “el fundamento de esta instauración de las mónadas sociales en individuos-sujetos en la esfera de circulación mercantil y de la relación primera del Estado con estos fraccionamientos, se encuentra en las relaciones de producción y en la división social del trabajo que ellas instauran. La desposesión total del trabajador directo de sus medios de trabajo da lugar a la emergencia del trabajador “libre” y “desnudo”, cortado de la red de lazos (personales, estatutarios, territoriales)”<sup>379</sup> que lo constituían en la sociedad medieval. Esta disposición imprime también al proceso de trabajo una estructura determinada: “...los objetos de utilidad no devienen mercancías sino porque son el producto de trabajos privados ejecutados independientemente los unos de los otros”<sup>380</sup>. Se trata así de un modo de articulación de los procesos de trabajo que plantea límites estructurales a la dependencia real de los productores, introducido por la socialización del trabajo. Los trabajos son, en un cuadro impuesto por las relaciones de producción, ejecutados independientemente los unos de los otros - trabajos privados-, es decir, sin que los productores tengan que organizar previamente su cooperación: lo que domina entonces es la ley del valor. Afirmar que las relaciones de producción ocupan un lugar determinante en el conjunto del ciclo de reproducción ampliada al capital, reproducción que es también reproducción de la dominación y del mando del capital sobre el trabajo, es reconocer que la política y la lucha política, es decir, la negación de la dominación y del mando, están presentes también en este terreno y que, por tanto, el carácter puramente “económico” y “técnico” de la forma-empresa o del mercado muestra sólo la faz exterior de una realidad esencial velada por la primera. Plantear que las relaciones de producción constituyen el momento determinante del proceso de producción implica que el proceso general del trabajo, las fuerzas productivas, o si se quiere, el desarrollo técnico, ocupan un lugar subordinado en el

---

<sup>378</sup> Poulantzas, 1978: 55

<sup>379</sup> Poulantzas. 1978: 79

<sup>380</sup> Marx, 1976: 85

desarrollo del proceso. El motor del proceso de desarrollo se encuentra en último término en las luchas que se producen en la esfera de la producción, en la que se enfrentan por un lado el capital como trabajo muerto y el trabajo vivo como subjetividad, como actividad.

## La asociatividad

Las consideraciones precedentes refutan tanto el argumento atomista del liberalismo como la propuesta totalizante del comunitarismo: los individuos ocupan ahora determinadas posiciones que determinan su quehacer y es a partir de estas posiciones contradictorias y antagónicas que se produce la acción histórica. La relación agonista es inmanente a la sociedad contemporánea.

La asociatividad se afirma sobre esta base: las corporaciones, gremios y otras asociaciones que agrupaban a personas del mismo oficio o profesión sin considerar su condición de propietario o de no-propietario de los medios de producción desde fines del siglo XIX hacia delante, cederán el paso a asociaciones marcadas por su sello de clase. Se tendrá así asociaciones patronales por una parte y asociaciones de trabajadores por otra. Se podría aceptar, en una primera aproximación - siguiendo en esto a Bidet -, que esta asociatividad se desarrolla siguiendo cuatro orientaciones principales: asociación de capitalistas sea en contra de sus competidores, sea en contra de sus asalariados, asociación de asalariados sea en contra de los competidores, sea en contra de los capitalistas<sup>381</sup>. Cabe señalar en todo caso que más allá de esta aparente simetría entre las asociaciones de capitalistas y las asociaciones de trabajadores asalariados una diferencia fundamental se impone: la asociación constituye el único medio para los trabajadores de objetivar su acción; el capital, por el contrario, está continuamente frente al resultado de su actividad y es ese resultado lo que le confiere objetividad.

Cabe considerar para ilustrar los juicios precedentes lo que Hegel denomina la corporación<sup>382</sup> y que designa en nuestros días al gremio o asociación patronal. Se trata de una asociación que surge del aislamiento, de la dispersión de los productores independientes. En estas asociaciones, las particularidades semejantes van a existir como algo común. Es a partir del reconocimiento colectivo de este elemento común que se constituye la asociación. El fin

---

<sup>381</sup> Bidet, 1990: 54

<sup>382</sup> Se difiere en esto con Rosemberg quien estima que Hegel piensa en los sindicatos modernos



egoísta dirigido a lo particular se toma como universal en el seno de estas. A través de la asociación, el individuo concretiza su universalidad. La corporación es el medio, o mejor, la mediación necesaria entre individuo y sociedad que impide el enfrentamiento entre ambos. Sobrepasa en este sentido, el carácter de contractualidad intermedia, puramente asociativa<sup>383</sup>, con lo que aparece como sociedad dentro de la sociedad. Se presenta como organización de los intereses particulares frente al interés general. Contribuye a la co-gestión de la sociedad. Mediación, organización, negociación, educación y representación de intereses hacen de la corporación uno de los pilares básicos de la sociedad civil burguesa. La corporación tiene como tareas: "el derecho de cuidar los propios intereses contenidos dentro de ella", "aceptar miembros según la naturaleza objetiva de su habilidad y honradez en una cantidad que ha de determinarse mediante el contexto universal", "prestar atención a sus miembros ante circunstancias especiales así como en orden a la educación para la idoneidad que ha de asignársela" y, en general, asumir el lugar de segunda familia para los individuos, "situación que permanece más indeterminada para la sociedad civil general, más alejada de los individuos y sus necesidades particulares" (FD, § 252). Cabe anotar antes de continuar, que Hegel reconoce en esto último la separación entre individuos y sociedad civil, cuestión importante, puesto que implica que las condiciones sociales se han transformado en externas para los individuos y que las condiciones de realización social del individuo sólo se podrán transformar en reales si éste se apropia de esas condiciones. De ahí entonces la necesidad de la mediación entre individuo y sociedad, señalada más arriba. La corporación juega el rol de organismo de defensa de intereses del grupo, de mutualidad y de familia extendida respecto al individuo, con lo que este queda menos sometido a la contingencia y a lo arbitrario que reinan en la sociedad civil. En este último sentido, la corporación aparece como prolongación de la familia, de lo natural en la sociedad civil. Hegel no ve en esta un centro de poder respecto a sus miembros. Valga la pena anotar finalmente que la acción de la corporación permite ampliar el espacio público.

En la perspectiva hegeliana, la corporación no es sólo un espacio de ejercicio de los derechos y deberes sino que es fuente de derechos. Igual como ocurre con los estamentos, el individuo debe pertenecer a una corporación: "si no es miembro de una corporación legal, el individuo carece de dignidad estamental y es reducido por su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, en el que su subsistencia y su goce no son lo permanente" (FD §253 Add.). El miembro

---

<sup>383</sup> Bidet, por ejemplo, ve en la asociación entre varios una forma de contractualidad intermedia.

de la corporación es miembro de la sociedad civil pero lo inverso no aparece como necesario. Así, hay individuos que no pertenecen a la corporación por lo que no tienen dignidad estamental y son víctimas del aspecto egoísta de la industria: Hacen parte de la plebe. Como los derechos ciudadanos sólo son atribuibles a quienes hacen parte de un estamento, en particular a los propietarios de tierras y a quienes pertenecen a una corporación, los “jornaleros”, es decir, aquellos que están dispuestos a aceptar cualquier trabajo al servicio de alguien a cambio de un salario (FD §252 Agr.) no son sujetos de derechos y deberes y no son por tanto ciudadanos. La exclusión ciudadana marca desde sus comienzos al naciente proletariado moderno.

La situación es distinta cuando la corporación deja de tener un status político en un sistema en que sociedad civil y sociedad política están separadas, como ocurre en la Francia post 1791 y, de manera general, en la sociedad capitalista contemporánea. En la primera, el individuo aparece como hombre privado, fuera del Estado. En la segunda, aparece como la materia del Estado. En la primera, en la organización de la sociedad civil, como organización cívica, el Estado no es la materia, sino que el individuo se relaciona con este Estado como su oposición material. De aquí la pertinencia de la observación de Marx: “Para comportarse pues en ciudadano real del Estado, adquirir significación y actividad políticas, está obligado a salir de su realidad cívica, a hacer abstracción de ella, a retirarse de toda esta organización en su individualidad; pues la única existencia que encuentra para su cualidad de ciudadano del Estado, es su individualidad pura y simple pues la existencia del Estado en tanto que es gobierno es terminada sin él, y su existencia en la sociedad civil es terminada sin el Estado. Sólo es en la contradicción con esas comunidades únicamente existentes; sólo es en tanto que es individuo que puede ser ciudadano del Estado. Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia situada fuera de su existencia común y es por lo tanto puramente individual”<sup>384</sup>. El individuo-ciudadano resulta así de la separación entre sociedad civil y Estado, por la que se puede estar socialmente excluido pero políticamente “incluido” (la situación de los obreros franceses antes de la Primera Guerra Mundial), o, a la inversa, socialmente “incluido”, pero políticamente excluido (los trabajadores inmigrantes en Europa Occidental).

Cabe señalar, por último, otro rasgo distintivo de las asociaciones de unos y otros. Mientras lo(a)s trabajador(e)s se ven continuamente despojados del producto de su trabajo así como de la marcha de sus operaciones, no siendo sino que la imagen misma de la desposesión

---

<sup>384</sup> Marx, 1974: 97

permanente, no pueden sino que aparecer como el negativo de la imagen de la sociedad burguesa. Por tanto, si bien es cierto que capitalistas y trabajadores pueden llegar a tener intereses similares coyunturalmente - por ejemplo, el pleno empleo-, los intereses de los segundos son, desde un cierto punto de vista, de otro orden: su interés profundo es de no ser más obreros<sup>385</sup>, de poner fin al régimen de trabajo asalariado. De aquí entonces que los proletarios, a diferencia de los burgueses, no puedan emanciparse individualmente puesto que su emancipación supone no el libre desarrollo de lo que ellos ya son virtualmente, sino que la abolición de la condición proletaria. Marx señala que los burgueses no pertenecen a su clase, sino que, en la medida que son miembros de ella o como individuos “medios”, es decir, pasivamente determinados por su situación económica, mientras que los obreros que forman la “comunidad revolucionaria” son propiamente individuos, que constituyen su clase en la medida en que dominan su situación y su relación inmediata con la producción, en la medida en que niegan su condición de clase y afirman su autonomía.

Esto se podría expresar, en otros términos, en que la asociación es para los capitalistas un medio, mientras que para los trabajadores constituye un fin en sí. Sin embargo, en esta relación de medios a fines, tanto unas asociaciones como las otras a lo largo de su desarrollo se verán aquejadas del mal de la burocracia. Mientras las asociaciones de capitalistas, representan la burocracia de la sociedad civil - la que se encarna en los funcionarios que actúan como delegados-representantes-mediadores del sector capitalista que representan -, las asociaciones de trabajadores, debido a la imposibilidad misma de una acción coordinada común de todos los trabajadores y trabajadoras en un mismo momento, se ven compelidas a constituirse como burocracias obreras, reproduciendo de esta manera la división del trabajo social global entre tareas de dirección y tareas de ejecución: se tiene por un lado a los dirigentes del movimiento y por otro a los ejecutantes de las directivas emanadas de la dirección. Sólo de esta manera, la asociatividad obrera ha logrado mantenerse: la burocracia obrera ha sido un mal necesario y casi inevitable. Sólo en raros momentos de la historia del movimiento obrero contemporáneo, la autonomía obrera ha podido expresarse en el máximo de su plenitud. El remedio, en todo caso, ha sido la revocabilidad de los agentes o funcionarios de las asociaciones de obreros cuando dejan de contar con la confianza de sus representados, la responsabilidad ante sus electores, el pago de un sueldo no superior al promedio de los trabajadores mejor pagados, etc. Cabe señalar en todo caso que todo momento de emergencia de la autonomía obrera ha determinado

---

<sup>385</sup> Lefort, 1971: 43

avances en los procesos de ciudadanía respectiva.

Estas consideraciones permiten considerar de manera crítica tanto los argumentos del neocontractualismo marxista de un Jacques Bidet, por ejemplo, que supone la isonimia de las asociaciones - de ahí su consideración de la asociatividad como una de las matrices de la modernidad -, como también el discurso contemporáneo sobre la sociedad civil, entendida esta como campo de acción de las asociaciones, consideradas todas también como idénticas las unas a las otras.

Aparejado al punto precedente está el de la asociatividad difusa que se manifiesta en la acción colectiva conflictual, acción que ha sido conocida con el nombre de movimiento social. Se trata en este caso de acciones colectivas tendientes a terminar o a modificar una relación social específica de dominación, dominación ejercida, según A. Touraine<sup>386</sup> sobre los principales recursos culturales - la producción, el conocimiento, las reglas éticas. Estas acciones cristalizan a veces en una multiplicidad de aparatos (periódicos, organizaciones culturales, "corporativos-económicas", políticas, religiosas, culturales, etc.) por lo que no pueden ser consideradas como simples conductas colectivas. El movimiento social se define como el actor o agente de un conflicto social central que plantea la necesidad y la posibilidad de la construcción de nuevas relaciones entre un conjunto social concreto y su medio<sup>387</sup>. El paradigma de movimiento social ha sido el movimiento obrero. De alguna u otra manera, este modelo ha inspirado los movimientos de liberación de las mujeres, de minorías sexuales, de los jóvenes, etc. Lo que cabe destacar en todo caso es el carácter instituyente de los movimientos en tanto productores de nuevos modelos culturales o de sociabilidad. El movimiento social es la expresión de la autoactividad de la forma social, de la relación agonista que atraviesa la sociedad civil, actividad que no se agota en la simple cristalización de ella en los aparatos, sino que los trasciende y los supera. Los movimientos sociales tienen un "alma política", están políticamente orientados. Su acción es política en cuanto tiene que ver con el vivir-juntos separados y unidos en la diferencia y el conflicto. Fuerzan, si se quiere, la discusión pública sobre un tipo de relación de dominación social, cuya modificación o supresión requiere, en último término, la intervención del Estado o la constitución de un nuevo poder político. Gracias al movimiento social pueden llegar a desarrollarse nuevas formas de ciudadanía. Por el

---

<sup>386</sup> Touraine, 1984: 142

<sup>387</sup> Touraine, 1984: 68

contrario, cuando el movimiento social en cuanto acción colectiva se detiene, manteniéndose a lo más de manera puramente formal como conjunto de instituciones, las conquistas en materia de ciudadanía experimentan un retroceso, lo que confirma la tesis enunciada precedentemente respecto a que la sustancia de la ciudadanía es esencialmente actividad.

En una sociedad escindida como la moderna sociedad burguesa, la voluntad general es un universal “impuro”, resultante de las luchas que conmocionan esa sociedad. Esas luchas y conflictos presuponen la asociación y la organización de las distintas voluntades particulares. A lo largo de la Modernidad, los (las) que hacen parte de una parte de la sociedad se unen y se organizan para presentar su interés particular como interés general de la sociedad: comités de notables, facciones, clubes, bandos, grupos de presión, partidos políticos. Estos últimos, si se sigue la clásica caracterización de Joseph Palombara, constituyen la forma paradigmática de organización de intereses políticos particulares tendientes a transformarse en interés general: Se trata de organizaciones que se pretenden durables, es decir organizaciones cuya esperanza de vida política sea superior a la de sus dirigentes. Se pretenden asimismo “completas” en el sentido de que intentan organizar esos intereses en una red permanente de relaciones entre el centro nacional y las unidades de base de la organización. A diferencia de los grupos de presión, los partidos políticos son organizaciones que manifiestan una voluntad deliberada de ejercer directamente el poder para lo cual buscan voluntariamente el apoyo popular sea a nivel de militantes o de electores<sup>388</sup>. Los partidos políticos constituyen una forma de organización de los ciudadanos y de las ciudadanas.

Las consideraciones precedentes tienen consecuencias directas para la teoría de la ciudadanía. Más atrás se ha visto como, desde el punto de vista del proceso general del trabajo o del régimen mercantil simple, la condición de trabajador en tanto tal determina el reconocimiento como ser libre. Ahora, por el contrario, desde el punto de vista del proceso de producción y de autovalorización del valor, en que el trabajo vivo aparece subsumido en los diferentes momentos de realización de este proceso, la condición de trabajador en cuanto mero factor (“cosa”) de producción no obliga a ningún reconocimiento. La cosa no tiene derechos, el trabajador en cuanto “cosa” no tiene derechos. No hay ni derecho de trabajo ni derecho(s) en el trabajo. Se puede así ser ciudadano en las horas libres y verdadero esclavo mientras se trabaja: hay una escisión en la vida del individuo, de tal manera que mientras en su tiempo libre tiene la

---

<sup>388</sup> Charlot, 1971: 9

posibilidad de sentirse parte de la “comunidad política” en cuanto ciudadano, en su tiempo de trabajo no es si no mera cosa, a lo más puro ser de necesidades<sup>389</sup>. De alguna manera, esta situación puede ser ilustrada por la Francia de la III República (en particular a partir de 1879 con los gobiernos republicanos) y del Chile liberal (en particular a partir de 1871) en que los trabajadores son, en principio, potenciales ciudadanos, pero por otra parte no son sino que meros objetos en sus lugares de trabajo. De aquí entonces, su relativo rechazo a la política representativa y su simpatía por la acción directa de clase como medio para la emancipación social<sup>390</sup>. Por el contrario, en otros espacios como Bélgica, en que los trabajadores no gozan de los mismos derechos políticos generales, la lucha por el sufragio universal devendrá paradigmática como articulación de la lucha política con la social. En este contexto, la lucha por los derechos políticos aparece como condición para la conquista de derechos sociales, mientras que en los casos precedentes la actividad política es sino un obstáculo, al menos insuficiente para la conquista de derechos sociales, de tal modo que la lucha social tiende a autonomizarse respecto a la lucha por la extensión de los derechos políticos. No se constata en la historia una mera evolución de la ciudadanía como derechos civiles a la ciudadanía como derechos sociales. La sucesión de cada uno de esos momentos así como la articulación entre lo “político” y lo “social” ha dependido de las condiciones nacionales respectivas. La calificación de la política estará determinada así por la relación con la sociedad en tanto totalidad y con cada una de las otras “partes”, no teniendo ahora una autonomía absoluta como lo pretende el pensamiento republicano.

#### La sociedad civil como cultura

Se puede así, establecidas estas precisiones, retomar el argumento hegeliano sobre el problema del reconocimiento. La socialización llevada al nivel crítico alcanzado por el desarrollo del sistema de necesidades plantea, en primera instancia, la necesidad del reconocimiento mutuo, el que cada uno sea aprehendido como persona universal, como siendo todos idénticos: "el hombre vale porque es hombre y no por ser judío, católico, protestante, alemán o italiano, etc." Todos somos seres humanos y todos valemos igual por el sólo hecho de ser tales. El ser judío o maorí es sólo una cualidad superficial y abstracta. Le corresponde a la educación, "al pensamiento en cuanto conciencia del individuo en la forma de universalidad que yo sea tomado

---

<sup>389</sup> Este tema, pero centrado sobre el reconocimiento como ser hablante es desarrollado por Rancière, 1995

<sup>390</sup> Algo de esto se advierte en los escritos de Luis Emilio Recabarren en particular en su “Ricos y pobres en un siglo de vida republicana”.

como persona universal en la que todos son idénticos" (FD §209). Esta universalidad no significa, sin embargo, para Hegel, cosmopolitismo: es la convivencia en "la vida concreta del Estado" lo que transforma al individuo abstracto y unilateral en "persona jurídica". Por tanto, todo ser humano (en cuanto es reconocido como tal por un Estado) tiene derechos civiles. Con la concesión de ellos se alcanza, para Hegel, el orgullo de valer como "personas jurídicas" en la sociedad civil y, "desde esta raíz infinita", se producirá la deseada equiparación del modo de pensar y del carácter. Es así la ciudadanía civil la que determina la identidad cultural y no viceversa. O, en términos más actuales: es a partir del reconocimiento de los derechos civiles que se logra la integración de las minorías nacionales o de los "extranjeros". Pero, es a través de la educación en el respeto a los derechos civiles que dicha identidad cultural puede ser lograda. Ciudadanía civil y educación cívica son condiciones necesarias para una ciudadanía plena, como lo mostrara el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos. Lo anterior lleva a reafirmar el valor de la cultura como fundamento del derecho. Esta reafirmación, en este lugar, puede ser vista como una manera de contraponer naturaleza a cultura. Si somos desiguales es porque aún queda algo de "natural" entre nosotros. En cambio, como seres humanos, es decir, como creadores de nuestro ser y hacer, como seres capaces de cultura, somos iguales. Eso es lo que parece explicar el sentido de la afirmación de Hegel: es la cultura, la educación "la que confiere al derecho la existencia para ser reconocido, sabido y querido como universal y a tener validez y realidad objetiva mediatamente a través de este ser sabido y querido" (FD §209).

En esta marcha de la sociedad civil a la universalidad, después de haber pasado de la singularidad a la particularidad, el puente entre esta última y la universalidad está marcado por el derecho. Esto remite a la cuestión de la articulación de la sociedad civil como "Estado exterior".

La sociedad civil como Estado exterior

. El derecho positivo

Entrar en el terreno del derecho universalmente reconocido, sabido y querido, que vale como ley es entrar en el campo del derecho positivo, el que para ser reconocido como universal debe haber sido codificado. Sólo lo que existe como ley escrita tiene obligatoriedad como derecho. La fuente del conocimiento de lo justo y de nuestros derechos es la ley. Derecho y ley son idénticos. Las materias del derecho son "las relaciones y los modos de la propiedad y de los contratos que

se singularizan y desarrollan al infinito en la sociedad civil, así como en referencia a la materia de las relaciones éticas basadas en el sentimiento, el amor y la confianza", como también lo relativo a la administración de justicia misma, del Estado, etc. (FD §213). El derecho aparece así regulando prácticamente al conjunto de la vida social, con exclusión de la moral que, por su carácter subjetivo, no puede ser objeto de legislación positiva. Son las normas de derecho las que regulan las relaciones en el seno de la sociedad civil.

Cabe recordar aquí que para Hegel, la ley es la libertad determinada bajo la forma de la universalidad, con la conciencia de la inteligencia y con "la determinación de un poder que tenga autoridad" (E §485). No se entiende la ley sin autoridad, sin represión de los desviantes. En la ley, la libertad deviene autoridad. Como la ley es obligatoria debe ser universalmente conocida. Es tan injusto "poner tan altas las leyes que ningún ciudadano pueda leerlas"... "como soterrarlas bajo el prolijo aparato de libros eruditos, recopilaciones, decisiones de juicios discordantes y opiniones, de modo que el derecho vigente resulte accesible únicamente a quienes se han adoctrinado en él" (FD §215). El publicar las leyes es una exigencia ética, no sólo como acto libre del legislador sino que como condición de la libertad de los ciudadanos, es un derecho de la autoconciencia. Más allá del carácter preceptivo de este párrafo, su valor se encuentra en la denuncia de una forma de dominación basada en el ocultamiento del orden jurídico escrito y en su manejo sólo por especialistas. Lo justo es, por el contrario, que todos puedan acceder al conocimiento del derecho ordenado y determinado en un código. Lo justo es que la ley sea hecha pública. Sólo entonces el ordenamiento jurídico de la sociedad civil deviene posible.

La administración de justicia es parte consubstancial de la sociedad civil hegeliana. "En la administración de justicia, la sociedad civil, - donde la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desunido en la separación de lo interior y lo exterior- se reintegra a su concepto, a la unidad de lo universal existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta en el caso individual y aquello en el sentido del derecho abstracto. La realización de esta unidad... constituye la determinación de la policía y... de la corporación" (FD §229). De esta manera, la unidad de lo social se recupera gracias a la *police* y a la asociación corporativa. Son estas las que le permiten avanzar hacia su concepto, hacia lo universal. Lo que hace que la sociedad civil sea tal y no "natural" u otra cosa es esta conjunción de lo jurídico, de lo ético y de lo político<sup>391</sup>. La justicia es

---

<sup>391</sup> Riedel, 1962:217



lo que hace que la comunidad política sea una verdadera polis en el sentido clásico. En Hegel, la justicia representa lo universal (el derecho abstracto) y lo particular subjetivo. La aplicación de la justicia está a cargo de la autoridad pública.

#### Poder de *police*

El sentido del término "police" es tomado por Hegel con la significación que tiene en el siglo XVIII como potenciación ordenada de las fuerzas sociales colectivas e individuales: es autoridad pública. Esta tiene como fines la seguridad de las personas y de la propiedad y el bienestar particular (FD §230). El poder de policía es, para Hegel, el poder de regular, de eticizar las relaciones sociales. Implica una exterioridad respecto a aquello que se regula. La *police* es el poder asegurador de lo universal limitado al círculo de lo contingente (FD §231). En este sentido, la *police* no se limita al simple cuerpo represivo sino que comprende el conjunto de intervenciones estatales. Deriva en tal sentido directamente de "polis". En la interconexión de las necesidades cotidianas y en la producción y el intercambio de los medios para su satisfacción, se dan "aspectos que comportan un interés común y al mismo tiempo para todos la tarea de uno, y medios y organizaciones que podrían ser para uso común. Estas tareas generales y esas organizaciones de utilidad común exigen la vigilancia y la previsión del poder público" (FD §235).

Ello es necesario puesto que si bien Hegel supone aquí una situación de equilibrio general ("la relación correcta [entre productores y consumidores] se produce ciertamente en el todo por sí misma"), la posibilidad del conflicto no le es ajena: "los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí" (FD §236). De ahí entonces que "la compensación necesita también de una regulación emprendida con conciencia estando por encima de ambas partes". El poder de policía, el Estado en su forma exterior, se sitúa por encima de las partes en conflicto.

La intervención estatal en el terreno económico se fundamenta en primer lugar porque no se opera con el individuo como tal sino que con "todos los individuos" en general, como público, cuyos intereses (colectivos) pueden ser representados por un poder público: "Pero especialmente la dependencia de las grandes ramas de la industria respecto de circunstancias foráneas y combinaciones remotas, que los individuos referidos y vinculados a estas esferas no pueden

abarcar en su conjunto, hacen necesarias una previsión y dirección general" (FD §236). Es el grado de socialización de la economía lo que exige la dirección general del Estado.

Para Hegel, esta regulación no debe ser extrema y debe considerar siempre la mediación del trabajo de los individuos a través de su arbitrio particular y su particular interés (FD §236). Cuanto más ciegamente se hunde el interés en el fin egoísta, "tanto más necesita de una regulación semejante para ser reconducido a lo universal y para abreviar y suavizar las convulsiones peligrosas y la duración del intervalo en el que las colisiones deben compensarse y mitigarse por la vía de la necesidad inconsciente" (FD §236).

La intervención de la sociedad civil sobre sí misma alcanza un rol relevante cuando se la contrasta con la familia. En principio, dice Hegel, es a esta a quien le corresponde velar por la supervivencia de sus miembros y capacitarlos para adquirir, conservar y desarrollar parte de la riqueza general así como ocuparse de la subsistencia y cuidado en caso de necesidad. Sin embargo, "la sociedad civil arranca al individuo de este lazo, aleja recíprocamente a sus miembros y los reconoce como personas autónomas; la sociedad civil sustituye además, en lugar de la naturaleza inorgánica exterior y de la tierra paterna en que el individuo tenía su subsistencia, lo suyo propio y somete la existencia de toda la familia misma a la dependencia de ella, a la contingencia. Así, el individuo ha llegado a ser hijo de la sociedad civil, la cual tiene sobre él tantas pretensiones como derechos tiene él sobre ella" (FD §238). La sociedad civil disuelve la familia, socializa/individualiza a sus miembros, la somete a lo arbitrario, a lo contingente, a lo parcialmente racional. Subsumiendo a la familia, la sociedad civil alcanza su preeminencia sobre ella y pasa a ser la verdadera madre del individuo, desplazándola de los roles que aquella jugaba o más bien, transformándose ella misma en familia universal (FD §239). De ahí que la sociedad civil deba asumir la educación de las nuevas generaciones.

Por otra parte, si los individuos se entregan al derroche y al despilfarro "la sociedad civil tiene igualmente sobre aquellos que por despilfarro arruinan su seguridad y la subsistencia de su familia, la obligación y el derecho de tomarles bajo tutela y de realizar en su lugar la finalidad de la sociedad y la suya propia" (FD §240). Esta intervención del Estado en la vida privada no tiene, sin embargo, ni la amplitud ni la fuerza que tiene en Fichte. Igual obligación tiene la sociedad para con los pobres, tomando el lugar de la familia "tanto en lo atingente a su carencia inmediata, cuanto al carácter de la aversión al trabajo, malignidad y demás vicios provenientes de tal

situación y del sentimiento de su injusticia" (FD §241). "Hay que considerar que la situación pública es tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo para sí según su opinión particular en comparación con lo que se organiza de modo universal" (FD §242).

. La crítica al Estado "comercial cerrado"

La intervención "liviana" planteada por Hegel parte de su crítica al contractualismo, en particular, al de Fichte. Este se plantea la creación de un Estado racional fundado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la planificación estatal. Para Hegel, este sistema es incompatible con la preservación de la libertad del individuo. Fichte piensa que si los seres humanos como seres racionales pretenden constituir una comunidad razonable y racional deben aceptar la limitación de su libertad, sobre todo en el dominio de las actividades económicas. Hegel, citando a Fichte, recuerda que para éste, lo anterior constituye un principio: "la libertad se da la ley de limitarse" (Dif, 61), lo que constituye una contradicción insoportable para el Espíritu. "Este Estado de penuria tiene noticia de que el fin de impedir las transgresiones de sus ciudadanos antecede al de castigarlos por lo que ha ocurrido. Así la sanción no tiene que prohibir sólo la efectiva infracción, sino hasta prevenir la posibilidad de trasgresión según este fin final" (Dif. 63). Y prosigue: "No hay acción alguna en la que el entendimiento consecuente de este Estado no implique posibles daños a terceros; y ante esta posibilidad carente de final, el entendimiento se hace entendimiento previsor y su poder el deber de la policía; y según este ideal de Estado, no existe acto o incitación que no esté sometido a una ley, puesto bajo control inmediato y vigilado por la policía y por los demás gobernantes en general...". La idea central es que toda medida de control de los poderes públicos sobre los individuos trae como consecuencia otras medidas y así hasta el infinito. Cuando Fichte plantea que en su Estado racional habría menos funcionarios porque habría menos delitos debido a las medidas de prevención adoptadas, Hegel le responde exactamente lo contrario: "Cada ciudadano habrá de dar trabajo a un único funcionario, como en el ejército prusiano, donde cada extranjero no tiene un solo vigilante, sino al menos media docena de hombres con vista a la vigilancia, los informes, etc. y cada uno de estos vigilantes otra media docena para lo mismo y así hasta el infinito; aunque de este modo el asunto más simple ocasiona una montaña de asuntos hasta resultar inacabables" (Dif. 64, n.).

De aquí entonces que celebre las virtudes de los Estados normales los que "son inconsecuentes, ya que su Derecho policial supremo abarca pocas posibilidades de trasgresión,

encomendando su propio cuidado a los ciudadanos, con la esperanza de que cada cual no deba ser limitado por un concepto y en virtud de una ley a no modificar la materia modificable de otros - como cualquiera puede, evidentemente, pues es un ser racional, según su libertad y, en tanto que, de manera determinante pone al No-yo y así tiene que atribuirse la facultad de modificar la materia en general" (Dif. 64-65). Si todo hombre, como ser libre, puede transgredir las normas, ello no tiene por qué forzosamente ocurrir, justamente porque se trata de seres libres y racionales. No hay, en todo caso, garantía. Lo único con lo que se puede contar es con la confianza en que los ciudadanos de esta "sociedad bien ordenada" se comportarán éticamente.

En su crítica a Fichte y al Derecho natural, Hegel plantea la tesis de que un pueblo es un ser viviente cuya espontaneidad, que reposa sobre la libertad del individuo, debe ser respetada, lo que no ocurre en el Derecho Natural que es "una exposición de la completa dominación del entendimiento, así como de la esclavitud de lo viviente; una construcción en la cual no participa la razón y que la rechaza además, ya que la razón debe hallarse, en su máxima expresión, en la organización más perfecta que pueda darse, en la autoconfiguración de un pueblo. Pero aquel Estado del entendimiento no es una organización sino una máquina, el pueblo no es cuerpo orgánico de una vida comunal y rica, sino una multitud atomizada y pobre de vida donde los elementos, substancias absolutamente contrapuestas, son, en parte, una multitud de puntos, los seres racionales y, en parte, las materias modificables por la razón - es decir, en este caso por el entendimiento-, elementos cuya unidad es un concepto, cuyo vínculo es una dominación sin fin" (Dif. 65). Hegel contrapone a la mera yuxtaposición "mecánica", atomística, la relación orgánica, "ética", marcada por la subordinación de los intereses particulares al interés general.

. El Estado exterior como momento del proceso de autovalorización del capital

Estos análisis de Hegel necesitan ser reconsiderados a partir del momento en que la sociedad burguesa deviene sociedad capitalista, orientada a la producción de plusvalía. En el marco de la teoría del intercambio mercantil, se puede considerar el proceso histórico de constitución de la forma Estado como resultante del paso de una situación marcada por la dispersión de los capitales singulares a una de poder capitalista concentrado. Este paso está marcado por la fusión entre Estado y capital, fusión que se realiza en Europa de un modo tan favorable para el capitalismo como no ocurrirá en ninguna otra parte del mundo. Según Braudel, "el capitalismo tan sólo triunfa cuando llega a identificarse con el Estado, cuando es el Estado. En su primera gran fase, la de las ciudades-Estado de Venecia, Génova y Florencia, el poder se halla en manos de la

elite adinerada. En la Holanda del siglo XVII, la aristocracia de los regentes gobernaba en beneficio de empresarios, comerciantes y prestamistas e incluso de acuerdo con sus directivas. De modo similar, en Inglaterra, al igual que en Holanda, la Revolución Gloriosa de 1688 marcó el acceso del mundo de los negocios al poder<sup>392</sup>. Ello permite el desarrollo y la consolidación del régimen capitalista de producción, el que deviene dominante en la economía-mundo occidental.

Contrariamente a la tesis liberal para la cual el Estado no constituye sino que una mera exterioridad frente a la sociedad civil, la forma Estado constituye un momento esencial en el proceso de valorización del capital, considerado este como la fuerza económica que domina todas las relaciones burguesas, como el punto de partida y el punto de llegada. El Estado en este sentido es el espacio de concentración de las relaciones de la sociedad burguesa<sup>393</sup>. Esta presencia del Estado en el seno de la sociedad burguesa está presente a lo largo de todo el desarrollo del capitalismo. El Estado “liberal”, propio del llamado capitalismo concurrencial, juega un rol económico importante en la reproducción de las relaciones de producción. Las disposiciones principales de este Estado consistían en organizar materialmente el espacio político-social de la acumulación del capital. Estas acciones económicas del Estado son fácilmente modelables de acuerdo a esas necesidades. De aquí que esas funciones económicas estén subordinadas a las funciones represivas e ideológicas del Estado<sup>394</sup>. El Estado llamado “intervencionista” así como el Estado “fordista” actúan directamente en la reproducción del capital social constante (infraestructura vial y caminera, transporte – sobre todo ferrocarrilero –, creación de sectores industriales, creación de empresas comerciales, etc.) y variable (reproducción de la fuerza de trabajo: previsión y seguridad social, educación, salud, etc.). Cabe mencionar, por otro lado, que lo que ha sido caracterizado como crisis del Estado en los años 70 parece encontrar su origen en los profundos procesos de reestructuración del capital. Sin olvidar las acciones económicas que Hegel menciona en su texto, cabe señalar que una serie de dominios hasta no hace mucho marginales (calificación de la fuerza de trabajo, urbanismo, transporte, salud, medio ambiente, etc.) se han integrado directamente al núcleo de actividades del “centro” estatal, ampliándolo y modificándolo en el espacio-proceso mismo de reproducción y de valorización del capital. En todo caso, las funciones económicas ocupan el lugar dominante en el seno del Estado, de tal manera que el conjunto de operaciones de este Estado se reorganizan en relación a su rol económico. La acción estatal en la acción

---

<sup>392</sup> Braudel, 1979: 64-65

<sup>393</sup> Marx, 1968: I,72

<sup>394</sup> Poulantzas, 1985

disciplinaria, la estructuración del espacio y del tiempo, la elaboración de discursos estratégicos, la elaboración de la ciencia, dan lugar a transformaciones institucionales considerables, determinadas por el lugar dominante que ocupa lo económico.

Estas transformaciones funcionales encuentran su fundamento en las transformaciones en las relaciones de fuerza entre las clases sociales definidas no sólo en su sentido puramente económico (puesto que toda relación “económica” es al mismo tiempo política e ideológica) sino que también política. En este terreno, lo determinante ha sido la posibilidad de que el movimiento social de los trabajadores se presente en un primer momento como una variable independiente del desarrollo capitalista<sup>395</sup>, cuestión que se plantea en toda su amplitud y profundidad en la Europa de 1848 y en la Comuna de 1871. Ello obligará a calificar socialmente la demanda republicana: se tendrá entonces la “república social del trabajo” y la “organización social del trabajo”: La ciudadanía social deviene necesidad histórica. Si las funciones represivas del Estado tienen el lugar predominante en ese período es justamente porque se trata de detener la emergencia de un movimiento social autónomo. En el período que se abre a fines del siglo XIX y comienzos del XX en que el antagonismo obrero llega a estructurarse de manera autónoma como contrapoder, el Estado liberal entra en crisis, la que queda en evidencia en 1917, con la constitución de los Consejos Obreros y Campesinos como Estado. Son los altos niveles de autonomía que alcanza el movimiento obrero lo que obliga a una profunda reestructuración del capitalismo en su conjunto: taylorismo y fordismo a través de una masificación del modo de producción así como la descalificación de la fuerza de trabajo del obrero profesional permitirán la destrucción de las vanguardias obreras así como la verdadera ruptura que opera entre estas y las nuevas masas de trabajadores que se incorporan al proceso productivo. Los progresos de la reorganización capitalista fundados esta vez en el desarrollo tecnológico, darán base a los discursos sobre la técnica y sus relaciones con el Estado en los años 20. Será la crisis económica mundial de 1929 que marcará el fin del Estado liberal de derecho como forma histórica del aparato de poder de Estado sirviendo de garante a los derechos individuales. La ley de Say, que postula que el equilibrio es espontáneo, no funciona más y con ella, toda teoría que postule la separación de la sociedad civil y del Estado o, en otros términos, la no-integración del momento político en el proceso de autovalorización del capital. La política no es más exterior a la esfera de las necesidades y de los modos de su

---

<sup>395</sup> Negri, 1978: 26

satisfacción y ello por cuanto uno de los “factores de la producción”, el trabajo, aparece en la escena histórica como directa e inmediatamente político.

La nueva forma de Estado surge, en una primera aproximación, del reconocimiento social del carácter social del trabajo, como trabajo social o trabajador colectivo a escala social, lo que implica una gestión también social de esa fuerza de trabajo. Lo que parece, sin embargo, como más significativo, es que esa fuerza social tiene un carácter subversivo, antagónico al sistema y que, para evitar la destrucción de ese sistema es necesario “integrar” esa fuerza, hacerla perder su autonomía: la legislación social que es dictada en algunos “eslabones débiles” como la Italia fascista y el Chile de los años 20 se generaliza en el mundo capitalista en los años 30. La clase obrera se legaliza. El Estado deviene “social”<sup>396</sup> en cuanto “introduce” el “factor” político-estatal en el proceso de autovalorización del capital. A la independencia política de este, al Estado liberal como garantía política de la independencia de la oferta predominante hasta 1929, el nuevo Estado intervencionista responde con el reconocimiento de la demanda, con el reconocimiento del carácter social del trabajo, afirmando la necesidad de planificar el desarrollo de esa socialización. En último término, el nuevo Estado se presenta como el único representante colectivo del capital productivo<sup>397</sup> frente a una clase trabajadora también reconocida como fuerza social colectiva productora de riqueza.

Es en estos nuevos niveles de socialización del trabajo subjetivo que se desarrollan los grandes movimientos de los años 60, movimientos caracterizados por la masificación, la generalización, la politización y la radicalización de las luchas obreras a nivel mundial. Ello determina la crisis del modo de acumulación existente y, consecuentemente la crisis del Estado. Resultado de ella, una nueva forma de Estado se presenta: el Estado neoliberal. Este sigue jugando un rol central en el proceso de valorización del capital aunque desistiendo en particular de asumir en forma directa la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta deviene ahora tarea del capital privado, para el cual la prestación de servicios en este sector deviene una nueva fuente

---

<sup>396</sup> Cabe recordar que la Constitución chilena de 1925 si bien reconoce la inviolabilidad de la propiedad, establece que los derechos individuales relativos a la propiedad privada pueden ser limitados cuando así lo exigiere la necesidad social. También asegura protección al trabajo y a la industria y acentúa los deberes del Estado en cuestiones referentes a la salud y a la educación al declarar que debe “proporcionar a cada habitantes un mínimo de bienestar, adecuado a la satisfacción de sus necesidades personales y a las de su familia”. Tanto el Plan Dávila como el Plan Lagarrigue así como sus realizaciones prácticas en las sucesivas “Repúblicas Socialistas” de 1932 no hacen sino que confirmar esta tendencia “social” de la Constitución de 1925.

<sup>397</sup> Negri, 1978:52

de ganancia. El Estado neoliberal retoma las contradicciones sociales internas y las desplaza, vía “apertura externa”, libre comercio generalizado, término de las políticas proteccionistas, al terreno internacional. Pasa a convertirse así en vector de la mundialización.

La posibilidad de disolución de cada una de estas formas de Estado “exterior” se ha hecho realidad y con ello la realidad de la crisis permanente de la sociedad civil. Ello hace necesario el buscar una nueva instancia que permita operar la síntesis. En tanto la sociedad civil como el Estado “exterior” que la recubre se muestran como entes limitados y finitos no pueden tener su verdad en sí mismos. En términos hegelianos, esta verdad se encuentra en la finalidad universal en y para sí y en su absoluta actualidad: en la conversión de la esfera de la sociedad civil en Estado político.

Antes de avanzar a este nuevo nivel de concretización de la realidad es preciso analizar las condiciones de posibilidad de ese tránsito. En Hegel, ese pasaje y reflexión es posible en la medida en que se trata de esferas interiormente unidas como momentos del sistema de la eticidad, momentos que al mismo tiempo se presentan como autosuficientes y, por ende, como diferentes. Puede contrastarse esta posición con la de los sostenedores de la tesis del Imperio postmoderno para quienes uno de los puntos centrales que señalan en apoyo a su postura es justamente el fin de toda distinción entre las esferas o instancias de lo moderno: lo político, lo económico, lo cultural, etc. no constituirían sino que un mismo elemento. Tal vez valga la pena evocar aunque sea brevemente la problemática de la “correspondencia entre esferas” a partir de una exposición de las primeras tesis de Antonio Negri al respecto.

De acuerdo a una cierta tradición teórica, es posible distinguir (al menos) dos esferas de acción social: la esfera económica que, según sea el autor, es ora tomada en su “pureza” como nivel “material” ora es asimilada a la “sociedad civil” (al momento inmediato de ésta en su versión hegeliana), y la “esfera política”, por lo general asimilada directamente al Estado, lugar de la dominación o del interés general pero siempre distinto de la esfera económica (sea como instrumento de dominación de una parte de la sociedad sobre la otra, sea como lugar de la conciliación de intereses), o como voluntad de poder o como Idea. Lo económico es, luego, inevitablemente considerado como un nivel inferior de la estructura y lo político como un nivel superior (pero) subordinado, aunque autónomo respecto al primero. De esta manera, la sociedad es considerada bajo un doble aspecto: un nivel “material” cuyo objeto puede ser



construido a partir de reglas análogas a las de las otras realidades naturales y un segundo nivel, más difícil a circunscribir, que se manifiesta sea como una transposición del primero<sup>398</sup> sea como el lugar de un compromiso sea como el espacio de superación de las contradicciones que se dan en el primer nivel. La esfera política sería instituida mientras que la esfera económica estaría dada en la realidad orgánica individual del ser humano, al menos en su punto de partida. Sería así el lugar de dominación de la “naturaleza” y en que la dicha dominación es justificada “técnicamente”. Es terreno, por tanto, “políticamente” neutro, aún cuando la dominación de los hombres sobre los hombres sea justificada por la dominación de la naturaleza.

Este dualismo es retomado, aunque de manera más elaborada, por N. Poulantzas entre otros. La esfera política deja de ser un reflejo o un espejo de lo económico para devenir la cristalización de este. Retoma en este sentido a Lenin cuando este sostenía que lo político era “lo económico concentrado”. En el lenguaje estructuralista de los 60, el Estado es el “lugar de desciframiento de la unidad de las estructuras”<sup>399</sup>. El Estado refleja la unidad de una formación social, impidiendo su disgregación. Detrás de este Estado y de lo político, la esfera económica es determinante. Sin embargo, dado que la instancia política de la lucha de clases concentra las contradicciones que se producen en las otras instancias de la lucha de clases, lo político es sobredeterminante. De aquí entonces la “autonomía relativa” de cada esfera. La articulación de lo económico y de lo político en el modo de producción capitalista estaría caracterizada por una autonomía - relativa - específica de estas dos instancias<sup>400</sup>. Esta combinación se manifiesta en sus efectos en lo económico: el proceso de producción funciona de manera relativamente autónoma en este modo de producción sin tener necesidad de la intervención, característica para los otros modos de producción, de razones “extra-económicas”. Asimismo, el proceso de reproducción ampliada está principalmente determinado por la “razón económica” de producción de plusvalía<sup>401</sup>. De esta manera, habría dos lógicas distintas: la lógica “económica” determinada por la producción de plusvalía y la lógica “política”, lógica del desciframiento de la unidad de una formación social en vista de su transformación. Todo ello hace que la autonomía derive en un cierto grado de autosuficiencia de cada esfera y, por tanto, de exterioridad de la

---

<sup>398</sup> En particular en los textos “marxistas-leninistas” de la época estaliniana. En general, para el marxismo vulgar las instituciones jurídicas y políticas serían el reflejo de las relaciones de clase (que se dan en el nivel económico) y estarían destinadas a asegurar la conservación de estas relaciones.

<sup>399</sup> Poulantzas, 1980: I, 51

<sup>400</sup> Poulantzas, 1980: I, 24

<sup>401</sup> Poulantzas, 1980: I, 28

una con respecto a la otra. De una u otra manera, las formas hegemónicas del pensamiento marxista de los años 60 y 70 se mueven en torno a este dualismo<sup>402</sup>

T. Negri, a partir de los análisis de M. Tronti sobre el desarrollo del capitalismo post Segunda Guerra Mundial, plantea, por el contrario, la tesis de la desaparición (o de la subordinación total) de la sociedad civil en provecho de lo que denomina el Estado-plan, en cuanto “centro de imputación total del actuar social y como el momento que confiere a este último sus características determinadas”<sup>403</sup>. En efecto, sostiene Negri, se ha afirmado que persiste en el Estado una esfera política pura, autónoma, resultante de todos los mecanismos de control social imputados al Estado, como esfera de la mediación del mando sobre la sociedad civil. Esta sociedad civil era “ese dominio en cuyo interior la reproducción del capital se articulaba a los hormigueos de los intereses burgueses y proletarios no reconducidos o reconducibles “inmediatamente” a la regla del beneficio: Interés de la renta de un lado, pobreza y ejército industrial de reserva proletaria del otro. Ideología, asociaciones de caridad, policía, ejército, Estado de derecho versus proletariado; bancos, clubes, universidades, curas y de nuevo Estado de derecho versus burguesía: tales eran en la sociedad civil algunas de las instituciones que organizaban la hegemonía del beneficio... La sociedad civil terminaba enseguida por ser el sitio del entrelazamiento exclusivo de la renta y del beneficio: los otros intereses, entre ellos los de los proletarios, eran no subalternos, o subordinados, sino que reprimidos y marginalizados. La autonomía de lo político era ese trozo de mediación del interés burgués global y hegemónico”.

De aquí que Negri sostenga que la sociedad civil como instancia autónoma desaparece en la medida en que la realización del beneficio es asumida por el Estado. Se disuelve porque las reglas del mercado, aún cuando subsisten y parecen incluso reforzarse, no pueden existir sino que a través de la mediación del Estado que les confiere sentido. La autonomía de lo político termina por reducirse a un mero hecho técnico “cuando la imbricación de las otras formas de ingreso social con el beneficio pasa del estadio en que ella encontraba un fundamento autónomo en lo social al estadio caracterizado por la acción del Estado”. De este modo, en este nivel de desarrollo del capitalismo, la sociedad civil viene después del Estado: “la sociedad civil como dominio en el que se presentan entrelazados intereses diferentes en el orden de la

---

<sup>402</sup> Escapan a ello, las diferentes variantes no institucionales representadas en grupos izquierdistas que reivindican al primer Lukacs, a Korsch, a Pannenkoek, a la Escuela de Francfort en su primera versión, entre otros.

<sup>403</sup> Negri, 1978: 248

reproducción de la fuerza de trabajo no es más que un producto de la voluntad del Estado, es decir, del tipo de resolución estatal de la lucha entre clases<sup>404</sup>. El capital se identifica aquí con el Estado y es este el que conduce directamente la lucha de clases desde el punto de vista del capital. La “autonomía de lo político” no sería sino que la reproducción ideológica de un orden muerto. En el nuevo orden, al contrario de lo que dicen las apariencias, el Estado-plan que controla los flujos sociales por medio del control monetario y financiero sale fortificado. Para Negri, el Estado está situado ahora en una relación de dominación pura y simple en su confrontación con la sociedad civil. Debe ahora desarticular cada agregado social potencialmente hostil y rearticularlo en función del esquema de funcionamiento global y planificado del capital. Las posibilidades de una legitimación por consenso de este tipo de Estado en tales condiciones se esfuman puesto que “los términos dialécticos del proceso de legitimación democrática se han disuelto”. Agrega Negri que las posibilidades de esta legitimación desaparecen además porque la fundación auténtica y original del poder soberano del Estado se debilita debido a que la consolidación del capital global en la forma que reviste en el Estado adviene en el interior de la reorganización del mercado mundial<sup>405</sup>. En esta reestructuración, el bloque estatal se diluye y se somete al juego entrecruzado y filtrante de las estructuras multinacionales del capital, mientras que en las relaciones internas se afirma de manera paroxística en detrimento mismo de la legitimación tradicional y de sus procesos de validación del poder. De este modo, “la acción de las multinacionales se infiltra en el Estado nacional, inerva los componentes de la soberanía, elevando y desplazando los puntos de referencia de la acción estatal así como de sus fuentes de legitimación”. En el capitalismo mundial integrado, como denomina Negri a la nueva configuración del capitalismo en los 80, el bloque estatal parece revestir la forma de una resultante de numerosos segmentos que tienen un impacto global sobre el proceso de reproducción del capital pero que, al mismo tiempo, siguen cursos distintos. De esta manera, el dispositivo combinado de la integración capitalista en el interior y de la dimensión capitalista en el exterior aparece ahora articulado de manera diferente a lo que había sido anteriormente.

El tránsito de la sociedad civil al Estado, de aceptar en líneas gruesas los análisis precedentes, obliga a pensar en la figura de la separación del Estado en sus momentos componentes. En efecto, el momento “Estado exterior” en cuanto factor fundamental del

---

<sup>404</sup> Negri, 1978: 249

<sup>405</sup> Negri, 1978: 251

proceso de autovalorización del capital no representa sino que lo particular: es “Estado de clase”. En tal medida, excluye la posibilidad de autopresentarse como comunidad política constituida por los ciudadanos y con la cual estos cobran existencia como tales. Pero, como ya se vio, de acuerdo a la razón, la comunidad política constituye la sustancia subjetiva del Estado moderno. Hay luego, una contradicción, entre Estado exterior y Estado político. Si este es el que debe subsumir al otro, se podrá verificar la tesis de la necesidad del control ciudadano sobre el capital y el mercado como potencias económicas dominantes. En este sentido, el análisis del concepto hegeliano de Estado puede ser de alguna utilidad.

## CAPITULO XVIII

### EL ESTADO

#### El silogismo del Estado

En el triple silogismo del Estado, el Estado como “sociedad, derecho, ley y gobierno” aparece primero como conclusión, después como término mayor y, por último como término menor. En el silogismo inmediato, el Estado es el universal que concluye lo singular a través del paso por lo particular. En el silogismo de la reflexión, el Estado es al mismo tiempo el universal que es realizado efectivamente por la voluntad y actividad de los individuos: es actuado por estos. Por otra parte, es fuente de necesidades a las que los individuos deben satisfacer por su actividad voluntaria. En el silogismo de la necesidad, el Estado, en cuanto universal como gobierno, derecho y sociedad, “es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia”. Como momento el Estado es inmanente a cada uno de los otros momentos del silogismo, está presente en cada uno de ellos y por ende, también en sí mismo en cuanto universal. No hay exterioridad, por tanto, del Estado respecto a los otros momentos - cuestión que debe ser precisada -, como tampoco “origen puntual” de uno de los momentos respecto al otros. Se trata, como se vio más atrás, de una totalidad orgánica, pero que, en cuanto “mecanismo absoluto” tiene un centro también absoluto, centro que es en este silogismo, el Estado, cuyo fundamento reposa justamente en la articulación de esos tres momentos.

Este centro puede a su vez ser considerado en sus momentos constitutivos en tanto totalidad orgánica. Pelczynski distingue tres acepciones del término Estado en la FD: el “Estado exterior” como sociedad civil, el “Estado propiamente político” y el “Estado como realidad substancial”. Estas tres acepciones, nos parece, corresponden de alguna manera a los momentos constitutivos anunciados, el primero de los cuales ha sido ya tratado en el capítulo precedente.

#### El Estado como sociedad civil (contractualista)

Para Hegel, el sistema de dependencia multilateral, en que “la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelaza con la subsistencia, el bienestar y el derecho de

todos, se funda en ellos, y sólo en esta conexión es real y está asegurada", es el "Estado exterior, Estado de necesidad y de entendimiento" (FD §183). Se diferencia de la comunidad política lockeana o hobbesiana en que en estas no hay un sistema de dependencia multilateral previo. En ambos, el individuo puede permanecer aislado. Es sólo aquello que lo afecta individualmente lo que lo lleva a asociarse, en un acto de voluntad indeterminada pura. Por el contrario, el "Estado exterior" es la sociedad civil como división del trabajo, la socialización ampliada, la autorregulación, la reflexión de la sociedad sobre sí misma, es sociedad que actúa sobre sí misma en el proceso mismo de su unificación/diferenciación, como sociedad civilizada. Por esto, la sociedad civil puede ser aquí considerada como Estado. Este surge como orden de la multitud, como hombres que se reúnen para satisfacer sus necesidades individuales en común sometiéndose a normas comunes. El Estado es normatividad libremente establecida por los individuos. En tal sentido, aparece como noción ligada a la del "estado civil" rousseauiano y a la concepción de "sociedad civil" kantiana, y de esta manera entroncada con la concepción contractualista. Es el "Estado del entendimiento", el Estado tal como es "entendido" por el pensamiento abstracto y formal de la Ilustración. "El complejo de actividades, actitudes, reglas e instituciones que forman la "sociedad civil" es solamente un aspecto de la vida política y social "abstraído" de un sistema más amplio, más rico o más "concreto" mediante un proceso de pensamiento abstracto y formal que Hegel denomina "entendimiento"<sup>406</sup>. Se tiene entonces una primera acepción del Estado que lo asimila al concepto contractualista de sociedad civil, más aún si se considera que los participantes alienan su libertad en el colectivo<sup>407</sup>. Sin embargo, Hegel rechaza expresamente toda asimilación de su concepto de Estado a la idea contractualista. A lo más, este "Estado exterior", constituye el momento inmediato del concepto de Estado. Es preciso pasar a su momento reflexivo, al momento político.

## El Estado político

Permanecer en el punto de vista instrumentalista del Estado impide aprehender su sustancia, calar en su realidad efectiva. El "Estado propiamente político y su constitución" (FD §

---

<sup>406</sup> Pelczynski, 1989:262

<sup>407</sup> En Rousseau, las cláusulas del contrato social "se reducen todas a una sola: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". Además "como la alienación se hace sin reservas, la unión es todo lo perfecta que puede ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar"... "En fin, como dándose cada uno a todos, no se da a nadie". De esta manera, dice Rousseau "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo". La asociación produce un cuerpo moral y colectivo llamado "por sus miembros Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo y Poder cuando lo comparan con otros de su misma especie" *"El contrato Social"* I, cap. VI. Hegel aquí no hace sino que reproducir la tradición rousseauiana.

267) es substancialidad objetiva, la que se presenta como tal como resultado de la acción de la substancialidad subjetiva, es decir, como producción de instituciones. En efecto, se ha visto antes que la idea real, el espíritu se divide a sí mismo dentro de sí en sociedad civil y familia. Se aliena en ellas. Vuelta a sí misma, su diferenciación substancial es ahora, como substancialidad subjetiva, el carácter político, el patriotismo en general y como substancialidad objetiva, el aparato de Estado propiamente tal así como las normas que rigen su funcionamiento. El organismo del Estado y su constitución son la objetivación del patriotismo de los ciudadanos. Por esto no se puede afirmar que los ciudadanos sean simples accidentes de la sustancia Estado. La constitución del Estado "es decir, la racionalidad evolucionada y realizada en lo particular" (FD §265) está compuesta por las instituciones. Estas son las que dan una forma positiva a las normas del derecho abstracto, las que establecen esa forma positiva y las que se encargan de su cumplimiento. Las leyes deben ser establecidas por un legislador, deben ser garantizadas por la policía y por el aparato judicial, de la misma manera, que la autonomía y los privilegios de las corporaciones deben ser garantizados por una instancia superior<sup>408</sup>. Esto implica la distinción entre autoridades civiles "que sirven primariamente a los intereses de los individuos y de los grupos" y autoridades políticas que "sirven primariamente a esos individuos como totalidad".

#### El Estado como realización de la idea ética

En esta tercera acepción del concepto, el Estado es la actualidad, la realización de la idea ética, "el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe" (FD §257). En términos concretos, este espíritu ético son "las concepciones y valores compartidos y universalmente aceptados, que están vivos 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"<sup>409</sup>. La eticidad funciona entonces como sistema con su propia dinámica, con plena autonomía de los sujetos que participan en él. La positividad es la regla: Se trata de un conjunto de normas objetivas que determinan los hábitos, con lo que los comportamientos individuales aparecen como prefijados por el sistema, teniendo al mismo tiempo la apariencia de la libre determinación. Son, sin embargo, libremente aceptados en cuanto constituyen la expresión de los sujetos que constituyen el sistema.

---

<sup>408</sup> Cf. Pelczynski, 1989: 263

<sup>409</sup> Pelczynski, 1989:256

Esta sustancia ética es Estado que se manifiesta "como libertad a la par universal y objetiva en la libre autonomía de la voluntad particular". Es el espíritu real y orgánico de un pueblo (FD §33 C). El Estado existe de manera inmediata en la costumbre y de manera mediata tiene su existencia en la autoconciencia del individuo. El poder está incrustado en el corazón de los ciudadanos, pero en cuanto estos se reconocen en él como su propia obra.

De aquí entonces que el individuo social encuentre su libertad substancial en el Estado "cual esencia suya, finalidad y producto de su actividad" (FD §257). El Estado es la esencia del individuo libre en la medida en que es la asociación de individuos libres los que libremente le constituyen. Es al mismo tiempo su finalidad: el Estado es el fin que el individuo libre pretende alcanzar en cuanto la libertad substancial es el medio que le permite desarrollarse como tal. El Estado es el producto, el resultado de la actividad autoconstituyente de los individuos sociales libres políticamente asociados. Como realización de la voluntad substancial, el Estado es lo racional en y para sí: Es "autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo", es por tanto superior al individuo "cuyo deber superior es ser miembro del Estado (FD §257). Si es un deber ser libre, la ciudadanía debe ser a su vez un deber. El individuo es libre en el Estado, por el Estado y para el Estado. De aquí entonces que Hegel no acepte la propuesta del contractualismo cuando éste afirma que la misión del Estado es la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, transformando el interés de los individuos en cuanto tales como el fin último, fin que los habría guiado para unirse. Ello significaría además, dice Hegel, que ser miembro del Estado dependería del deseo de cada uno. Para Hegel, por el contrario, dado que "el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado". Y agrega, en palabras que recuerdan al Aristóteles de la "Política", "la unión en cuanto tal es ella misma el verdadero contenido y finalidad, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior satisfacción particular, su actividad, el modo de comportamiento, tienen a esto substancial y válido universalmente como punto de partida y resultado". Agrega además, que la unidad de los individuos en el Estado no puede fundamentarse en un contrato entre aquellos, puesto que su fundamento sería el arbitrio, la opinión individual y el consentimiento explícito y libre. El Estado no puede ser sino que "unión en leyes" y esta unión en leyes es la ciudadanía.

. El Estado como "unión en leyes"



El Estado es la “efectividad de la idea ética” (FD §257), la realización de esta; es la “efectividad” de la voluntad sustancial (FD §258). Esta efectualidad de la idea ética significa la unión de la legalidad o exterioridad y de la moralidad o interioridad, de la objetividad y de la subjetividad, del sujeto y de la sustancia, de lo particular y de lo universal. Supera en este sentido a la sociedad civil en la que no se puede realizar más que la posibilidad formal de la libertad. El Estado quiere la realidad de la libertad asegurando el equilibrio entre derechos y deberes. El Estado es eticidad realizada en cuanto expresa el espíritu del pueblo en que se ha constituido.

El Estado como “sustancia autoconciente” es “unión en leyes, “unidad como unidad sabida, pensada, consciente” (FD §157 Agr.). Como “realidad orgánica efectiva” es la Constitución del Estado, que es “finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo” (FD §157).

Estos elementos se ordenan a partir de la voluntad, voluntad que, desde el punto de vista de su interioridad, es “ostensible a sí misma” y desde el punto de vista de su exterioridad, “sustancial”. La idea ética deviene realidad, efectividad en el Estado. De esta manera se acentúa la subjetividad productora de sentido, en la que se asienta un pensamiento cuya racionalidad se expresa en que el individuo ético realiza lo que sabe. Así, el Estado, como realidad, se presenta como el “resultado” de la actividad de sujetos que se han liberado al comprometerse en una operación auténticamente ética. Por esto, no puede ser considerado como entidad subsistente por sí y que sólo en un segundo momento conferiría universalidad a individuos que no la poseen por sí mismos<sup>410</sup>.

Este movimiento que va de los individuos al Estado y de éste a los individuos, movimiento de plena reflexividad, se articula sobre una doble presuposición: el ethos, está del lado de lo “universal substancial”, es el resultado del actuar de la autoconciencia, la que a su vez es expresión de la “vida pública destinada a lo universal”. De esta manera, el ethos y la autoconciencia, lo exterior y lo interior, se identifican procesualmente por el juego de esta presuposición mutua: El ethos tiene en la autoconciencia su origen, su “existencia mediatizada”, mientras que la autoconciencia encuentra en el ethos su esencia, su “fin” (FD §152), el “producto de su actividad”, la figura en la que el Estado tiene su “existencia inmediata”.

---

<sup>410</sup> Jarczyck y Labarriere, 1989:259

Este movimiento integrativo de la inmediatez exterior y de la mediación interior del querer se especifica en dos expresiones: “libertad substancial”, que conjuga lo que es más interior - la libertad- y la realidad jurídica e histórica que constituye la sustancia y “carácter”, en el sentido de esa orientación profunda, innata o adquirida, característica de un individuo o de un pueblo, que despierta y anima en ellos las potencialidades fundamentales en su “segunda naturaleza” (FD §151). En el origen del Estado se encuentra así este “carácter” decididamente ético, acordado a la libertad substancial que se expresa en el ethos y en la Constitución.

La virtud adquiere en este marco una nueva significación: es virtud política como “el querer del fin pensado existente en sí y para sí” (FD §257, Agr.). Consiste en querer y saber el fin supremo de la vida en común: la libertad pública. Es una realidad que ha devenido, resultado de una mediación que se sitúa en el nivel de la “segunda naturaleza”, determinada por y en el pensamiento.

Todo esto permite a Hegel definir el Estado como “lo racional en sí y para sí” en cuanto realidad de la voluntad substancial. Es racional en la medida en que es “sistema de estas determinaciones de la idea” (FD §145), es decir, de las leyes e instituciones existentes en y para sí. Lo racional no es la simple coherencia interior (“la unidad del poder”) sino que el movimiento por el que la libertad ética, por la mediación del actuar “universal, llega a expresarse como libertad substancial”. De aquí entonces que el Estado no pueda ser reconocido como realidad acabada sino que cuando ha llegado a ser “la realidad de la voluntad substancial”, voluntad que es evidente para sí misma y que constituye, como se vio más atrás, la base del “espíritu ético”.

El Estado encuentra su realidad en el movimiento por el que la autoconciencia, en su particularidad, se eleva a la universalidad objetiva, de la misma manera como la sustancia ética afirma su procedencia de la autoconciencia en el acto de su realización, recibiendo de ahí el haber espiritual que la anima. Una tal unidad substancial del sujeto y de la sustancia es “autofinalidad absoluta, inmóvil”. El individuo natural llegado a su segunda naturaleza, “el carácter ético”, “sabe que su finalidad motora es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la racionalidad efectiva” (FD §152). No hay, por tanto, cierre, clausura, sino que apertura a la racionalidad que se realiza. Todo momento escapa así a la unilateralidad al

ser reconocido como “unidad sustancial” de los extremos. El movimiento que anima esta totalidad “inmóvil” toma la forma de un entrecruzarse: la libertad “llega a su derecho supremo” como particularidad de la misma manera que el Estado, como “finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos”. En razón de esto, los individuos, como expresión de ese derecho, tienen el deber supremo de “ser miembros del Estado”. Hegel dice “miembros” y no “partes” del Estado, es decir, “partes activas y orgánicas de un todo” de tal manera que cada uno puede decir que este cuerpo político es “el producto de su actividad”. La ciudadanía es así membresía y no mera participación. En esta perspectiva se puede afirmar la dialéctica de la praxis como objetivación de lo subjetivo y como subjetivación de lo objetivo, de tal manera que la familia, la sociedad civil, el Estado pueden ser considerados como modos de existencia social del ser humano, como la realización, como la objetivación de su ser y, por tanto, como cualidades inherentes a un sujeto: “El hombre es siempre el ser de todos los seres, pero estos seres aparecen igualmente como su universalidad real y también por lo tanto, como la comunidad”<sup>411</sup>. El Estado en este movimiento no es más que la objetivación de lo subjetivo, expresión de la voluntad política de los seres humanos.

Se puede así volver al punto de partida, al Estado como “lo racional en sí y para sí”. Puesto que el Estado es la unión querida por sus miembros y puesto que ese querer implica el renunciar a lo arbitrario a favor de la libertad universal, el Estado representa el grado más elevado de racionalidad al que se puede aspirar en materia política. La Razón sabe lo que quiere y es capaz de realizar su voluntad: ningún individuo en forma aislada puede alcanzar ese grado de acción libre. Es en el Estado, en la comunidad política, en la unión, que la libertad puede llegar a ser una norma igualmente válida para todos, y no una libertad que favorezca a unos en detrimento de los otros. En cuanto norma válida universalmente y sin distinción, la pertenencia a un Estado - como relación de liberación y no de sometimiento - es un “deber supremo”, deber de realizar la libertad. El movimiento de los Sans papiers en Francia y el de los “indocumentados” o “ilegales” en otras latitudes, al buscar el reconocimiento de su estadia por parte del Estado, no hacen otra cosa que exigir que la misma norma de libertad les sea aplicada también a ellos, nueva forma de proletariado moderno. Al demandar la aplicación del derecho al Estado piden el derecho a la administración pública, a la administración de justicia, a recibir atención en el sistema de salud y de educación, en las mismas condiciones que cualquier otro ciudadano.

---

<sup>411</sup> Marx, 1968: 52

El pertenecer a un Estado, luego, no es algo discrecional: se “debe” pertenecer a uno u otro, pero no a ninguno. En un mundo constituido políticamente por Estados, el apátrida, libre de la tutela de un Estado, está finalmente sujeto a la tutela de cualquier Estado, es decir, a lo particular y de ahí a lo arbitrario y a lo contingente. El deber de pertenecer a un Estado, como deber de realizar la libertad es un derecho, “el derecho a tener derechos”.

Esta “pertenencia” a un Estado como realización de la libertad es lo que define la ciudadanía. Esta presupone, por tanto, desde este punto de vista, la existencia de esta comunidad ética, sin reducirse a esta.

El Estado, como Espíritu objetivo que ha tomado la forma de realidad ética, no puede ser así confundido con la sociedad civil cuya determinación está en la seguridad y en la protección de la propiedad y de la libertad personal (FD §258, 1), puesto que en tal caso lo que aparece como finalidad última de la unión de los individuos es el interés propio de cada uno, propio de la concepción liberal del Estado, como mero instrumento de los individuos. En la sociedad civil, forma de organización societaria en que prevalecen las necesidades, el trabajo, la riqueza, las relaciones jurídicas, la administración, la police, las relaciones socio-profesionales, los sujetos activos no son los ciudadanos, sino los individuos. Estos son considerados según sus necesidades primordiales, las que buscan satisfacer en una organización económica determinada por la nueva distribución social, cuyo símbolo es la burguesía. Esta sociedad civil satisface, de manera todavía inmediata, la protección de los individuos y de sus bienes: la “propiedad” como tal, considerada como derecho natural, y la “libertad” singular, considerada en la moralidad. Para Hegel, tanto el Derecho Abstracto como la Moralidad son subsumidos en la esfera ética, primero en la sociedad civil y en un nivel superior, en el Estado, como forma suprema de la comunidad política. El fin del Estado no es aquí el interés del individuo como tampoco se pertenece a un Estado para obtener el máximo de provecho: “en la medida en que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado mismo” (FD §258, 2). Es el Estado, como fin ético de los individuos, quien les confiere tanto la posibilidad de una vida universal como la satisfacción de sus otras necesidades. La dialéctica es aquí tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, a la constitución de subjetividades.

Este nivel de conocimiento y de acción es eminentemente racional por cuanto conjuga universalidad y objetividad con el principio subjetivo del actuar singular “ la racionalidad consiste en general en la unidad compenetradora de la universalidad y de la individualidad y...- en concreto... - en la unidad de la libertad objetiva (es decir, de la voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular” (FD §258, 3). Hay así identidad entre el objetivo buscado por la acción (la comunidad política) y los medios por los que ese objetivo se realiza (la voluntad individual) o, directamente en el terreno del Estado, identidad entre las voluntades libres privadas y las instituciones que buscan la satisfacción de todas las voluntades libres. La acción es racional, elucidada por el pensamiento y no guiada por el mero impulso: va más allá por tanto que lo contingente que puede generar el acto individual. Se busca algo durable, inscrito en un orden universal. Por esto que la norma no puede darse en la figura de una regla de acción “privada” sino que en la de ley, la que por definición es universal. El Estado es así fin reflexionado y racional.

Lo universal se presenta aquí como el término medio entre la libertad “objetiva” y el actuar individual. Ello lleva a ver el Estado como realidad del espíritu: “Esta idea (la idea de libertad como fundamento de toda la eticidad) es el ser en sí y para sí eterno y necesario del espíritu”, es la idea de libertad en la forma del “ser”, como punto de partida y punto de llegada del proceso reflexivo. Para Jarczyk y Labarrière, los términos de “necesidad” y de “eternidad”, lejos de designar una abstracción en relación con el devenir común, designan la intemporalidad estructurante, y por tanto propiamente concreta, de toda contingencia y temporalidad<sup>412</sup>. De aquí entonces que no parezca significativo, para el tratamiento filosófico de la cosa, una interrogación sobre el desarrollo histórico del Estado. En efecto, dado que el Estado se sitúa en la conciencia y en la razón, una aproximación histórica y descriptiva del Estado no es adecuada a su comprensión. La filosofía no permanece en el reino de la empiria, sino que mide y critica los “datos” según su concepto. Es en esta perspectiva que Hegel reconoce el mérito de Rousseau al haber éste sacado el pensamiento político del empirismo al plantear la voluntad como principio del Estado, pero hace observar que el filósofo ginebrino, no fue consecuente hasta el final por cuanto deriva de nuevo hacia lo empírico: los singulares no se encuentran en la universalidad del pensamiento sino que en la forma de lo “comunitario”, cuyo fundamento, el contrato, se basa en lo arbitrario y en el consentimiento discrecional. En efecto, el contrato sólo

---

<sup>412</sup> Jarczyk y Labarrière 1989: 265

tiene valor para aquellos que reconocen explícitamente su autoridad sobre ellos. Por tanto, no es universalmente normativo. De aquí que las voluntades privadas y la voluntad general no aparezcan realmente unidas. Por esto, el Estado rousseauiano se presenta como una realidad segunda, hasta se podría decir casi accidental y no como el fundamento reflexivo de la eticidad de sus “miembros”. Esta última era la condición, como se ha visto más atrás, para que el Estado apareciera como lo racional en sí y para sí. De lo contrario, aparece como una realidad ajena a sus “miembros” y opresiva para estos en cuanto es el reino de lo arbitrario. Para Hegel, una filosofía racional del Estado no puede conducir a una situación en que se destruya lo existente queriendo partir de la nada, es decir, de un Estado ideal abstracto que no existe más que en la imaginación de un solo individuo. Frente a esto, Hegel hace presente lo que le parece fundamental: la voluntad no es racional sino que cuando es tanto “en sí” como “para sí”, “voluntad objetiva” que conjuga la interioridad y la exterioridad. La necesidad de la existencia del Estado como orden universalmente reconocido debe ser reconocida aún a través de todos los cambios que pueden sobrevenir (FD §258, Add.).

#### La libertad del individuo y la organización del poder del Estado

El principio del Estado moderno es poder conjugar la plena autonomía de los individuos - “el extremo autónomo de la particularidad personal” - y la “unidad sustancial” del cuerpo político, de tal manera que esta unidad sea reconocida como coextensiva a la esencia misma de esos individuos. En efecto, el Estado como “efectividad de la libertad concreta”, como realidad efectiva, exteriorización de la interioridad - idea, querer, libertad - tomada bajo la forma en que esta ha devenido - ética, sustancial, concreta - hasta llegar a engendrar esa realidad. Es la idea de libertad concreta la que parece mejor definir el Estado en este nivel del análisis como “unidad sustancial”.

Esta “unidad sustancial” contiene dos elementos: Por una parte, “la singularidad personal” y los intereses particulares de los individuos son tomados por sí mismos, en su estructura y su alcance real. De esta manera, no hay “libertad concreta” si los individuos, en el ejercicio de su vida política, no encuentran satisfacción a esos intereses. Para Hegel, lo que confiere su fuerza interior a los Estados, es esta unión de deber y derecho. Por lo mismo, el interés particular no puede ser considerado como inesencial o indigno: “El individuo debe encontrar de alguna manera en su cumplimiento del deber a la vez su interés propio, su satisfacción o provecho y de

su realización en el interior del Estado debe sobrevenirle un derecho mediante el cual la cosa pública llegue a su propia cosa particular. El interés particular no debe, en verdad, ser dejado a un lado o incluso reprimido, sino que debe ser concordado con lo universal, con lo cual se alcanza el interés particular mismo y el universal" (FD §261, 6).

Por otra parte, este valor ético del "derecho" de los individuos no se realiza efectivamente sino que cuando éstos se inscriben explícitamente en la perspectiva de lo universal y "le reconocen con saber y querer como a su propio espíritu sustancial y actúan para el mismo en cuanto que finalidad última suya". Este pasaje exterior del interés particular en el interés de lo universal es al mismo tiempo "reconocimiento" interior de que este interés define el "espíritu sustancial" de lo singular como tal. Esa identidad es semejante a la que hay entre deber y derecho enunciada más arriba. Dada la reflexividad mutua de ambos momentos de la libertad concreta, ninguno puede ser pensado sin el otro: "ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven para el interés supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en sí y para sí y tengan una actividad consciente de ese fin". El interés, término clave de este desarrollo, debe encontrarse afirmado tanto en el extremo de la particularidad individual como en el extremo de la unidad sustancial.

Si se aborda el desarrollo del concepto de Estado a partir del extremo de la particularidad personal - "derecho privado" (Derecho abstracto), "bienestar privado" (Moralidad), "familia" y "sociedad civil"- el Estado, como realidad política, se presenta como necesidad exterior para esas esferas, las que pasan a ser así exteriormente dependientes de aquel. Para Hegel, esto no significa que esa necesidad exterior se imponga a los individuos como realidad ajena y de carácter obligatorio, puesto que, como ya se ha visto, las "leyes" que rigen esos mundos y los "intereses que se expresan en ellos se inscriben en el interior de lo político, al cual deben lo que son y en el que encuentran la posibilidad de su satisfacción. El fundamento de esta relación de dependencia se encuentra en una relación constitutiva y positivamente estructurante para los individuos, los que encuentran en la vida del Estado su propio fin inmanente. El Estado puede satisfacer esta demanda porque es en sí mismo la unidad de su propia "finalidad última" y del interés particular de los individuos" (FD §260). Esta "unidad", sin embargo, no es algo dado, como algo que los individuos pudieran limitarse a contemplar, sino que es "un resultado

perpetuamente propuesto, es decir que se presenta como una tarea para la libertad”,...”unidad que se dice en la identidad en advenir... entre los derechos y los deberes”<sup>413</sup>.

El Estado se presenta aquí como lo concreto frente a la abstracción que marca de manera diferenciada las esferas anteriores. La abstracción se manifiesta en esas esferas en el hecho de que la identidad de derechos y deberes se plantea al nivel del contenido, en una dimensión puramente cuantitativa e igualitarista en que esta identidad se pone en el nivel de la inmediatez natural como igualdad pura y simple. De esta manera, la “ley” se presenta como lo universal abstracto puro no mediado por la particularidad y luego como simple sobredeterminación de la libertad individual, de tal manera que significa un aplastamiento de ella. De aquí entonces que, en la lógica de esos mundos, el esclavo que no tiene derechos tampoco tiene deberes.

Lo que afirma el carácter ético de la realidad del Estado es la “compenetración” entre lo sustancial y lo particular: derechos y deberes pueden ser entonces formalmente idénticos sin que esta identidad se traduzca necesariamente en una igualdad de contenidos. Así, el funcionamiento del sistema estatal requiere de sujetos que tengan derechos y deberes distintos, sin que esta diferencia altere en nada su calidad ética, derechos y deberes idénticos en sí si se les considera en la esfera sustancial, pero de contenido diferente considerados en la esfera particular (el principio “A cada uno según sus necesidades y a cada cual según sus capacidades” o las esferas de justicia de Walter, por ejemplo). La radicalidad del principio puede ser afirmada sin que lo fenomenal sea cuestionado.

De esta manera, no solamente la relación del individuo al Estado no determina el sacrificio de los particulares y de sus intereses propios sino que es en el seno de esta relación que el individuo puede encontrar la satisfacción de su particularidad: “estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que existe el testimonio del espíritu respecto de ellas como de su propia esencia” (FD §147). Es solamente en esta relación de “acuerdo” del Estado con el individuo y de este con el primero que logran llegar a la efectividad sustancial que postula su esencia. En último término, el Estado podría contentarse con exigir que los individuos le prestasen servicios, cumplidos como deberes. Sin embargo, en cuanto realidad ética se nutre reflexivamente de la conciencia que tienen los individuos de ser miembros de este universal. El

---

<sup>413</sup> Jarczyk y Labarrière: 1989: 271



Estado necesita de estos individuos miembros de la comunidad para asentarse como realidad ética efectiva.

Esta relación de lo político a las dos primeras esferas de la Eticidad, como relación a la vez positiva y negativa, inscrita bajo la ley de la reflexividad, necesita ser precisada.

#### Familia y Sociedad civil como momentos del Estado

El Estado es la esfera superior que comprende a la sociedad civil y, por ende, a la familia, que se ha disuelto y superado en esta última, es por tanto, el verdadero fundamento de ambas. En la medida en que se evidencia como verdadero fundamento aparece como resultado y, en tal medida, anula la mediación representada por la sociedad civil y la apariencia inmediata de esta de ser el fundamento. Como verdadero fundamento "el Estado es más bien lo primero en la realidad, dentro del cual tan sólo se desarrolla la familia hasta convertirse en sociedad civil" (FD §256). La condición necesaria del desarrollo de la familia hasta convertirse en sociedad civil es la sustancia ética en su forma infinita desarrollada como Estado.

Ahora bien, es la idea misma del Estado la que se separa en esos dos momentos: "La idea real, el espíritu que se divide a sí mismo como en su finitud en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, para ser a partir de la idealidad de éstas, espíritu real infinito para sí..." (FD §262). Como en toda la dialéctica hegeliana, lo real es el espíritu y lo ideal son sus particularizaciones. La dialéctica de lo infinito y de lo finito se vuelve a expresar aquí: El Estado representa lo infinito mientras que la familia y la sociedad aparecen como lo finito, como aquello que no tiene su verdad en sí sino que debe buscarla en lo realmente verdadero o en lo verdaderamente real: el espíritu.

De aquí entonces que el Estado aparezca como la potencia superior, como necesidad externa: "Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es por una parte una necesidad exterior y su poder superior, a cuya naturaleza están subordinadas las leyes así como los intereses de aquellas esferas y respecto de la cual son dependientes" (FD §261). El Estado es aquí lo determinante y la sociedad civil y la familia son lo determinado; la sociedad civil y familia aparecen como lo dependiente y el Estado como lo independiente. El Estado aparece así en toda su autonomía respecto a sus

condiciones reales, además, esas condiciones encuentran todas sus determinaciones en él. De acuerdo a Hegel, serían así las relaciones de poder y de dominación cristalizadas en el dispositivo estatal - el vínculo político - el que determinaría al conjunto de las relaciones y prácticas sociales. De esta manera, lo político - en tanto institución concentrada en el Estado - y la política, como actividad que se realiza en este terreno, se presentan afirmados como lo determinante y central. Esta pretensión fundante de lo político implica un rechazo a la pretensión liberal de concebir la política en términos puramente instrumentales. Sin embargo, este Estado no es puramente político. Tiene también, como se vio más atrás, un momento instrumental, que no constituye el todo ni lo fundamental del Estado pero que, sin embargo, es un momento de la totalidad estatal.

Lo que funciona como principio determinante del movimiento que comanda la organización de las tres esferas de la eticidad es el momento último: el momento en que la idea deviene realmente efectiva, como eticidad propiamente universal tal como aparece en lo político. Es esta eticidad la que “se escinde” en los dos momentos de la inmediatez y de la mediatez, la familia y la sociedad civil (FD §157). La idea efectiva no es sino que el espíritu en su total concreción “finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo” (FD §157), tal como este se organiza en sus presuposiciones, sometidas tanto a la ley de la finitud como de la infinitud. En efecto, familia y sociedad civil como presuposiciones del Estado en su inmediatez se encuentran en el terreno de lo finito, pero al mismo tiempo, en cuanto el espíritu “aparece” en ellas, son puestas como realidades ideales a partir de las que el espíritu puede afirmarse en su infinitud. El espíritu tiene así en estas esferas su propia finitud: “la idea real... asigna de este modo a estas esferas el material de esta su realidad finita” (FD §262), pero es en ellas que es el infinito de esta finitud.

Este material de la realidad finita de las dos esferas señaladas son los individuos en cuanto “multitud”, material que la idea efectiva organizará espiritualmente en el “para sí” de lo político. La “asignación” de los individuos efectuada por la idea efectiva, sin embargo, aparece librada al azar y al arbitrio. Esta negatividad inmediata conduce, como se vio más atrás (FD §185) a la autodestrucción de la particularidad para sí aún cuando es al mismo tiempo la satisfacción contingente de la necesidad, ofreciendo “el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción”.

La multitud como tal "vale como primera en la sociedad civil, o más bien sólo quiere hacerse valer en ella, pero no es el principio de la familia ni menos aún el del Estado y, en general, se opone a la idea de la eticidad" (FD §281, 4). Multitud y eticidad aparecen así como opuestos, pero sin embargo, es la primera la que rige en la sociedad civil. Los individuos de la multitud son, por una parte, individualidad y por otra universalidad, personas privadas y personas substanciales. Para ser personas privadas hacen parte de la familia y de la sociedad civil, para ser personas substanciales, deben tener "su autoconciencia esencial en las instituciones" (FD §264), es decir, deben ser ciudadanas, con lo que dejan de pertenecer a la multitud informe.

Sin embargo, en virtud de la misma dialéctica de la acción como objetivación/subjetivación de la ciudadanía se puede constatar el movimiento contrario. En efecto, si la actividad política es actividad esencialmente humana, exteriorización de la subjetividad social, es actividad que no puede sino que aparecer como "asuntos del Estado". Estos "asuntos generales del Estado son los asuntos públicos, el Estado en tanto que asunto real. La discusión y la decisión son la realización del Estado como asunto real"<sup>414</sup> lo que tiene como premisa, en primer lugar, el considerar que el Estado no es activo sino que por medio de los individuos sociales. Son estos el fundamento, el medio y el fin de la actividad del Estado, de tal modo que no se puede concebir éste sin los primeros. Esto significa invertir la afirmación hegeliana precedente en cuanto a que "el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado mismo" (FD §258), es decir, que existe sólo en cuanto es miembro de un Estado, del cual es una contingencia, un mero predicado y afirmar, junto con Marx, que la relación es inversa: el Estado existe en cuanto existen seres humanos. Si el Estado es un predicado del ser humano, la ciudadanía también lo es.

Cabe señalar, por otra parte que se trata no de individuos físicos sino que de individuos políticos, es decir, tomados en su condición de seres humanos. El ser miembro del género humano constituye una cualidad esencial del individuo: "la individualidad particular es una función humana", de la misma manera "que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas"<sup>415</sup>. Si cabe hablar de la esencia de la "personalidad particular" esta esencia no es sino que su cualidad social. Por esto, y mirado desde el punto de vista de los individuos sociales, la afirmación relativa al carácter externo y accidental del vínculo entre asuntos del Estado y la personalidad particular, afirmación fundada en que Hegel "considera a los asuntos y a las actividades del Estado de manera abstracta y en sí y a la individualidad particular como su

---

<sup>414</sup> Marx, 1968: 146

<sup>415</sup> Marx, 1968: 30

contrario” pierde validez puesto que esos asuntos y actividades constituyen una cualidad esencial del individuo. Hay un vínculo substancial entre esos asuntos y el individuo social, el que no puede ser pensado como exterior y como simple relación accidental. Este vínculo entre individuo social y “asuntos generales” es interno y necesario, lo que significa, en las palabras del joven Marx, que los asuntos del Estado no son otra cosa que “los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres”<sup>416</sup>. La política, el poder y el Estado no son sino que modos de existencia y de actividad del carácter social de los hombres. “Social” es, aquí sinónimo de vivir juntos, como una forma de asociación entre libres e iguales, en asociación política. En tal sentido, social es sinónimo de político. Cuando Marx utiliza la expresión “individuo social” se refiere al individuo libre que vive en una comunidad política, humana, regida por leyes humanas y no por leyes naturales<sup>417</sup>.

En la forma expresada por Hegel, lo universal de la idea de Estado se presupone en las figuras de la “singularidad” familiar y en la de la “particularidad” propia a la esfera de las necesidades. Se tiene así un nuevo silogismo que permite aprehender la idea ética como totalidad. Respectivamente “inmediata” y “reflejada”, estas dos “realidades” son el aparecer objetivo de la universalidad de la idea (FD, § 263). Esta se afirma en estas realidades como “el poder de lo racional en la necesidad”, como lo positivo en lo negativo: “Es el sistema de la eticidad perdida en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la realidad de la idea, que aquí es sólo como la totalidad relativa y la necesidad interior en esta apariencia exterior” (FD, § 184). De esta manera, en el plano de la institucionalidad de la familia y de la sociedad civil se da realidad al principio afirmado más arriba: la eticidad implica la conjunción de lo universal y de lo particular, haciendo posible dar satisfacción a los intereses individuales.

Como las esferas de la familia y de la sociedad civil se encuentran determinadas reflexivamente por la emergencia en ellas de la idea ética, los individuos que actúan en esas esferas no están destinados a actuar solamente en función de su singularidad sino que articulan esta con lo sustancial, puesto que el logro de una plena satisfacción de sus intereses privados no solamente no es separable del logro de lo universal, sino que además, tal logro no podría estar garantizado sin la necesaria referencia a lo universal (FD, § 264).

---

<sup>416</sup> Marx, 1968:31

<sup>417</sup> En este sentido Marx rechaza la concepción de lo social como simple reino de las necesidades. En la “sociedad de esclavos” que es la sociedad alemana, los filisteos “lo que quieren es vivir y multiplicarse”, al igual que los animales. De aquí entonces que el Aristóteles alemán que pretendiese, a partir de esto, elaborar su política empezaría afirmando “El hombre es un animal social, pero completamente apolítico” (1970: 52).

Se produce así una unidad que procede de una conjunción reflexiva<sup>418</sup> entre los dos extremos de este silogismo: el extremo de la singularidad para sí que sabe y que quiere y el extremo de la universalidad que sabe y quiere lo sustancial. Son dos formas de expresión de esta unidad, para esas naturalezas “espirituales” a la vez inmediatas y ya mediatizadas: personas privadas y personas sustanciales: el actuar individual en vistas de un fin universal y el compromiso concreto en el marco de tipos de sociabilidad propios a esos niveles, el de la célula familiar y el de la “corporación”, de tal manera que ambas pueden ser consideradas “raíces éticas” del Estado.

En cuanto familia y corporación aparecen cargadas de significación ética pueden presentarse como la expresión de la “constitución en lo particular” (FD §265). Decir “la Constitución” es decir “en la idea concreta”, en la racionalidad llegada a su efectividad, devenida realidad. Si se examina esto desde el punto de vista de la idea, estas instituciones manifiestan el poder que tiene la idea de inscribirse hasta en el extremo de sus determinaciones. Si el examen se sitúa en el punto de vista de las instituciones mismas, se trata de realidades que son a la vez la “base” y las “columnas” del Estado, al mismo tiempo que fundan la confianza que inspira el Estado a los individuos. Hay de este modo correspondencia directa entre el desarrollo de la racionalidad como tal en el Estado y la afirmación de la libertad, devenida racional, en la esfera de lo particular. Esta unidad representa la síntesis de la libertad y de la necesidad.

De esta manera, el Espíritu que aparecía identificado a la realidad total de la eticidad en la medida en que esta alcanza su más alto desarrollo en la figura de lo político, ahora no puede llegar a reconocerse como tal, como espíritu, sino que a condición de reconocerse primero en las formas institucionales - familia y corporación - que estructuran las dos primeras esferas de ese desarrollo. El espíritu no encuentra sin embargo una forma de objetividad - “el material” de su propia infinidad - sino que en la medida en que es el dinamismo interior de esas esferas, su idealidad. Se valoriza así el concepto en la medida en que este tiene por manifestación el fenómeno: “El demostrado carácter absoluto del concepto frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como parece fuera y antes del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad, o sea, en la identidad con el concepto” (CL II, 267). Esta “idealidad real”, “alma de la totalidad objetiva”, es lo que instituye el

---

<sup>418</sup> “Identidad distanciada” la llaman Jarczyk y Labarrière 1989:275

concepto como “objeto y finalidad para sí” mismo: Decir “objeto” es decir “en relación de alteridad respecto consigo mismo”. Decir “finalidad” es decir “en situación de alteridad”. De aquí entonces que la necesidad aparezca subsumida en su dinamismo procesal como “figura de la libertad”, la que adopta la forma de lo político, como principio dinamizador y organizador de las instituciones éticas y particularmente de la familia y de la corporación como “base” firme del Estado. La necesidad inscrita en la idealidad se presenta así movida por el dinamismo de su propio desarrollo, marcado por dos aspectos reflexivamente idénticos: la “sustancialidad subjetiva”, la que designa la objetividad interior que determina la disposición del particular a la realización de lo universal, es “el carácter político” (FD §267) y “sustancialidad objetiva”, el organismo del Estado, el “Estado propiamente político y su constitución”.

#### La sustancialidad subjetiva o patriotismo

Para Hegel esta sustancialidad subjetiva es el “carácter político”, “el patriotismo en general”, carácter que es certeza que ha llegado a ser verdad y querer que ha llegado a ser costumbre, resultante de la realidad de la racionalidad de las instituciones existentes en el Estado - racionalidad que recibe su confirmación “a través del actuar conforme de las instituciones”- y, por tanto, participación en esa racionalidad efectiva que contribuye a producir por la identificación con las formas que se da el Estado.

El patriotismo tiene así por base el reconocimiento de que el interés concreto y esencial de individuo - su interés sustancial- goza de una doble garantía por parte del Estado: por un lado, en el sentido de que este es el espíritu ético llegado a su madurez; en el sentido también en que no puede ser tal sino considera la singularidad como tal en lo que lo constituye como universalidad, de tal manera que mi relación al Estado es una relación a “otro” que no es tal sino que en su relación conmigo. El “otro” es, en este caso, una objetividad universalizante y no simplemente un ente extraño. Hay “testimonio del espíritu” respecto a las leyes como haciendo parte de su propia esencia. Es en el hecho de saber que esas leyes éticas hacen parten de mi propia esencia, que la libertad hace parte de mi propia esencia, en otros términos, en el hecho de saberse libre en un Estado libre, que se encuentra el “sentimiento de la propia dignidad”, señalado más atrás. De aquí entonces que el Estado como libertad, haga parte de su propia esencia libre. El patriotismo hegeliano es un patriotismo de seres humanos libres como confianza en un Estado libre. El

individuo no puede hacerse libre sino que en el contexto de este Estado racional y sólo en este es legítimo tener su confianza en el Estado.

De esta manera, para Hegel el patriotismo no consiste ni en una disposición a la realización de acciones extraordinarias ni en un mero dato natural, procedente de la subjetividad primera, sino que de una relación esclarecida con la “realidad objetiva”. Es un patriotismo de la vida cotidiana, como disposición a actuar “en la condición y relación habitual de la vida” teniendo “al ser común como la base y finalidad sustancial” (FD §268). Es la “comunidad de esencia” la que se tiene en vista y la acción individual como respondiendo a las exigencias que plantea esta. La noción habermasiana de “patriotismo constitucional” puede aquí encontrar sus fundamentos.

El patriotismo es ahora el Estado como imaginación de la razón en la realidad. “Lo verdadero frente a esto verdadero que se oculta en la subjetividad del sentir y del representar es el salto enorme de lo interior a lo exterior, de la imaginación de la razón a la realidad en que ha trabajado toda la historia universal y por cuyo trabajo ha ganado la humanidad civilizada la realidad y la conciencia de la existencia racional, de las instituciones del Estado y de las leyes” (FD §270, Rem 2 c). Así, lo verdadero como tal está estrechamente imbricado en la articulación de la interioridad y de la exterioridad. Es, por tanto, un trabajo de alta cultura el reconocer el mundo como ser-allí racional. En esto se expresa la realidad reflexiva que es el concepto concreto como esencia que deviene existencia. De lo anterior se desprende también el que “las relaciones éticas sean esencialmente relaciones de la racionalidad real” (FD, §270, Rem 3b.). El Estado no es, desde el punto de vista ético, un ente vacío: “El Estado también tiene una doctrina, pues sus instituciones y lo que para él vale en general, acerca de lo jurídico, la constitución, etc. existen esencialmente en la forma del pensamiento como ley y dado que no es ningún mecanismo sino la vida racional de la libertad autoconsciente, el sistema del mundo ético, y por ello, el carácter, y luego la conciencia de dicho mundo en sus principios, constituye un momento esencial en el Estado real” (FD, §270, Rem. 3ββ). Lo político, como momento del sistema de la eticidad es por definición ético. No puede, por tanto, abdicar de su función ética, puesto que esta constituye su esencia. Debe, por consiguiente, jugar un papel formador, educador, lo que debería traducirse en la consigna republicana de “Estado Docente”.

Hegel rechaza explícitamente, como se vio ya más atrás, la idea de que el Estado sea un simple mecanismo y lo sitúa por el contrario en la esfera de “la vida racional de la libertad autoconsciente”. No es, por tanto, un simple medio, “un tinglado mecánico para los fines exteriores

no espirituales”: es un fin en sí. El Estado tiene en la representación liberal “su determinación únicamente en la protección y seguridad de la vida, propiedad y arbitrio de cada uno, en cuanto éste no lesiona la vida y propiedad de los demás, y de este modo el Estado es considerado únicamente como una organización de la necesidad “(FD §270, Rem δδ). Esta concepción deja de lado la ética, la que queda fuera del Estado. Hegel, por el contrario, reclama del Estado una postura ética. “El espíritu – en cuanto libre y racional – es en sí ético, y la verdadera idea la racionalidad real, y esta es la que existe como Estado. Además, de esta idea resultó igualmente que la verdad ética existe en la misma para la conciencia pensante como contenido elaborado en la forma de la universalidad, como ley; el Estado sabe en general sus fines, los conoce y acredita con conciencia determinada y según sus principios” (FD §270, Rem. εε). El Estado es modo de existencia de la racionalidad. El Estado, en su principio es “la racionalidad efectiva” en su existencia y en su desarrollo orgánico, mientras que la religión, por su parte, no aprehende conceptualmente su propio contenido, expresándolo en las formas inadecuadas de la representación y de la fe. El Estado no puede ser confesional: la república sea islámica, católica, calvinista o identificada con cualquier otra religión carece de la universalidad que puede y debe tener el Estado moderno. Al Estado “le queda el derecho y la forma de racionalidad autoconsciente, objetiva, el derecho a hacerla valer y de afirmarla frente a afirmaciones que provienen de la figura subjetiva de la verdad, cualquiera que sea la seguridad y autoridad con que ella también se recubra” (FD, § 270, Rem ζζ).

Es en razón de lo anterior que el Estado moderno puede presentarse como baluarte de la libertad de espíritu: Del Estado ha surgido la libertad del pensamiento y de la ciencia, puesto que el principio de su forma, como universal es esencialmente el pensamiento. “El Estado debe tomar bajo protección la verdad objetiva y los principios de la vida ética así como, inversamente, debe hacer valer en conjunto contra la iglesia que reclama una autoridad ilimitada e incondicionada el derecho formal de la autoconciencia a la propia comprensión, a la convicción y, en general, al pensamiento de lo que debe valer como verdad objetiva” (FD §270). De aquí, la necesidad de la separación entre Estado e Iglesia como condición para que el primero “llegue a la existencia en cuanto realidad ética del espíritu que se sabe”. Esta necesidad es la de diferenciarse respecto de la forma de la autoridad y de la fe. Así gana “el Estado la universalidad del pensamiento, el principio de su forma y la lleva a la existencia”.



## El organismo del Estado

El organismo del Estado es “el despliegue de la idea”, no solamente al interior de sí misma sino que en la efectividad objetiva de sus “diferencias”, diferencias que son los diversos “poderes” – el príncipe, los ständen, el pueblo, es decir, las potencias éticas ya evocadas en el § 145. Es en estas diferencias que lo universal llega a la efectividad y a lo concreto. De esta doble manera es que se expresa de nuevo la reflexividad estructural del interior y del exterior: lo universal se produce por el juego mismo de este organismo en el que adquiere efectividad; se mantiene en la medida en que lo universal “presupuesto” por estos diferentes poderes en su organización relativa preexiste a su ejercicio como ejercicio racional y ético. De este modo, lo universal es a la vez resultado y punto de partida, producto y productor. Es idéntico a esta totalización sin origen ni término, devenir infinito. La constitución es así una realidad viviente, objetivación de la “sustancialidad subjetiva” cuyo índice interior es, como se vio más atrás, el patriotismo. La Constitución, el organismo del Estado no existe sin ciudadanos, ni estos sin el primero.

El Estado, como figura culminante del espíritu ético, no alcanza su “finalidad” sino que a partir de la conjunción reflexiva que debe asegurar entre el interés general y los intereses particulares. El interés general del Estado, su sustancia, “es la conservación de los intereses particulares”. La sustancia de estos últimos se encuentra en la vida del Estado, de lo universal. La sustancialidad recorre todo el proceso, en primer lugar, como “realidad abstracta”, es decir, como totalidad no todavía desplegada y, por tanto, en la forma del en-sí. Se trata así de una “realidad efectiva” todavía abstracta, puramente principial. En segundo lugar, como “necesidad”, como figuras de la exterioridad que se da la sustancialidad, a las que esta anima (los organismos del Estado), otorgándoles la firmeza que les viene de esta inscripción conceptual en sus “determinaciones efectivas”, de la inervación de la necesidad que las marca por la libertad del principio. En tercer lugar, este recorrido de la sustancia se produce como “espíritu que se sabe y se quiere en cuanto dado por la forma de la cultura”, en su conocer interior y en su operar exterior, como identidad reflexiva y doblemente presuponiente del interior y del exterior. La cultura une reflexivamente el universal del Estado y las particularidades de los individuos.

De este movimiento total/infinito sale una segunda consecuencia: Si el Estado, en nombre de la finalidad que es él mismo, desconociera los derechos de los particulares, dejaría de existir en cuanto Estado. Debe permanentemente actuar en función del reconocimiento de esos derechos;

su saber y la acción que emprenda no pueden ser de pura “forma” ni partir de principios abstractos y esto, no solamente en función de sí mismo, sino para las conciencias por las cuales existe: “El Estado sabe por ende lo que quiere, y lo sabe en su universalidad”...”obra y actúa según finalidades sabidas, según principios conocidos y según leyes que no sólo son en sí, sino para la conciencia” ... “en cuanto sus acciones se refieren a relaciones y circunstancias existentes, según el conocimiento determinado de las mismas” (FD §270).

Como el Estado es una institución querida y pensada por sus ciudadanos y este querer implica la renuncia a lo arbitrario a favor de la libertad de todos, el Estado representa el grado más elevado de racionalidad posible y por tanto de libertad, la que no es alcanzable por ningún individuo en particular. Para Hegel es sólo en el Estado (racional moderno) que la libertad puede llegar a ser una norma válida para todos.

La libertad concreta deviene realidad en y por el Estado. Esta libertad concreta “consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares no sólo tienen su desarrollo pleno y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), sino que además por una parte se convierten por sí mismos en el interés de lo universal, y por otra le reconocen con saber y querer como a su propio espíritu substancial y actúan para el mismo en cuanto que finalidad última suya, de tal manera que ni lo universal valdría ni tendría plenitud sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven para el interés supremo en cuanto personas privadas sin que a la vez quieran lo universal en sí y para sí y tengan una actividad consciente de este fin” (FD §260). El individuo es verdaderamente libre cuando es ciudadano del Estado, pero es en cuanto libremente verdadero ciudadano que hace parte de un Estado libre. La autoconciencia del individuo tiene en el Estado su finalidad y el producto de su actividad, su libertad substancial. El Estado, por su parte, es libre si realiza la libertad concreta de todos y de cada uno de sus ciudadanos.

La forma propia de realización de la libertad en la esfera del Estado es devenir comunidad que se quiere a sí misma para sí misma y no porque ella sea solamente el medio para alcanzar los objetivos particulares o satisfacer los intereses particulares. El Estado es la comunidad que es para sí misma y que se quiere para sí misma, para la libertad. Es una institución querida por sus miembros que optan por renunciar a lo arbitrario, sometiéndose libremente a la libertad substancial (la que asemeja bastante a la voluntad general rousseauiana). Es esta voluntad y

esta toma de conciencia lo que determina al Estado, dándole un sentido a sus instituciones. De esta manera, el Estado es la realización práctica de la libertad, lo racional en sí y para sí. “Esta unidad substancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo frente a los individuos cuyo deber supremo es ser miembros de un Estado” (FD §258). Se llega aquí a una verdadera hipóstasis de la libertad y por esta vía a la hipóstasis del Estado, pero ello sólo en la medida en que el principio de libertad aparece transformado en el verdadero sujeto. El Estado como producto del desarrollo de la potencia social del sistema de interdependencia en que han entrado los individuos sociales cobra toda su independencia frente a sus productores, transformándose en potencia autónoma que aparece como supuesto y condición de las diferentes autonomías particulares. De condicionado se transforma en condición, de producto en productor. De mera expresión de la potencia social, el Estado deviene una cualidad de los procesos sociales, un absoluto. “El idealismo que constituye la soberanía es... el mismo principio que en el concepto abstracto de la voluntad se presentaba como la negatividad autorreferencial, y por ende como la universalidad que se determina hacia la individualidad en la que toda particularidad y determinación queda suprimida: es el fundamento absoluto que se autodetermina” (FD §278). El Estado sale de la relación con la familia y la sociedad civil para transformarse en dato primigenio, autofundado, como posición no referida a otras. Esta hipóstasis del Estado supone, por una parte, la negación de toda exterioridad, la negación del Otro, que debe ser subsumido en lo absoluto y, por otra, su absolutización, en el sentido de que el Estado se produce a sí mismo al mismo tiempo que se potencia a partir de sí mismo. El Estado se autovaloriza desde sí, en razón de su pretensión a la autocreación a partir de la nada. “El Estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en figura real y organización de un mundo” (FD §270).

Este autoposicionamiento del Estado - absolutización - entra en contradicción con el postulado del Estado como lo determinado, como simple momento de objetivación en el desarrollo del Espíritu, afirmado más atrás. La contradicción se resuelve en la medida en que el Estado aparece justamente como realización de la libertad, es decir, como espacio en que la libertad se concretiza, encarnándose en instituciones libres. Estas instituciones libres son el elemento propio del Estado. El encontrarse en su propio elemento, el ser autónomo es lo propio del Estado libre y racional. La eticidad realizada es, en el pensamiento hegeliano, expresión del

espíritu de un pueblo y es, por tanto, en sí misma libertad. El Estado del que habla Hegel es el Estado de Derecho moderno y no el Estado de lo arbitrario y del terror<sup>419</sup>

La posición de Hegel es, por un lado, afirmación y, por otro, negación de la concepción de la soberanía como objetivación de los sujetos del Estado. Negación, en cuanto si el Estado aparece como persona, como sujeto, es porque “es muchas personas, muchos sujetos, ninguna persona individual absorbiendo en sí la esfera de la personalidad, ningún sujeto individual absorbiendo en sí la esfera de la subjetividad”<sup>420</sup>. El Estado es objetivación de las múltiples subjetividades. De lo que se sigue que no hay ningún individuo que sea más sujeto que otro, ni una persona que sea más persona que la otra como ocurre en la monarquía hegeliana o con el príncipe maquiaveliano, favorecido por la Fortuna.

Más aún, como no hay ningún individuo en particular que absorba en sí la esfera de la subjetividad y la agote, la verdad del género sólo se encuentra en lo colectivo: “El individuo no tiene verdad sino en cuanto es muchos individuos. El predicado, el ser no agota nunca las esferas de su existencia en un solo individuo, sino en muchos individuos”. Los “muchos individuos”, la “multitud” de Hegel, es para Marx el pueblo, en su sentido de demos, por lo que el Estado real es el pueblo. Sólo éste es lo concreto, frente al cual el Estado político<sup>421</sup> no aparece sino que como lo abstracto. Un pueblo (como conjunto de individuos que viven juntos) puede existir sin Estado, pero no se puede pensar al Estado sin el pueblo. Este es quien lo constituye. En este marco, el gobernante es sólo expresión de la soberanía del pueblo, el símbolo de esta y no el real soberano. El soberano real es el pueblo y no el monarca. Esta afirmación del carácter popular de la soberanía contrasta con la postura de Hegel, para quien, por el contrario, la soberanía popular sólo se la puede entender en el sentido de soberanía hacia el exterior, “de que un pueblo sea algo autónomo hacia el exterior y constituya un Estado propio” (FD §278). Por esto, sólo se puede decir que la soberanía reside en el pueblo cuando se habla del todo y no de una parte de él. Para Hegel, si se toma la noción de soberanía popular como antitética a la soberanía existente en el monarca es porque se parte de una “desordenada

---

<sup>419</sup> De aquí que las diatribas en términos de Hegel “precursor del fascismo”, “fundador del Estado totalitario”, etc. sean sin fundamento como se encargaría de demostrar magistralmente Marcuse (1968) ya a fines de los años 30.

<sup>420</sup> Marx, 1968:33

<sup>421</sup> La expresión “Estado político” la toma Marx directamente de la noción restringida en que la usa Hegel en los §§ 267, 273 y 276 a diferencia del sentido amplio utilizado en los §§ 257 y 260, como “realidad de la idea ética” y por supuesto distinta a la noción de “Estado exterior” que se aplica a la sociedad civil (§ 183). Sobre estas distinciones ver Pelczynski, 1989.

representación del pueblo”. Más aún, “el pueblo considerado sin su monarca y sin la articulación del todo vinculado necesaria e inmediatamente con ellos al respecto, es la masa amorfa que no ya no es ningún Estado” (FD §279). El pueblo sólo existe por el Estado y no a la inversa, según Hegel. La razón universalista encarnada en el Estado es lo que permite elevar la noción de pueblo desde su estado de mera representación hasta el concepto<sup>422</sup>, de la misma manera que es el poder quien hace un pueblo en la problemática maquiaveliana. En la perspectiva democrática del joven Marx, en cambio, la noción de pueblo no es una simple representación, sino que un concepto que permite pensar “los asuntos del Estado”. El pueblo, en su sentido de demos, es los muchos individuos como sujetos activos de un Estado, como conjunto de ciudadanos y, en esta perspectiva, la única posición no referida a otras, fundamento de sí mismo, luego ser autónomo y soberano.

#### El Estado como constitución de las libertades

El término “constitución” no indica en Hegel la “ley suprema” sino que la articulación de los diferentes momentos constitutivos del Estado. Las instituciones, como componentes de la constitución, son “las piedras angulares de la libertad pública, porque en ella se realiza y es racional la libertad particular, con lo que en las mismas existe en sí la unión de la libertad y de la necesidad” (FD §265).

A partir de estas consideraciones, Hegel pasa a examinar los dos aspectos que comprende el “derecho estatal interno”: la Constitución, como articulación interna de los diferentes momentos que constituyen el ejercicio del poder y el Estado, como todo individual en su relación de exclusión con las otras entidades políticas (FD, § 271). Respecto a la articulación de poderes, esta es presentada como un proceso dinámico, como “proceso de la vida orgánica” del Estado, relaciones “orgánicas” opuestas a las relaciones simplemente “mecánicas”, estáticas.

La organización del Estado es un proceso autorreferencial, por el cual la “vida orgánica” se refiere a sí misma como totalidad respecto a sus “momentos”, movimiento autorreferencial que es, por lo mismo, movimiento de diferenciación de esos momentos dentro de sí. En estricto rigor, este

---

<sup>422</sup> Cabe señalar en todo caso que los ataques de Hegel se dirigen no sólo contra las concepciones liberales del pueblo, como masa atomizada de individuos sino principalmente, y en esto seguimos a Marcuse (1968: 221-224), contra las concepciones nacional-populistas de la *Volksbewegung* que consideran que la “unidad natural” del *Volks* debe remplazar el orden estratificado de la sociedad y del Estado.

movimiento no podría ser calificado de “separación” de poderes, como si cada uno de estos poderes fuera autónomo como respecto al todo (el movimiento de diferenciación se produce “dentro de sí”) o “separado” el uno respecto al otro. No podría ser de otro modo, por cuanto la unidad del Estado se mantiene en todo momento y a lo largo y ancho del proceso de diferenciación interna. Las diferencias concretas se disponen a partir de y en la unidad misma del Estado (lo que hace a su individualidad). Cada poder no puede ejercerse válidamente según su particularidad sino que en referencia interna y “orgánica” al todo. Hay interdependencia, por lo que la “autonomía” de cada poder es relativa y no absoluta. Es esta “unidad-individualidad” lo que permite afirmar su distinción respecto a otras individualidades estatales y es de esta especificidad propia que proviene la pluralidad de Estados y que los convierte en potenciales partes respecto a otros estados. De aquí entonces que las diferencias subsistentes, dado que han sido asentadas como realidades ideales en ningún momento conspiran en contra de la “unidad” y unicidad del Estado. Ninguna puede por consiguiente realizarse de acuerdo a su particularidad sin referencia interna y orgánica al todo. En Hegel, el alcance racional de cada uno de estos poderes - príncipe, gobierno, pueblo - está en función de la totalidad que constituye en sí misma en virtud de su articulación silogística con los otros dos.

Cabría preguntarse por la pertinencia de dichas diferencias. Para ello se podría contrastar la exposición de Hegel con la crítica del joven Marx. Este constata que en el desarrollo expuesto por Hegel, el Estado diferencia y determina su actividad según la naturaleza del concepto, siendo este el móvil mistificado del pensamiento abstracto y no lo determina siguiendo su naturaleza específica. De aquí entonces que la constitución se rija por la lógica abstracta y no por la naturaleza del Estado. “En lugar del concepto de la constitución tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza del Estado, el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado”<sup>423</sup>. A este Estado regido por la lógica, Marx opone el Estado verdadero, en el cual “el modo y la formación de la conciencia en sí” y la “constitución” se corresponden, de tal manera que la constitución tiene “en sí misma la determinación y el principio de poder progresar con la conciencia, con el hombre real, lo que sólo es posible cuando el “hombre” ha llegado a ser el principio de la constitución”. Se precisa así partir del sujeto real y sólo después considerar “lo universal como idea de la realidad finita, es decir de lo existente, de lo determinado (...) de lo que realmente es, como el verdadero

---

<sup>423</sup> Marx, 1968: 28

sujeto de lo infinito”<sup>424</sup>. A partir de estas consideraciones, Marx aborda el problema de las relaciones entre el interés general y los intereses particulares.

### Interés general e intereses privados

Como ya se vio, la idea hegeliana es que el fin del Estado es el interés general y que la fuerza del Estado radica en la unidad de ese fin con los intereses particulares de los individuos, intereses que son así conservados en el Estado. El interés general consiste en salvaguardar los intereses particulares. El problema reside en que Hegel, al definir la sociedad civil como *bellum omnium contra omnes* y al presentar el egoísmo privado como “el secreto del patriotismo de los ciudadanos” y “como la profundidad y la fuerza del Estado en los sentimientos” deja en evidencia que el interés privado determina el interés general y no a la inversa. De esta manera, todas las mediaciones (corporaciones, burocracia, poderes del Estado) entre el Estado y los individuos reales defienden siempre intereses particulares, aun cuando, como en el caso de la burocracia, aparezcan defendiendo el interés general puesto que, en este caso, ese estamento ha hecho suyo, como interés particular propio, el interés general<sup>425</sup>. Las mediaciones de la esfera de lo privado, de la particularidad tienden así, por una parte a penetrar el Estado, universalizando su particularidad, haciendo del interés privado el interés general y, por otra parte, tienden a impedir que el interés general devenga el interés privado de otra manera que no sea bajo la forma abstracta. En efecto, el interés privado tiende a la generalidad para hacer de su propia particularidad el interés de todos, con lo que la universalidad deviene puramente abstracta y es verdadera sólo en la medida en que manifiesta la dominación del interés singular. El Estado, como representante de esta universalidad, deviene abstracto, puesto que fundado en la singularidad abstracta de lo privado, es pura forma vacía y exterior frente a lo concreto de lo singular. De aquí entonces que la relación de lo singular a lo universal, del sujeto al Estado sea en sí misma relación puramente singular, aislada. Esta universalidad abstracta de lo político, constituida sobre lo singular privado, no es ni podría ser una verdadera universalidad orgánica constitutiva de una verdadera comunidad política. De ahí que sólo se dé en la oposición entre sociedad civil y Estado: “la cuestión de saber si todos “deben participar” individualmente en la “discusión y en las decisiones de los asuntos generales del Estado” es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político y de la sociedad civil”<sup>426</sup>. La corporación

---

<sup>424</sup> Marx, 1968: 33

<sup>425</sup> Marx, 1968: 59

<sup>426</sup> Marx, 1968: 147

tampoco escapa a lo anterior, más aún, en ella queda evidente la oposición encerrada en todas las instituciones: “la propiedad privada y el interés de las esferas particulares contra el interés superior del Estado: oposición entre propiedad privada y el Estado”<sup>427</sup>. En el interior de cada esfera hay un dualismo que se reproduce en el conjunto y que lo potencia. Para Marx, Hegel parte de la separación del Estado de la sociedad civil como separación de “lo universal que existe en y para sí” de los intereses particulares y es sobre esta separación que se basa la burocracia. En esta, “la identidad del interés del Estado y de la finalidad privada particular es formulada de tal manera que el interés del Estado viene a ser una finalidad privada particular frente a las otras finalidades privadas”. La burocracia se opone a la corporación, esta a la burocracia y así en un círculo infinito. De esta lucha de intereses particulares no surge un verdadero interés general. No hay entonces verdadero interés general en el Estado hegeliano y se podría concluir que sin este fin el Estado no es real. “Este fin, como ser es el elemento de existencia para el Estado”<sup>428</sup>. Como este fin no se da en el Estado moderno, este no es más que Estado del interés general de modo puramente formal.

Para Marx, esta oposición de intereses sólo puede ser superada en la democracia en que el interés general pasa a ser el interés de cada uno, cuando cada uno asume los asuntos generales del Estado como propios, “lo que no puede hacerse sino cuando el interés particular llega a ser realmente interés general”. La democracia, como verdadero Estado del interés general, es capaz de ser verdaderamente general, es decir, de ser el Estado de todo ciudadano<sup>429</sup>.

#### La crítica a la teoría de la representación

Hegel critica la concepción de la representación política basada en la delegación de mandatos puesto que esta “disuelve de nuevo en una multitud de individuos a las comunidades ya existentes en aquellos círculos donde se abren a lo político, es decir, al punto de vista de la más elevada universalidad concreta, mantiene precisamente con ello mutuamente separadas la vida civil y la política y sitúa esta, por así decirlo en el aire, pues su base sólo sería la individualidad abstracta del arbitrio y la opinión, por tanto lo contingente, no una base en sí y

---

<sup>427</sup> Marx, 1968: 63

<sup>428</sup> Marx, 1968: 24

<sup>429</sup> Marx, 1968:65



para sí sólida y justificada”(FD §303 Ad.). La representación tiende a la atomización y al individuo monádico del contractualismo.

Sin embargo, a esta forma de representación individual, Hegel opone la representación por estamentos en la que son entidades colectivas, grupos y estamentos, las que dialogan como totalidad con el Estado universal. Hegel conservaría así el sistema medieval de los estamentos pero en el sentido moderno de poder legislativo y quiere también a este, pero en el cuerpo del sistema medieval de los estamentos. Esta ciudadanía corporativa y corporativista sin embargo, queda atrás respecto al nivel y densidad que alcanza la ciudadanía en la modernidad. Es por esto que Marx puede decir que Hegel vuelve al medioevo para sobrepasar la contradicción moderna que identifica como oposición entre sociedad civil y sociedad política. La teoría del derecho natural - que culmina en la proclamación de los “derechos del hombre y del ciudadano” y que exige la separación entre sociedad civil y estado político – es así más consecuente que la teoría de Hegel en la medida en que es “la expresión de hecho de la relación real del Estado y de la sociedad civil burguesa, su separación”. Marx estima favorablemente el que Hegel haya tomado la separación específicamente moderna entre esfera privada y esfera pública, pero le reprocha el no haberla sobrepasado más que filosóficamente, estableciendo por la mediación artificiosa de estos estamentos una identidad imaginaria entre las dos esferas. Hegel, en los hechos, deja al Estado bajo la dominación de los intereses de la propiedad privada. En otros términos, no asegura la autonomía de la política, ni la del interés general respecto a los intereses privados. Más aún, Hegel habría retrocedido respecto a las teorías contractualistas las que si bien teorizan la separación moderna de lo privado de lo público, sostienen, sin embargo, el principio de la constitución representativa (elección de los miembros del Parlamento), no recurriendo a las corporaciones “orgánicas” para superar la separación interna del mundo moderno.

Marx va más allá, sin embargo, al no criticar tanto a Hegel por afirmar la constitución de los estamentos sino que por el principio mismo de la representación, la que “no es más que la representación de una separación que existe realmente. Esta representación no pone a la vida política en el aire, sino que pone a la vida política en la vida aérea, en la región etérea de la sociedad civil”<sup>430</sup>. La representación es la afirmación de una escisión central de la sociedad moderna, la separación entre la vida política y la vida social, entre interés general e intereses

---

<sup>430</sup> Marx, 1968:99-100

privados. Esta constitución representativa, sin embargo, constituye “un gran progreso puesto que es la expresión abierta, no falsificada, consecuente de la situación moderna del Estado. Es la contradicción no escindida”. Si hay así una abstracción del Estado, esta es el resultado de un proceso de abstracción real, de una abstracción que resulta del desarrollo mismo de la sociedad burguesa. La sociedad civil, reducida por Marx al enfrentamiento atomístico de los intereses privados, produce el “Estado político” como abstracción de sí mismo, abstracción destinada a sobrepasar imaginariamente sus conflictos internos en el cielo laico del derecho moderno.

La representación, cualquiera sea esta, es inherente a la separación de lo privado y de lo público, de lo particular y de lo universal. Es la marca distintiva de la ausencia de unidad de estas esferas traduciendo según su estructura la naturaleza específica de la separación. Hay representación donde hay división. No es la representación la que hace abstracta la vida política sino que, al contrario, es la vida política la que ha sido ya formalizada y devenida abstracta por la sociedad civil. Lo que hace posible y necesaria la representación es el corolario de ésta y su principio primero. La representación política significa pérdida de sí del ser político. En la medida en que la representación traduce la modalidad de las relaciones del individuo privado, particular, con el Estado político, formalmente universal, la representación política no logra unir esas dos esferas opuestas.

La representación no es unilateral: no es solamente el sujeto privado que se representa como particularidad ante el Estado sino también el Estado quien representa su universalidad frente a la particularidad. De esta manera, la representación manifiesta la unidad opuesta de un conflicto latente entre lo privado y lo público sin llegar jamás a la solución de ese conflicto. El poder legislativo hegeliano se manifiesta como el espacio en que los individuos particulares acceden a la universalidad al precio de la pérdida de la singularidad y de la particularidad: “En el elemento de los estamentos, la actividad legislativa es considerada no como una actividad social, como una función de la sociabilidad sino, al contrario, como el acto en el cual los individuos singulares entran sólo real y conscientemente en función social, es decir, entran en una función política. El poder legislativo no es aquí una emanación, una función de la sociedad, sino que su formación”. Marx ve aquí lo político como modalidad abstracta, que funciona sobre la base de una división de la sociedad civil. Lo político es abstracto en el sentido de la hipóstasis que hace aparecer lo universal abstracto a partir de lo individual particular. Cuando Marx identifica la función social con la función política y esto por oposición a la sociabilidad, lo

que hace es afirmar que la función social es abstracta en la medida en que se refiere al individuo singular con el cual se relaciona sólo de manera parcial, funcional. A la abstracción política corresponde el sujeto social abstracto, la abstracción social. De esta manera, cuando el sujeto como individuo singular interviene en la elaboración de la ley lo hace como representante de la singularidad y no de la sociabilidad como totalidad orgánica. De ahí que el poder legislativo tenga una naturaleza ambigua, discordante consigo mismo: es función legislativa real y función representativa abstractamente política. Lo que es real es así la representación y no la voluntad práctica.

Esta voluntad práctica para Marx no tiene necesidad de la mediación del contrato o de la representación: Es simplemente. Pero, al contrario de Rousseau, esta voluntad no es individual sino que de los muchos que viven-juntos, es voluntad política y como tal funda la ley. No hay separación posible entre política y ley: en la medida en que soy ser humano, soy ser político, al mismo tiempo legislador, político, gobernante y gobernado. No tengo necesidad de ser representado puesto que yo soy.

#### La crítica democrática a la república

La separación del todo político de sí mismo representándose como una parte de ese todo de tal manera que la parte aparece como representativa del todo como falsa universalidad es, a los ojos de Marx, una forma de la alienación moderna. El que el Estado político que “se desarrolló como la razón universal frente a las demás esferas, como algo situado en el más allá” no es más que la afirmación de la autoalienación de las demás esferas. De ahí entonces que la constitución política no haya sido sino la esfera religiosa, “la religión de la vida popular, el cielo de su universalidad frente a la existencia terrestre de su realidad”<sup>431</sup>. La esfera política era la única esfera política en el Estado, la que, tanto por su forma como por su contenido, tenía un contenido genérico, siendo así el verdadero universal, pero de tal modo, que al oponerse a las otras, su contenido pasa a ser formal y particular. “La abstracción del Estado como tal sólo pertenece a los tiempos modernos puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del Estado político es un producto moderno”. La constitución política se ha diferenciado del Estado real y material, surgiendo como su forma. Su contenido real (la propiedad, la sociedad civil, la familia) se sitúa fuera de la constitución. Marx señala que

---

<sup>431</sup> Marx, 1968; 43

el contenido del derecho y del Estado es casi el mismo en América del Norte y en Prusia: en ambas “el contenido del Estado reside fuera de esas constituciones”. La monarquía y la república son simples formas del Estado, formas políticas particulares.

Como formas del Estado, ambas se presentan como formas de la alienación política, pero mientras la monarquía es la expresión perfecta de esta alienación, la república es la negación de esta alienación, pero dentro de su propia esfera. “La constitución política como tal no es desarrollada sino allí donde las esferas privadas han adquirido existencia independiente”. La república es la forma del Estado abstracto de la democracia porque se instituye a partir de mecanismos de representación. En consecuencia, supone una relación indirecta de la comunidad política como contenido con la esfera política, el Estado como forma, mientras que la verdadera democracia manifiesta la expresividad inmediata de la concordancia entre contenido y forma políticos de manera inmediata: “En la democracia, el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante. La lucha misma entre la monarquía y la república es todavía una lucha en el interior del Estado abstracto. La república política es la democracia en el interior de la forma del Estado abstracto. La forma del Estado abstracto de la democracia es, por consiguiente, la república; pero deja de ser aquí la constitución simplemente política”.

Considerada la república “como una forma particular del Estado, el hombre político tiene su existencia particular al lado del hombre no político, del hombre privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen aquí [...] como modos de existencia particulares al lado del Estado político, como el contenido al cual se relaciona el Estado político como forma organizadora, y en realidad simplemente como la razón que determina, que restringe, que ora afirma y ora niega, sin contenido intrínseco”. En la república, lo particular sigue siendo particular que debe ser organizado desde arriba por el Estado, de tal manera que lo universal no es sino forma organizadora de un contenido que no es el propio. La exterioridad se mantiene. Ello contrasta con la democracia en la que “el principio formal es a la vez el principio material. Es ante todo la verdadera unidad de lo universal y de lo particular”.

Es en este terreno, en el de la idea de articulación de lo universal con lo particular, que se plantea la cuestión del Estado: En la república este “tiene el sentido de lo universal que domina y determina todo lo particular”<sup>432</sup>. En la democracia, el Estado político “es simplemente un

---

<sup>432</sup> Marx, 1968: 41

contenido particular, como una manera de existencia particular del pueblo”. De aquí también otra diferencia notable: En la república “el Estado, la ley, la constitución dominan sin dominar realmente, esto es, sin impregnar materialmente al contenido de las otras esferas políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto este contenido es constitución política”. Constitución, ley y Estado son reducidos sólo a la condición de determinaciones particulares del pueblo. Este es, como ya se vio más arriba el elemento determinante. Así, mientras en la república el hombre es la existencia legal, en la democracia “la ley existe a causa del hombre; es una existencia humana”. De esta manera, Marx ve en la democracia la verdadera comunidad política y la “desviación” en la república.

### El momento democrático

Frente a los diferentes argumentos de tipo aristotélico o contractualista, el argumento democrático postula la actividad autofundada de los miembros de la comunidad política, como algo necesario, posible y deseable en una perspectiva de emancipación humana de todas las potencias que se enseñorean sobre el ser humano. Ello lleva a pensar que al igual que se habla de un “momento republicano” se puede pensar en un “momento democrático”<sup>433</sup>, como momento instituyente, propiamente político en que la relación de ser humano a ser humano es la de seres libres e iguales en la medida en que pertenecen a una misma comunidad de razón, comunidad ética en la que no hay derechos sin deberes ni deberes sin derechos.

En la democracia, a diferencia de la monarquía en que “la totalidad del pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política”, esta última “aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo” de tal manera que “en la monarquía tenemos el pueblo de la constitución y en la democracia la constitución del pueblo”. La política es la actividad de afirmación de la autodeterminación del pueblo, reafirmación de la autonomía de una comunidad política de seres humanos libres e iguales que deciden por sí y ante sí vivir juntos de acuerdo a normas libremente elaboradas y consentidas por todos y todas. La política, como sinónimo de democracia es el medio por el cual los seres humanos toman

---

<sup>433</sup> El significado de “momento” es distinto: en el primer caso, se refiere a una constelación de ideas y de acontecimientos que se dan en un espacio de tiempo determinado; en el segundo, remite a la noción hegeliana como aspecto enmarcado en una sucesión articulada de aspectos, de puntos de vista y al mismo tiempo como fase de un proceso.

conciencia de la dependencia recíproca y como ciudadanos desarrollan y perfeccionan por la voluntad y la conciencia las condiciones existentes del reconocimiento recíproco en vistas a potenciar su asociación como sujetos de derecho libres e iguales. Es la práctica de la autodeterminación ciudadana la que constituye la base colectiva autónoma que hace que la comunicación política no sea ni absorbida ni por el aparato de Estado ni asimilada por el mercado.

La autodeterminación ciudadana, como autonomía política es lo que determina, en el mismo acto, la autoconstitución de lo social. Una sociedad se constituye como comunidad política gracias a la formación de la opinión y de la voluntad política de los ciudadanos. El centro de la sociedad es la actividad política puesto que es a través de ésta, como práctica de autodeterminación de los ciudadanos, que la comunidad toma conciencia de sí. Es en este punto que se podría decir, en términos hegelianos, que la política es autoconciencia de sí y para sí colectiva, como espíritu libre (tanto práctico como teórico).

Esto hace que la democracia sea “el enigma descifrado de todas las constituciones”, en la cual “la constitución no sólo es en sí, según su esencia, sino también según su existencia, según su realidad constantemente referida a su fondo real: al hombre real, al pueblo real, y planteada como su propia obra. La constitución aparece como lo que es: Un producto libre del hombre”. En la democracia “la constitución no es más que un momento de existencia del pueblo” y en sí no forma el Estado (la comunidad política). La observación de Marx en cuanto a que mientras “Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado, la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado”<sup>434</sup> cobra aquí toda su validez. Es el pueblo, como conjunto de seres reales, quien crea la constitución. De esta manera, “la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política particular; (la democracia) es a las otras constituciones, como el género a sus especies pero con la diferencia de que el mismo género aparece aquí como existencia y por consiguiente como una especie de particular frente a existencias que no corresponden a la esencia”. El verdadero Estado es ahora la comunidad política interiormente unificada por el lazo democrático. El problema que queda abierto es cómo esta fluidez política puede permanecer en el tiempo.

---

<sup>434</sup> Marx, 1968: 40

A la afirmación hegeliana de que “si se comprende por soberanía del pueblo la forma de la república y con mayor precisión, la forma de la democracia (...) no es posible tratar una tal representación en lo que concierne a la idea desarrollada”, Marx responde que “la democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. [...] “La monarquía no puede ser comprendida en sí misma, pero la democracia sí”. Y ello es así porque “en la democracia ninguno de sus momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un momento del demos”. Mientras “en la monarquía una parte determina el carácter del todo (y toda la constitución debe modificarse según un punto fijo)... “la democracia es el género de la constitución... es el contenido y la forma. La monarquía así como la república no deben ser más que forma pero que alteran el contenido”. La república y la monarquía son formas que no coinciden con su contenido, mientras que en la verdadera democracia, forma y contenido son una y la misma cosa.

En la democracia, el Estado se reduce a lo que es, a una especie particular y “no es más que particular; como universal, es lo universal real, es decir, algo determinado distinto del otro contenido. Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia desaparece el Estado político. Es cierto en el sentido de que en tanto que es Estado político, que es constitución, ya no vale para la totalidad”<sup>435</sup>. A la cuestión de si se puede leer en el texto marxiano la desaparición del Estado como rigidez institucional, como aparato burocrático separado de aquella fluidez que lo constituye, como instancia separada del demos, la respuesta es categóricamente sí. Para Marx, la democracia es la forma política del contenido político de la comunidad política, como sujeto social socializado y socializador. La democracia manifiesta así la reapropiación por el sujeto del conjunto de sus determinaciones, de su constitución como sujeto social total. Estas determinaciones no son ni partes ni esferas particulares del sujeto sino que la realidad unificada en el sujeto. La politicidad como sinónimo de democracia se presenta como universalización del sujeto puesto que este es el ser para todos, el ser socializado y no ser privado y dividido: “En el verdadero estado no se trata de la posibilidad que tiene cada ciudadano de consagrarse al estado universal como estado particular sino de la capacidad del Estado universal a ser realmente universal, es decir, a ser el estado de cada ciudadano”.

---

<sup>435</sup> Marx, 1968: 42

La ciudadanía como actividad autoconstituyente es acción consciente de sí, “libre”, creadora de historia: es praxis. La acción ciudadana democrática es autónoma, es decir, encuentra en sí misma sus propios fundamentos, sus fines y medios. Voluntad substancial o general que se objetiva en instituciones democráticas de poder ciudadano, encarnaciones democráticas de la ciudadanía, la que se presenta ahora como la verdadera totalidad y de la cual las diferentes formas de Estado o de comunidad política no serán sino que otros momentos particulares y por ende, abstractos y unilaterales.

Esta contradicción entre el contenido democrático y la forma no-democrática puede ser superada a partir de la exteriorización de lo “interior”. Es el paso del derecho “interno” al derecho “externo”

En otros términos, el “aspecto interno” del poder soberano tratado hasta ahora exige una cara “externa”: Las relaciones de unas comunidades políticas con otras (cualquiera sea su forma). En este terreno, los Estados se comportan como sujetos soberanos, libres e iguales. La forma de las relaciones internacionales es contractual: el tratado. En la ausencia de una soberanía supra-estatal y dado que de la misma manera que un contrato entre particulares puede ser violado, el tratado también puede serlo, la salida es la guerra. Las relaciones internacionales están marcadas así por la negociación y el conflicto armado. Ello forma la trama de la historia universal, por lo menos de su cara más aparente.



## CAPITULO XIX

### EL SISTEMA MUNDIAL DE ESTADOS

#### La soberanía exterior

Al finalizar el capítulo sobre la soberanía externa, Hegel advierte que todo lo que ha dicho hasta ese momento sobre la subjetividad “en cuanto idéntica con la voluntad sustancial que constituye el concepto del poder del príncipe“... “- como idealidad del todo”,... “todavía no ha alcanzado su derecho y existencia” (FD §320). En efecto, esa soberanía interior había estado definida como esa idealidad por cuanto “los momentos del espíritu y de su realidad, el Estado” están desarrollados como momentos necesarios de este último, siendo miembros, más que partes, de él. El espíritu, sin embargo, no se desarrolla sólo como sustancia, como realidad sustancial, sino que en cuanto “referencia negativa infinita sobre sí en la libertad” (FD §321), es decir, en cuanto sujeto, es ser para sí que mantiene en sí la diferencia existente y es, por ende, exclusivo. El Estado es así individualidad, la que como ser-para-sí exclusivo aparece en relación de exclusión con otros Estados, cada uno de los cuales es a su vez autónomo frente a los otros. El punto de partida de las relaciones internacionales no se encuentra en un mítico origen común, en un orden político común tal como el Imperio u otra forma política de la cual se habrían desgajado progresivamente las otras unidades estatales. En la arena internacional, los sujetos activos son los Estados considerados como entidades individuales<sup>436</sup>.

La autonomía es el modo de existencia del espíritu real como ser-para-sí: “es la primera libertad y el más alto honor de un pueblo” (FD §322). Esta reivindicación de independencia y la satisfacción que produce constituye la primera forma de aparición de la potencia libre del Estado en el plano histórico y se presenta como una exigencia subjetiva de la libertad, de carácter irreducible y que no debe necesariamente tomar en consideración sus consecuencias

---

<sup>436</sup> Esta idea hegeliana, tan valiosa para el desarrollo de la argumentación, sin embargo, es insuficiente en cuanto Hegel no parece percibir que estas relaciones internacionales sólo cobran sentido en un “sistema de Estados” en cuanto conjunto estructurado y jerarquizado, con un centro “hegemónico”, centros intermedios y periferia. Sin embargo, los gérmenes de la idea de “hegemonía” se encuentran ya en la de pueblo “espíritu de la época”, como se anotó más arriba.

concretas. De ahí entonces la imposibilidad de unificar diferentes pueblos por vía de conquista o por simples procedimientos administrativos como tampoco es posible mantener por largo tiempo las conquistas, sobre todo si se trata de “espíritus locales particulares”, pueblos ya consolidados como tales y que ya han conocido una vida independiente.

La determinación como ser-para-sí en oposición real con otros seres-para-sí hace del Estado un ser en relación primaria y esencial de hostilidad activa con esos otros. Esta relación de oposición hostil parece siempre causada por el otro, el que por cada acción que realiza parece amenazar la independencia del primer Estado. En realidad, no son los otros Estados los que crean el antagonismo, sino que cada Estado individual en sí es la fuente de la tensión hostil en razón de su voluntad por salvaguardar su independencia. El “enemigo”, por tanto, no existe en sí y para sí, no es “objetivamente” enemigo; es, por el contrario, en el terreno de la subjetividad del Estado individual, en la afirmación subjetiva de su ser-para-sí, que se crea la oposición entre “amigo-enemigo”. Hegel limita este tipo de oposición real a las relaciones entre Estados que actúan como entes individuales, como ser-para-sí con exclusión del otro, por lo que no se le puede syndicar como precursor del decisionismo schmittiano<sup>437</sup>. Su razonamiento se refiere exclusivamente a las relaciones internacionales y no a la política interna, basada en la ética. Las relaciones “internas” constituyen un entramado de relaciones en que predominan las contradicciones dialécticas, en las que cada uno de los términos opuestos necesita del otro. Por tanto, esas relaciones no son puramente de hostilidad sino que también de interdependencia recíproca. La política se define así por el acto primero de la cooperación originaria a la que se opone más tarde, en un segundo movimiento, la separación, el poder como lo externo a cada una de las partes, y por tanto, la oposición, el conflicto, entre las partes separadas. Es de la ruptura de la unidad originaria que surge la necesidad del reconocimiento recíproco posterior. Como consecuencia de lo anterior, si bien la actividad política tiene como centro al Estado, se desarrolla también en otros planos distintos de este. Hay política en todo espacio en que hay cooperación/separación pública con fines públicos. El Estado no guarda el monopolio de la actividad política<sup>438</sup>.

---

<sup>437</sup> “La distinción específica de lo político, a la que se remiten los actos y los móviles políticos es la discriminación del amigo y del enemigo”... “El sentido de esta distinción del amigo y del enemigo es expresar el grado extremo de unión o de desunión, de asociación o de disociación”... El extranjero simplemente “es el otro, el extranjero”, el enemigo. Schmitt, 1972: 66

<sup>438</sup> Al contrario de Carl Schmitt para quien “el Estado,... guarda el monopolio de la actividad política”. Sin embargo, Schmitt admite que la equivalencia estatal = político es inexacta y generadora de errores “en la medida en que hay interpenetración del Estado y de la sociedad, los asuntos del Estado comprometen en

Cada Estado está dispuesto a sacrificar la vida, la propiedad y los derechos individuales de sus ciudadanos por defender la independencia del conjunto del país. Para Hegel este es el momento ético de la guerra: "situación en que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales"... "Que la idealidad que aparece en la guerra como consistiendo en una relación accidental hacia el exterior y la idealidad según la cual los poderes internos del Estado son momentos orgánicos del todo constituyen la misma cosa, ocurre en la manifestación histórica entre otras cosas en el hecho de que guerras propicias han impedido internas agitaciones y fortalecido el poder interno del Estado" (FD §324, 4). La guerra asegura la cohesión social, impide la disolución de la sociedad y la agitación interna producto de las profundas contradicciones que atraviesan a esta: la guerra consolida la sociedad civil y es por ella que esta se subordina al Estado. De esta manera, es en este estado de guerra que el patriotismo aparece en toda su realidad efectiva y en que la sociedad aparece en su real unidad, borrándose las diferencias internas. No constituye, sin embargo, a los ojos de Hegel, el único medio para solucionar los problemas internos. Lo que Hegel tiene ante los ojos es la guerra de independencia o la guerra para oponerse para una invasión extranjera: el recuerdo de las guerras napoleónicas está aún presente y vivaz para sus contemporáneos. Hegel rechaza las guerras conducidas en vistas del beneficio, la guerra de independencia impopular, rechazada por los ciudadanos.

La preservación de la soberanía es el deber substancial del individuo: "el deber de conservar con peligro y sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinar y de todo aquello que está comprendido de suyo en el ámbito de la vida, esta individualidad substancial, la independencia y soberanía del Estado". Es decir, es en las relaciones entre los Estados entre sí, en particular en la situación de guerra, que la ciudadanía es puesta a prueba del mismo modo que lo es la sociedad civil puesto que los principios que la regulan deben someterse a lo que exige el Estado (FD §324). El fin del Estado no es la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, por lo que no se le puede asimilar con la sociedad civil, pues esa seguridad no puede ser alcanzada sino que con el sacrificio de lo que debe ser asegurado. Esto implica que la ciudadanía como pertenencia y participación (pasiva) – es decir, de manera abstracta- sólo se realiza en el terreno de las relaciones exteriores.

---

lo sucesivo a la sociedad, mientras que, a la inversa, los asuntos concernientes hasta aquí a la sola sociedad son tomados a su carga por el Estado, lo que se produce necesariamente en una unidad política organizada en democracia", 1972: 62

## El derecho político externo como modelo de sociedad natural

El fundamento de la guerra se encuentra así en la situación de autonomía soberana en que cada Estado se sitúa frente a los otros. Se repite aquí la lucha por el reconocimiento (FD §351 Agr.), lucha que puede terminar, como ya se vio más atrás, sea en la muerte de uno de los contendientes, sea en la dialéctica del amo y del esclavo, sea en el reconocimiento recíproco: "Ser en cuanto tal para el otro, es decir, ser reconocido por él constituye su primera legitimación absoluta" (FD §331).

En los momentos de no-guerra las relaciones entre Estados son contractuales, "cuya determinación surge del arbitrio autónomo bilateral". La materia de estos contratos es "de una multiplicidad infinitamente más escasa que en la sociedad civil en la cual los individuos se encuentran en dependencia recíproca en los más variados aspectos, mientras que, por el contrario, los Estados autónomos son principalmente totalidad que se autoabastece" (FD §332). Los tratados que resultan de tales convenciones deben ser respetados, "pero puesto que la relación de los Estados tiene como principio su soberanía, ellos se enfrentan recíprocamente en la medida en que se encuentran en estado natural y sus derechos tienen su realidad no en una voluntad universal constituida como poder por encima de ellos, sino en su voluntad particular" (FD §333). Esto no implica sino que el reconocimiento tácito de la existencia de un sistema de Estados soberanos regidos por el derecho internacional. En efecto, el sistema de dominio mundial moderno emerge con la Paz de Westfalia en 1648. Toda idea de Imperio, de una autoridad o de una organización por encima de los Estados soberanos pierde toda vigencia. Cobra cuerpo, por el contrario, la idea que todos los Estados de Europa occidental forman un único sistema político de alcance mundial, nuevo sistema que reposa sobre el derecho internacional y el equilibrio de poder, derecho y poder que operan entre los Estados y no por encima de ellos.

De aquí la fragilidad del derecho internacional que puede ser puesto en cuestión por razón de Estado. El fundamento de la guerra se encuentra en la vulneración de los contratos o del reconocimiento. Qué es lo que pueda considerarse como tal es algo indeterminable "en la medida en que un Estado puede poner su infinitud y dignidad en cada una de sus individualidades y está tanto más inclinado a esta irritabilidad cuanto más se empuja mediante larga calma interior a una individualidad fuerte a buscar y procurarse hacia el exterior una

materia de actividad" (FD §334). En la guerra, el derecho civil sigue siendo válido: No puede ser dirigida "contra las instituciones internas ni contra la pacífica vida privada y familiar, ni contra las personas privadas" (FD §338). Es decir, de acuerdo al concepto, la guerra no es contra la sociedad civil del Estado enemigo, no es contra los privados, sino que contra ese Estado; es guerra, no entre sociedades civiles, sino que entre Estados. A partir del momento en que los gobernantes de Europa occidental legitiman sus respectivos derechos absolutos de gobierno sobre territorios mutuamente exclusivos se sienta el principio de que los ciudadanos no están implicados en las disputas que pudieran surgir entre los soberanos. Más aún, en los tratados que siguen al de Westfalia se inserta una cláusula en la que se proclama la restauración de la libertad de comercio mediante la abolición de las barreras que se habían erigido durante la Guerra de Treinta Años. Los acuerdos posteriores introducen normas para proteger la propiedad y el comercio de los no-combatientes. De este modo, la limitación de las represalias en beneficio del comercio, típica del sistema de las ciudades-Estado del norte de Italia<sup>439</sup>, encuentra aplicación en las normas y reglas del sistema europeo de Estados-nación<sup>440</sup>. Esto no significa que la sociedad civil quede excluida de la universalización histórica que implica la lucha entre Estados. Más bien de lo que se trata es de una integración mediada por el Estado en la Historia universal: la sociedad civil se presenta así como momento de esa historia universal, pero sólo como momento que es mediado por el Estado. La relación entre sociedades civiles "nacionales" se presenta como relación regulada entre Estados.

¿De qué manera esta lógica de las relaciones internacionales descrita por Hegel se ha desarrollado como realidad inmediata de lo mundial en el momento actual? En las líneas que siguen se intentará trazar un bosquejo de esa realidad. Para esa descripción se utilizará las nociones de "sistema de los Estados" y "sociedad de Estados" y, en lo que se refiere al derecho, las de "derecho público internacional" y de "derecho comunitario".

### Sistema mundial de Estados y sociedad de Estados

La Paz de Westfalia en 1648 pone término a toda pretensión a imponer una autoridad o una organización por encima de los Estados soberanos y consagra la idea de que todos los Estados constituyen un sistema político de alcance mundial o que, en cualquier caso, los Estados de

---

<sup>439</sup> El tema es ya planteado por Maquiavelo tanto en los *Discursos...* como en *El Príncipe*

<sup>440</sup> Arrighi, 1999: 60-61

Europa occidental forman un único sistema político que reposa sobre el derecho internacional y el equilibrio de poder, derecho que opera entre los Estados y no por encima de los mismos. De alguna manera, la idea de sistema persiste hasta hoy. Los Estados soberanos deben ser considerados hoy en día conformando un sistema mundial de Estados, por una parte, y como “sociedad de Estados”, por otra. Siguiendo a Young<sup>441</sup> se entenderá en este sentido por sistema un conjunto de entidades materiales (en este caso, los Estados) que interactúan de modo regular y, por tanto, predecibles. De este modo, “el sistema internacional [de los Estados] es un conjunto de entidades de base territorial y organización política, que interactúan para alcanzar su propio bienestar (denominado con frecuencia, con fines de análisis, el interés nacional)”. Entre sus características se cuentan: un número amplio pero no ilimitado de unidades constituyentes, un alto grado de variabilidad entre estas unidades con arreglo a la mayoría de las medidas de la capacidad (tamaño geográfico, disponibilidad de recursos naturales, capacidad de producción, acceso a tecnologías adelantadas), un nivel bajo pero en aumento de interdependencia entre sus componentes y una escasa diferenciación funcional entre sus miembros.

Los análisis en términos de sistema en las relaciones internacionales intentan explicar y predecir los cambios en las situaciones respectivas que ocupan u ocuparán los Estados como resultado de las interacciones entre ellos así como también la dinámica del sistema global. Esos análisis muestran la asimetría entre los distintos componentes del sistema y la desigual distribución del poder - en el sentido material - entre ellos. Así se habla de sistema unipolar, como el que existiría actualmente; de bipolar, como el existente hasta comienzos de los 90 o multipolar como el que existió de alguna manera hasta 1947 y que, de acuerdo a otras opiniones, existiría en el momento actual. Se afirma que, en general, los sistemas bipolares han sido relativamente más estables que los multipolares. La inestabilidad del orden mundial actual derivaría justamente del carácter multipolar de ese orden en el momento presente (o de la unipolaridad, para los sostenedores de esta última tesis). En todo caso, el sistema de Estados se muestra como una jerarquía de Estados, como sistema jerárquico de Estados, cuestión que, en general los análisis sistémicos no siempre señalan. Por otra parte, el sistema internacional tiene una estructura anárquica que, según Young, obliga a los Estados considerados individualmente a concentrarse en la obtención de un máximo de ganancias no absolutas sino relativas. Los ciudadanos en cuanto tales no hacen parte de este sistema internacional de Estado

---

<sup>441</sup> Young, 1995: 222

La otra línea de análisis se orienta al estudio de la “sociedad de Estados”. Para estos efectos, se entiende por sociedad “un grupo socialmente definido con normas reconocidas (y sus consiguientes prácticas) que determinan las condiciones de ingreso (e incluso pueden influir en la identidad de sus miembros) y que regulan las relaciones entre los pertenecientes al grupo”. Esas normas pueden ser “normas constituyentes” como la que prescribe la igualdad soberana entre los miembros de la sociedad internacional o “normas de regulación” como las que exigen, por ejemplo, la eliminación gradual de la producción y el consumo de aerosoles en un plazo determinado para proteger la capa de ozono. De esta manera, una sociedad particular se define no sólo respecto de su composición propia sino que también de acuerdo a la combinación específica de normas reguladoras y normas constituyentes que la diferencian de otras sociedades. La sociedad de Estados estaría así integrada por otras vastas y complejas sociedades (las sociedades nacionales). Las sociedades pueden ser ora formales, creadas en virtud de un contrato social global o de una serie de acuerdos explícitos ora informales, “en el sentido de que reflejan determinadas prácticas que se producen en ausencia de un contrato social explícito”<sup>442</sup>. La actual “sociedad de Estados” yuxtapone estos dos aspectos: es formal en cuanto reposa sobre “acuerdos explícitos” pero es informal en cuanto refleja prácticas no contractuales.

En todo caso, según Young, la tendencia actual es a considerar el sistema internacional como “una sociedad de Estados compuesta de unidades de base territorial cuyos gobiernos, que poseen el monopolio de la fuerza legítima, toman opciones colectivas autoritarias respecto a toda una serie de cuestiones públicas”. De acuerdo a estos estudios, los miembros de esta sociedad - los Estados- son soberanos por lo menos “en tres sentidos del término: ejercen la autoridad exclusiva sobre la mayoría de las cuestiones comprendidas en su jurisdicción interna, por cuanto son libres de administrar sus asuntos internos según juzguen adecuado; son iguales jurídicamente, en el sentido de que ninguno de los miembros de la sociedad internacional puede ejercer autoridad sobre los otros; y son autónomos, por cuanto ningún gobierno internacional o supranacional tiene autoridad para tomar decisiones que vinculen a los miembros, ni dispone del poder necesario para hacer cumplir estas disposiciones”. Esta soberanía, sin embargo, no es absoluta: no autoriza a los Estados, considerados individualmente, a hacer lo que quieran, ni en sus relaciones mutuas ni en el trato que dan a sus ciudadanos. Por el contrario, los actos internos y externos de los Estados están regulados por un vasto y creciente conjunto de normas de

---

<sup>442</sup> Young, 1995: 223

regulación<sup>443</sup>. En todo caso, acá tampoco los ciudadanos son considerados como elementos activos de la sociedad de naciones: a lo más pueden reivindicar derechos, pero no deliberar o legislar. De todas maneras, el papel de la soberanía estatal en la sociedad internacional constituye una diferencia sustancial entre la sociedad de Estados y las otras sociedades que se pueden encontrar en otros niveles de la organización mundial. Las ONG, por ejemplo, no son soberanas ni constituyen agentes de la soberanía imperial como creen Hardt y Negri. Por otra parte, cabe señalar que, dentro del marco general establecido por la sociedad internacional han surgido numerosos arreglos institucionales que comparten las normas constituyentes de esta sociedad pero que son más limitados en su alcance funcional, marco geográfico y composición y que regulan las interacciones en áreas determinadas. Estos “sistemas de gobernación” como se les llama, van desde las normas relativas a la adquisición de tecnologías militares hasta las reglas que regulan el comercio internacional (GATT).

#### Las organizaciones internacionales

Las organizaciones son definidas por Young como “entidades materiales creadas para perseguir objetivos identificables (pero no siempre declarados públicamente), que cuentan para ello con una plantilla de persona, oficinas, presupuestos y una personalidad jurídica”<sup>444</sup>. De acuerdo a esto, las organizaciones internacionales o más bien intergubernamentales o interestatales “son entidades materiales creadas por grupos de Estados con la finalidad de perseguir objetivos específicos de interés para sus miembros”. La principal es, sin duda, la Organización de las Naciones Unidas fundada en 1945 y que consta actualmente de ciento ochenta Estados miembros, con un presupuesto ordinario de más de mil millones de dólares al año.

Estas organizaciones internacionales se diferencian de los Estados que integran el sistema internacional en que no son entidades con base territorial y no tienen acceso directo a muchos de los recursos materiales de que disponen los Estados. Con pocas excepciones, las organizaciones internacionales carecen de fuentes propias de ingresos, dependiendo de las contribuciones (en gran parte voluntarias) de sus miembros. Por otro lado, como no cuentan con una base territorial, las organizaciones internacionales no pueden ejercer control sobre los

---

<sup>443</sup> Young, 1995

<sup>444</sup> Young, 1995: 225



recursos naturales y otros recursos materiales cuya disponibilidad suelen dar por supuesta los gobernantes de los Estados. Tampoco disponen del monopolio exclusivo del uso de la fuerza física: no tienen ni ejército ni policías propios. Si se supone que las condiciones materiales son la causa principal de los resultados colectivos en el plano internacional se debe concluir que estas realidades constituyen obstáculos de gran envergadura para el ejercicio de las funciones para las que fueron creadas estas organizaciones. Luego, la influencia de estas entidades es en gran parte derivativa y no son por tanto actores autónomos capaces de ejercer un poder efectivo propio.

En principio, los miembros de todas las organizaciones del sistema de las Naciones Unidas son Estados. Una sola de ellas, la Organización Internacional del Trabajo prevé la plena representación en sus procedimientos de adopción de decisiones de entidades distintas de los Estados. Por su parte, los Estados hacen reserva formal de su jurisdicción para evitar la injerencia de las organizaciones internacionales. Se recalca que los componentes del sistema de las Naciones Unidas son estructuras diplomáticas y no estructuras institucionales de base popular<sup>445</sup>. Los ciudadanos están excluidos de toda participación directa del sistema de organizaciones internacionales. En último término, estas responden solamente ante sus mandatarios: los Estados. De aquí entonces que la intervención de las Naciones Unidas o de las organizaciones públicas internacionales sólo pueda hacerse con el acuerdo del gobierno que ejerce su soberanía. Así, por ejemplo, la asistencia humanitaria de las organizaciones internacionales solo puede proporcionarse a petición del gobierno que ejerce la soberanía sobre la zona de que se trate o al menos con su acuerdo. En Somalia en 1992, desaparece todo poder organizado y miles de personas amenazadas por el hambre y la enfermedad ven en la comunidad internacional la única tenue esperanza de sobrevivir. Sin embargo, como no hay ni autoridad política y civil, no es posible ningún acuerdo de tal modo que las actividades de socorro se ven entorpecidas por violentos ataques, pillajes y saqueos perpetrados por los bandos en lucha.

La otra cara del problema es que, además de lo señalado más arriba a este respecto, si bien cada Estado es soberano respecto a muchas materias que tratan de la relación entre gobierno y ciudadanos como sucede con la forma de adopción de leyes, políticas públicas, orden y seguridad, etc., el ejercicio de la soberanía limita con los derechos de las personas. Un acto

---

<sup>445</sup> Gordenker, 1995:269

abusivo, aún cuando sea adoptado por la mayoría ciudadana, carece de legitimidad y le puede ser representado al Estado por la comunidad internacional, tal como se desprende de la Carta de las Naciones Unidas y de otras convenciones internacionales sobre derechos humanos y derecho humanitario. La Declaración Universal de Derechos humanos dispone en su art. 30 que nada en ella “podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamadas” en ella.

Más atrás se ha señalado un caso particular de organización internacional dentro del sistema de las Naciones Unidas: el de la Organización Internacional del Trabajo. Al igual que en las otras organizaciones internacionales sólo los Estados pueden afiliarse o desafiliarse a ella. Sin embargo, la OIT es una organización de carácter tripartito, lo que se expresa en la composición de las delegaciones de los Estados miembros a la Conferencia General (dos delegados del respectivo gobierno, un delegado de los empleadores y un delegado de los trabajadores) y en la independencia en el ejercicio del voto: Cada delegado tiene derecho a votar individualmente en todas las cuestiones sometidas a la Conferencia, lo que implica independencia en el ejercicio de esta facultad; en la composición del Consejo de Administración y en el derecho de las organizaciones profesionales de empleadores y trabajadores en cuanto tales a plantear reclamaciones. Se entiende por tripartismo la participación en pie de igual en las labores de la OIT no sólo de los representantes gubernamentales, sino que también de los “empleadores y de los trabajadores” de los respectivos Estados miembros de la OIT. El tripartismo ha sido un medio relativamente eficaz para desarrollar la acción de la OIT así como una garantía de viabilidad en la aplicación práctica de sus acuerdos, proporcionándole el ambiente de una activa y permanente negociación<sup>446</sup>.

El tripartismo implica el reconocimiento de las partes “privadas” como partes del Derecho Público Internacional del Trabajo: a) Respecto de los Estados, como altas partes contratantes. Los Estados deben reconocer como ente de derecho tanto a las organizaciones patronales (como la Organización Internacional de Empleadores) como a las grandes centrales sindicales internacionales (como la CIOSL, la CMT o la FSM); b) Respecto de las otras partes: Las partes patronal como sindical se reconocen mutuamente entre sí y al mismo tiempo reconocen a los Estados como contrapartes. El reconocimiento de la parte como contraparte implica el renunciar

---

<sup>446</sup> Montt, 1984: 49

a considerarla como “enemigo” y, por tanto, como ente a eliminar o a neutralizar. Sus intereses no son así opuestos ni contrarios ni antagonicos a la otra parte sino que complementarios o comunes. Para el sindicalismo ello implica la moderación de los sectores revolucionarios y su paso a posiciones a lo más reformistas. La destrucción del Estado planteada por los anarcosindicalistas debe ser pospuesta para un quimérico más allá, al igual que la destrucción del Estado burgués de los marxistas ortodoxos. Respecto a los patrones, implica el reconocimiento por parte del sindicalismo de la intangibilidad de la propiedad privada y de la legitimidad de los intereses patronales. Por su parte, el Estado reconoce la legitimidad de las demandas de los trabajadores que se inscriban en los marcos del sistema; se compromete a no vulnerar las libertades cívicas y políticas de los trabajadores como también reconoce el derecho de los empleadores a fijar las reglas del juego siempre que no atenten gravemente las condiciones de vida de los trabajadores. Para la parte patronal significa reconocer que el Estado puede intervenir hasta cierto límite en las relaciones laborales y que se pueden establecer ciertos mecanismos de concertación con los trabajadores.

En materia de derecho internacional del trabajo, se busca el fundamento para establecer una normativa internacional del trabajo como medio para evitar “la competencia desleal entre los Estados”. Se critica arduamente el “dumping humano” en la comercialización de mercaderías producidas sobre la base de “salarios insuficientes y “condiciones de trabajo inadecuadas”. Este argumento se hace valer al elaborarse el Tratado de Versalles. En los actuales tratados de libre comercio firmados por Chile existen normas en tal sentido. Se considera asimismo por parte de los sindicalistas que, en la base de todo esfuerzo de reglamentación internacional del trabajo, se encuentra una concepción particularmente elevada de los “derechos esenciales de la humanidad”, constituyendo la justicia social uno de los fundamentos de la paz internacional. Por otra parte, este derecho se fundamenta en la necesidad de reglamentar situaciones de por sí internacionales que de hecho exigen la acción conjunta de diversos Estados (condiciones laborales de los trabajadores emigrantes, trabajadores fronterizos, manipuleo de cargas transportadas de un país a otro, etc.).

En materia de normas internacionales del trabajo que versan sobre similar materia pero que en su origen y en su texto son de índole diferente pueden dar lugar a conflictos de aplicación entre ellas. En general, en prevención de ello, es frecuente la coordinación entre los organismos internacionales competentes antes de elaborar tales normas para prevenir dichos conflictos.

Otras veces, en los propios instrumentos se establecen disposiciones para evitarlos, aún cuando no existen reglas precisas destinadas a dar solución clara y definitiva a este problema. La Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados de 1969 proclama el principio de “*lex posterior*” como elemento de juicio para resolver ciertas situaciones de carácter general. En caso extremo, se recurre a los métodos clásicos de solución de conflictos jurídicos establecidos dentro del sistema internacional como son la conciliación, el arbitraje e inclusive la solución judicial.

En todo caso, si bien la norma jurídica establece el margen de acción es sólo la fuerza de las partes la que hará que un tal o cual derecho sea respetado. Así, el Preámbulo de la Constitución de la OIT reconoce el principio “salario igual por un trabajo de igual valor”. La realización del principio sólo ha podido lograrse cuando los trabajadores concernidos han tenido la fuerza política para hacer cumplir tal disposición, lo que ha sido más evidente en el caso de las mujeres. Chile es uno de los países fundadores de la OIT en 1919 y signatario de la Declaración de Filadelfia en 1944 por la que se reafirma dicho principio. Sin embargo, es sólo a partir de los movimientos de mujeres de los años 30 que comienza recién a esbozarse una cierta preocupación por el tema en las autoridades gubernamentales. Disposiciones legales en tal sentido recién se dictan en los gobiernos de la Concertación por efecto de la mayor fuerza política de los movimientos de mujeres y feministas.

El nombramiento del Director General de la OIT propuesto por el Consejo de Administración debe ser aprobado por la Conferencia General la que está compuesta por 28 representantes gubernamentales, 14 de los empleadores y 14 de los trabajadores. Los gastos de viaje y de estancia de los delegados y consejeros técnicos son pagados por el respectivo Estado. Los Estados miembros deben designar a sus delegados y consejeros no gubernamentales de acuerdo con las organizaciones profesionales más representativas de empleadores y trabajadores, según sea el caso. Los delegados no-gubernamentales son así representantes de organizaciones y no de los empleadores o de los trabajadores en cuanto tales, sino en cuanto estén organizados.

Cabe destacar, por otra parte, que de los 28 representantes de los gobiernos, diez son no electivos y representan a los Estados miembros de la OIT de mayor importancia industrial. El Consejo de Administración determina, cada vez que sea necesario, cuáles son los miembros de

la OIT de mayor importancia industrial y fija las normas para que todas las cuestiones relacionadas con la designación de dichos miembros sean examinadas por una comisión imparcial antes de que el Consejo de Administración adopte una decisión al respecto.

#### Los derechos en el Derecho internacional

La protección de los derechos humanos ha adquirido un carácter universal y ha dejado de ser materia de la competencia exclusiva de los Estados como resultado de la acelerada transformación experimentada por el derecho internacional desde la firma de la Carta de Naciones Unidas, cuando la inclusión de la persona humana como sujeto de este derecho permitió que su carácter obligatorio sirviera de garantía para el ejercicio de sus derechos fundamentales. La obligación de los Estados miembros de las Naciones Unidas de respetar los derechos humanos de sus connacionales surge, en primer lugar, de la propia Carta de las Naciones Unidas, texto en que los firmantes reafirman “la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y valor de la persona humana, igualdad de hombres y mujeres” para lo cual convienen en crear la Organización de Naciones Unidas, una de cuyas funciones es “realizar la cooperación internacional en el desarrollo y estímulo del respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivo de raza, sexo, idioma o religión”.

Los Estados, al suscribir los acuerdos internacionales, están obligados a cumplirlos. En el evento de incompatibilidad de las normas emanadas de los acuerdos internacionales con la constitución y la ley nacional, prevalecen las primeras, debiendo ser aplicadas preferentemente dada la supremacía del derecho internacional sobre el derecho interno, la que ha sido confirmada convencionalmente por la Convención sobre Derecho de los Tratados de 1969.

De esta manera, el derecho internacional público como conjunto de normas emanadas de fuente internacional y aceptadas por la comunidad internacional es un ordenamiento jurídico que de cierta manera obliga a sus sujetos. Sin embargo, como la comunidad internacional no es sino el conjunto de Estados y sólo estos son reconocidos como sujetos del Derecho Internacional Público, las normas pueden o no obligar a los respectivos Estados según concurren o no determinados requisitos. El no cumplimiento de la obligación es sancionado sea por las declaraciones de rechazo o de condena de parte de las organizaciones internacionales

que representan a la comunidad internacional, sea con la posibilidad de intervención en caso de incumplimiento grave por parte de esa comunidad internacional. El problema se plantea respecto a las posibilidades de una sanción eficaz que supondrían medidas como el embargo o la utilización de la fuerza militar cuando se trata de las grandes potencias y, en particular de los Estados Unidos, lo que se demuestra prácticamente imposible ya que en el primer caso los Estados Unidos son el principal país deudor del mundo y respecto a lo segundo es, sin conteste, la mayor potencia militar del planeta. El derecho internacional público tiene sus límites, por tanto, en el momento de la sanción al infractor, y sobre todo cuando se trata de una gran potencia.

Los sujetos del Derecho Internacional Público son los Estados que se definen por ser soberanos. Como ya se ha visto más atrás la soberanía se expresa, en primer lugar, en la independencia externa, que se traduce en el derecho de cada Estado a determinar libremente su relación con otros Estados y con otro tipo de identidades sin restricciones o control por parte de otros Estados, sometidos a los términos de la Carta de las Naciones Unidas que establece los principios de la paz internacional y de la promoción de los derechos humanos. En segundo lugar, la soberanía consiste en la autonomía interna como poder de cada Estado para determinar su constitución política, así como para establecer los medios y fines respecto a su desarrollo económico, social y cultural. La soberanía consiste, en tercer lugar, en su jurisdicción territorial que significa que el Estado puede ejercer su autoridad exclusiva sobre las personas y bienes que se encuentren dentro, debajo o por encima de su territorio. Estas manifestaciones de la soberanía se encuentran expresamente reconocidas en la Carta de las Naciones Unidas. La soberanía externa encuentra su expresión más acabada en el acuerdo, es decir, en el consentimiento del Estado soberano, que constituye la base del derecho internacional contractual. Así, un Estado no puede desconocer una obligación que ha contraído libremente sin negarse a sí mismo. De la misma manera, un Estado no puede quedar obligado en sus relaciones convencionales sin su consentimiento. Como en el derecho abstracto, un Estado al contraer una obligación, al establecer una convención con la otra parte, aliena una parte de su "posesión" (a cambio de la cual, a su vez, recibe lo que el otro Estado aliena a su vez de sí). Esto significa que el Estado "pierde" parte de su soberanía, la que así se ve limitada. Pero al igual que en el derecho abstracto, el establecer un acuerdo como manifestación de la propia voluntad constituye aquí una reafirmación de la soberanía.

En lo que se refiere a la soberanía interna o política, la Carta de las Naciones Unidas establece dos limitaciones fundamentales: la preservación de la paz y la observancia de los derechos humanos y libertades fundamentales. De esta manera, los fundamentos del derecho internacional rechazan los actos de un Estado destinados a menoscabar el respeto de los derechos humanos, incurriendo en el incumplimiento de obligaciones internacionales, tanto de normas convencionales como otras de carácter imperativo. De la misma manera, ningún ordenamiento jurídico nacional puede contener normas violatorias de los derechos humanos, puesto que esto significaría desconocer el derecho internacional, convencional y la marginación de la comunidad de naciones. El derecho fundamental en este terreno es el derecho a la justicia, sin el cual los demás derechos pierden su carácter jurídico y quedan en el estado de meras declaraciones. El Derecho Internacional establece que toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante los tribunales nacionales competentes para que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o la ley<sup>447</sup>. El derecho internacional a la justicia es un deber del Estado y de cada uno de sus órganos, exigible por cualquier habitante del Estado comprometido y obligado en virtud de la vigencia de instrumentos internacionales.

En la Unión Europea se considera que estos derechos sólo pueden ser asegurados en la medida en que los derechos políticos de los ciudadanos pueden hacerse realidad y de los cuales se pueden mencionar:

- . Derecho de voto en el Estado de origen o de residencia para las elecciones de los representantes en los organismos representativos supranacionales, con un procedimiento uniforme.
- . Derecho de petición por el que todo ciudadano puede dirigir una petición a los órganos representativos sobre cualquier cuestión relativa a la comunidad. El Parlamento Europeo puede gracias a este procedimiento denunciar toda violación de un derecho o interés legítimo de un ciudadano por un Estado miembro o por una institución. Por otra parte, el ciudadano puede contribuir mediante sus propuestas a mejorar la legislación o la acción ejecutiva de la Unión Europea.

---

<sup>447</sup> Declaración Universal de Derechos Humanos, artículo 8

. Derecho a la información: todos los ciudadanos tienen derecho a tener acceso a todos los documentos de las instituciones comunitarias y a los documentos elaborados por los Estados miembros.

. Derecho a la libre circulación de las personas, que implica el derecho de radicación prohibiendo en este sentido toda discriminación cuya causa esté en la nacionalidad o en otros factores de discriminación como los señalados. De esta manera, los ciudadanos de la comunidad pueden circular libremente de un país a otro y establecerse en aquel que elijan para desempeñar su trabajo, sin necesidad de pasaporte ni autorización previa. El principio de no discriminación se aplica igualmente a todo trabajador comunitario, el que tiene derecho a recibir un salario igual al de los autóctonos y no puede ser despedido antes que ellos a causa de su nacionalidad. Supone asimismo la prohibición de toda forma de discriminación basada en el origen nacional, tanto referente al empleo como a la remuneración, a las condiciones laborales y a la seguridad social, incluida una protección del trabajador y su familia idéntica a la que disfrutaban los connacionales del país de que se trate, ya sea de pensiones, jubilaciones, salud o vivienda social. Implica asimismo igualdad de trato en materia de afiliación y ejercicio de los derechos sindicales.

. Protección contra la discriminación por razones de sexo, raza u origen étnico, religión o creencias, discapacidad, edad u orientación sexual.

. Igualdad de oportunidades e igualdad de trato del hombre y de la mujer, incluido el principio de igualdad de remuneración para trabajo igual o de igual valor.

. Derecho a vivir en un medio ambiente limpio.

De ello se está lejos, sin embargo, sobre todo si se considera que la Declaración Universal de Derechos Humanos todavía carece en rigor de fuerza obligatoria, aún cuando constituye un ideal común de todos los pueblos. En otros casos, como en el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1966, a lo más que se ha llegado es a establecer en su artículo 16 que los Estados signatarios se comprometen a presentar informes periódicos “sobre las medidas que



hayan adoptado y los progresos realizados con el fin de asegurar el respeto a los derechos reconocidos por él mismo”.

Se puede considerar que el derecho internacional existente no es todavía “la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconciente” o más precisamente, sólo es legítimo en la medida en que expresa esa libertad, pero ya se ha visto, esta es aún bastante limitada. De todos modos, en cuanto expresa esa libertad tiene “más derecho” que el derecho “interno” que sólo expresa la libertad “interna” en un Estado particular. En el caso de que el sistema institucional de un determinado Estado permita la incorporación del correspondiente “tratado internacional como tal” a su derecho interno y si las disposiciones de aquel resultan incompatibles con este, en general y en virtud del principio “*lex posterior derogat priori*” se ha sostenido simplemente la primacía del tratado sobre la ley. Cuando, por el contrario, se dicta una ley con posterioridad a la ratificación de un convenio internacional del trabajo y cuyas disposiciones son incompatibles con las de este último, la situación se resuelve por la vía judicial interna a partir de las normas constitucionales respectivas.

#### La integración en la mundialización

En general, los procesos en que el sistema de interconexión mundial es regulado y resulta del acuerdo entre Estados, son considerados como “procesos de integración” o de complementación económica. Al igual que el proceso de constitución y de consolidación de las organizaciones internacionales ha estado en manos de los Estados y en forma directa, de las burocracias estatales o de las tecnocracias respectivas, los ciudadanos en general han estado marginados de los procesos de integración. En ningún caso resultan de una decisión ciudadana o de la iniciativa popular.

Por esto siempre cabe preguntarse como los Estados pueden complementar o compatibilizar sus legislaciones y sus políticas sociales, incluyendo los derechos humanos y los derechos del ciudadano en general, en un contexto de integración o complementación económica, de tal manera que la complementación de tales políticas y legislaciones constituyan ventajas en el intercambio en particular para los ciudadanos y ciudadanas. En general, en los distintos procesos de integración se ha dejado en lugar secundario la complementación que los Estados pudieren realizar en materia de legislación y políticas sociales, derechos del consumidor y otros

atingentes a la calidad de ciudadano de los habitantes de dichos Estados. Junto a la prioridad dada a los temas propiamente económicos, se ha otorgado una similar importancia al ámbito de las relaciones culturales. El gran vacío ha estado dado en general en lo relativo a las materias relativas a la legislación laboral.

Las consideraciones precedentes no significan que en algún momento, producto de la presión ciudadana interna, no se llegue a considerar esos intereses. La mundialización, en la medida en que se presenta como integración, implica en sus diversos grados una asociación que implica políticas públicas de diferente contenido que pueden afectar de algún modo a los ciudadanos, por lo que los derechos humanos reconocidos en los órdenes jurídicos de los Estados que deseen participar en procesos de integración requieren ser revisados a fin de establecer los elementos comunes y las diferencias que existen entre ellos, para así garantizar su pleno respeto y la eficacia de sus garantías judiciales. En general, los derechos civiles y políticos tienen pleno reconocimiento en los textos constitucionales, de la misma manera que los recursos para hacerlos efectivos forman parte de esas constituciones (por lo menos, en Europa, América del Norte y del Sur y en parte de África, mientras que en varios de los países árabes ni siquiera son considerados). En general, los derechos culturales, económicos y sociales no hacen parte de los textos constitucionales, por lo que en caso de exigirse su cumplimiento sólo es posible recurrir a la normativa internacional, la que no siempre tiene carácter impositivo ni sus mecanismos se han desarrollado lo suficiente como para tomar carácter imperativo.

La mundialización cubre prácticamente todos los aspectos de la vida social. En las situaciones de integración no puede sino que existir una voluntad para ocuparse de todos esos aspectos e intervenir estableciendo normas relativas a aspectos no tradicionales del comercio externo. Son las normas relativas a los llamados derechos sociales, culturales y económicos, los que junto a otros derechos políticos y civiles conforman lo que se ha dado en denominar derecho comunitario. El sujeto poseedor de estos derechos comunitarios (políticos, civiles, sociales, culturales, económicos) es el ciudadano comunitario.

La garantía para la aplicación de las normas protectoras de los derechos es la existencia de instituciones cuyo objetivo específico sea justamente la aplicación de esas normas. Estas instituciones deben gozar de independencia tal que puedan ejercer sus funciones de manera

autónoma e imparcial, dándole garantías a todas las partes. En el mundo mundializado se han creado instancias jurisdiccionales que tienen como objetivo proteger los derechos de los ciudadanos: la Corte Europea, por ejemplo, en la Unión Europea ha permitido fortalecer la idea de un ciudadano comunitario europeo. Dado que la propia existencia del Estado en su desarrollo y crecimiento, al invadir aspectos de la vida de las personas hasta el punto de entrar en conflicto con los derechos de estas, produce un vacío institucional que se agrava en el caso del desarrollo de organizaciones supranacionales. De ahí la necesidad de crear instancias que no sólo resuelvan infracciones graves a la ley sino que también sean capaces jurídicamente para restablecer un derecho no respetado en las relaciones que se establecen entre el Estado y el individuo o entre la organización supranacional y este último. Esta instancia es el “ombudsman” como mecanismo de control, fiscalización e intermediación y su objeto es actuar sobre y con quienes tienen la posibilidad de negar, desconocer o violar derechos. La competencia del Defensor del Pueblo es intervenir ante los propios funcionarios y servicios del Estado o de las instituciones comunitarias para la protección de los derechos de los ciudadanos e incluso de todos los habitantes del respectivo país<sup>448</sup> o de la comunidad en cuestión.

Existe así un conjunto de normas jurídicas que sin ser las del antiguo derecho internacional público, recogen gran parte de la normativa de éste, por lo menos en materia de procedimientos, así como recogen gran parte de la normativa jurídica interna, permitiendo la regulación de las relaciones entre los sujetos. En la práctica, el proceso de mundialización y, particularmente, los procesos de integración “crean un conjunto de normas jurídicas cuya aplicación e interpretación rebasa los límites del derecho interno y no encaja exactamente en el derecho internacional tradicional, lo cual exige una identidad nueva que se ha dado en llamar “derecho de la integración” o “derecho de la comunidad”, siendo su objeto proteger y desarrollar el interés comunitario acordado”... “El derecho de la integración corresponde al conjunto de principios, normas e instituciones que regulan los derechos y deberes de los Estados que acuerdan ensayar un proceso de integración económica definido, así como las relaciones resultantes del proceso de integración. Se trata de un derecho en general aplicable a la generalidad de los procesos de integración”<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> López, 1999: 36

<sup>449</sup> López, 1999: 86

## El derecho comunitario

El fundamento del derecho comunitario es la protección y desarrollo de la comunidad de intereses creada en razón de que ella se realiza en función del interés superior del Estado: el desarrollo económico en un contexto democrático. De aquí la preeminencia del derecho comunitario sobre el derecho nacional de los Estados mismos. Dado justamente que se trata de relaciones contractuales y por tanto limitadas en el tiempo y en el espacio, las cuestiones de procedimiento son esenciales. La preeminencia del derecho comunitario sobre el derecho nacional, aceptada por los Estados miembros, se concretiza en la incorporación de las normas del primero en el derecho interno de los Estados miembros, aplicándose ambos sobre el mismo territorio y a los mismos sujetos. De esta manera, puede haber conflictos cuando ambos ordenamientos jurídicos afecten al mismo hecho o a la misma situación con diferentes consecuencias jurídicas o si las disposiciones del derecho comunitario entran en contradicción con las legislaciones internas y los Estados miembros. En prevención de este evento, el derecho comunitario requiere como garantía de la protección de la comunidad de intereses una norma que regule su relación con el derecho interno.

Esto significa que la unidad del derecho comunitario debe ser asegurada mediante la unidad de interpretación. Por tanto, debe existir una norma que otorgue a un órgano comunitario la facultad de establecer la interpretación comunitaria, a fin que el objetivo de protección y desarrollo de los objetivos comunitarios quede resguardado de cualquier contingencia de carácter unilateral. Esto se asegura además, substrayendo el derecho comunitario a todo control constitucional por parte de los Estados miembros.

Lo que justifica la prioridad del derecho comunitario es la definición de un interés comunitario en sí, como interés superior a los intereses de cada una de las partes de la comunidad. Esta definición de intereses refleja, por una parte, el interés superior de cada Estado, interés que puede ser satisfecho mediante la cooperación de otros Estados y, por otra, implica la renuncia a intereses particulares y cuya satisfacción sólo podría lograrse en detrimento de los otros, en beneficio del interés comunitario. Hablar de interés comunitario, implica hablar de interés supranacional. Con la noción de supranacionalidad se pretende “expresar la idea de una manifestación de voluntad soberana, que por sobre los Estados que puedan componerlas, se halla dotada de poderes suficientes para adoptar, dentro del ámbito de su competencia,

decisiones de carácter directamente obligatorio para los Estados Miembros y para las personas naturales o jurídicas de los mismos, prescindiendo de todo ulterior consentimiento o ratificación por parte de los Estados partes<sup>450</sup>. La supranacionalidad se define así por la definición de intereses comunes, la autonomía de poder y la atribución de competencias a los órganos autónomos.

Las consideraciones precedentes llevan a preguntarse sobre la validez del carácter indivisible de la soberanía. Se puede pensar, en términos puramente jurídicos, que esta soberanía es divisible y que en virtud de esta divisibilidad, la soberanía en un proceso de integración económica queda limitada, de tal manera que dentro de su propio territorio el Estado participante dejaría de ser soberano o, al menos, tendría menos soberanía que antes. Funciones legislativas y políticas antes en manos de los Estados particulares pasarían ahora a ser ejercidas por los órganos comunitarios, entes supranacionales: habría transferencia de soberanía. Lo que justamente caracteriza a la supranacionalidad sería esta delegación de poderes soberanos a órganos o instituciones de carácter comunitario, de la misma manera que en la naturaleza y alcance de las competencias que los Estados participantes atribuyen al o a los órganos comunes.

El surgimiento y desarrollo del derecho comunitario, sin embargo, llevan a reconsiderar esta visión de la soberanía. López Dawson, siguiendo la tradición, distingue dos aspectos de la soberanía: “una primera y esencial que es la soberanía interior, ejercida dentro del Estado y otra exterior, que aparece como reflejo de aquella en la relación de dos o más Estados<sup>451</sup>. De esta manera, el Estado ejerce en el plano internacional “una atribución de competencias”. Agrega López que “a partir de la Carta de Naciones Unidas un aspecto importante de la soberanía del Estado quedó entregada a la comunidad internacional: el respeto de los derechos humanos, cuya observación, promoción y protección corresponde a las Naciones Unidas. Un Estado en particular no puede alegar que se trata de asuntos reservados del Estado<sup>452</sup>. Por otra parte, el desarrollo de un proceso de integración exige que un Estado autorice o permita que el derecho comunitario tenga validez y eficacia en el territorio sobre el que ejerce soberanía, sin lo cual el tal proceso de integración no sería sino que una ilusión. Por tanto, el Estado debe delegar en la entidad comunitaria, poderes que habitualmente ejerce en forma individual. Esta delegación de

---

<sup>450</sup> López, 1999: 101

<sup>451</sup> López, 1999: 103

<sup>452</sup> López, 1999: 103

poderes hace ver que la soberanía es poder de autodeterminación, facultad de regirse por sí mismo y no es sinónimo de ausencia de límites. Al delegar competencias en una identidad supranacional, el Estado manifiesta su poder de autodeterminarse, ganando más poder en el nuevo sistema de cooperación supranacional. La soberanía no es así entonces la suma de las competencias ejercidas por un Estado independiente, sino que la libre disposición del aparato del poder público: “la atribución de las competencias y los poderes de las comunidades, implica una restricción correspondiente a la autonomía de acción de los Estados miembros”. De esta manera hay ciertas materias sobre las cuales los Estados miembros no pueden disponer unilateralmente, sino sólo dentro del marco de una voluntad colectiva. El traspaso de determinadas facultades del Estado es la expresión de una necesidad imperiosa de regulación del proceso de mundialización y, en esta medida, refleja por un lado “la voluntad de lograr una meta de bien común para todos los Estados miembros y, por otro, la imposibilidad de lograr dicha meta por sí solos”<sup>453</sup>. De este modo, la compatibilidad constitucional del ordenamiento supranacional emana de su propia naturaleza y sus metas no son otras que facilitar y permitir el logro de objetivos que cada Estado por sí solo ya no puede alcanzar debido a la complejidad de las relaciones económicas contemporáneas. Por esto la transferencia de competencias a órganos comunitarios no puede ser calificada de simple delegación de soberanía, pues en tal caso se podría pensar que se trata de una transferencia de la soberanía a otro poder soberano, lo que no podría sino que significar un protectorado internacional. Las Naciones Unidas, justamente por su estructura y condiciones no podrán constituirse - a menos que dicha estructura y condiciones cambien, por ejemplo por la vía de un financiamiento propio y de ejército también propio - como delegado de las soberanías nacionales.

### El Imperio posmoderno

Esta presentación de la situación de la soberanía en el plano mundial contrasta fuertemente con el diagnóstico en términos de Imperio posmoderno, en particular, con la tesis central de sus sostenedores quienes plantean el fin de la división entre lo político y lo socio-económico o la absorción de la sociedad civil en el Estado.

Hardt y Negri, entre quienes sustentan esta tesis, afirman que junto con el mercado global y los circuitos globales de producción habría surgido una nueva forma de soberanía entendida

---

<sup>453</sup> López, 1999: 104

como un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas. Rechaza así la tesis de que "la globalización de la producción y el intercambio capitalistas signifique que las relaciones económicas se ha(y)an hecho más autónomas respecto de los controles políticos y, en consecuencia, que la soberanía política esté en decadencia"<sup>454</sup> o aquella otra que critica a la globalización el "haber cerrado los canales institucionales a través de los cuales los trabajadores y los ciudadanos pueden influir en la fría lógica de la ganancia capitalista u oponerse a ella". Concuere sí con ambas posturas en el hecho de que, debido a que "los factores primarios de producción e intercambio - el dinero, la tecnología, las personas y los bienes - cruzan con mayor facilidad las fronteras nacionales"... "el Estado-nación tiene cada vez menos poder para regular esos flujos y para imponer su autoridad en la economía". Cabe recordar que anteriormente Negri había sostenido la tesis contraria, la de fortalecimiento del Estado y de absorción de la sociedad civil por el primero. Sin embargo, para Negri y Hardt, "la decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica... que la soberanía como tal haya perdido fuerza"<sup>455</sup>. Esta soberanía "ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio". Es así una soberanía a-estatal o, al menos, supraestatal. Es a esta nueva forma global de soberanía que Hardt y Negri denominan "imperio".

En contraste con el viejo imperialismo, el Imperio no tiene ningún centro<sup>456</sup> de poder y, se podría agregar, por nuestra parte, ninguna periferia. Ni Estados Unidos ni ningún Estado-nación puede constituir el centro de un proyecto imperialista: "El imperialismo ha terminado". Tampoco se sustenta en fronteras o barreras fijas. Para los autores en comentario, el Imperio "es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando"<sup>457</sup>. El mundo aparece así definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, desterritorialización y reterritorialización. Este proceso ha estado acompañado "por una transformación de los procesos productivos dominantes, lo que dio por resultado una reducción del rol del trabajo industrial en fábricas, desplazado por la prioridad que se le da hoy al trabajo comunicativo, cooperativo y afectivo". En

---

<sup>454</sup> Hardt y Negri, 2002:13

<sup>455</sup> *Ibíd.*

<sup>456</sup> Valga la pena recordar que uno de los temas centrales del postmodernismo así como del post estructuralismo ha sido la negación de todo centro.

<sup>457</sup> Hardt y Negri, 2002: 14

estas condiciones, la producción de la riqueza tiene como fin la "producción biopolítica", es decir, la producción de la vida social misma. En este proceso, lo económico, lo político y lo cultural se superponen e invierten recíprocamente<sup>458</sup>. En esta inversión y sobreposición recíprocas, los autores ven una diferencia con la modernidad en la que las distintas esferas de la práctica social se habrían separado de manera clara y nítida. De aquí que asimilen modernidad a imperialismo/colonialismo y posmodernidad a globalización.

Para Hardt y Negri, el imperio se caracteriza principalmente por la falta de fronteras o, lo que es lo mismo, se trata de un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial, "que gobierna todo el mundo civilizado". En segundo lugar, el concepto de imperio "no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino antes bien como un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente de cosas por toda la eternidad"<sup>459</sup>. Se presenta como un régimen intemporal, sin fronteras temporales. En tercer lugar, "el dominio del imperio opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social". De esta manera, el imperio aspira al dominio total de la vida social en su integridad, de aquí entonces que presente la forma paradigmática del biopoder. En cuarto lugar, en teoría, el imperio está dedicado a la paz, paz perpetua y universal que trasciende la historia, aún cuando la práctica del imperio esté continuamente bañada en sangre. Este paso del imperialismo al imperio y a sus procesos de globalización ofrecería en todo caso nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación.

El imperio es un "orden definido por su virtualidad, su dinamismo y su indeterminación funcional"<sup>460</sup> y cuya norma fundamental de legitimación se establece en "el corazón de la producción social", de tal manera que la producción económica y la constitución política tienden a coincidir cada vez más. En otros términos, la fuente de la normatividad imperial nace de esta nueva máquina que es la maquinaria biopolítica globalizada. El imperio es así, al mismo tiempo, conjunción de dominación, sistema ético, sociedad civil, Estado y de nada de esto en particular.

---

<sup>458</sup> A diferencia de estos autores, I. Wallerstein (1998:6) se plantea este problema en su dimensión puramente epistemológica. Así, las ciencias sociales del siglo XIX nos habrían dejado un legado confuso que constituiría hoy el principal obstáculo para avanzar en nuestro conocimiento: la división del análisis social en tres áreas, tres lógicas, tres "niveles": el económico, el político y el sociocultural.

<sup>459</sup> Hardt y Negri, 2002: 16

<sup>460</sup> Hardt y Negri, 2002: 53



Cabe señalar que la cuestión de la separación de esferas como de la fusión en el sentido que le confiere Negri sólo tiene sentido en lo que Hegel denominaba “filosofía del entendimiento”, caracterizada en último término por la oposición real de contrarios. Más aún, en la medida en que Negri declara obsoleta toda mediación, ninguna esfera es mediación de la otra. Como afirma que hay sobreposición e inversión recíprocas de las diversas esferas, cabe suponer que estas se presentan de manera inmediata e indeterminada una frente a la otra, así como también que no hay diferencia entre esas esferas. Como en la realidad no serían diferentes, no tendrían existencia propia por lo que tampoco se podría hablar de ellas. Hardt y Negri no proponen ningún término que permita dar cuenta de este nuevo ente que no presenta diferencias internas.

En la perspectiva en que se ha situado esta investigación la mediación está siempre presente. Desde la primera aparición del ser como lo inmediato indeterminado que sale de su inmediatez y de su indeterminación justamente al ser explicitado por el pensamiento, es decir por la mediación de este, pasando por la esencia como ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo hasta el concepto como mediación de mediaciones, la mediación está presente a todo lo largo y ancho del proceso del pensar y por tanto, de todo lo real efectivo. En este marco, la sociedad mundial es mediación consigo misma a través de la negatividad de sí (la referencia-a-otro) que se expresa en cada momento de su realización. Hay así una “identidad” de la sociedad mundial, como forma de la reflexión-hacia-sí-dentro-de-sí. Asimismo la “distinción”, lo negativo (como “nada” desarrollada) se presenta también, al igual que el devenir que se presenta ahora como fundamento de la existencia. En la identidad de la sociedad mundial está esa “diversidad en la cual los distintos son cada uno de por sí aquello que cada uno es y son indiferentes con respecto a su referencia a otro” (E § 117). Es posible distinguir en la sociedad mundial ciertos “nudos” de acción distintos unos de otros en los cuales hay predominancia sea de lo económico, de lo político o de lo simbólico. Negri no puede evitar referirse a esos términos, incluso cuando debe hablar de su inversión y superposición, para no hablar de su desaparición o anulación.

Por otra parte, tampoco se puede obviar el hecho de que se está en presencia de un conjunto que puede ser aprehendido como totalidad en la que hay una relación inmediata entre el todo y las partes. El todo es el contenido “mundial” que consiste en las partes (en las formas) “económica”, “política” y “simbólica”, distintas entre sí. En cuanto distintas parecen como lo

autosuficiente, pero en cuanto partes de la totalidad tienen una mutua referencia idéntica: se necesitan la una a la otra y sólo tienen sentido en esa realidad. Hay copresencia de la totalidad en las partes. La totalidad esclarece y da sentido a cada parte. De esta manera, la sociedad no es una cosa sino que la integración de partes - totalidad integrada -; es aquello por lo que las partes son discernibles no sólo por lo que creen ser sino que por lo que efectivamente son: abstracciones. La sociedad mundial constituye una totalidad cuyas partes o "instancias" o "niveles" (cada de uno de ellos, tomados por separado no son sino que abstracciones) constituyen otros tantos momentos de su realización. Hay, por tanto, "unidad" y, al mismo tiempo, separación, identidad y diferencia: La esfera de la sociedad civil es diferente de la esfera del Estado, pero ninguna de las dos puede ser entendida sin referencia a la totalidad de la praxis social. Por otra parte, el Estado y la sociedad civil pueden ser entendidos al mismo tiempo como forma y contenido del otro: El Estado como forma política de la sociedad civil (esto es como aquello que la informa) y como contenido, en cuanto realidad sustancial, como lo que la forma; la sociedad civil como la forma del Estado - en cuanto in-forma a este - y, al mismo tiempo, como su contenido.

En otro nivel del análisis, lo que aparece es la sociedad mundial como mediación de mediaciones. Por lo menos, empíricamente se puede determinar que ha sido una herramienta necesaria para amortiguar los antagonismos sociales intranacionales. La sociedad mundial es el terreno en que terminan solucionándose (transitoria y provisoriamente) las contradicciones sociales de una sociedad determinada en un momento determinado. En los 70, cualquier movimiento reivindicativo de los trabajadores es ahogado con la importación de bienes extranjeros de menor costo que el que producen los trabajadores nacionales. Posteriormente, en los 80 y 90 se llama a los trabajadores a no presentar demandas laborales puesto que su satisfacción incidiría en el precio de venta del producto, perdiendo "competitividad" en el mercado mundial. El conflicto entre capital y trabajo en el seno de una sociedad nacional encuentra una solución en la sociedad mundial<sup>461</sup>. En otro plano, esas contradicciones pueden ser absorbidas por los conflictos étnicos, de nacionalidades o religiosos. Las guerras han terminado con los movimientos obreros nacionales existentes en varios países: En el Líbano, las guerras civiles terminan con el movimiento obrero unitario. Lo mismo ocurre en Afganistán,

---

<sup>461</sup> Dado que el valor de la mercancía se determina, en principio, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, si este "socialmente" se refiere ahora al mundo, siempre es posible encontrar algún lugar en el mundo donde se produzca en un "tiempo" menor una determinada mercancía, es decir, en condiciones de sobre-explotación del trabajo vivo.

en Irak, en Palestina, en que no quedan ni rastros de lo que fueran las organizaciones sindicales de los decenios precedentes. En todo caso, el que se busque la solución (transitoria) a las contradicciones sociales que se dan en el terreno de un Estado nacional en el terreno internacional o mundial, implica la acumulación de contradicciones en el nivel mundial y su mayor potenciación a largo término, lo que en términos de recomposición política de las fuerzas sociales se debería expresar en su recomposición directamente en el plano mundial. Es en este nivel que la teoría de la ciudadanía debe plantear sus problemas, en cuanto todo (individuo social mundial, sociedad civil mundial, cultura mundial) parece indicar la necesidad de una ciudadanía mundial.

Por otra parte, el destacar como lo hacen Hardt y Negri que “aunque la soberanía de los Estados-nación está hoy en decadencia no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza” no significa otra cosa que reconocer que existe una soberanía y que en la medida en que es autónoma de los Estados es, sino mundial o transnacional, al menos es internacional cuando no multinacional. Hablar de soberanía es hablar de autoridad política suprema (como poder de mando y deber de obediencia en una comunidad política), de poder como potencia, como capacidad para imponer la voluntad en una relación social.

Para los fines de esta investigación, lo que interesa es precisar si esta soberanía es “adecuada a su concepto”, es decir, si corresponde al “desarrollo esencial del contenido sustancial de la idea” (FD §28). Para Hegel, “la determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como idealidad de sus momentos” (FD §276) que se autodetermina poniendo en el interior de sí mismo sus propios momentos a la vez diferentes y reunidos en su idealidad. La soberanía es esta unidad sustancial que se autodetermina al mismo tiempo que se autodiferencia en su interior y en su exterior. Toda particularidad se encuentra así subsumida en la universalidad fundadora del Estado y la subordina a su “sí simple” en el acto de autodiferenciación interior y exterior. Una tal unidad sustancial que se autodetermina y se autodiferencia es el resultado de la actividad de la voluntad que ha “superado la contradicción de la subjetividad y de la objetividad y que ha trasladado sus fines de aquella determinación a ésta, permaneciendo cabe sí en la objetividad” y que, por tanto, la existencia de este orden sería “existencia de la voluntad libre”. El modo de existencia de esta voluntad libre es, en este nivel del análisis, el Estado, como totalidad integrada que comprende un sistema de normas, que es no sólo “un medio de seguridad de las personas y de la propiedad” y “un orden exterior

para sus intereses particulares y comunes” sino que también manifestación “de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo” (FD §157). El orden político representa así lo universal, lo racional libre, lo universal concreto. En otros términos, para que el universalismo abstracto que se ha creado a partir de la mundialización devenga concreto es necesario pasar al ejercicio de la voluntad como voluntad general, voluntad sustancial, voluntad substancial mundial, por tanto voluntad democrática, expresión de la voluntad de todos y de todas, de cada uno y de cada una, pero superior a la suma de la voluntad de todos y de todas y de cada uno y cada una, en la medida en que es aceptación del vivir bajo la misma ley que ha sido puesta por todos y todas y por cada uno y cada una, modo de vivir que no podría tener otro nombre que el de democracia cosmopolita.

Es cierto que esta noción de soberanía se refiere al Estado racional, al concepto de Estado, y que los Estados empíricos, aún cuando se presenten en un sistema de Estados, están lejos de ese concepto. Esta distancia entre lo realmente existente y lo racional no justifica de todos modos el utilizar la citada noción de soberanía a-estatal y supra-estatal propuesta por Negri que no parece adecuadamente fundada.

En el sistema internacional, el peso estratégico del ciudadano es escaso, por no decir nulo. Sin embargo, todo muestra la necesidad de que su presencia se haga efectivamente notar. El punto de vista del derecho internacional como derecho entre Estados soberanos es insuficiente en este sentido. Es necesario volver a la Historia Universal y a la política misma para avanzar.

## CAPITULO XX

### LA HISTORIA MUNDIAL

La historia universal no se reduce a las relaciones internacionales entre Estados. El momento relaciones interestatales no es sino que un momento, que como todo momento considerado aisladamente, permanece en su abstracción y unilateralidad. El proceso histórico universal concreto es más rico y complejo. Uno de las determinaciones esenciales de ese proceso es la tendencia expansiva de la sociedad civil, tendencia que se realiza como internacionalización de la economía.

#### Sociedad civil e internacionalización de la economía

Cabe señalar que ya en los tiempos de Hegel, se constata que tanto el acrecentamiento de la división del trabajo como la intensificación de los intercambios comerciales, la salarización de las actividades laborales, entre otros, producen efectos disgregadores en la cohesión social en la medida en que posibilitan la acumulación de riquezas en un polo y el desarrollo de la pobreza en el otro. La polarización social deviene problema político. En esta medida, cuando en una sociedad aumentan la riqueza por un lado y la pobreza por el otro, "la sociedad civil es empujada más allá de sí por dicha dialéctica para buscar fuera de ella consumidores en otros pueblos que respecto de ella se encuentran atrasados en los medios en que ella resulta excedentaria o, en general, en industria, etc. y con ello los medios de subsistencia necesarios" (FD §246). El comercio internacional es un medio para solucionar las contradicciones internas, con lo que la posibilidad de crisis real (y no puramente ideal) de la sociedad civil puede ser evitada a partir de la integración en el mercado mundial. Las contradicciones sociales "internas" encuentran su solución en el plano externo o, dicho de otro modo, la necesidad de la internacionalización de la economía es enteramente política.

El comercio se realiza efectivamente, alcanza su verdad, sólo como comercio mundial, extendiéndose al resto del mundo<sup>462</sup>. A partir de esta extensión, la "sociedad civil desarrollada"

---

<sup>462</sup> Cf. Smith, 1997

tiende a la colonización por la cual "procura, por un lado, a una parte de su población el regreso al principio familiar en un nuevo suelo, y por otro lado se procura a sí misma con ello una nueva necesidad y un nuevo campo para su aplicación laboral" (FD §248). La colonización permite así la realización de la sociedad civil en otras latitudes, haciéndola más universal. El territorio de los otros es el receptáculo donde operarán los colonizadores, donde se ejercerá la voluntad del colono.

Colonización y comercio exterior serían para Hegel los medios por los cuales la sociedad burguesa intentaría solucionar sus graves contradicciones. Se trata así de un movimiento que va del "interior" de la sociedad civil hacia el "exterior", movimiento que se explicaba en primera instancia por la multiplicación y la particularización de las necesidades y de los medios de su satisfacción. Sin embargo, dado que este movimiento es infinito, sin encontrar jamás un punto de reposo y de equilibrio, la contradicción reaparece siempre. Momentáneamente podrá ser solucionada por la salida al "exterior", pero se trata siempre de una solución transitoria. Dado que sin el salto al exterior la cohesión social está siempre puesta en cuestión, la sociedad se ve empujada permanentemente a salir cada vez más fuera de sí y a buscar nuevos espacios donde colocar la sobreproducción e instalar la población excedente. En este proceso de expansión permanente, cada Estado particular se encuentra siempre en oposición con los otros Estados, empujados a su vez por la dinámica de la acumulación a desarrollar una política de expansión. La guerra, como ya se observó, aparece como una de las soluciones a este choque de intereses antagónicos. Como ya se dijo, la solución bélica tiene la virtud de soldar la sociedad, de asegurar la cohesión social. De esta manera, por el comercio exterior y la colonización, de manera aislada o en conjunto con la salida bélica, el Estado logra realizar lo que era su necesidad y objetivo fundamentales: asegurar la cohesión social interna. Es de este modo, a través de la colonización y del comercio exterior, que se desarrolla la historia mundial. Hablar aquí de historia mundial es referirse al hecho de que aquellas sociedades en que las contradicciones sociales son más agudas, encuentran solución a estas en el "exterior" por la vía del comercio exterior y de la colonización, conformándose una nueva "comunidad de acción recíproca" a escala internacional: las contradicciones encuentran su solución provisoria en el espacio posnacional.

Este esquema podría permitirnos leer el actual proceso de mundialización. La mundialización sería así la culminación del proceso de saltos al "exterior" que permiten superar las

contradicciones “internas” de la sociedad civil. Es así también el medio que permite sobrepasar las contradicciones insuperables del Estado social-nacional.

Cabría señalar asimismo otro aspecto de la cuestión, que se debería desarrollar en mayor profundidad, pero que, por ahora, nos limitaremos a esbozar referente al contenido de lo que se exporta. La colonización es, para el país de envío, exportación de mano de obra (excedente). Decir mano de obra es decir capacidad de trabajo encarnada en individuos de carne y hueso, es decir, voluntad subjetiva. En suma, es exportación de trabajo subjetivo. El comercio exterior es exportación/importación de mercancías. La mercancía no sólo es valor de uso, sino que también, valor de cambio, valor que le es conferido por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su producción. Por tanto, se puede decir que el intercambio de mercancías es intercambio de trabajo encarnado en un objeto. En consecuencia, lo que se comercia es trabajo objetivado. Como, tanto por la colonización como por el comercio exterior, lo que se exporta es “trabajo” y detrás de ese trabajo un conjunto de relaciones sociales y políticas, lo que se exporta es, en suma, “sociedad del trabajo”. Por obra de la colonización, sociedades que no conocían el trabajo son forzadas a someterse a las obligaciones y exigencias que este plantea, deviniendo a su vez “sociedades del trabajo”: la conquista y la colonización de América luso-hispánica no son sino que los episodios más relevantes de la terrible tragedia por la que se impuso a los pueblos originarios la disciplina del trabajo, obligándolos a “ganar el pan” con el sudor de su frente, con la tortura, con la violación de sus mujeres, en fin, con la indignidad y el escarnio. El trabajo como vía de reconocimiento se vuelve en su contrario: en des-conocimiento, en negación de la conciencia del otro, en imposibilidad de una relación intersubjetiva, en negación de la autoconciencia universal y, por tanto, de la posibilidad de la ciudadanía.

En el momento actual, (casi) todo el planeta ha devenido una inmensa “sociedad del trabajo” en la que “todo es absorbido en el dinamismo inmanente de la producción”<sup>463</sup>. De esta manera, el trabajo forma, informa, conforma y deforma al ser humano a su imagen y semejanza.

En la medida en que el trabajo se constituye como medio de reconocimiento, se puede pensar que este trabajo libre, al extenderse sobre toda la superficie del planeta, como mundialización, crea las condiciones para el surgimiento de una conciencia de sí universal. La “comunidad de acción recíproca universal” extendida por todo el mundo en cuanto

---

<sup>463</sup> Habermas, 1973

interdependencia generalizada, necesaria y no contingente, es la base de la sociedad civil mundial. La mundialización se presenta como tránsito de las sociedades civiles nacionales a una sola sociedad civil mundial, cuyo fundamento es el trabajo.

¿Planetarización de la técnica o mundialización del trabajo?

Insistir sobre el aspecto “trabajo” deriva del hecho de que se considera este como el factor determinante dentro del proceso productivo, mientras que el objeto técnico sólo tiene sentido y puede ser aprehendido a través del trabajo humano, pensado y juzgado como instrumento o como producto del trabajo. El trabajo no es un aspecto de la operación técnica, sino que esta última es un momento del primero. Por esto, más que de planetarización de la técnica cabría hablar de planetarización del trabajo. Sin embargo, hay quienes estiman, en una visión que concede la preeminencia a la técnica, que esta sería el motor del desarrollo histórico.

En esa perspectiva, el vector de la constitución de un mundo único y de una sola historia sería el progreso científico y tecnológico. Karl Jaspers en 1949 ofrece una visión de la planetarización de la historia humana apoyándose en el desarrollo de la ciencia y de las técnicas modernas las que han alcanzado un alto nivel de validez universal. La eficacia de un antibiótico, el mapa genético de la humanidad y muchos otros hallazgos del espíritu humano están fundados en causas, en razón suficiente, lo que les confiere universalidad. Este proceso de universalización del saber científico y de la técnica derivada del mismo parece constituirse como un primer momento del proceso de mundialización<sup>464</sup>.

Sin embargo, más allá de la perspectiva tecnicista en la que se sitúa Jaspers, lo que interesa destacar de su pensamiento en este tema, es que este proceso de unificación del mundo estaría marcando un nuevo comienzo en la historia de la humanidad, historia que ahora pasaría a ser única, en tanto que el mundo dejaría de ser “abierto” como antes y ahora se “cierra”. Para Jaspers, la unidad de análisis no puede ser sino la totalidad y no las diferentes zonas dispersas. El cierre significa que la unidad alcanza ahora la totalidad, que ya no hay nuevos territorios a conquistar y que la expansión es, si se quiere, intensiva más que expansiva. Para Jaspers, “nuestra situación históricamente nueva, decisiva por primera vez, es la real unidad de la humanidad sobre la Tierra. El planeta ha llegado a ser para los hombres un todo dominado por

---

<sup>464</sup> Martínez, 2001



la técnica de las comunicaciones, más “pequeño” que en otro tiempo el Imperio romano. A este momento ha conducido la evolución desde la época de los grandes descubrimientos geográficos hace cuatrocientos años. Pero, hasta fines del siglo XIX, todavía la historia era para nosotros esencial y solamente historia europea. El resto del mundo era para la conciencia europea de entonces tierra colonial de importancia secundaria, destinada a ser el botín de Europa. Pero ya entonces, y sin propósito deliberado, las potencias que trataban de adquirir grandes territorios pusieron los fundamentos para la historia mundial actualmente en desarrollo. En la primera guerra mundial ya se registró la entrada en juego de estos territorios. Pero aquella guerra era todavía una guerra europea. América volvió a retraerse. Sólo la segunda guerra mundial habría dado a la entrada de todo el globo en conjunto su pleno peso. La guerra en el Asia Oriental fue tan importante como la guerra en Europa. De hecho, aquella fue la primera guerra verdaderamente mundial. La historia del mundo, como una historia única de todo el globo ha comenzado. Mirado desde este punto, el intervalo de la historia anterior se nos aparece como una zona dispersa de tentativas independientes entre sí, como múltiple origen de las posibilidades del hombre. Ahora la totalidad se ha convertido en problema y tarea. Con ello se realiza una completa transformación de la historia”. “El hecho decisivo es que ya no hay un ‘fuera’. El mundo se cierra. La unidad de la Tierra está constituida. Surgen nuevas posibilidades y nuevos peligros. Todos los problemas esenciales son problemas mundiales, y la situación, una situación de la humanidad entera”<sup>465</sup>.

### La historia mundial

La conciencia de que se vive en un y único mundo no es, sin embargo, cosa nueva. Desde el arte, ya Frédéric Novalis a fines del siglo XVIII afirmaba que “toda historia es necesariamente mundial”<sup>466</sup>. Un siglo más tarde, en 1931, Paúl Valery escribía “En nuestros días, toda la tierra habitable ha sido reconocida, se han hecho levantamientos de ella (y ha sido), repartida entre naciones. La era de los terrenos vacíos, de los territorios libres, de los lugares que no son de nadie, en otros términos, la era de la libre expansión está terminada... El tiempo del mundo finito comienza. El censo general de los recursos, la estadística de la mano de obra, el desarrollo de los órganos de relación continúan. ¿Qué hay de más notable y de más importante que este inventario, esta distribución y este encadenamiento de las partes del globo? Sus efectos son ya

---

<sup>465</sup> Jaspers, 1985: 168-169

<sup>466</sup> cit. por Braudel, 1979: III, 9

inmensos. Una solidaridad nueva, excesiva e instantánea entre las regiones y los acontecimientos es la consecuencia ya sensible de este gran hecho... Los hábitos, las ambiciones, los afectos contraídos en el curso de la historia anterior no han terminado de existir, sino que, insensiblemente transportados en un medio de estructura muy diferente, pierden su sentido y devienen causa de esfuerzos infructuosos y de errores”<sup>467</sup>.

En el mismo sentido se expresa, entre otros, ya en 1954, el historiador inglés David Thomson quien justifica la utilización de la noción de historia mundial en el cambio que se habría producido a partir de la Primera Guerra Mundial en la medida en que, a partir de entonces, se establece una acción permanente y recíproca entre el desarrollo en cada continente: “un rasgo de la historia reciente es la expansión del poderío e influencia europeos por todo el mundo y las diversas consecuencias de ese hecho, tanto por lo que toca a Europa, como a los otros cinco continentes. El resultado hoy en día es la existencia de un mundo en el cual todo acontecimiento grave en cualquier sitio es de importancia para todas las demás partes dentro de un tiempo relativamente breve, y ese término, por otra parte, tiende a reducirse cada vez más”<sup>468</sup>. Por tanto, está justificado el que el historiador mundial no se sienta obligado a escribir por separado la historia de los continentes. De la misma manera que la historia de una nación no es la sumatoria de las historias de las localidades que la componen, la historia mundial no es la sumatoria de las historias nacionales o continentales, sino una historia que es más que éstas e independiente de ellas. Pero, destaca Thomson, más allá de esto, una situación novedosa determina el cambio de enfoque, situación caracterizada por que, “por primera vez los seis continentes de la Tierra no pueden pasarse el uno sin los otros”<sup>469</sup>. Este sería, a juicio de Thomson, el tema central del medio siglo que ha precedido y que lo será en el tiempo transcurrido desde entonces.

Mundialización del trabajo e historia universal una y múltiple, autoconciencia del mundo del trabajo mundial: La conciencia que tiene Hegel del carácter mundial del proceso histórico le lleva a vislumbrar la historia mundial como un entramado en lo que se conjuga lo universal, lo particular y lo singular, de tal modo que la historia de cada uno es, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, una misma y diferente historia que la de todos los otros. Lo “interno” es así

---

<sup>467</sup> Valéry, Paul *Regards sur le monde actuel*, 1931 cit. por Moreau, 1997: 3.

<sup>468</sup> Thomson, 1990:12

<sup>469</sup> Thomson, 1990:15

determinado por lo "externo", de la misma manera que antes se había visto como este último lo era por el primero.

De aquí entonces que, en los necesarios choques que se producen entre potencias colonizadoras, la razón de estado sea un criterio de política exterior, aplicado al interior. Como cada Estado persigue su propio bienestar, no hay conflicto entre moral y política: "el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta al bienestar del individuo y... la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia, es decir, su derecho, inmediatamente en una existencia no abstracta sino concreta y... sólo esta existencia concreta - y no uno de los muchos pensamientos universales tenidos por preceptos morales - puede ser principio de su actuar y conducirse" (FD §337, Anot.). Luego, los comportamientos de los individuos como ciudadanos en circunstancias extremas deben ajustarse a lo que determina la razón de Estado. Así, en la perspectiva hegeliana, como los Estados son formaciones de carácter individual, el juego de la guerra y de la paz es también de orden individual, por tanto, contingente y sometido al azar, con lo que la razón de Estado queda finalmente determinada por este último, lo que demuestra la fragilidad de la susodicha razón y, al mismo tiempo, la fuerza del Espíritu del mundo.

### El Espíritu del Mundo

Para Hegel la suerte del Estado, como la de la sociedad civil, es semejante a la de cualquier ser finito: su finitud se manifiesta realmente como muerte y disolución. En esta dialéctica de la finitud, la última en el terreno de la realidad efectiva, se levantará lo único que es más durable y que es el fundamento de los espíritus finitos: el Espíritu del Mundo, el único que sobrevive puesto que es infinito y ningún "destino" le ha sido adjudicado del exterior. Es resultado y, por tanto, fundamento. En la lucha entre Estados no será, en último término, el derecho de un tal o cual país el que prevalecerá sino que un derecho que finalmente será superior a todos y a cada uno de ellos. Un país podrá vencer a otro o a otros, pero terminará finalmente sufriendo la misma suerte que el vencido. La única "medida" absoluta de la vida de los Estados es su contribución al desarrollo del conjunto. Esta totalidad, más durable que ellos y que los juzgará, es la historia mundial. Esta historia no es para Hegel sino que el desarrollo de los Estados en sus relaciones mutuas.

Este movimiento de ir afuera, de exteriorización, de salir de sí del ser del Estado es paralelo al movimiento contrario que se origina en la Historia mundial y que determina cada uno de los momentos del sistema de la eticidad, enriqueciendo sus contenidos o disolviéndolos. Para Hegel, la Historia mundial es el momento en que el Espíritu universal se muestra en su interioridad y su exterioridad. Como se ha visto, cada uno de los momentos del desarrollo del Espíritu existe sólo como algo ideal. El momento de la Historia mundial es el parámetro en que cada uno de esos momentos se mide: es el tribunal de la historia mundial (FD §341). La ciudadanía existe en ella como ideal y es, por tanto juzgada por ella. La historia mundial es el sustrato, el "elemento" de la existencia empírica y concreta del espíritu universal y es en ella que la ciudadanía efectivamente se realiza. El espíritu existe en el tiempo, el tiempo es su destino, que lo realiza pero que lo mezcla también a lo contingente y a lo no-espiritual.

Esta historia como realización de la razón es racional, "es el despliegue necesario a partir sólo del concepto de su libertad...: la exposición y realización del espíritu universal" (FD §342). La historia mundial es un juez pero no una potencia física. Actúa por medio de la toma de conciencia por la razón y como esta no es sino que la acción libre, es la realización de la libertad en la conciencia humana. La historia mundial es aquí una realidad más potente que las fuerzas físicas puesto que cambia la sociedad en su fundamento mismo. El cambio de fundamento es el paso a una nueva época. Este proceso es de orden superior a esta realidad: su significación no puede ser aprehendida sino que por la filosofía en cuanto esta es pensamiento del pensamiento del contenido del espíritu humano universal y posibilita la transformación de una realidad supuesta ajena al ser humano en una realidad conforme a la razón humana. La ciudadanía de las relaciones políticas y sociales en este contexto es un proceso racional, inscrito en la historia mundial. Como particularidad de esta historia mundial que es racional, la ciudadanía es también racional.

La historia mundial como exposición y realización del espíritu universal es la acción de este "pues él es sólo lo que hace" (FD §343). El espíritu procede por una acción sobre la realidad, es decir, sobre sí mismo, y no es nada si no actúa de manera concreta. Las acciones ya realizadas por el espíritu humano constituyen el contenido de su toma de conciencia de sí mismo por lo que el espíritu se comprende a sí mismo por la realización efectiva de su contenido. Expresado en otros términos, esto significa que una vez realizado un acto libre, el ser humano accede a un nivel superior de libertad que le permite realizar otras acciones libres, de tal manera que, en lo

sucesivo, será para él una necesidad el satisfacer esta exigencia permanentemente renovada de realizar acciones libres. La comprensión de sus actos, la historia comprendida es la actividad plena del espíritu pero, como actividad plena, es estado maduro de una época, por tanto, es también el anuncio de la muerte inminente de una época. La época que se comprende constituye por lo mismo la transición hacia una nueva época y es el fin de una evolución. No hay aquí “fin de la historia”, sino que “fin de una época”, de la misma manera que en el *Prefacio* de la FD, Hegel habla de una forma envejecida de vida que ha sido comprendida por la filosofía y enterrada en las guerras napoleónicas: el despotismo.

Como la historia mundial es la acción del Espíritu, los individuos y las sociedades se absorben en éste, siendo a la vez su instrumento inconsciente y miembros de su misión interna (FD §344). Por esto la justicia y la virtud, la injusticia, la violencia, la independencia de los individuos y de los Estados encuentran su significación y su valor definidos en la esfera de la conciencia real inmediata. Aquí esperan su sentencia y su justificación. La historia mundial, sin embargo, permanece indiferente frente a estas tomas de posición. Es en ella que el momento necesario de la idea del espíritu del mundo, “que actualmente es su estadio”, “obtiene su derecho absoluto” (FD §345). El pueblo que vive en ese estadio, “así como sus acciones”, obtiene su consumación y felicidad y fama”. No hay así pueblo “elegido”, dado de una vez para todas, ni “pueblo superior”, siempre dominante y jamás dominado a lo largo de los siglos.

Como la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, las etapas del desarrollo se presentan como principios naturales inmediatos (FD §346). Como los pueblos forman el sustrato natural del desarrollo del espíritu, cada uno tiene características antropológicas y geográficas propias, forman cada uno una diversidad empírica. Esas características puede ser otras tantas condiciones favorables que permiten a los pueblos desarrollar el contenido intelectual de la historia. Son estos pueblos los que llevan los signos del más alto nivel alcanzado por la conciencia de sí mismo del espíritu. Un pueblo feliz es aquel en que las condiciones exteriores y la evolución intelectual forman una sola unidad inseparable. Si, por el contrario, las condiciones son desfavorables o el espíritu muy débil, esta separación entre condiciones y espíritu marca el comienzo del fin de una época. Una vez entrado en este proceso de desintegración, un pueblo no podrá configurar una época y necesariamente será otro pueblo el que tomará su lugar histórico encarnando un nuevo principio para las nuevas condiciones. El pueblo que representa victoriosamente un nuevo principio mundial aparece

como más “potente” y, por tanto, como detentor de “más derechos” que los otros. Cuando un pueblo llega a realizar el principio del espíritu del mundo señalado más arriba “en el progreso de la autoconciencia desplegada del espíritu universal” pasa a ser dominante en la historia universal de su época “y en ella, sólo puede hacer época una vez” (FD §347). El nuevo principio se vuelve necesariamente contra el antiguo y da nacimiento a un nuevo pueblo hostil al antiguo pueblo. Un pueblo que no crea sino que se limita a pedir prestado o a imitar el nuevo principio, no puede realizarlo eficazmente, puesto que no tendrá el elan necesario, puesto que sólo un fin plenamente deseado es capaz de encontrar los medios adecuados a su realización.

### El individuo histórico

Situado en este nivel, Hegel - teniendo in mente la figura de Napoleón -, plantea el problema de los “grandes hombres”, los individuos históricos, las “subjetividades que realizan lo sustancial” (FD §348), es decir, sujetos que representan la voluntad (más o menos consciente) de su pueblo. Son, por tanto, la “encarnación” de su pueblo, como lo fue la figura bíblica de Cristo o el monarca. A diferencia de estos últimos, los individuos históricos encarnan su pueblo no sólo simbólicamente sino que por su actividad real. Son ellos los que aparecen como los promotores de los grandes cambios históricos, del paso de una época a otra, las más de las veces sin necesariamente saberlo de manera expresa. El mérito principal, sin embargo, de los individuos históricos consiste justamente en su capacidad para transformar un pueblo en Estado, en poder político<sup>470</sup>.

La transformación del pueblo en Estado exige como condición esencial el establecimiento de una constitución, de una ley fundamental que el propio pueblo se da. La constitución en cuanto fundación del Estado en la idea de libertad, traduce la transformación de la sustancia ética todavía en sí de un pueblo en una existencia efectivamente ética, de manera consciente, para-sí. La ley es reconocida, es para-sí cuando se admite voluntariamente su autoridad o su necesidad y es también ley “para los otros” en cuanto es ley para todo el mundo sin distinción, en cuanto ha sido codificada y ratificada. Sin esta legislación enteramente consciente, razonable y obligatoria, un Estado no es soberano, aún cuando sea independiente, puesto que en tal caso no hay razón de ser en él. La fuerza de un Estado reside entonces en la fuerza de

---

<sup>470</sup> Hegel probablemente tiene aquí in mente a “Moisés, Ciro, Rómulo y otros semejantes” (Maquiavelo, 1971:314 y ss) como figuras de constructores de Estado. El espíritu de Maquiavelo ronda en toda la obra hegeliana.

sus leyes. Si estas son o no fuertes, ello sólo podrá ser verificado en la arena internacional. La verdad de la soberanía interior se encuentra en la soberanía exterior.

En efecto, es la Idea lo que se manifiesta en las leyes y en las instituciones, en la reflexión razonable de un pueblo sobre el contenido de su voluntad, la que llega de este modo a la "existencia concreta exterior". La fundación del Estado regido por leyes es el derecho absoluto de la Idea: la razón se muestra así ser más fuerte que la realidad, aún incluso en el caso que esta razón se realizare en nombre de los dioses o por la violencia. Si la razón se realiza por medio de la violencia, esta sólo puede tener la apariencia de injusta, puesto que la realización de la justicia, aunque sea violenta, no puede ser tildada de injusta. El derecho de realizar la ley por la violencia es, ex post, el "derecho de los héroes". Si, por el contrario, el héroe fracasa en su intento, si no logra constituir un Estado de Derecho o si lo único que hace es demoler un Estado de derecho ya existente, no sólo su derecho deja de existir, sino que además deja de ser "héroe". Esto significa que los "grandes hombres" no son "grandes" en sí: sólo pueden detentar tal título aquellos que hayan sabido encarnar las aspiraciones racionales más sentidas de su pueblo.

De la misma manera que el héroe puede realizar el derecho a través de la violencia, un pueblo que se pretende civilizado puede pretender utilizar la violencia para llevar por los caminos de la razón a un pueblo "atrasado", como ocurría con los griegos respecto a los bárbaros. Los resultados, sin embargo, no serán los mismos que cuando se trata de una acción "interna". La expansión violenta de la razón en el plano internacional deviene rápidamente una fuente suplementaria de guerras, no solamente porque el pueblo considerado como "atrasado" no estará de acuerdo con ser tratado de esa manera sino también porque otras potencias considerarán que una tal acción agresiva dará más poder a la potencia agresora. El país agredido seguramente tomará las armas para mostrar que es capaz de conservar su singularidad, con lo que la guerra "civilizatoria" deviene guerra de reconocimiento del otro. La importancia histórica de esta guerra estará determinada por el enfrentamiento de los principios que cada uno de los Estados en liza dice defender. La victoria del agresor no está, por tanto, dada. Los romanos, especialistas en este tipo de guerra, al combatir a los bárbaros sólo manifestaron su decadencia, para terminar finalmente sucumbiendo frente a ellos. Un Imperio así puede, en el mismo momento en que está logrando sus mejores triunfos, estar luchando por

principios históricos ya sobrepasados. La lección parece completamente aplicable en estos comienzos de siglo, al contrario de lo que piensa un apologista del Imperio como R. Kaplan<sup>471</sup>.

El espíritu de los pueblos es para Hegel la encarnación concreta e histórica de la Idea, es decir, la libertad universal realizada en su más alto nivel. La Idea se ha venido realizando por etapas, en la misma medida en que esos pueblos toman conciencia de su libertad. Es este despliegue de la idea por sí misma lo que constituye la historia y no el mero encadenamiento sin fin de acontecimientos particulares y contingentes. La historia es así inmanente a la noción de libertad. La idea se realiza al devenir consciente de su propia libertad; cada paso en la asunción de la conciencia de su libertad la hace devenir cada vez más concreta, más realmente efectiva. El factor del cambio histórico, lo que hace que todo cambie, es la conciencia de la libertad.

#### Pueblos sin Estado e Imperios

La historia mundial se presenta aquí como una jerarquía de pueblos en que la cima está ocupada por el pueblo dominante, quien tiene "el derecho absoluto de ser portador del estadio actual de despliegue del espíritu universal", ante el cual los otros pueblos carecen de derecho. En lo más bajo de la escala están los pueblos sin Estado, es decir aquellos pueblos cuya sustancia ética no ha alcanzado la objetividad que consiste en tener para sí y en los demás, en las leyes, una existencia universal y generalmente válida. Más concretamente, aquellos pueblos en que la propiedad privada, la familia y la sociedad civil burguesa no se han desarrollado aún.

Los espíritus de los pueblos alcanzan su verdad y su determinación en la idea concreta en cuanto universalidad absoluta, como espíritu del mundo. Lo particular sólo es determinado y verdadero en lo universal. La idea concreta, el espíritu del mundo, se particulariza en un pueblo determinado. Es el pueblo que ha alcanzado en un momento determinado su universalidad el que se constituye en la verdad de todos los otros. Es el espíritu del mundo en ese momento, espíritu "alrededor de cuyo trono ellas (las ideas concretas, los espíritus de los pueblos) están como agentes de su realización y como testigos y ornamentos de su magnificencia" (FD §352)<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> Kaplan, 2003

<sup>472</sup> Estas disquisiciones de Hegel recuerdan el texto agustiniano: "así se entiende que, no sin un consejo de la Providencia, en cuya mano está el ser vencedor o vencido en la guerra, unos pueblos hayan sido



## Los mundos históricos

Para Hegel, los principios de las distintas configuraciones de esta autoconciencia en el proceso de su liberación se manifiestan en los imperios históricos universales: el oriental, el griego, el romano y el germánico. Cada uno de ellos pretende expresar la humanidad, uniéndola bajo un solo poder. En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, en lugar de "imperio" utiliza "mundo", como "zona geográfica en un período histórico", pero con un contenido progresivamente más espiritual en cada paso que se da hacia el Oeste. "La Historia universal va del Este al Oeste, puesto que Europa es verdaderamente el término y Asia el comienzo de esta historia" (LFH, 82). Es en Europa donde se levanta el búho de Minerva al atardecer, porque es allí donde está, en los tiempos de Hegel, la madurez del espíritu. El nuevo continente indoamericano es "el país del porvenir que se revelará más tarde... el elemento importante de la historia universal", pero como se trata de porvenir, y para la historia sólo interesa lo que ha sido y lo que es... con la razón", Hegel no se preocupa grandemente. Un mundo no es así sólo una zona geográfica en un período determinado sino que un complejo cultural, la espacialización de un "espíritu local particular" en un área geográfica determinada en un tiempo histórico, determinado este último por la misma cultura. Esa mayor consistencia espiritual confiere asimismo nuevas determinaciones ontológicas al mundo, este es totalidad orgánica dinámica. El mundo es, en tal caso, lo universal concreto en sí, objeto incondicionado, teleológicamente determinado, no puramente fenoménico, aunque en su concepto es finito, es decir, destinado a perecer: Una vez que un mundo ha cumplido su "misión histórica" (su fin, aquello por lo cual vino al mundo) muere, desaparece. Todo ello podría hacer pensar que la noción de imperio hegeliano es sinónimo de "civilización". Sin embargo, la civilización concierne al orden comunitario de las culturas y de las instituciones sociales mientras que el imperio tiene que ver con el orden social de la organización política.

Esta articulación orgánica entre "lo natural" y lo espiritual, entre la libertad substancial y la libertad subjetiva confieren a la categoría "mundo" una mayor densidad ontológica y, por tanto, política.

---

señores y otros súbditos. Mas entre todos los imperios de la tierra... sobresalen por su poder y abolengo, el de los asirios y el de los romanos... el fin del uno señaló el principio del otro... los demás reinos son como apéndice de estos" Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XVIII, 2, 1

## Los espacios de sentido

Se podría considerar un mundo como un espacio de fronteras inciertas, en cuyo interior se conforma una constelación de sentidos que conforman una cierta unidad diferenciada, que permiten la diferenciación identitaria respecto a los otros mundos y la identidad diferenciadora, la configuración de formas de racionalización económica y de legitimación política. Se asemeja a lo que Zaki Laïdi denomina “espacios de sentido”, entendidos como “espacios fluidos que, por tanteos, intentan conformar un “nosotros” construido alrededor de significaciones regionales comunes”<sup>473</sup>. Mientras que estos espacios pueden (como no pueden) expresar una cierta voluntad política, los mundos imperiales de Hegel son una configuración específica de una voluntad política. El “espacio de sentido” traduce dinámicas sociales y económicas más que un proyecto; el mundo imperial hegeliano tiene, por el contrario, un fin, una misión histórica que realizar. Mientras los “espacios de sentido” coexisten en un mismo tiempo, en el tiempo mundial de la mundialización, los imperios mundiales hegelianos se sitúan en la flecha del tiempo, marcando una progresión, una sucesión racional de momentos cada uno de los cuales es una forma superior respecto a la precedente, cada uno con un grado mayor de conciencia de la libertad que el precedente. La idea de espacios de sentido se resuelve en regionalización, en repartición espacial; la de imperio universal hegeliano, en la distribución en el espacio y en el tiempo. Para Hegel, los imperios universales de los que habla tienen un centro absoluto, centros dependientes y satélites: son verdaderas figuras silogísticas. Los espacios de sentido de Laïdi, por el contrario, son descentrados y constituyen tentativas de organización de la pluralidad del mundo<sup>474</sup>. Son absolutamente posmodernos. El imperio constituye un espacio simbólico que trasciende las particularidades étnicas, tribales, nacionales, lingüísticas, religiosas u de otro tipo. De alguna manera, constituye un inmenso “espacio público” transtribal, transnacional, etc. De la disgregación de los imperios universales surgen los Estados particulares, las naciones, los “espíritus locales particulares” a partir de un proceso de diferenciación interna. El pluralismo siempre ha estado presente en los grandes imperios universales. Los “espacios de sentido” tienen en común con los imperios este pluralismo. A diferencia de estos últimos, los espacios de sentido no invalidan ni las formas de organización precedentes como los Estados-nación ni las que se surgen en el momento actual, como la mundialización. Para Laïki, los espacios de sentido “constituyen una tentativa de definición de un ‘nosotros’ entre un nacional

---

<sup>473</sup> Laïdi, 1998: 9

<sup>474</sup> Laïdi, 1998:11

funcionalmente insuficiente, pero identitariamente irremplazable y una mundialización funcionalmente insuperable, pero identitariamente insatisfactoria”<sup>475</sup>. Sin embargo, para nuestro propósito, la noción de espacios de sentido es insuficiente, en la medida en que no permite aprehender el sentido de la ciudadanía en esos espacios.

## Imperios y ciudadanía

La noción de imperio hegeliana está connotada más fuertemente en términos políticos que los “espacios de sentido”, lo cual no quiere decir que su sentido sea puramente político sino que, como ya se vio, implica los distintos momentos de la totalidad ética. De aquí entonces que el concepto de imperio universal sea más comprensivo que la noción corriente de imperio, como forma de la organización política.

En efecto, para los historiadores, el término imperio designa una organización despótica, con centralidad fuerte, con una alta concentración de la potencia con lo que el poder es generalmente incontrolado. El emperador, rey o faraón detenía una “banca” coercitiva casi ilimitada. El imperio no se concibe sin el imperativo originario de la conquista y para perpetuarse debe extender esta cada vez más. El sistema imperial no conoce sino que una regla, la del monopolio, que es no solamente exclusivo sino que antagónico. Según G. Bergeron, los elementos comunes a los imperios despóticos de la Antigüedad son: “1) un centro dirigente muy concentrado en una capital prestigiosa o metrópolis de imperio ejerciendo una atracción polarizante pese a (o a causa de) la dominación impuesta; 2) un jefe fundador con una personalidad excepcional, a veces incluso divinizado cuando estaba vivo, que trasmite a sus continuadores, con las prerrogativas imperiales, una herencia dinástica sagrada, cuyo fundamento es, por lo general, afirmado como siendo de origen religioso; 3) una jerarquía de tipo aristocrático, mantenida por el tesoro imperial y que cumple la función de transmisión de voluntades metropolitanas en vista a la ejecución in situ y a la protección de las fronteras; 4) toda una serie de roles, oficios y agencias, insuficientemente o mal diferenciados, pero que sirven a los fines primeros de una centralización administrativa y militar; 5) establecimiento de una lógica apropiada de comunicaciones así como una presencia militar siempre visible, para asegurar la sujeción de la población a fin de homogeneizar políticamente las culturas heterogéneas de las regiones y provincias lejanas”. Sería así “una gigantesca central de

---

<sup>475</sup> Laïdi, 1998:11

potencia, que irradia hasta los confines de un vasto territorio y que se aplica sobre una masa humana, así obligada sino a la unificación al menos a la unidad, de ese centro con la periferia<sup>476</sup>. Este modelo parece corresponder al imperio oriental analizado por Hegel.

#### . El Imperio Oriental

En cada mundo en particular, como realización del nivel alcanzado por la libertad, el principio sustancial y el principio de la subjetividad se articulan de manera diferente. Así, “el Oriente sabe solamente que Uno solo es libre, el mundo griego y romano que algunos son libres, el mundo germánico que todos son libres”. Al primero corresponde el despotismo, al segundo, la democracia y la aristocracia y al tercero la monarquía. La cuestión es saber si la vida real de los individuos consiste en la costumbre y en los mores no reflexionados de esta unidad o si los individuos son sujetos reflejos, personas que tienen una existencia propia. Dicho en otros términos, libertad sustancial y libertad subjetiva se imbrican de manera diferente en cada caso. La libertad sustancial “es la razón existente en sí de la voluntad que se despliega enseguida en el Estado”. La libertad subjetiva, en cambio, es sabiduría y esa voluntad particular, “que no se determina sino que en el individuo y constituye la reflexión del individuo en su conciencia” (LFH, 83). Para la libertad sustancial, las leyes son algo consistente en sí, respecto a la cual los sujetos están subordinados, sin voluntad ni juicio propio. Con la libertad subjetiva, por el contrario, cuando el ser humano desciende de la realidad exterior en su propio interior, se presenta la reflexión que contiene en sí la negación de la realidad. En estas condiciones, la ciudadanía no puede emerger.

En el imperio oriental, "como revelación inmediata, el espíritu tiene como principio la figura del espíritu sustancial, en cuanto identidad en que la individualidad se hunde en su esencia y permanece para sí carente de fundamento" (FD §353). Es un ente "indiviso en sí". No es posible distinguir en ella una sociedad civil, como algo distinto a los otros órdenes sociales. La individualidad no aparece todavía en la superficie histórica; como dice Hegel, ha sucumbido sin derechos. Sin individualidad no hay ciudadanía. Los individuos, las familias y los pueblos están sometidos al poder central. Lo “privado” está sometido a lo “público” (aunque cabría preguntarse por el sentido de este término en este contexto).

---

<sup>476</sup> Bergeron, 1990: 45

## . El Imperio griego

El segundo principio, encarnado en el imperio griego "es el saber de este espíritu substancial", espíritu que es el contenido positivo y su cumplimiento. Aquí ya ha surgido el principio de la personalidad individual, pero "todavía no enclaustrado en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal; de ahí que todo se desmiembra, por una parte, en un círculo de espíritus de pueblos particulares y, por otra parte, la última decisión de la voluntad, de un lado, no está todavía afirmada en la subjetividad de la autoconciencia que existe para sí, sino en una fuerza que estaría más elevada y fuera de esa misma autoconciencia y, de otro lado, la particularidad correspondiente a la necesidad todavía no es admitida en la libertad, sino excluida de ella cual casta de esclavos" (FD §356). La ciudadanía está limitada a los hombres libres y nacidos de hombres libres originarios de la misma polis. En esas condiciones, la sociedad civil tiene un desarrollo escaso, por no decir nulo

## . El Imperio romano

El tercer principio "es el profundizar en sí del ser para sí que se sabe en orden a la universalidad abstracta y por ello en orden a la oposición infinita respecto a la objetividad igualmente abandonada por el espíritu" (FD §353). Es en el imperio romano que se concretiza este principio y es en él que "se consume la diferencia hasta el extremo del desgarramiento infinito de la vida ética en los extremos de la autoconciencia personal privada y de la universalidad abstracta" (FD §357). La particularidad no es considerada en este principio. Como esta es esencial para que exista sociedad civil, en el imperio romano no existe una verdadera sociedad civil, aunque lo civil como tal, como distinto a lo propiamente estatal, haya comenzado ya a existir. Como lo universal y lo particular están desgarrados el uno del otro, tampoco se puede afirmar que exista aquí una auténtica sociedad civil. Más aún, "la disolución de la totalidad termina en la universal infelicidad y en la muerte de la vida ética" (FD §357). Luego, sin vida ética, no hay sociedad civil. En esta muerte de la vida ética, "las individualidades de los pueblos desaparecen en la unidad de un panteón y todos los individuos descienden a la condición de personas privadas y a la de iguales con derecho formal, a los que, así las cosas, sólo mantienen unidos un arbitrio abstracto llevado a lo monstruoso" (FD §357). Para que haya sociedad civil las personas deben ser públicas, ciudadanos que están unidos por un lazo ético y no solamente por el derecho formal o por el arbitrio abstracto. El edicto de Caracalla de 212

acuerda a todos los habitantes del imperio la ciudadanía romana, más que por una preocupación universalista, por la necesidad de aumentar el número de contribuyentes. La ciudadanía es aquí vínculo puramente formal y abstracto, por su parte la categoría de propietario está dissociada de la ciudadanía y de la de persona jurídica libre.

#### . Cristianismo y mundo germánico

En este mundo, el ser humano de la Antigüedad ha perdido su naturaleza libre y su mundo social. El pueblo judío deviene en estas condiciones la expresión la más notable de esta existencia diaspórica del ser humano y la encarnación de sus sufrimientos. La idea de que el individuo humano es idéntico en su esencia espiritual con la divinidad nace en este contexto en que el individuo es replegado en sí mismo, alienado de sus semejantes y de la sociedad. En esto consiste el valor del cristianismo: al osar decir que Dios muere para resucitar en la conciencia de cada creyente es el precursor del reconocimiento de la libertad y del valor infinito del ser humano singular, principio que devendrá el fundamento de la vida social de los pueblos europeos occidentales.

De esta manera, el cuarto principio consistirá en "convertir esta oposición del espíritu, el acoger en su interioridad a su verdad y a su esencia concreta y el ser íntimo y reconciliado en la objetividad y, puesto que este espíritu que ha vuelto a la primera substancialidad es el que ha retornado desde la oposición infinita, el producir y saber esta su verdad como pensamiento y como mundo de realidad legal" (FD §353). Es "el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación en cuanto reconciliación de la verdad y de la libertad objetiva aparecida dentro de la autoconciencia y de la subjetividad" (FD §358). Para Hegel, el pueblo que capta primero "la positividad absoluta de la interioridad" del espíritu es el israelita, pero este principio no se actualiza sino que en los pueblos germánicos. Sin embargo, no es todavía el tiempo ni de la ciudadanía moderna ni de la sociedad civil, puesto que la interioridad del principio espiritual en desarrollo es todavía abstracta. La interioridad del principio significa para Hegel la "reconciliación y solución de toda oposición existente" (FD §359). En términos concretos, dichas oposiciones han sido solucionadas sólo de manera abstracta, en el sentimiento como fe, amor y esperanza. El cristianismo todavía no realiza la libertad, puesto que no elimina la oposición entre la existencia interior de la libertad y su existencia real como organización social fundada en ese principio. De aquí que el espíritu se plantee, para elevarse a

la realidad y racionalidad autoconsciente, un reino terrenal "surgido del sentimiento, de la fidelidad y de la camaradería de seres humanos libres". Sin embargo, este reino de la subjetividad es al mismo tiempo "un reino del rudo arbitrio existente para sí y de la barbarie de las costumbres". Esto determina que la forma de la representación sea todavía bárbara. De ahí la confrontación con el reino del más allá, reino intelectual que contiene la verdad de su espíritu, verdad que en cuanto todavía no es pensada, se adapta a la forma bárbara de la representación. Como bárbaro, el reino del más allá se comporta frente al reino terreno como poder no libre y temible. El mundo en que el cristianismo hace germinar la idea de la libertad sigue siendo un mundo de violencia desenfrenada y de costumbres bárbaras. La lucha de las iglesias cristianas en contra del mundo pagano no logra suprimir la injusticia en el mundo y las ideas de libertad e igualdad son proyectadas a un mundo por venir.

Los reinos mundano e intelectual - o la ciudad terrestre y la ciudad de Dios, diría Agustín de Hipona-, se libran una dura lucha. La diferencia entre uno y otro se transforma en oposición absoluta, en opuestos reales, a pesar de que ambos arraigan en una misma unidad e idea. Por esto "lo espiritual rebaja la existencia de su cielo al aqueño terreno y a la mundaneidad común en la realidad y en la representación, mientras que lo mundano eleva su abstracto ser para sí al pensamiento y al principio del deber ser y del saber racional, a la racionalidad del derecho y de la ley". Es un movimiento de atracción de los contrarios el uno hacia el otro. De esta manera, la oposición desaparece "en sí en una figura evanescente": Es el tiempo de la Reforma y del protestantismo.

Al abandonar la ciudad terrena su barbarie y su injusta arbitrariedad y la verdad "su allende (al hacerse mundo) y su poder contingente", la reconciliación verdadera resulta objetiva. Esta reconciliación, al igual que el espíritu, "despliega al Estado como imagen y realidad de la razón, en la cual encuentra la autoconciencia la realidad de su saber y querer substancial en desarrollo orgánico" (FD §360). El Estado como mundo ético es reconciliación de los opuestos, es superación del desgarramiento de la sociedad contemporánea, síntesis de las contradicciones sociales, superación de la contradicción que opone el individuo a la comunidad. Es a partir de aquí que se puede hablar de ciudadanía. La sociedad civil, por su parte, como opuesta a la familia y al Estado, encuentra su verdad y su determinación en este último, como síntesis y superación. Sin embargo, la sociedad civil sigue siendo una sociedad desgarrada escindida,

tendiendo siempre a la polarización social. La superación de la contradicción no significa que esta sea abolida, sino que simplemente, que esta es subsumida en el Estado.

Es en el Estado que la autoconciencia encuentra la realidad de su saber y de su querer sustancial de manera orgánica y es en la religión que halla al sentimiento y la representación de su propia verdad como esencialidad ideal. En la filosofía, la autoconciencia encuentra "el conocimiento conceptualizado libremente de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones" complementarias: el Estado, la naturaleza y el mundo ideal. Este mundo es para Hegel el que comienza con la Revolución Francesa, puesto que es en ese momento que el mundo hasta entonces trascendente de la libertad se realiza sobre la tierra. De ahora en adelante, el derecho y la libertad no serán nunca más proyectados al cielo ni serán el objeto de reivindicaciones puramente teóricas (del estilo del derecho natural) sino que devienen reconocidos por todos como fundamentos del Estado moderno, el que marca así el fin de la barbarie. Mientras la religión persiste en mantener que la verdad trasciende la realidad, la filosofía puede y pretende aprehender la realidad como unidad real de lo material y de lo ideal, del pensamiento y de la naturaleza, sólo ella puede ser filosofía del Estado, en cuanto este último, como Estado racional representa el triunfo del ser humano sobre la naturaleza, tanto sobre la naturaleza exterior por medio del trabajo como sobre la naturaleza interior en la forma de obediencia voluntaria a las leyes de la libertad.

Esta culminación del mundo cristiano germánico representa la realización de la filosofía hegeliana y, por consiguiente, la realización del idealismo en cuanto negación de lo finito y realización de lo infinito. La moderna sociedad burguesa es idealista. Por lo mismo, es también cristiana. Es en ella donde se realiza, según Hegel, el principio de "la conciliación absoluta de la subjetividad existente para sí misma con la Divinidad que está en sí y para sí, con lo que es verdadero y sustancial: aquí el sujeto es libre para sí y no es libre más que en la medida en que deviene adecuado a lo universal y permanece en la esencia. Es el reino de la libertad concreta" (RH, 293). Cabría preguntarse si racionalmente esto es lo que corresponde al concepto. Para ello valdría la pena examinar los lazos entre cristianismo, universalismo y Estado.



## Cristianismo y capitalismo

Para Hegel, el fundamento sustancial de la eticidad y del Estado se encuentra en la religión (E §552 Z.). Como se observó, el Estado reposa en la disposición del alma ética y esta disposición en la religión. Considera Hegel asimismo que el más allá, la voluntad divina contenida en la religión, encuentra en el Estado el medio de su encarnación terrena, de su corporización o materialización: “El Estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en figura real y organización de un mundo” (FD §270 2b). Esta introducción del espíritu divino en la realidad efectiva provoca una serie de desplazamientos: “lo que en el mundo debía ser santidad es desplazado por la eticidad. En vez del voto de castidad, empieza a valorarse ahora el matrimonio como lo ético y la familia, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, es decir, el enriquecimiento de ellos) se aprecia la actividad lucrativa (ejercida) con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la honradez en el tráfico y uso de la riqueza; eso es la eticidad en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale (ahora) la obediencia a la ley y a las disposiciones legales del Estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el Estado es la razón de uno mismo que se realiza efectivamente; eso es la eticidad del Estado. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad”... “El espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano y de esta manera, la sabiduría se hace concreta con lo mundano y su justificación se encuentra determinada por lo mundano mismo. Y esta inhabitación consiste en concreto en las citadas configuraciones de la eticidad, a saber la eticidad del matrimonio frente a la santidad del celibato, la eticidad de las actividades patrimoniales y lucrativas contra la santidad de la pobreza y la holgazanería que la acompaña, la eticidad de la obediencia al derecho del Estado frente a la santidad de la obediencia sin derecho ni obligación, es decir, la esclavitud de la conciencia” (E §552 Z.). Es de esta manera que Dios se realiza en el mundo, realización que se manifiesta en el carácter ético de las instituciones civiles y políticas de la moderna sociedad burguesa, instituciones que pasan entonces a revestir un carácter sacro, casi místico. En cuanto exteriorización positiva de lo absoluto, constituyen las encarnaciones sensibles de lo suprasensible, del espíritu del capitalismo.

Esta caracterización del misticismo de la moderna sociedad burguesa es retomada por Marx cuando se refiere al “carácter místico de la mercancía”<sup>477</sup>, a esa “cosa sensiblemente suprasensible”, a “todo ese misticismo que oscurece los productos del trabajo”, o a “un valor de uso, un bien sólo encierra un valor por ser encarnación o materialización del trabajo humano abstracto”<sup>478</sup>, fórmulas que no son meras coqueterías de estilo, ni simples metáforas arbitrarias que remitirían a otro espacio simbólico. Por el contrario, para Marx se trata de una descripción de procesos reales. Es la realización presente y real de fuerzas alienadas y ajenas al ser humano libre mismo, fuerzas resultantes de las interacciones sociales y de las relaciones resultantes de estas interacciones, objetivadas y opuestas como lo muerto a lo vivo. La fuerza principal en este sentido es el capital y sus diferentes momentos: comercio, mercado mundial, Estado, etc. Este conjunto de relaciones que se presentan como relaciones entre objetos materiales no es sino la forma fantasmagórica que reviste “una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”. Es por esto, que “si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción”<sup>479</sup>. El fetichismo (de la mercancía, del dinero, del capital) es así consustancial a la moderna sociedad burguesa. Por esto considera que “para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos privados revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.”<sup>480</sup>. Del mismo modo, “la producción capitalista es, al igual que el cristianismo, esencialmente fetichista. Por esto, la religión cristiana es la religión especial del capital. Ambos sólo consideran al hombre abstracto y todos los hombres tienen en sí el mismo valor. En el uno tiene más fe, en el otro, más crédito”<sup>481</sup>.

---

<sup>477</sup> Marx, 1966:I, 37

<sup>478</sup> Marx, 1966: I, 6

<sup>479</sup> Marx, 1966:I, 38

<sup>480</sup> Marx, 1966: I, 43-44

<sup>481</sup> Marx, 1989: III,

La religión, el fetichismo, la idolatría del capital luego no está en el concepto mismo o en la filosofía como dato primero, sino que está en la cosa misma, en la sociedad burguesa moderna. Como constata Colletti, “esta sociedad de las mercancías y del capital es, en consecuencia, metafísica, fetichismo, “mundo místico”: lo es y mucho antes que la misma Lógica de Hegel”<sup>482</sup>. Decir esto, significa constatar que el capital es una objetividad inmaterial: “la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan”<sup>483</sup>. Inmaterialidad y existencia social: idealidad de las formas sociales. Es decir, todo funciona objetivamente como si cada forma representara efectivamente lo que dice ser. Millones de personas actúan “como si” fuera así, “como si” se tratara de una presencia real material. Lo que constituye la materialidad, la objetividad del fetiche es este “como si”. Las formas sociales constituyen así procesos de hipóstasis reales. El fundamento religioso de la ética de la sociedad burguesa se encuentra en las prácticas sociales fetichistas y fetichizadas de esa sociedad y no en el genio teórico de un filósofo o de una mente iluminada.

El mundo cristiano-germánico constituye la culminación del proceso de constitución de la sociedad burguesa moderna, sociedad alienada y reificada, extendida ahora a todo el mundo y en la cual la ciudadanía, aparece como uno de los términos invertidos de la relación. Por tanto, si de filiaciones se trata, se debe buscar la paternidad de la idea de “Imperio” (en su forma actual) en el “Imperio germánico” más que en la Constitución republicana de los EEUU como sostienen Hardt y Negri.

#### Universalismo y fundamentalismos

La extensión planetaria del imperio cristiano-germánico es la forma mística de la expansión del capitalismo europeo y del cristianismo a las nuevas tierras y con ello del universalismo el que se ve fortalecido a partir de esta nueva experiencia del mundo.

Esta acentuación del universalismo no es privativa, sin embargo, del cristianismo puesto que se le observa también hoy en las otras grandes religiones universales, en particular en el

---

<sup>482</sup> Colletti, 1976: 287

<sup>483</sup> Marx, 1966: I, 38

islamismo. Así, según Olivier Roy<sup>484</sup>, el neofundamentalismo islámico constituye una visión del Islam que privilegia una lectura literal y puritana del Corán y que rechaza incluso la historia del mundo musulmán posterior a la sociedad ideal de los tiempos del Profeta y sus compañeros. Pretende imponer la *sharia* como única norma del comportamiento humano y social en todos los ámbitos. Se trata de un retorno individual a una práctica estricta de la religión, convertida en un código de lo lícito y lo ilícito. Niega, en consecuencia cualquier referencia a cualquier manifestación cultural que se puede desarrollar junto o al margen de lo estrictamente religioso. Lo principal para el neofundamentalismo es trazar una línea divisoria entre la “verdadera” religión y la “impiedad”. Condena la participación de los inmigrantes musulmanes en la vida social y política de los países de acogida. El hecho justamente de que el neofundamentalismo llame a retornar individualmente a la práctica religiosa favorece su aceptación por “una juventud desterritorializada e internacionalizada por el exilio, los estudios realizados en el extranjero o la emigración y que no se identifica con ninguna “causa nacional”, juventud que habla inglés y árabe literario moderno en sustitución de su lengua materna”.

Este neofundamentalismo “es perfectamente capaz de transformar la vivencia de una desculturización en un discurso de refundación de un Islam universal, purificado de costumbres y tradiciones y por eso mismo adaptable a todas las sociedades. Define un mundo global como una *umma* (comunidad de creyentes) virtual que sólo puede hacerse realidad con el esfuerzo de todos los musulmanes. Ya no se dirige a comunidades reales, sino a individuos aislados que retornan a su fe y a su identidad”. Esta *umma* de los fundamentalistas es muy concreta: es la comunidad de los creyentes musulmanes del mundo global, donde “la uniformización de los comportamientos y las lenguas se lleva a cabo siguiendo el modelo dominante estadounidense (inglés y Mc-Donalds) o bien con la reconstrucción de un modelo dominado imaginario (chilaba blanco, barba e... inglés)”.

Le Roy constata asimismo que el neofundamentalismo islámico se asemeja al fundamentalismo protestante que rechaza también la noción misma de cultura a favor de un código moral de comportamiento. Ambos tienen una gran recepción en ambientes recientemente desculturizados, como los “latinos” en EEUU en el segundo caso. Agrega, Le Roy que “la cuestión del *born-again* es igualmente básica en ambos fundamentalismos, porque de lo que se trata realmente es de dirigirse a individuos que han roto con su pasado”. También

---

<sup>484</sup> Roy, 2002: 26-27

permite “saltarse la adquisición de conocimientos y actuar como predicadores improvisados” en línea paralela con el fomento del individualismo y el autodidactismo. En tal sentido, ambos fundamentalismos concuerdan con el individualismo de la religión neoliberal, con el procedimentalismo, en su pretensión a la uniformización de los comportamientos. La deificación del mercado, que no constituye problema para los fundamentalistas islámicos, es, sin embargo, el punto central para la religión neoliberal en el Imperio cristiano-germánico finalmente realizado en su forma anglosajona. Mientras en este último, el individuo abstracto está en relación directa con el capital mundial, en los dos fundamentalismos señalados el individuo desraizado está frente a Dios, solo, aislado. La comunidad de creyentes es siempre un agregado de individualidades en relación directa con la divinidad. El integrismo católico, por el contrario, sigue conservando la mediación de la comunidad eclesíástica, pero sus pretensiones universalistas y su desprecio por otras formas culturales siguen fuertes. Su universalismo abstracto no es sino que la forma fenoménica que adopta su particularismo excluyente y autorreferente, rayano en el solipsismo. En la misma medida que fundamentalismos e integristas se oponen a la participación activa en la vida política y social, se oponen a la ciudadanía.

Todo ello lleva a pensar que el pluralismo religioso y cultural de que hace gala el mundo mundializado sólo formalmente admite la diversidad y la diferencia y que es, por el contrario, a través de una reivindicación de lo universal y de lo singular abstractos, que suprime la vida concreta. Este pluralismo en lo cultural encubre por otra parte, la profunda división social entre capital y trabajo y las contradicciones que se generan en torno a esta escisión.

#### El individuo social mundial

A lo largo de este zigzagueante camino a través de la historia mundial se ha comenzado a vislumbrar la emergencia de una nueva figura histórica, la del individuo social mundial. En efecto, detrás de los escasos “individuos históricos”, esto es, tanto de los “héroes” como de los personajes de renombre mundial - poco importa a este efecto que estos sean “héroes”, “estadistas”, “hombres buenos” o vulgares mercachifles que alcanzan el summum de la riqueza - hay miles y millones de hombres y mujeres - y pese a los primeros- que construyen una sociedad mundial, de interdependencia recíproca universal, de la cual pocos escapan. Ello, de la misma manera que detrás de la figura del fundamentalista islámico están los miles de

palestinos de 1948 (como los del campo de Ayn el Helwé en el Líbano) que saben que nunca podrán regresar a sus tierras aún cuando llegara a haber un acuerdo israelí-palestino; los miles de trabajadores inmigrados en los países del Golfo Pérsico o en Europa Occidental, los jóvenes inmigrantes de segunda y tercera generación que viven en los países de Europa occidental y que de ninguna manera se han “integrado” en la cultura del país de inmigración.

Por la vía del desarraigo se llega finalmente a los grandes procesos migratorios que, después de las migraciones por colonización hasta los años 20 del siglo pasado, son el resultado de guerras, de persecuciones por motivos religiosos, políticos, étnicos o de cualquier otro orden. A esta movilidad forzada de las personas, cabría agregar aquellos que se desplazan voluntariamente por el mundo: nómades y turistas. Millones y millones de personas se encuentran así desplazadas de su lugar de nacimiento como nunca antes parece haber ocurrido en la historia, salvo tal vez y guardando las proporciones, durante las invasiones bárbaras.

Lo que cabe señalar aquí es que en este universo de personas desplazadas, el individuo está desarraigado, aislado. Si esta es la situación del emigrante, del exilado, del apátrida, el resto de los humanos y de las humanas no escapa a la regla de la atomización. El individuo como singularidad aparece directamente relacionado con lo universal, con un universo acumulativo de bienes de consumo, de automóviles, de latas de Coca-Cola, de imágenes de la CNN, de epidemias mundiales como el SIDA, conjunto sobre el que planea el efecto invernadero, el aumento de la radiación ultravioleta, la contaminación de los océanos, la deforestación de los bosques y selvas, la disminución de las reservas de agua dulce, etc., en suma, con un universo más o menos agradable, más o menos hostil, pero en el cual se encuentra solo y ante el cual es indiferente.

Sin embargo, este sentimiento de soledad deriva de una autorrepresentación del sujeto. El individuo moderno se ha liberado de todos aquellos lazos “naturales” y otros que lo mantenían en el seno de un conglomerado humano preciso y bien delimitado<sup>485</sup>, liberación que es producto de la disolución de las viejas formas de familia y de las comunidades étnicas, de las “culturas” obreras o mineras hoy desaparecidas por el cierre de las fábricas y campamentos mineros, etc. Este individuo contemporáneo es también el resultado de la gigantesca socialización de las fuerzas productivas generadas producida en los últimos siglos. Desde este punto de vista es el

---

<sup>485</sup> Marx, 1968: I, 32

resultado de la historia, un “fin” realizado. Es, sin embargo, en la moderna sociedad burguesa, en el imperio cristiano-germano realizado, que “los diversos lazos sociales aparecen al individuo como simples medios para alcanzar sus fines particulares, como una necesidad exterior”<sup>486</sup>. Es en esta sociedad que los otros individuos, en contra de Kant, devienen para el individuo otros tantos medios para realizar sus propios fines.

Más atrás se ha señalado que “las relaciones entre individuos están fijadas en las cosas, puesto que el valor de cambio es de naturaleza material y no es más que una relación alienada de la actividad productiva entre las personas”<sup>487</sup>. De aquí entonces que, puesto que los individuos alienan su relación social en la forma de objeto, el dinero pasa a ser una fuerza social, fuerza que adquiere en virtud de su propiedad social, simbólica. Con el desarrollo de las relaciones de dinero aumenta la autonomía del mercado mundial - en la que se inserta la actividad de cada individuo- y viceversa. El individuo se encuentra así frente a la autonomía creciente tanto del mercado mundial como del dinero. Más aún “la conexión y la dependencia universales en la producción y en el consumo aumentan aún más con la independencia y la indiferencia de los consumidores y los productores los unos respecto a los otros”. Así, de esta manera se confirma la “oposición que levantan los individuos frente a sus propios intercambios y productos fijados en una relación materializada e independiente”. En el mercado mundial, “los lazos entre los individuos se estrechan, pero se fijan fuera de ellos y tienen un carácter autónomo”, pero también es de esta manera que “maduran las condiciones de su superación”. En el mercado mundial, “en lugar de la comunidad y de la universalidad verdaderas” lo que se tiene es la comparación. Para Marx, el que este lazo sea “todavía exterior y autónomo frente los individuos”<sup>488</sup> sólo muestra que estos pueden aún crear las condiciones de su vida social y llegar a ser productores de la historia. No son todavía individuos universalmente desarrollados, puesto que sus lazos sociales no se establecen a partir de relaciones comunitarias que controlan colectivamente, sino que son meros productos de la naturaleza. “Para desarrollar capacidades suficientemente intensas y universales y hacer posible una tal individualidad, es necesario que previamente haya una producción fundada en el valor de cambio a fin de crear la universalidad de la alienación del individuo tanto respecto a sí mismo como respecto a los otros, al mismo tiempo que la universalidad de las relaciones y aptitudes”<sup>489</sup>. Es necesario que su

---

<sup>486</sup> Marx, 1968: I, 33

<sup>487</sup> Marx, 1968: I, 160

<sup>488</sup> Marx, 1968: I, 163

<sup>489</sup> Marx, 1968, I, 164

actividad se inserte en un sistema de relaciones monetarias y en el sistema de cambios desarrollado (Marx agrega que en dicho sistema la democracia refuerza esta apariencia). Es ahí que "los lazos de dependencia personal se rompen y caen en piezas así como las diferencias de raza, de cultura, etc.: los lazos personales devienen un asunto personal. Los individuos son libres de entrar en intercambio en un clima de libertad: parecen independientes (esta independencia, por otra parte, no es más que una ilusión y más justo sería denominarla indiferencia). Los individuos están simplemente abstraídos de sus condiciones de existencia y de las relaciones en las que toman contacto entre ellos (lo que muestra bien que estas condiciones son perfectamente independientes de los individuos); aunque producidas por la sociedad, esas condiciones aparecen como condiciones naturales; en otros términos, escapan al control de los hombres"<sup>490</sup>. De esta manera, lo que en el primer caso aparece como una limitación de un individuo por el otro es, en el segundo caso, la limitación objetiva del individuo por condiciones independientes de él, las que tienen sus propias leyes. De esta manera, estas relaciones externas, en lugar de eliminar las relaciones de dependencia, no hacen sino que generalizarlas. Desarrollan así la base universal de las relaciones de dependencia personal. Por tanto, aquí también los individuos no pueden entrar en relación los unos con los otros sino que bajo una forma determinada.

Marx señala finalmente que "contrariamente a las relaciones de dependencia personal en que un individuo está subordinado a otro, las relaciones reificadas de dependencia despiertan la impresión que los individuos están dominados por abstracciones, aún cuando estas relaciones sean también, en último análisis, relaciones de dependencia bien determinadas y despojadas de toda ilusión". Como no se puede expresar las relaciones sino que mediante ideas, los filósofos describen la era moderna como dominada por las ideas y terminan identificando la producción de la libre individualidad con la supresión de esta dominación. Sin embargo, como ya se vio, en la moderna sociedad burguesa, las relaciones personales derivan pura y simplemente de las relaciones de producción e intercambio.

La historia universal travestida en historia mundial concluye en la afirmación del principio de la subjetividad, realizado en el ámbito mundial, traspasando por múltiples vías las fronteras nacionales, culturales, religiosas, étnicas, lingüísticas: es el individuo inserto en el mercado mundial, productor y resultado de la historia mundial, individuo socialmente determinado y

---

<sup>490</sup> Marx, 1968, I, 165



socialmente determinante, sujeto histórico producido, pero también sujeto histórico productor. En suma, individuo social mundial que, en tanto portador de una universalidad puramente abstracta, debe (de acuerdo al concepto) devenir concreto, buscando realizarse como síntesis de múltiples determinaciones: debe devenir universal concreto, debe devenir ciudadano del mundo en un mundo de ciudadanos, capaz de someter a su voluntad las estructuras alienadas y fetichistas de la sociedad burguesa.

## CAPITULO XXI

### ORDEN POLÍTICO PÚBLICO MUNDIAL

La historia mundial se despliega como desarrollo de lo singular (el individuo social mundial), de lo particular (la sociedad civil mundial) y de lo universal (el sistema de Estados). Las actuales tendencias de desarrollo de esta historia mundial, van en el sentido de la profundización de las contradicciones en cada uno de esos momentos y entre ellos y el intento consiguiente por reestablecer una nueva síntesis. Esto se expresa en las tendencias a la homogeneización, a la fragmentación y a la jerarquización.

La homogeneización implica prácticamente que todos los elementos o partes constitutivos pasan a tener una misma naturaleza. Se asegura así la cohesión y la unidad de esta nueva formación social, al impedirse la decantación de dichos elementos en su masa.

Se ha visto más atrás como el trabajo deviene una especie de sustancia social, forma general de la actividad productiva, como trabajo homogéneo y cuantificado. Con el trabajo se designa todas las actividades que tienen un rol o una función en la producción: es actividad general o genérica que produce la riqueza. En último término, el trabajo es el mismo en todos lados. Se busca “un trabajo” y no tal o cual trabajo en particular. Este carácter general corresponde a la venta de la fuerza de trabajo, es decir, del tiempo concreto y vivido. El tiempo social se expresa como tiempo homogéneo, como tiempo de los relojes provistos de cualidad, de ritmo, siempre comparable a si mismo, estrictamente cuantificable y cuantificado. Esto corresponde a la entrada de la fuerza viviente del trabajo y del tiempo vivido en el mundo de la mercancía, del dinero, este también homogéneo puesto que está hecho de equivalencias<sup>491</sup>.

El espacio mismo tiende a devenir homogéneo: las grandes ciudades tienden a parecerse la una a la otra. Es un espacio repetitivo: aeropuertos, autorrutas, edificios verticales, de acero, cemento o plástico. La similitud es la reina y sólo difiere en los detalles. Es un mundo combinatorio en que todos los elementos son conocidos y reconocidos. Las semejanzas

---

<sup>491</sup> Lefebvre, 1980: 144

devienen verdadera identidad y equivalencia visible. De esta manera, los sistemas de equivalencias toman existencia sensible y se inscriben en el espacio.

En cuanto al Estado, la homogeneidad se encarna en el sistema mundial de Estados, que implica la igualdad jurídica de estos de tal modo que, en las discusiones, cada uno de esos Estados puede hacerse escuchar y puede decidir motu proprio. Se encarna también en la burocracia, que como forma general aparece presentando similares caracteres en toda formación estatal.

La homogeneidad no excluye la fragmentación sino que más bien la presupone. La tendencia a la fragmentación implica la particularización de cada actividad, tiempo o espacio. El trabajo se fragmenta indefinidamente: la división del trabajo puede ser llevada hasta el infinito. Los gestos y tareas parcelarias se encadenan en un proceso que escapa a cada trabajador, pero que entra perfectamente en el carácter homogéneo del conjunto. El espacio se fragmenta en espacios separados ocupado por funciones que se ejercen en estos espacios distintos: trabajo, residencia, diversiones, producción, consumo. El espacio, como el trabajo deviene parcelario: yuxtaposición de parcelas ligadas a una actividad parcial cuyo conjunto, el proceso de habitarla, escapa a los participantes.

En cuanto al Estado, la existencia de más de ciento ochenta Estados que hacen parte de la ONU, testimonia de lo anterior (veinte más que en los años 80). Este número podría ampliarse en la próxima década a trescientos. Por otra parte, las tendencias potenciales a la fragmentación pueden desarrollarse aún más si se considera, por ejemplo, que de la ex URSS han surgido setenta Estados, en que hay más de cien nacionalidades distintas. Si se considera como fuerzas de fragmentación al nacionalismo y al tribalismo, valdría tener en cuenta que en China hay cerca de cincuenta y seis nacionalidades, en Indonesia tres mil grupos étnicos diferentes, en América Latina más de quinientas etnias, mientras que en África hay miles de etnias y tribus<sup>492</sup>. De este modo, si bien la racionalidad clásica permitía plantearse la posibilidad de un Estado mundial unitario que gestionara el planeta, la realidad muestra que el Estado se mundializa fragmentándose. Esta fragmentación alcanza también a la burocracia, la que se divide en departamentos, administraciones, centros parciales de decisión, generalmente rivales entre sí.

---

<sup>492</sup> Ander-Egg, 1998: 20

Homogeneización y fragmentación como modos de existencias de lo social mundializado se articulan con la jerarquización. Trabajos, actividades y trabajadores son y están estrictamente jerarquizados, de tal modo que la desigualdad reina en el seno de la equivalencia, de la comparabilidad e incluso de la convertibilidad. En la cumbre, gerentes, directores, tecnócratas; en la base, la masa de trabajadores divididos y entre ambos, capataces, contralores, inspectores, vigilantes. Esto se manifiesta en la escala de atribuciones de competencias y de remuneraciones. Los espacios disociados en lo homogéneo se jerarquizan: barrios de “gente decente”, barrios de clase media, barrios populares (en sus distintas versiones latinoamericanas: “poblaciones”, barriadas, villas miserias, campamentos, etc.), jerarquización que en todo caso adopta formas generales y específicas en la distinción entre él o los centros urbanos (también jerarquizados) y las periferias (también jerarquizadas). Esta jerarquización se manifiesta en el sistema mundial de Estados en la existencia de un gran centro hegemónico, en Estados y/o bloques intermedios y en pequeños Estados débiles y sin recursos. En esta jerarquía, hay un centro absoluto, centros relativos y “satélites”.

La acción de los individuos se inscribe también en estas tendencias. Lo individual tiende a desaparecer, perdiéndose en la muchedumbre anónima y pasiva y no en las masas activas, como aquellas que hacían la historia hasta los años sesenta en el siglo pasado. El conformismo, así como ciertas formas de anticonformismo (que son también modos de conformismo), deviene la norma. Los individuos entran en conjuntos homogéneos integrándose en redes y en filiales, mientras que en su fuero interno se cruzan las instituciones que los rigen. Al mismo tiempo, se disloca entre lo privado y lo público, entre lo profesional y lo íntimo. Homogeneización y fragmentación que se expresa en la escala jerárquica de estatus y de roles.

Todo ello podría hacer pensar que el momento actual de la historia mundial se presenta con una “morfología jerárquica estratificada”, como habría dicho R. Thom.

A este esquema general de homogeneización, fragmentación y jerarquización de las formas sociales, se yuxtapone la dicotomización formal y creciente polarización de los sujetos: oposición y separación entre los individuos y sus condiciones de existencia, oposición entre lo económico y lo político, etc. Se ha constatado más atrás que la autonomía del mercado mundial en la que se inserta la actividad de cada individuo, es creciente. La independencia y la indiferencia de los consumidores entre sí y con respecto a los productores, así como la de estos

entre sí y respecto a los otros, se ha visto aumentada con la conexión y la dependencia universales en la producción y en el consumo.

Es a partir de estas consideraciones que toma sentido el concepto de mundialización expuesto más atrás, cuando se afirmaba que esta sería el proceso por el que el capitalismo ha devenido una realidad mundial (planetaria) al terminar de constituir en este nivel su unidad a la vez económica (el mercado mundial, unitario y fragmentado: mercado de las mercancías, de los capitales, de la fuerza de trabajo) y político (el sistema mundial de Estados, también unitario y fragmentado) y, por otra, el que el capital (como relación social) y sus formas organizacionales han ampliado y profundizado su dominio sobre la praxis social en su conjunto y sobre cada uno de sus aspectos y elementos. De esta manera, la mundialización es la figura de mando del capital integrado en el ámbito mundial que exaspera la unidad del mercado mundial sometiéndolo al control monetario. La mundialización es el desarrollo del capital como integración mundial del mando sobre el trabajo vivo, como hegemonía y dirección. Esto implica para la teoría de la ciudadanía el tener que considerar que la comunidad política como unión en leyes es desplazada como centro político de la vida social, como institución de la soberanía.

#### Los problemas mundiales

Las profundas transformaciones del capitalismo señaladas han provocado el surgimiento de problemas inéditos para éste, por lo menos en la segunda mitad del siglo XX, entre los cuales se pueden mencionar la necesidad de una regulación de las relaciones económico-políticas en el ámbito planetario, la necesidad de la organización y la gestión del espacio natural y social, de lo local a lo mundial, así como la amenaza creciente que hace pesar el capitalismo sobre la profundización de la crisis que afecta globalmente la vida social (la “sociedad civil”), determinada por sus potencias constitutivas (la economía mercantil y la omnipotencia y omnipresencia del Estado), en particular en el ámbito local, crisis que se presenta como crisis de una organización social y de un modo de vida estrechamente subordinados a la economía (a las exigencias cuantitativas de la productividad y del crecimiento) y a lo político (racionalismo tecnoburocrático), principales formas adoptadas por el desarrollo capitalista en los últimos decenios.

Si bien los problemas reseñados se originan en la estructura de las relaciones sociales capitalistas, no son problemas sólo de los individuos que están de manera inmediata y directa implicados en esas relaciones (banalmente expresado, no son sólo problemas de los capitalistas y de los trabajadores) sino que de todo el mundo, como todos y todas y como todo. De ahí que las organizaciones internacionales hayan intentado definir el carácter de esos problemas.

Para la UNESCO cuando se habla de problemas a la escala planetaria, parece necesario establecer la diferencia entre “problemas globales”, que exigen una acción a la escala del planeta bajo la forma de acuerdos internacionales y “problemas generales”, los que se pueden encontrar un poco en todo el mundo pero que exigen, en lo esencial, soluciones adaptadas al contexto local o regional<sup>493</sup>.

Así, “se emplea el término ‘problemas mundiales’ para describir fenómenos que presentan como características el que sus componentes específicos son mal conocidos; sus efectos se han de sentir a largo plazo; son persistentes; afectan a un gran número de personas; es difícil determinar en dónde se origina el problema; son únicos en cuanto a su naturaleza; se ignora totalmente qué tipo de “solución” darles; sus repercusiones son omnipresentes”. En cuanto a las soluciones que pueden proponerse, todas implican un costo elevado en términos de recursos, una revisión de las modalidades de cooperación entre los interesados y una modificación previa de las mentalidades y de los sistemas de valores. En esta perspectiva, la UNESCO comprende los problemas mundiales en las rúbricas siguientes: Simetrías y desigualdades; el sistema económico internacional; la paz y la carrera armamentista; los derechos humanos; el medio ambiente y los recursos naturales; la comunicación y los medios; la ciencia, la tecnología y la sociedad; el crecimiento económico; la identidad cultural; la educación y el analfabetismo; la renovación de los valores.

Estos intentos de definición así como de formulación de los problemas mundiales implican una serie de supuestos filosóficos, éticos, políticos cuya explicitación sería imposible en los límites de espacio de esta investigación. En todo caso, estos problemas si son hoy presentados como problemas mundiales y no puramente como problemas que afectan a una sola región o a un solo segmento de la población, es gracias a la acción multifacético desarrolladas por

---

<sup>493</sup> UNESCO, 1986

múltiples grupos e individuos ciudadanos que han permitido hacer visible lo hasta ese momento escondido o velado. La cuestión que parece central en todo caso es que la magnitud de los problemas, su profundidad y gravedad exigen una solución que no puede ser sino que mundial. Puesto que cada vez se producen más riquezas con menos trabajo humano, como consecuencia de las mutaciones agrícolas industriales e informacionales, más escapamos al reino de la rareza. La cuestión esencial por tanto ya no es más la de la guerra de todos contra todos por obtener un bien escaso que permita la mera supervivencia. Y si no es esa guerra, el problema es entonces, el de la cooperación entre todos los humanos, cooperación que no puede sino que fundarse, como los juegos en que todos ganan, en el reconocimiento del otro y en el desarrollo de la calidad de vida. La cooperación no tiene necesidad de guerreros puritanos, sino que de cooperadores-cooperantes. Como lo ha mostrado el grupo de Lisboa, cuestiones tan cruciales como el problema del agua, de las epidemias, la cesantía, sólo pueden ser tratadas en el nivel mundial por una lógica de la cooperación. Frente a la mundialización salvaje de la guerra económica es posible promover una visión y una estrategia positiva de la mundialidad fundada en la lógica de la cooperación y de la ciudadanía activas, proyecto que podría apoyarse en las nuevas tecnologías.

Lo mundial exige la mediación de lo mundial: De acuerdo al concepto, la interconexión general “consciente de sí” debe generar los propios órganos que le permitan asumir a cabalidad este autoconocimiento de sí, así como también los medios para desarrollar esa “interconexión general”. Se necesita así ese “Estado externo” como “totalidad en sí misma desarrollada” de la interconexión general, “mediadora entre sus extremos autosuficientes y entre sus intereses generales”, “Estado externo” que constituye el momento político de la sociedad civil o de reflexión de la sociedad civil en sí misma en la forma de administración de justicia, de administración pública y de organización funcional y territorial de la sociedad civil mundial. Esto remite al problema del “orden político público mundial”

Valdría la pena, para explicitar esta idea detenerse aunque no sea sino que brevemente en los planteamientos de Monique Chemillier-Gendreau, quien frente a las victorias del orden imperial de los últimos años se pregunta: “¿estamos condenados a ceder u obligados a empujar a la única comunidad política aún en estado de expresarse, en este caso Europa, a comprometerse en una competencia militar para volver (...) a una situación de bipolaridad?”<sup>494</sup>,

---

<sup>494</sup> Chemillier-Gendreau, 2003:16

pregunta a la que responde que no, por cuanto queda el arma de las ideas y de los valores que estas expresan. Los pueblos vietnamita, argelino, africanos y otros ganaron sus guerras contra los colonizadores no por una mayor fuerza militar sino que “las ganaron por la fuerza de una idea, la de emancipación” así como por “la irrupción de un cambio de la norma jurídica, con la afirmación del principio del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos que derribó la validez hasta entonces reconocida del colonialismo”. Ha sido así la lucha de esos pueblos por ser reconocidos como “pueblo” lo que determinó el reconocimiento por la comunidad internacional del principio de autodeterminación de los pueblos. Es la idea de emancipación o de liberación la que parece fundamental. Es en la lucha por hacerse reconocer como libre que el sujeto se muestra libre e igual al otro, por tanto universal y, por tanto, sujeto de derecho, es decir, sujeto de la voluntad libre existente en sí y para sí. Es a partir de esa lucha por ser reconocido que se conforma el principio y, a partir de este avance, el derecho. La idea de libertad es el resultado del proceso práctico de liberación.

En razón de lo precedente, la vara de medición a utilizar para efectuar el diagnóstico del actual orden político internacional no puede ser sino que la idea de voluntad libre y racional, de libertad como autodeterminación. Como ya se ha señalado, este orden mundial no tiene como fundamento sustancial y primero la voluntad general - como existente en sí y para sí, racional - sino que, como diría Hegel, “la voluntad del individuo en su peculiar arbitrio” (FD §29 Agr.), en su forma abstracta como persona (propietario). De aquí entonces, que las normas de derecho predominantes en el orden mundial sean las normas del derecho abstracto o formal. Por tanto, todas las dificultades que se presentan en este terreno son las mismas que presenta el derecho abstracto ya señaladas más atrás. A este respecto, Chemillier-Gendreau señala que “el capitalismo impuso las condiciones de su extensión indefinida. Para ello exige que nada, en ninguna parte de la tierra escape a la ley mercantil... Todo debe figurar bajo el estatuto de mercancía, incluso el pensamiento, la creación, el medioambiente, la salud, la educación, el ser humano y su cuerpo. Y todo eso debe poder negociarse por contrato, punto culminante de una transacción en la que ningún valor se encuentra protegido puesto que todo es negociable”. Agrega que “si bien es cierto que un contrato es una herramienta de libertad entre los sujetos de derecho, sólo presenta esta ventaja en socios de igual peso. A la inversa, es medio de explotación cuando se negocia entre partes desiguales”. Esta sociedad mundial mundializada está dirigida por el “todo-contrato”, ya se trate de acuerdos entre Estados (los tratados) en los



que los más débiles no tienen margen para negociar o de contratos económicos o comerciales entre firmas y Estados.

Sin embargo, anota Chemillier-Gendreau, existen en el derecho internacional normas dotadas de un estatuto jurídico superior a otras. Así, la Carta de las Naciones Unidas, aún cuando es de naturaleza contractual, tiene una vocación universal confirmada por la adhesión masiva de los Estados. En su artículo 103 afirma que las obligaciones establecidas en ella prevalecen sobre cualquier otro acuerdo internacional. Con ello, no sólo afirma su valor fundador, sino que además, la preeminencia del derecho internacional sobre las normas nacionales o los acuerdos bilaterales (la jerarquía en materia de normas de derecho internacional señalada más atrás). Cada uno de los niveles de la jerarquía sería, retomando el decir de Hegel, la manifestación de un “estadio del despliegue de la idea de libertad” (FD §30, Agr.), en cuanto constituye “la existencia de la libertad en una de sus propias determinaciones” o en cuanto “cada una de estas figuras es determinación y existencia de la libertad”. Pensar las normas de derecho en términos de jerarquía es pensar en términos de subordinación de una figura del derecho a la otra, perspectiva en la que “sólo el derecho del espíritu universal es lo ilimitadamente absoluto”. El derecho del espíritu universal es el derecho de la humanidad encarnada en cada ser humano a vivir como ser libre. En esta forma de la universalidad, como “persona universal, en la que todos son idénticos” el ser humano vale por que es ser humano (FD §209 Agr.) y no en razón de su pertenencia nacional, étnica, religiosa u de otro orden. Es el derecho a ser libre, el derecho al derecho, a “la unión en leyes”, a la “unidad como unidad sabida, pensada, consciente, expresa, es decir, como libertad en cuanto tal” (FD §157 Rph VI). Es el derecho a la ciudadanía del derecho de la ciudadanía a empoderarse de todas las condiciones de su existencia y orientar sus acciones a partir del interés general como interés de cada uno y de cada una. Es por tanto el derecho a vivir en un mundo sin dominación ni explotación y sin riesgos ambientales producidos por otros humanos.

Es sobre la base de esta arquitectura jurídica que puede construirse la noción de “orden público”. Chemillier-Gendreau distingue el orden público de dirección y el orden público de protección. El orden público de dirección impone una cierta concepción del interés general y de la utilidad pública. El orden público de protección tiene como objetivo proteger ciertas categorías de contratantes demasiado frágiles para poder negociar sus intereses sin que estos sean avasallados. Condición necesaria para constituir un tal orden público, afirma la autora en

cuestión, es “que el grupo tenga conciencia de pertenecer a una comunidad política que se estructura, y la cuestión es entonces la de los medios de esa estructuración”. Entre esos medios menciona las “leyes de orden público”. En la mayoría de los códigos civiles nacionales inspirados en el Código napoleónico se establece que no se puede derogar por medio de convenciones particulares o de contratos, las leyes o normas de carácter público o que sean de interés para el orden público y para las buenas costumbres. Por tanto, el orden público puede constituirse a lo menos a partir de un mínimo ético, constituido por principios directores “extraídos de la conciencia colectiva”. Dado el nivel de generalidad en que las normas se expresan, la posibilidad de desvaríos securitarios o moralistas está siempre presente, la vigilancia democrática de los ciudadanos y de las ciudadanas sobre el contenido que se le da en un momento determinado a ese orden público debe ser ejercida permanentemente a fin de que no sirva a valores regresivos.

Esos principios directores “extraídos de la conciencia colectiva” como los denomina Cheimillier-Gendreau, como piso mínimo no son hoy en día sino que los derechos del ser humano, expresados en la Declaración Universal de Derechos humanos de 1948, fundados en valores universales y cuya verdadera mundialización representaría un avance considerable para la humanidad. Razonablemente ello debería ser seguido de su complemento necesario: una declaración universal de los deberes humanos.

Mucho antes que el término de mundialización se haya puesto de moda y utilizado para denunciar la omnipotencia de la economía o de la de la comunicación sin control, la adopción de la Carta de las Naciones Unidas en junio de 1945, había ya afirmado la existencia de valores universales en los que podría reconocerse el conjunto de los ciudadanos y ciudadanas del mundo. Como se recordará, esta nueva forma de la sociedad internacional de Estados, habría sido precedida por una tentativa infructuosa de constitución de una primera asamblea universal, la Sociedad de las Naciones creada en 1919. En ambos casos se ha tratado de afirmar la voluntad de los Estados de no recurrir a la guerra para solucionar los conflictos internacionales. Más aún, la creación de la ONU respondía al rechazo, que se pretendía definitivo no sólo de la barbarie del holocausto y de las masacres de masas o de cualquier otra forma de genocidio. Tanto la Carta de la ONU, como las numerosas declaraciones, convenciones y pactos universales posteriores, han pretendido afirmar la existencia de valores universales, tanto en materias de derechos humanos como de derecho internacional comunitario. En efecto, la

Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 y los dos pactos de 1966 destinados a ponerlos en marcha, uno relativo a los derechos civiles y políticos, el otro a los derechos económicos, sociales y culturales, así como numerosos otros instrumentos universales han sido adoptados sobre todo en los aspectos de la protección de los derechos humanos: derecho a la autodeterminación, lucha contra la discriminación racial, eliminación y represión del crimen de apartheid, lucha contra la intolerancia religiosa, derechos de las minorías nacionales o étnicas, eliminación de toda forma de discriminación de las mujeres, protección de los derechos del niño, lucha contra la esclavitud y el trabajo forzado, represión de la trata de seres humanos, independencia de la justicia y de la defensa, protección de los detenidos, protección contra la tortura, libertad de información y asociación, protección de la familia, derecho a la cultura, protección de los refugiados y de los apátridas.

Esta lista de instrumentos internacionales, no exhaustiva, ha sido ratificada - o simplemente adherido - por la mayoría de los Estados del mundo, reconociéndose así en los valores que las inspiran. Aún si el número de ratificaciones varía de un instrumento a otro, su adición constituye un conjunto coherente. Afirmaciones similares pueden hacerse respecto a las convenciones de Ginebra que fundan el derecho internacional humanitario. Firmadas en 1949 abordan aspectos como la detención de heridos y enfermos en las fuerzas armadas, sea en tierra o en el mar, trato de los prisioneros de guerra y protección de civiles en tiempos de guerra. Estas convenciones han sido completadas en 1978 por dos protocolos adicionales sobre la protección de víctimas de los conflictos armados nacionales e internacionales. Ratificadas por casi todos los Estados del mundo han reconocido la necesidad de "humanizar" la guerra así como también la prohibición de algunos métodos y procedimientos utilizados en los conflictos armados. Prácticamente toda la acción humanitaria actual, no sólo la de organismos como el Comité Internacional de la Cruz Roja así como también la del conjunto de organizaciones humanitarias no gubernamentales se inspira en estos instrumentos.

La violación de los derechos humanos, el no respeto a las disposiciones contenidas en los diversos instrumentos del derecho internacional no son suficientes para negar la universalidad de estos derechos. En efecto, la afirmación de principios universalmente reconocidos constituye un obstáculo simbólico, pero no por ello menos efectivo, a la simple aplicación de la ley del más fuerte. Aún cuando las condenas de la Comisión de Derechos del Hombre de la ONU no tengan

sino que un valor moral, aún los dictadores más cínicos prestan atención a cuidar su imagen internacional y a evitar dichas condenas. Por otra parte, la mundialización de la información mediática al resquebrajar la arquitectura de secreto y de clandestinidad de que se sirven esas dictaduras, constituye un arma para los defensores de los derechos humanos.

Este reconocimiento universal de los derechos humanos, se ve afectado, sin embargo, por las tendencias a la particularización observada ya en otros planos, la que cuestiona la universalidad de los derechos humanos. Así ciertos países, sobre todo en Asia y en particular en lo que Laïdi denomina “espacio de sentido islámico”, se ha emprendido una ofensiva abierta en contra de muchos de los principios que fundan la Declaración Universal de los Derechos humanos, ofensiva desarrollada por los Estados de régimen teocrático (el régimen talibán en Afganistán), las repúblicas islámicas (Irán) y los movimientos fundamentalistas de todo orden (las variantes fundamentalistas del sunismo desde Arabia Saudita hasta Egipto). Denunciando el universalismo de esos derechos como puramente occidentales, como no válidos para todos los países y culturas, como contrarios a las particularidades culturales, religiosas o sociales de ciertos “espacios de sentidos”, se acepta la discriminación respecto a ciertos grupos sociales, étnicos y religiosos, y sobre todo respecto de las mujeres. Así, siguiendo el procedimiento muy a la moda entre los posmodernos, se denuncia el universalismo como forma velada de particularismo para así afirmar la propia particularidad como rasgo que constituye la esencia misma de su identidad, identidad que no es sino opresión y represión del otro, explotación y de manera más general, simple dominación sobre los más débiles.

Esta cuestión no deja de ser importante dado que muchos de los avances logrados en los últimos decenios se han realizado teniendo como fundamento, como legitimación racional, los principios expuestos en las declaraciones evocadas: el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos ha sido la base teórica de todos los procesos de descolonización; el término del régimen de Apartheid en África del Sur, se fundó en los principios de igualdad y no discriminación. Del mismo modo, los avances en materia de liberación sexual y de emancipación de las mujeres logrados en muchos países, aunque insuficientes, se han inspirados en principios universales. Sin pretender multiplicar los ejemplos, cabe señalar que las intervenciones de la comunidad internacional en casos de violaciones graves o repetidas de los derechos humanos o del derecho internacional comunitario, solo puede justificarse a partir de la admisión por todos de principios universales incontestables. En todo caso, se puede admitir

junto con Philippe Texier que algunos “núcleos duros” de esos principios tales como los crímenes contra la humanidad, la tortura, la desaparición forzada, las ejecuciones extrajudiciales, el secuestro de poblaciones civiles, son prohibidos cualquiera sean las circunstancias, como tampoco el que ningún Estado pueda someter por hambre a la población enemiga. Cuestionar esos núcleos duros significaría destruir los fundamentos mismos de la Carta de las Naciones Unidas y volver a una situación hobbesiana, en que cada Estado sería un lobo para los otros Estados, negándose así los progresos realizados en los últimos siglos.

El individuo tampoco ha estado ausente del derecho internacional. La promesa contenida en la Carta de las Naciones Unidas no ha sido hasta el momento más que eso: una promesa, pero también una esperanza. En la práctica, ha sido la personalidad internacional “pasiva” del individuo la que se ha inscrito en los hechos y en el derecho, primero con los juicios internacionales de Nuremberg y de Tokio y que ha resurgido recientemente con la creación de los tribunales penales internacionales para la ex Yugoslavia y para Rwanda y últimamente con el Tribunal Penal Internacional. El derecho internacional se mundializa: el individuo es condenado a partir del derecho internacional por una jurisdicción internacional aunque sus crímenes hayan sido cometidos en nombre del Estado, lo que constituye un signo de esta “individualización” del derecho internacional de la que se podría encontrar muchos otros signos en otros dominios, particularmente en materia económica. Por el lado opuesto, aparece la “juridización” de la humanidad o de la comunidad internacional en su conjunto, que se ejemplifica en la noción de “patrimonio común de la humanidad”, aplicada a los grandes fondos marinos, al espacio extra-atmosférico, a la cultura, al medio ambiente, al genoma humano o al de las normas imperativas del derecho internacional general definidas como “normas aceptadas y reconocidas por la comunidad internacional de los Estados en su conjunto en cuanto normas que no pueden ser derogadas” y que forman lo que se denomina el *jus cogens*. Todo esto contribuye a fortalecer la idea de una súper legalidad internacional que se impone a los Estados, incluso en contra de su voluntad y que da testimonio del surgimiento de una conciencia de un verdadero orden público mundial.

El desarrollo de la historia mundial ha permitido la emergencia del individuo como singularidad (S) social (particular) mundial (universal). Esta universalidad, sin embargo, es todavía abstracta. La oposición entre los individuos y su actividad económica fijada en relaciones materializadas e independientes de ellos, sólo podrá ser superada mediante la

reapropiación de las condiciones de producción y reproducción sociales por parte de los individuos sociales asociados en la comunidad política. Los lazos sociales no pueden sino que reestablecerse a partir de relaciones comunitarias establecidas y controladas colectivamente. Ello será posible sólo cuando se haya creado una verdadera universalidad de las relaciones y actitudes humanas, para lo cual ha sido necesario pasar por la ruptura de los lazos de dependencia personal. En este mismo proceso, la historia mundial se presenta de manera inmediata configurada como una inmensa y vasta sociedad civil mundial que, sin embargo, no se ha desarrollado todavía hasta los niveles de universalidad, es decir, de racionalidad y de libertad, que correspondería de acuerdo a su concepto. Esta sociedad civil mundial tiene como correlato un orden político mundial que tampoco parece corresponder al *logos*. A lo más se podría afirmar que existe una especie de proto Estado “exterior” mundial pero no se tiene todavía un derecho público mundial en cuanto tal, como tampoco los correspondientes órganos de administración de justicia y lo que hay es todavía insuficiente. Lejos se está de un verdadero “Estado político” mundial y, más aún de un “Estado ético”, como realización concreta de la idea de libertad. La realidad inmediata, lo que existe, por tanto, no es sino que el desarrollo unilateral de un aspecto de ese orden político público mundial racional.

Esa comunidad ética mundial aún no nace; pero para ayudar a su alumbramiento será necesario utilizar todos los instrumentos internacionales, pasando por el inevitable “Estado del entendimiento”, destinado a la protección mutua de los hombres y mujeres, jóvenes y viejos. Si ello se lograra, sería un paso más en adelante que se avanzaría en la constitución de esa comunidad ética. Por ahora podría ser suficiente tener un “orden público mundial” que permitiera que extensas regiones del planeta no sufrieran hambre, que velara por el respeto de los derechos humanos, por la protección del medio ambiente, etc. La consigna “nuevo orden público mundial” es, en este sentido, una meta alcanzable en las circunstancias actuales. Realizar ese objetivo puede ir en el sentido más arriba indicado: comunidad ética mundial que se autodetermina como orden público mundial en manos de los ciudadanos y de las ciudadanas del planeta. La democracia es la verdad de la ciudadanía.

## A MODO DE CONCLUSION

La tarea fundamental que se proponía llevar a cabo la presente investigación era determinar el concepto de ciudadanía, determinar la forma racional de este objeto social-histórico. Los resultados obtenidos en el curso de este estudio pueden sintetizarse en un conjunto de proposiciones provisionales

1.- El problema práctico mayor del último medio siglo ha sido el de la participación de los individuos en la toma de decisiones sobre cuestiones que tienen que ver con la producción y reproducción de sus condiciones de existencia. Desde el punto de vista de la comunidad política esto se ha presentado como el problema de la realización de la democracia; desde el punto de vista social, como problema de la sociedad civil y del mercado y desde el punto de vista del individuo, como problema de su realización y de su reconocimiento. La diferencia con otros períodos históricos radica en la fuerza de lo mundial por sobre lo local o nacional en la consideración de los problemas. La problemática de la ciudadanía surge en relación directa con las transformaciones prácticas habidas en los últimos tiempos en los tres dominios citados: comunidad política, sociedad civil e individuos. Esta problemática comprende los distintos esfuerzos teóricos realizados por dilucidar, aclarar y profundizar los problemas que plantea la ciudadanía en el momento actual del capitalismo mundial mundializado

2.- Las diferentes teorías que han pretendido dar cuenta de la problemática de la ciudadanía sea parten de la aceptación inmediata y dogmática de lo dado, sea de enunciados puramente empíricos, sea de construcciones puramente subjetivas o de puntos de vista unilaterales y abstractos. El problema de la teoría de la ciudadanía en general, entendida como conjunto de enunciados cuyo centro estaría ocupado por el concepto de ciudadanía, es su carácter acrítico al considerar lo que se presenta a la conciencia como lo dado y a lo positivo, como lo único realmente digno de consideración.

3.- Las definiciones de la ciudadanía en términos de simple “relación de pertenencia del individuo a una comunidad política” o de mera “participación” en ella se muestran como insuficientes puesto que

1° No precisan de qué individuo se trata (no es lo mismo el individuo esclavo - sea el esclavo egipcio o el indio esclavo - que el individuo libre moderno - sea Juanita Pérez o Bill Gates). Tampoco precisan si se trata de del individuo como “sujeto (a...)” o del individuo como sujeto activo. Hacen abstracción del carácter voluntario, subjetivo de dicha pertenencia tanto en el sentido de la asociación con otros individuos como de la relación de ese individuo misma con la comunidad política.

2° No precisan de qué comunidad política específica se trata, con lo cual la relación de los súbditos de Hammurabi con el reino de Babilonia puede ser considerada tan ciudadanía como la relación entre el ciudadano francés y la V República.

3° Hacen abstracción de la moderna sociedad civil, con lo que la relación de ciudadanía aparece como abstractamente política, como políticamente abstracta.

Se muestran también como insuficientes las definiciones de la ciudadanía en términos de “calidad o derecho de ciudadano”, condición en la que los individuos estarían unidos por el derecho formal o por el arbitrio abstracto, puesto que en este caso se relega a un segundo plano el lazo ético, la comunidad ética moderna, terreno que el derecho comparte con la moral individual, con las costumbres y sentimientos dominantes en la formación socio-histórica en consideración.

4.- La actualidad de la ciudadanía, exige por el contrario, mucho más que lo que nos proporcionan las ciencias empíricas de la política o las proposiciones parciales de la teoría de la ciudadanía. Exige, al menos, una adecuada aprehensión intelectual del objeto, su apropiación por el pensamiento conceptual, lo que implica transformar las imágenes y representaciones de la política y de la ciudadanía en verdaderos conceptos y articularlos en un sistema más o menos coherente. Esta transformación constituye lo esencial de la actividad filosófica. Sólo una vez que se ha realizado ese proceso de transformación se puede hablar de filosofía de la ciudadanía, la que implica una ruptura con el sentido común. El desarrollo alcanzado por la ciudadanía en el momento actual exige al mismo tiempo considerar la negatividad inmanente a la ciudadanía, negatividad inmanente a toda cosa social-histórica.

5.- Esas exigencias podrían ser satisfechas por una filosofía dialéctica y, en particular, por aquella que considera que la razón es inmanente a la realidad misma del objeto estudiado o que la realidad efectiva es razón objetiva. El pensamiento conceptual es reproducción de la



realidad objetiva en la forma de concepto por el sujeto. Los pasos de ese trabajo de reproducción conceptual de la realidad constituyen el método el que no hace sino que seguir a la cosa misma en su despliegue. Estudiar el objeto ciudadanía significa seguirlo en el paso de su ser a un otro, en su aparición en lo contrapuesto, en el desarrollo de la universalidad, de la particularidad y de lo singularidad de la ciudadanía. Tratar la ciudadanía como realidad contradictoria, realidad que contiene la negatividad en sí, es lo que marca la diferencia de la presente investigación respecto a otros estudios filosóficos recientes sobre la ciudadanía, más que los contenidos a veces similares a los presentados en esos otros estudios.

6.- Esa filosofía dialéctica, en sus aspectos fundamentales, ha sido desarrollada por G. W. F. Hegel en particular en la Ciencia de la Lógica y en la Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu. En la medida en que dicha dialéctica permite dar cuenta del desarrollo de la praxis social-histórica en general permite tratar un aspecto particular de esa praxis, como son la política y la ciudadanía. Como la política hace parte del desarrollo del Ser, esa lógica es política: la ontología de todo ente político tiene cabida en ella. El análisis de la ciudadanía puede ser realizado siguiendo esa lógica. De ahí que se haya considerado pertinente recurrir al pensador berlinés para efectuar dicho análisis. Sin duda alguna, la obra hegeliana es escasa en referencias a la ciudadanía y a los ciudadanos, lo que no constituye un obstáculo puesto que lo que interesa del pensamiento hegeliano de la política es su capacidad para formular un discurso racional sobre la política efectivamente real o, si se quiere, sobre la realidad política efectiva.

7.- El pensamiento filosófico de la ciudadanía tiene por objeto la idea de ciudadanía, es decir el concepto de ciudadanía (la lógica de la ciudadanía) y su realización (la ciudadanía como praxis). En esta perspectiva, y de manera más concreta, el pensamiento de la ciudadanía es un momento del pensamiento de la política que remite a la emergencia en plenitud de la subjetividad moderna en todos los planos de la vida social y en la concretización de la idea de Estado racional. En razón de lo anterior, la investigación se estructuró en dos partes principales: la primera relativa a la lógica de la ciudadanía y una segunda, referente a la realización de la ciudadanía

8.- La ciudadanía es un constante devenir, un ser que está siendo y haciéndose, un ser como proceso. A lo largo de la historia, aparece en distintas formas finitas y mutables. Estas formas finitas y mutables de la ciudadanía, como modos de existencia de ella, son formas históricas,

cuya concreción es la síntesis de múltiples determinaciones, la resultante de la articulación de múltiples y diversos elementos, más o menos desarrollados, según el caso.

9.- En estricto rigor, este devenir no es una mera progresión, como paso de una forma más elemental a una forma compleja, como lo pretende el evolucionismo: No hay una línea evolutiva continua que vaya desde las ciudadanía militares de la Antigüedad hasta las formas de ciudadanía contemporánea. El enfoque evolucionista al estilo Marshall así como las teorías de la modernización en las que se enmarca ese autor no dan cuenta ni del proceso histórico de constitución de la ciudadanía ni de sus modos contemporáneos de existencia. El devenir de la ciudadanía, por el contrario, aparece marcado por la continuidad y la discontinuidad, por saltos y catástrofes, por momentos de expansión y de depresión, por zigzagueos y torsiones. En ningún caso, el simple movimiento, la sucesión en el tiempo de las distintas formas históricas, explica el ser actual de la ciudadanía, dentro del cual coexisten simultáneamente diversas relaciones soportándose unas a las otras.

10.- Este estar-siendo de la ciudadanía implica que el ser de esta sólo tiene realidad en la medida en que es determinado como ser-otro, negativamente, como no-ciudadanía. Su ser lo encuentra la ciudadanía en su no-ser, en su ser-otro, en lo que la ciudadanía no es, pero sin lo cual la ciudadanía no puede ser. Por esto la ciudadanía no puede ser considerada sólo en sí, en su aislamiento y su abstracción, sino que en referencia al conjunto de determinaciones que hacen que sea lo que ella es en un momento determinado. En términos más prosaicos, no puede ser considerada sino que en referencia a una sociedad determinada, a las relaciones políticas de esa sociedad, a la forma de organización de la vida en común, etc. La ciudadanía ateniense, tomada como paradigma por algunas corrientes contemporáneas, sólo puede ser comprendida en relación con la esclavitud y con la sumisión de las mujeres. Luego, la filosofía de la ciudadanía sólo puede considerar tal forma histórica como un momento en el devenir de la ciudadanía, como modo de existencia histórica de ésta y considerar su instalación en el pensamiento como paradigma de los paradigmas como producto de una mera decisión teórica subjetiva, la que como toda decisión puede ser revocada por otra.

11.- Hablar de ciudadanía es hablar de Modernidad, como forma cultural de la sociedad capitalista, sociedad que comienza a gestarse en el seno del feudalismo y cuyos comienzos podrían datarse en los primeros siglos del segundo milenio de nuestra era. Es aquí donde lo

que Hegel denominaría el principio de la subjetividad reemerge con inusitada potencia, junto con una nueva forma de producir que reafirma el poderío de las fuerzas humanas sobre las fuerzas naturales y divinas. El ser humano, como ser genérico se presenta en la Modernidad como ser que se produce a sí mismo a partir de sí mismo, como autofundamentado, por ende, como ser autónomo. Más aún, es su hacer mismo, su obrar, su producir lo que lo constituye como ser, desplazando el antiguo “el obrar sigue al ser” por el moderno “el ser sigue al obrar”. Este obrar siempre reactualizado engendra lo siempre nuevo, lo permanentemente recreado, renovado, la lucha permanente de lo nuevo contra lo viejo, el combate de lo hodierno contra lo de ayer, antiguo o tradicional. Es en este obrar y por este obrar que el ser humano se constituye como ser y como ser activo y más aún, como ser activo autorreferencial, como sujeto en cuanto actividad autorreferencial.

12.- En términos históricos, esta subjetividad moderna como actividad autorreferencial emerge en las (re)nacientes ciudades del norte europeo y de Italia y se presenta como individuo social moderno, como sociedad civil y como Estado modernos. La articulación de estos tres términos constituye la ciudadanía moderna. La referencia cruzada de unos términos a otros, referencia que deviene autorreferencia, determina la ciudadanía. Las formas de aparecer la ciudadanía no muestran nada que no esté en la esencia de la ciudadanía ni hay nada en esta que no se haya manifestado o se esté manifestando como fenómeno. El fundamento de la ciudadanía se encuentra en la voluntad libre de los sujetos, sean estos considerados como singulares o colectivos, en la libre subjetividad moderna.

13.- La referencia de unos términos a otros implica tanto la afirmación de cada uno de ellos como realidades independientes como también la negación de tal independencia, de tal modo que sólo se afirman en su relación mutua. La ciudadanía aparece así atravesada por la identidad y la diferencia y por la unidad de la unidad y la diferencia, constituyendo la negatividad el motor y fundamento de su desarrollo. Todo esto hace que la ciudadanía sea en sí misma contradictoria.

14.- En su forma más general, la ciudadanía es mediación: mediación entre la comunidad política como pueblo en cuanto totalidad de los asociados y estos últimos en su doble calidad de partícipes de la autoridad soberana y de sujetos sometidos a la ley del Estado, expresión esta última de la voluntad general, mediación entre la totalidad orgánica de los asociados como

seres de necesidades y entre el sistema de necesidades y los medios de satisfacerlas (la sociedad civil) y la comunidad política. La ciudadanía es, en primer lugar, mediación entre los singulares, como relación intersubjetiva que conduce a la asociación, asociación, por lo general, organizada (división del trabajo, jerarquía interna, etc.).

La ciudadanía, en segundo lugar, es mediación entre los individuos y la asociación constituida por estos. En el marco de esta investigación, la asociación pertinente es la sociedad moderna considerada como un tipo de asociación basada en la libre voluntad de los individuos que la constituyen, más que en identidades culturales, religiosas, étnicas u similares. Esto no implica de ningún modo aceptar la hipótesis del pacto social, que instituiría y constituiría la sociedad civil. Es una sociedad en la que no se elige nacer y crecer, pero que se puede abandonar en cualquier momento, a la que el sujeto puede adaptarse o a la que puede - asociados con otros - intentar transformar. De aquí también las múltiples dificultades que ha significado para la investigación la utilización del término “comunidad política”, término que supone la unidad y la unicidad de la relación y la exclusión, en la mayoría de los casos, de la diferenciación interna, la heterogeneidad, la asimetría interna, el conflicto y el carácter agonístico del vivir juntos. Sin embargo, parece ser el más usado para designar la esfera política (el Estado en sus diferentes tipos y formas, otras formas de organización política como los Imperios, los Consejos Obreros, la organización federativa del poder político o social, etc.) como cristalización de la actividad política. Su utilización en esta investigación, con numerosas reservas y sólo para caracterizar determinados momentos del desarrollo de la praxis (comunidad de razón, comunidad ética, etc.), obedeció a consideraciones puramente pragmáticas.

En tercer lugar, es mediación entre los individuos socialmente calificados - es decir, como seres de necesidades satisfechas o no por medio del trabajo - y la organización sociopolítica del sistema de las necesidades y de su satisfacción.

15.- La ciudadanía moderna se presenta como la relación de una pluralidad de sujetos individuales asociados civil y políticamente entre sí con una comunidad política. La ciudadanía es relación y, sobre todo, relación “interna” entre esos diversos términos, los que, por este efecto, no tienen realidad independiente de esas relaciones. En cuanto es relación, la ciudadanía determina los términos que la constituyen. Esto implica que cada uno de los

términos es determinado como tal o cual realidad en y por su relación con tal o cual otra realidad. Esto lleva en sí la idea de la anterioridad ontológica y lógica de la relación ciudadana respecto a los términos que relaciona.

16.- Como relación inmediata, la ciudadanía es relación entre ella misma en cuanto totalidad y las partes que la constituyen. Esta inmediatez es, sin embargo, superada en cuanto cada una de las partes es mediación de las otras y del todo así como este es mediación de las partes y de estas entre sí. La ciudadanía así considerada es una totalidad orgánica en la que el todo determina las partes y las partes determinan el todo. Todo cambio de una forma de ciudadanía es determinado por algún cambio producido sea en la pluralidad de individuos sociales que la constituyen, sea en la sociedad civil, sea en la comunidad política, del mismo modo que cualquier nueva determinación de la totalidad modifica los términos de la relación del todo con las partes, las relaciones de las partes entre sí así como cada parte de ese momento respecto a los otros. Lo que está siendo la ciudadanía en un momento determinado depende de la fuerza de cada uno de esos momentos en su relación mutua y en la fuerza de la misma relación.

17.- La ciudadanía como relación es relación substancial, totalidad de los accidentes en los que se manifiesta la sustancia como negación de aquellos. Los accidentes de la ciudadanía como totalidad determinada (individuos sociales libres específicos, sociedad civil específica, Estado específico) son negados por aquella, pero esta no puede existir sino que como manifestación de ellos, los que constituyen su contenido. Considerada como manifestación, como forma de exteriorización del contenido, la sustancia de la ciudadanía es actividad. Es, por una parte, actividad objetiva, objetivante y objetivada como sustancia ética, la que contiene en sí el momento de la diferenciación infinita hasta el ser en sí de la autoconciencia que es para sí y el momento de la forma de la universalidad, momento en el que el espíritu deviene objetivo y real como totalidad orgánica en leyes e instituciones. Es, por otra parte actividad subjetiva, subjetivante y subjetivada. La ciudadanía consiste en la actividad de la pluralidad de subjetividades fundidas en la voluntad general. La ciudadanía moderna es libre acción política de sujetos que se definen como activos en el ejercicio permanente y continuado de esa acción. La ciudadanía efectivamente real es la libre actividad de los sujetos políticos. Frente a las representaciones de la ciudadanía como mera pertenencia (pasiva) del individuo a una comunidad política, como un mero estar-ahí, se ha subrayado en el transcurso de la exposición el rol activo y constituyente de la ciudadanía respecto a la comunidad política. La actividad

ciudadana es condición necesaria de la existencia de esa comunidad. Cuando la ciudadanía no se manifiesta, cuando deja de ser activa, deja de ser ciudadanía. En tal caso, es necesario buscar otro término que permita dar cuenta de la relación entre los individuos y la comunidad política. Al mismo tiempo, la comunidad política es activa no sólo en su ir hacia los sujetos individuales o colectivos, en pretender que esos sujetos se manifiesten en su seno sino que en sí y por sí misma es activa, es existencia que exterioriza su interior. Igual ocurre con la sociedad civil.

18.- De lo anterior se desprende que la actividad ciudadana no se reduce al acto de elegir representantes o de ser elegido tal (inclusive el acto de revocar a esos representantes) sino que constituye el conjunto de actividades colectivas de la pluralidad de sujetos sociales tendientes a la constitución de la voluntad general, por tanto, a la formación de opinión pública, a la deliberación, elaboración pública de normas jurídicas y control permanente de los gobernantes. El objeto de esta voluntad general es el interés general, interés no de todos, sino que del todo, de la comunidad política en cuanto totalidad. El interés general de la comunidad política democrática es la libertad. En este interés general los intereses particulares se afirman, oponiéndose los unos a los otros, pero sólo pueden ser satisfechos en la medida en que el interés general se realice. El interés general - la libertad - se realiza cuando deviene el interés de cada uno, cuando todos y todas son libres y se implican en la lucha por mantener esa libertad, cuando la libertad de uno es la libertad de todos y esta es la libertad de cada uno y de cada una. El individuo es libre si la sociedad puede autodeterminarse, determinar sus determinaciones, dirigir por sí sola sus pasos, produciendo autónomamente sus propias condiciones de existencia, cuando es capaz de controlar todas aquellas potencias que como objetivaciones de su propia subjetividad le dominan, o en términos más inmediatos, cuando es capaz de controlar el mercado, la naturaleza, los dioses o cualquier otra potencia extrasocial.

19.- La ciudadanía es entonces causa de los momentos que la constituyen. Es gracias a la ciudadanía que el individuo social realizado existe, es merced a la ciudadanía que la sociedad civil y la comunidad política como comunidad ética existen. Esta relación de causalidad es como pretendemos haber mostrado en la investigación, relación de acción recíproca, por la cual los efectos son al mismo tiempo causa y las causas, efecto, en un proceso en espiral.

20.- De acuerdo a lo anterior, la ciudadanía es una relación necesaria, como relación por la que lo que es efectivamente real no puede dejar de ser tal como efectivamente es. Necesidad “externa” por una parte: Todo aquello que hace que la ciudadanía sea lo que es efectivamente (individuos sociales, sociedad civil, Estado), es realmente en la medida en que la ciudadanía realmente es y viceversa. La ciudadanía existe en relación necesaria con una estructura social y política determinada y en un momento histórico determinado. No se puede pensar la ciudadanía haciendo abstracción de los individuos libres y del Estado y esto, porque no puede haber ciudadanía si no hay individuos libres y si no hay Estado. Más aún, como se mostró en el curso de la investigación, no hay ninguna de estas determinaciones sin sociedad civil y, a la vez esta no existe sin las otras dos. Necesidad “interna”, por otra parte: la ciudadanía no existe sin esas partes en su relación recíproca.

En esta línea, la actividad ciudadana es comprendida como momento de una totalidad más amplia y no como parte o elemento separable del conjunto. De ahí entonces que toda pretensión por definir la ciudadanía como simple agregado de elementos dispares, conjunto constituido a partir de una mera decisión de un “yo” que se erige como regla, sin consideración del conjunto de condiciones históricas, aparece como arbitraria e infundada.

21.- La ciudadanía es a la vez necesaria para el desarrollo de la totalidad de la que hace parte. La forma de ser de esa necesidad es la contingencia. La ciudadanía se presenta así como si fuera algo que podría ser como no ser. Algunos filósofos ligados a las corrientes fenomenológicas sólo parecen advertir este aspecto, por lo que la ciudadanía se presenta a sus conciencias como una sucesión de hechos puramente contingentes. En el presente estudio, por el contrario, se ha estimado que, como la contingencia es la manera de presentarse la necesidad, la investigación debe buscar detrás del azar la ley necesaria que determina el movimiento de la ciudadanía.

22.- La ciudadanía existe en relación necesaria con una estructura social y política determinada y en un momento histórico determinado. No se puede pensar la ciudadanía haciendo abstracción de los individuos libres y del Estado y esto, porque no puede haber ciudadanía si no hay individuos libres y si no hay Estado. Más aún, como se mostró en el curso de la investigación, ninguna de esas determinaciones podría existir sin sociedad civil y, a la vez, esta no existiría sin las otras dos. Cada una refiriéndose a sí misma se refiere a la otra y refiriéndose

a la otra se refiere a sí misma, son cada una referencia negativa a sí en un proceso infinito de posicionamiento de la referencia a aquello que las constituye como totalidad orgánica, como realidades efectivas autosuficientes.

23.- Esta autosuficiencia de la ciudadanía como repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes es movimiento de intercambio consigo misma: este estar en sí, por sí misma y para sí misma es la libertad, como autodeterminación que se quiere. La verdad de la sustancia de la ciudadanía es el concepto de ciudadanía. La conciencia de la necesidad de la ciudadanía lleva a la conciencia de la ciudadanía a devenir autoconciencia universal, a la universalidad y a la racionalidad subjetiva de la ciudadanía, es decir, a su concepto como lo libre.

24.- El concepto de ciudadanía en su forma desarrollada puede expresarse como sigue: La ciudadanía es, en primer lugar, la asociación de individuos como personas jurídicas y sujetos morales en un sistema de necesidades y de medios de su satisfacción así como también de administración de justicia, de orden público y de organización social de los intereses, universalizado en una totalidad jurídico-política. Lo universal tiene aquí como contenido el Estado, incluidos aquí el derecho, la ley, el gobierno de las cosas y de los seres humanos. Se trata, por tanto, de la regulación de las relaciones económicas y del orden público necesario para mantener esas relaciones. Este movimiento que va del sujeto singular a lo universal es desarrollo, despliegue del concepto en la unidad de su unidad y de sus diferencias.

25.- La ciudadanía es, en segundo lugar, la voluntad y la libre actividad de los individuos sociales asociados tendiente a reproducir esa libre actividad en su forma universal concreta. Es la voluntad y la actividad de los individuos sociales, como todos los individuos relacionados entre sí, lo que genera las necesidades y los medios de su satisfacción, así como lo que permite dar cuerpo y vida al sistema de relaciones sociales y políticas. En otros términos, sin la participación activa, libre y voluntaria de los individuos como sujetos el sistema deja de existir, "se cae", implota. Siendo la comunidad política el resultado de la actividad de los sujetos políticos que participan en ella sólo puede realizarse por medio de la actividad de los individuos sociales que hacen parte de ella. Sin la participación de lo singular en lo particular, no hay universal. Lo universal, la comunidad política sólo tiene existencia en la medida en que hacen parte activa de ella todos los singulares. La ciudadanía es la actividad política de la asociación de la pluralidad de sujetos sociales con la sociedad civil y con el Estado. La actividad ciudadana en cuanto actividad autoconstitutiva democrática, fundada en y orientada hacia la



libertad, niega tanto el formalismo mecanicista del Estado como el dominio de la ciega necesidad de la realidad de la sociedad civil. La ciudadanía es empoderamiento por parte de los individuos sociales de sus propias condiciones de existencia, empoderamiento de lo que permite la producción y reproducción de la vida social.

26.- La ciudadanía es, en tercer lugar, la comunidad política (derecho, ley, gobierno) referida a sí misma que, como universal, es el medio sustantivo en que los individuos sociales y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. La comunidad política es sujeto y como medio sustantivo es sujeto-sustancia, por tanto, sustancia activa en la que tanto los singulares (los individuos sociales) como la particularidad (la sociedad civil) tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Es sólo en este medio sustantivo que tanto la una como la otra dejan de ser meras realidades y pueden pasar a mostrarse como realidades efectivas.

27.- En este proceso circular de desarrollo, lo singular - el sujeto - se universaliza (se hace sujeto político) y se particulariza (se hace parte de una comunidad política mediante su inserción en la sociedad civil); lo particular - la sociedad civil - se singulariza (deviene sujeto) y se universaliza (deviene comunidad ética, derecho público y asociación política) y lo universal - el derecho, la ley, el gobierno - se singulariza (deviene sujeto) y se particulariza (deviene sociedad civil). Cada término inhiere los rasgos de los otros, deviniendo así concreto. En la medida en que cada una de las determinaciones es envuelta por el término medio en el otro extremo, se envuelve a sí misma, se produce a sí misma, es reproducción de sí misma. Es sólo en esta forma de triple silogismo que la ciudadanía como totalidad orgánica puede ser comprendida

28.- El concepto de ciudadanía esbozado se diferencia de otros al asentar como momento esencial del concepto la sociedad civil. A diferencia de los comunitarios - para quienes, en último término, la mediación entre individuos y Estado es la comunidad sea cultural, étnica o nacional - y de H. Arendt, para quien la sociedad civil implica una perversión del sentido primero del vivir juntos, acá se plantea la sociedad civil como elemento esencial de la ciudadanía moderna. Es a partir del momento en que hay una sociedad civil que esta se constituye en el medio que permite pasar de lo individual a lo universal. Por esto, el individuo singular aparece directamente inserto en una sociedad determinada, como sujeto de necesidades, sociedad que

se presenta aquí como la mediación entre este singular y lo universal. El individuo social deviene universal (racional, libre, sujeto de derecho, ciudadano) a través de su pertenencia a la sociedad civil mundial. Queda así comprendido en lo universal y es suprimido por él en tanto singularidad abstracta. El individuo se eleva por encima de su singularidad, su esfera de acción se dilata, dilatación que se define como reflexión extrínseca que se presenta como particularidad indeterminada. Es por esta particularidad que el singular inmediato entra en relación con otros. Lo particular se extiende aquí a lo universal. Este universal aparece como mero agregado de individuos que tienen en común el ser seres de necesidades que se saben tales. Es en esta universalidad abstracta que los seres humanos se descubren como género humano. Es aquí en que “lo que conviene a todos conviene al género”.

Esto permite hablar de una política no puramente formal, sino que una política con contenido en la misma medida en que el vivir juntos/separados o separadamente juntos es un vivir de cooperación (en contra de los hobbesianos) y de conflicto (en contra de las veleidades filorrousseauianas), cooperación referida no sólo a los procedimientos a seguir para hacer más eficaz o más participativa la cooperación sino que también a aquello sobre lo cual se va a cooperar y a aquello que será materia del conflicto. Más aún, en la medida en que la cooperación y el conflicto tienen que ver de manera directa con el sistema de necesidades humanas y de su satisfacción, el contenido material de la política aparece afirmado en contra de aquellas posiciones que sólo consideran única y exclusivamente la forma de la política, permaneciendo así en los primeros pasos de la ciudadanía. En la sociedad moderna, por el contrario, lo social y lo político aparecen estrechamente imbricados (aunque no por eso menos diferenciados). Más aún, cada uno en su autosuficiencia es momento del otro. Este universal en cuanto identidad consigo es esencialmente político y se disocia por tanto de cualquier identidad cultural, religiosa, étnica o nacional.

29.- La necesidad de la universalización se genera en el proceso mismo de reproducción ampliada de las necesidades y de los medios de su satisfacción, esto es, de lo particular. Los espacios locales, regionales y nacionales pierden significación en provecho de lo mundial que los invade, los reconfigura y los sobredetermina. Lo particular deja de ser lo particular “nacional” y pasa a ser particular “mundial”, en que la participación de los singulares es puramente inmediata y su finalidad - “como todo de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio” - es justamente la satisfacción de las necesidades individuales. El trabajo individual, “a domicilio”,

y otras formas de individualización de los procesos de trabajo, acentúan esta característica de la sociedad mundial. Sólo dos principios pueden establecerse: o la guerra de todos contra todos con los efectos destructivos que ello conlleva (la barbarie) o la cooperación universal. En este caso, cada uno se hace valer y se satisface por medio del otro y así recíprocamente, pero a partir de una voluntad común de cooperar. El sistema de dependencia multilateral es en tal caso el producto de la autoconciencia colectiva, de tal modo “que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se funda en ellos, y sólo en esta conexión es real y está asegurada” (FD, § 184).

30.- La cooperación universal implica un orden político público mundial. Orden, en cuanto configuración de un sistema normativo; político, en cuanto manifestación del vivir-juntos la separación de las particularidades en el sistema de dependencia multilateral, lo que implica la asunción por todos y cada uno y de todas y de cada una de los que hacen parte de ese sistema de los asuntos comunes, por lo que este orden no puede ser sino que público, es decir referido no sólo a lo que todos y todas tienen en común y que puede (y debe) ser visto por todos, sino que también referido a la voluntad general mundial.

31.- El paso de una forma a otra, el movimiento de interiorización/exteriorización y de desarrollo que experimenta en la realidad efectiva el objeto de nuestro estudio se inscribe en aquello que Hegel comprendía como “camino de la liberación de la sustancia espiritual” (E §549), movimiento de emancipación de la humanidad, movimiento de liberación de las cadenas que en su desarrollo ha creado y sigue creando la humanidad. El fin de este camino de liberación aún no se avizora, es un camino que los seres humanos estamos aún construyendo. En este proceso de producción de un mundo humano, a través de desaciertos y errores, pero sobre todo, de conflictos y contradicciones, el ser humano alcanza niveles mayores de conciencia y de autoconciencia, y en su desarrollo se lleva a sí mismo como diría Hegel, “hasta la revelación y realidad efectiva de su esencia que está-siendo en y para sí, y se hace también espíritu exteriormente universal, el espíritu del mundo”. El proceso de mundialización en curso deja de manifiesto el carácter mundial de la historia humana, historia humana que contiene en sí su negación no sólo en la forma de lo no-humano o de lo inhumano y de lo antihumano, en la forma de la irracionalidad, sino en la forma de la emergencia de nuevas subjetividades, principalmente del(a) trabajador(a) mundial.

Esta liberación de la humanidad por la que esta camina para alcanzarse a sí misma, reapropiándose de sí misma, es al mismo tiempo lo que le permite realizar efectivamente su verdad. La ciudadanía en cuanto reapropiación de las propias condiciones de existencia de la humanidad, tanto sociales como políticas, es lo que permite decir la verdad de la existencia de la humanidad. Lo que equivale a decir que el ser humano sólo se realiza como tal siendo ciudadano, como ser que se ha realizado como ser político. En el mundo mundial, como diría Hegel, “la labor de la realidad efectiva aparece como acción de los singulares y consiguientemente también como obra de ellos”. Lo singular, como encarnación de la subjetividad, es la máxima expresión de la sociedad burguesa, pero es singularidad truncada, falta de universalidad concreta. La sociedad mundial mundializada es sociedad de singulares, los que sólo pueden acceder a la universalidad por su particularización en el sistema mundial de necesidades y de los medios de satisfacerlas. Pero esta universalidad, en la medida en que la sustancia es independiente de los individuos sociales, no determinada por estos, es puramente formal, propia de la representación subjetiva. Una tal sustancia ética no puede ser sino que limitada y particular, situada en la existencia puramente exterior en tanto que su lado subjetivo se ve aquejado de contingencia y arbitrariedad. La actividad ciudadana, como actividad libre y voluntaria de reapropiación por los sujetos sociales de sus condiciones de producción y de reproducción de la vida social mundial podrá permitir que la nueva universalidad mundial devenga universalidad concreta, universalidad del género humano: “El género humano es la Internacional”.

## PRINCIPALES ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE HEGEL

- CL Ciencia de la Lógica.- traducido del alemán por Rodolfo Mondolfo.- Buenos Aires, Solar, 1956
- Dif Diferencia entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling.- Madrid: Alianza Editorial, 1989.-
- E Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.- Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana.- Madrid: Alianza Editorial, 1997.-
- FD Fundamentos de la Filosofía del Derecho.- Edición K. H. Ilting. Traducción de Carlos Díaz.- Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.-
- FE Fenomenología del Espíritu.- México: Fondo de Cultura Económica, 1993.-
- L Lógica.- Madrid: Ricardo Aguilera, 1973.-
- LHP "Introduction du Cours de Berlin" in "Leçons sur l'Histoire de la philosophie", Paris: Gallimard, 1954.-
- MC Morceaux choisis.- París: Gallimard, 1969. -

Las citas de las obras de Hegel aparecen señaladas en el texto con la abreviatura de la obra y del número de página de la edición citada entre paréntesis. En el caso de aquellos textos hegelianos en que hay indicación de párrafo, se indica este último en lugar de la página. Cuando se trata de una "observación" o de un "apéndice" o "anexo", se sigue el número de párrafo con "Obs." o con "Z." (como abreviación de la palabra alemana "Zusatz") respectivamente. Se utiliza en este último caso la expresión alemana por cuanto aún en las traducciones recientes de las obras de Hegel, se sigue utilizando este término para designar los apéndices o anexos a un párrafo determinado.

## BIBLIOGRAFIA

- AGNELLI, ARDUINO, 1976. Le socialisme et la question nationale. En: Histoire du marxisme contemporain. Paris: Union Générale d'Éditions.- Vol. II.
- AMENGUAL COLL, GABRIEL, 1989. (edit.) Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.
- APPEL, KARL-OTTO, 2000. Philosophie première et paradigme postmétaphysique. En: Un siècle de philosophie, 1900-2000. Paris : Gallimard/Centre Pompidou. pp. 53-100.
- ARDITI, BENJAMÍN, 1997. La impureza de los universales. En: Revista Internacional de Filosofía Política n° 10. pp. 46-69
- ARENDDT, HANNAH, 1961. La condition de l'homme moderne. Paris: Calman-Levy.
- 1997. ¿Qué es la política? Buenos Aires: Paidós 156 p.
- ARRIGHI, GIOVANNI, 1999 El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época. Madrid: Akal, 455 p.
- BAECHLER, JEAN (1985) Démocraties. Paris: Calman-Levy, 730 p.
- BARRET-KRIEGEL, BLANDINE, 1998. La cité républicaine. Paris: Galilée 190 p.
- BAUER, OTTO, 1968. Otto Bauer et la révolution. Paris: EDI, 302 p.
- BEINER, RONALD, 1997. Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política. En: Revista internacional de Filosofía Política, n° 10. pp. 5-22.
- BERGERON, GERARD, 1990. Petit traité de l'Etat. Paris, Presses Universitaires de France. 263 p.
- BERLIN, ISAIAH, 1988. Eloge de la liberté. Paris: Calman-Levy. 283 p.
- BERTEN, ANDRE, DA SILVEIRA, PABLO y POURTOIS, HERVE, 1997. (ed.) Libéraux et communitariens. Paris: Presses Universitaires de France, 412 p.
- BOBBIO, NORBERTO y BOVERO, MICHELANGELO, 1986. Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista. México: Fondo de Cultura Económica. 272 p.
- 1994. Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. México: Fondo de Cultura Económica, 243 p.
- BOIRAL, OLIVIER, 2003. Treinta años de la Comisión Trilateral. Le Monde diplomatique (36): 20-21.

- BOUDON, RAYMOND Y BOURRICAUD, FRANÇOIS, 1982. Dictionnaire critique de Sociologie. Paris : Presses Universitaires de France. pp. 471-476
- BOURDIEU, PIERRE, 1997. Méditations pascaliennes. Paris : Seuil, 321 p.
- BOURGEOIS, BERNARD, 1972. El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires: Amorrortu.- 157 p.
- 1993. L'idée de république universelle. En: Philosophie politique, n° 4. pp. 167-174
- BOUVET, LAURENT y CHOPIN, THIERRY, 1997. Le Fédéraliste. La Démocratie apprivoisée. Paris: Michalon.- 122 p.
- BOYER, ROBERT, 1997. Les mots et les réalités En AAVV Mondialisation. Au-delà des mythes. - Paris: La Découverte
- BRAUDEL, FERDINAND, 1979. Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme.- Paris: Armand Colin.- T. 3. Le temps du monde.- 601 pp.
- BRIEUC, YVES, CADAT y OUSSARNA CHERRIBI, 1993, Nationalité et citoyenneté: réflexions autour du cas néerlandais. En: Actes de la Recherche en Sciences sociales, Liber, décembre
- CHARLOT, JEAN, 1971 Les partis politiques. Paris : Librairie Armand Colin, 248 pp.
- COLLETTI, LUCIO, 1976. Le marxisme et Hegel. Paris: Champs libre 324 p.
- COLLIN, DENIS, 1997 La Fin du Travail et la Mondialisation. Idéologie et Réalité sociale. Paris: L'Harmattan
- CONSTANT, BENJAMIN, 1980. De la liberté chez les Modernes. Paris: Librairie Générale Française. 703 p.
- CORDUA, CARLA, 1989. El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel. Barcelona: Anthropol. 223 p.
- 1992. Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel.- Bogotá: Temis 291 p.
- CORTINA, ADELA, 1999. Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza Editorial. 265 p.
- COSTA-LASCOUX, JACQUELINE, 1992. L'étranger dans la nation. En: Raison présente, 106, pp. 55-72
- COYLE, DAVID, 1955 Le système politique des Etats-Unis et son fonctionnement. Paris: Aubier, 268 pp.
- CROUZET, MAURICE (dir.), 1958 Historia general de las civilizaciones.- Barcelona: Ediciones Destino.- Vol. I, Oriente y Grecia Antigua, 776 pp.
- CHATELET, FRANÇOIS, 1968. Hegel. Paris: Editions du Seuil, 190 p.
- CHERMILLIER-GENDREAU, MONIQUE. 2003. Un orden público democrático y universal. Le Monde diplomatique (27): 16-17.

- DENIS, HENRI, 1984. Logique hégélienne et systèmes économiques. Paris: PUF 167 p.
- D'HONDT, JACQUES, 1982. Hegel et l'hégélianisme. Paris: P.U.F. 127 p.
- DUPIRE, PHILIPPE, 1986. Famille, besoin, travail et société civile chez Hegel En La Société Civile. Paris: P.U.F. pp. 33-44
- DRI, RUBEN, 1994. Revolución burguesa y nueva racionalidad. Buenos Aires: Biblos. -100 p.
- ENGELS, FEDERICO, 1974. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre En. C. Marx y F. Engels Obras Escogidas. Moscú: Progreso. Vol. III, pp. 66-79
- FEDERATION FRANÇAISE DES CLUBS UNESCO/LIGUE DES DROITS DE L'HOMME, 1988. La conquête des Droits de l'Homme. Textes fondamentaux. Paris : Le Cherche-midi. 345 p.
- FERRATER MORA, JOSE, 1999. Diccionario de Filosofía. Barcelona: Ariel.
- FERRY, LUC Y RENAUT, ALAIN, 1997. Filosofía Política III. De los derechos del hombre a la idea republicana. México: Fondo de Cultura Económica.-138 p.
- FERRY, JEAN-MARC, 1987. Habermas, l'éthique de la communication. Paris: Presses universitaires de France.- 587 p.
- 1991. Les puissances de l'expérience. Paris, Cerf
  - 1992. Une idée moderne de la communauté: Linéaments d'un communautarisme méthodologique En Revue de l'Institut de Sociologie.- n° 1- 4
- FEUERBACH, LUDWIG, 1960. Manifestes philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France 317 p.
- FICHTE, J. G., 1984. Fondement du Droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science. Paris: Presses Universitaires de France, 418 p.
- FIELD, MICHEL, 1987. La Pensée politique chez Hegel En Ory, Pascal (dir.) "Nouvelle histoire des Idées politiques". Paris: Hachette. pp. 232-239
- FLEISCHMANN, EUGENE, 1992. La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des Fondements de la Philosophie du Droit. Paris: Gallimard, 402 p.
- FOUCAULT, MICHEL, 1991. Microfísica del poder. Madrid: Ediciones de la Piqueta 189 p.
- FUKUYAMA, FRANCIS, 1992. El fin de la Historia y el último hombre. Buenos Aires: Planeta 474 p.
- GARCIA DE LA HUERTA, MARCOS, 1999. Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-Historia. Santiago de Chile: LOM. 247 p.
- GÓNGORA, MARIO, 1990. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX.- Santiago de Chile: Editorial Universitaria.- 397 p.
- GONVIJARAN, VIGIA y GUPTA, ANIL, 2001. Marcando el rumbo en la nueva geografía global. En: El Diario, 1 de octubre. - Ediciones Financieras. Management en Negocios Globales, n° 1.-



HABERMAS, JÜRGEN, 1973. La technique et la science comme idéologie.- Paris : Gallimard 213 p.

- 1978 a. Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Paris: Payot. 213 p.
- 1986. Le discours philosophique de la modernité. Paris: Gallimard. 484 p.
- 1990 Teoría y praxis. Madrid: Tecnos. 431 p.
- 1998 a. L'intégration républicaine. Paris: Fayard. 386 p.
- 1998 b. Après l'Etat-nation. Paris: Fayard 1151 p.

HABERMAS, J. y RAWLS, JOHN, 1997. Débats sur la justice politique.- Paris: Editions du Cerf 189 p.

HARDT, MICHAEL y NEGRI, ANTONIO, 2002. Imperio. Buenos Aires: Paidós 432 p.

HASSNER, PIERRE, 1993. Georg W. F. Hegel En STRAUSS, LEO Y JOSEPH CROPSY (comp.) "Historia de la Filosofía política". México: Fondo de Cultura económica. pp. 689-697

HEGEL, GEORG W. F., 1954. "Introduction du Cours de Berlin" en "Leçons sur l'Histoire de la philosophie, 1". Paris: Gallimard 254 p.

- 1956. Ciencia de la Lógica. Buenos Aires: Solar. Vol. I 498 p. Vol. II 592 p.
- 1970. Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé (1830).- Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard
- 1976. Système de la vie éthique.-Traduit et présenté par Jacques Taminiaux. Paris: Payot
- 1977. Ecrits politiques.- suivi de La raison et la croix du présent par Kostas Papaioannou. Paris: Champ Libre
- 1979 a. La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire.- Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou. Paris: Union Générale d'Éditions
- 1984 Filosofía Real.- Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica
- 1987 a. Leçons sur la Philosophie de l'Histoire. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- 1987 b. Fundamentos de la Filosofía del Derecho. Buenos Aires: Siglo XX
- 1988 Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política.- Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa-Prodhufi
- 1993 a. Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica
- 1993 b. Fundamentos de la Filosofía del Derecho.- Edition K.H. Ilting. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi
- 1997. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III. México: Fondo de Cultura Económica

HERNANDEZ VEGA, RAÚL, 1995. La Idea de Sociedad Civil en Hegel. México: Universidad Nacional Autónoma de México

HENRICH, DIETER, 1987. Hegel en su contexto. Caracas: Monte Ávila

HOBBS, THOMAS, 1999. Tratado sobre el ciudadano. Madrid: Trotta. 205 pp.

HURBON, LAËNNEC, 1987. Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture. Paris: Karthala. 172 p.

IILTING, KARL-HEINZ, 1987. La forma lógica y sistemática de la Filosofía del Derecho. En: Hegel, Georg W. F. "Fundamentos de la Filosofía del Derecho". Buenos Aires: Siglo Veinte. pp. 19-38

JAESCHKE, W. 1999. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Autoconciencia, Libertad y Comunidad. Fundamentos de la Filosofía del Espíritu de Hegel.- 4 al 7 de octubre de 1999, PUC de Chile.

JAMESON, FREDRIC, 2000. Notes sur la mondialisation comme problème philosophique. L'hégémonie américaine (27): 89-100.

JARCZYC, GWENDOLINE y LABARRIERE, PIERRE-JEAN, 1989. Le syllogisme du pouvoir. Y-a-t-il une démocratie hégélienne? Paris: Aubier.

JASPERS, KARL, 1985 Origen y Meta de la Historia.- Madrid: Alianza Editorial.

KANT, EMMANUEL, 1961. Cimentación para la Metafísica de las Costumbres. Buenos Aires: Aguilar.

- 1992 Ensayo para introducir las magnitudes negativas En Opúsculos de filosofía natural Madrid: Alianza Editorial, pp. 115-164

- 1994 a. Filosofía de la Historia. México: Fondo de Cultura Económica

KAPLAN, ROBERT, 2003 El retorno de la Antigüedad. La política de los guerreros. Madrid : Suma de Letras, 266 pp.

KERVEGAN, JEAN-FRANÇOIS, 1993. Hegel, l'Etat, le Droit En Droits. n° 16, janvier

KLENNER, ARTURO, 2000. Esbozo del concepto de libertad. Filosofía del Derecho de Hegel. Santiago de Chile: LOM Ediciones/Universidad ARCIS

KOJEVE, ALEXANDRE, 1994. Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard

KORSCH, KARL, 1964 Marxisme et philosophie. - Paris. Les Editions de Minuit, 187 p.

KYMLICKA, WILL, 1989. Liberalism, community and culture. Oxford: Oxford University

KYMLICKA, WILL y NORMAN, WAYNE, 1996. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En Cuadernos del CLAEH 1996/1(N° 75)

LEFEBVRE, HENRI, 1980. Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx? Paris: Fayard. 266 p.

LEFEBVRE, JEAN-PIERRE y MACHEREY, PIERRE, 1987. Hegel et la société. Paris: Presses Universitaires de France

LEFORT, CLAUDE, 1971. Eléments d'une critique de la bureaucratie. Paris: Droz. 366 p.

- 1992. Ecrire à l'épreuve du politique. Paris: Calman-Lévy

- LEON BORJA, MARGARITA, 2002 Equívocos de la solidaridad: prácticas familiaristas en la construcción de la política social española” En: Revista Internacional de Sociología, 31: pp. 137-164
- LEVITT, THEODORE, 1983. The globalization of markets. En: Harvard Bussines Review, junio
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, 1992 El diferendo. Barcelona: Gedisa
- MAQUIAVELO, NICOLAS, 1971. Obras Políticas. La Habana: Instituto Cubano del Libro. 373 p.
- MCLUHAN, MARSHALL, 1968. Guerra y Paz en la aldea global. New York: Bantam
- MARCUSE, HERBERT, 1968. Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale. Paris: Les Editions de Minuit
- MARSHALL, T.H., 1950. Citizenship and social Class and Other Essays. Cambridge, Cambridge University Press
- 1977. Citizenship and Social Development. Garden City: Doubleday
- MARTINEZ BAEZA, SERGIO, 2001 Hispanidad y globalización en Diplomacia N° 87, abril-junio 2001
- MARX, KARL, 1966. El Capital. Crítica de la Economía política. México: Fondo de Cultura Económica
- 1968. Fondements de la critique de l'économie politique. Paris: Anthropos.
- 1974. Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Buenos Aires: Grijalbo, 158 p.
- 1981. Œuvres philosophiques.- Trad. par J. Molitor. Paris: Editions Champ libre
- 2002 Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Madrid: Biblioteca Nueva, 217 pp.
- MARX, KARL Y RUGE, ARNOLD, 1970 Los Anales franco-alemanes. Barcelona: Martínez Roca, 283 p.
- MATURANA, HUMBERTO, 1993 El sentido de lo humano. Santiago de Chile: Dolmen, 315 p.
- MATTELART, ARMAND, 1998. Idéologie globalitaire, vers l'uniformisation? En: Démocratie ou mondialisation.- Pétition, Verano-otoño
- MEEHAN, ELIZABETH, 1993. Citizenship and the European community, Political Quarterly, June
- MENSCH, GERHARD, 1979 Stalemate in Technology. Cambridge : Ballinger
- MICHALET, CHARLES-ALBERT, 1976. Le capitalisme mondial. Paris, Presses Universitaires de France. 368 p.
- MILL, J. S., 1965. Sobre la Libertad.- México: Diana, 175 p.
- MOREAU DEFARGUES, PHILIPPE, 1997 La Mondialisation.- Paris : Presses Universitaires de France.

- PALMIER, JEAN-MICHEL, 1993. Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano.- Trad. por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica
- PAPAIOANNOU, KOSTAS, 1962. Hegel. Paris: Seghers
- PEREDA, CARLOS, La identidad en conflicto En Revista Internacional de Filosofía Política (Madrid), Nº 10, diciembre de 1997.- pp. 22-45
- PETRELLA, RICARDO, 1997. Ecueils de la mondialisation. Urgence d'un nouveau contrat social.- Québec : Fides/Musée de la Civilisation.
- PETTIT, Philip, 1999. Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Buenos Aires: Paidós
- PIRENNE, HENRI, 1970 Las ciudades medievales.- Buenos Aires, 1970, 155 p.
- PLATON, 1950 La République.- Paris : Librairie Garnier, 526 p.
- POULANTZAS, NICOS, 1980. Pouvoir politique et classes sociales I. Paris, Maspero. 199 p.
- PRZEWOSKI, ADAM, 1991. Le défi de l'individualisme méthodologique à l'analyse marxiste En Sur l'individualisme. Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques
- RANCIERE, JACQUES, 1990 Aux bords du politique Paris : Osiris, 112 p.
- RAWLS, JOHN, 1993. Teoría de la Justicia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.  
 - 1995. Libéralisme politique. Paris: P.U.F.  
 - 1997. Réponse à Habermas En Habermas, Jürgen y Rawls, John Débat sur la justice politique. Paris: Les Editions du Cerf.
- RECABARREN, LUIS (1965) Ricos y pobres a través de un siglo de vida republicana En Recabarren, Luis Obras Escogidas.- Santiago de Chile: Editorial Recabarren
- REICH, WILHELM 1970, La fonction de l'orgasme. Paris: L'Arche. 297 p.  
 - 1972 La psychologie de masse du fascisme. Paris: Payot. 341 p.
- RICHTER, JOACHIM, 1989. Persona y Propiedad. En: Amengual, Gabriel, Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel
- RIQUELME O., EUGENIO, 2002. La globalización en la encrucijada. Santiago, LOM. 136 p.
- ROSANVALLON, PIERRE, 1981. La crise de l'Etat-providence. Paris: Editions du Seuil.
- ROSENFELD, DENIS, 1984. Politique et Liberté. Structure logique de la Philosophie du Droit de Hegel. Paris: Aubier
- ROSENWEIG, FRANZ, 1991. Hegel et l'Etat.- Avant-propos de Paul Laurent Assoun et traduction et présentation de Gérard Bensussan. Paris: P.U.F.
- ROUBINE, ISAAC, 1978. Essais sur la Théorie de la valeur de Marx. Paris : Maspero.

ROULAND, NORBERT, 1994. Rome, démocratie impossible? Les acteurs du pouvoir dans la cité romaine. Arles : Actes Sud. 515 p.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 1774. Du contrat social ou principes du droit politique. Verviers: Marabout

RUBY, CHRISTIAN, 1991. L'individu saisi par l'Etat. Lien social et volonté chez Hegel. Paris: Editions du Félin

RUIZ SCHNEIDER, CARLOS 1993 Seis ensayos sobre teoría de la democracia. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello. 197 p.

- 1993 Heidegger y Hegel En Revista de Filosofía, Vol. pp. 131-148

- 1994 La génesis de la teoría ética de Hegel En Revista de Filosofía, Vol. XLIII- XLIV.- pp. 75-84

- 1996 La familia en el pensamiento conservador En Revista de Filosofía, Vol. XLVII- XLVIII, pp. 89-103

- 2003 Desarrollos recientes sobre la teoría del Estado En AA.VV. Nación, Estado y Cultura en América latina.- Santiago de Chile: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.- pp. 49-68

SANCHEZ-PARGA, JOSE, 1998. Construction et Déconstruction des Citoyennetés en Amérique latine. Séminaire du Centre d'Etudes d'Amérique Latine. Université Libre de Bruxelles.- Miméo

SANDEL, MICHAEL, 2000. El liberalismo y los límites de la justicia. Barcelona: Gedisa.

SARTORI, GIOVANI, 2001. La sociedad multiétnica. Madrid: Taurus

SCHMITT, CARL, 1972. La notion de politique. En: La notion de politique/Théorie du partisan. Paris: Calmann-Lévy

SEARLE, JOHN, 2000. Langage ou esprit? En AA.VV Un siècle de philosophie. Paris: Editions Gallimard/Editions du Centre Pompidou

SERRAU, RENÉ, 1969. Hegel y el hegelianismo. Buenos Aires: EUDEBA

SCHNAPPER, DOMINIQUE, 1994. La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. Paris, Gallimard

- 1997. Comment penser la citoyenneté moderne? En Philosophie Politique n° 8, avril 1997, pp. 9-26

SFEZ, LUCIEN, 1984 Leçons sur l'égalité. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

SPINOZA, BARUCH, 1954. Traité des Autorités Théologique et Politique. En: Oeuvres complètes, Paris: Gallimard

TAMINIAUX, JACQUES, 1984. Naissance de la Philosophie hégélienne de l'Etat. Paris: Payot

TASSIN, ETIENNE, 2001 Identidad, ciudadanía y comunidad política ¿Qué es un sujeto político? En Quiroga, Hugo, Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto político y Democracia. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.

- TAYLOR, CHARLES, 1983. Hegel y la sociedad moderna. México: Fondo de Cultura Económica
- 1993 a. Le juste et le bien Revue de métaphysique et de morale N° 1. pp. 33-56
  - 1993 b El multiculturalismo y la política del reconocimiento.- México: Fondo de Cultura
  - 1997 a. Argumentos filosóficos. Buenos Aires: Paidós
- TEXIER, PHILIPPE, 1997. Universalisme et droits de l'homme. En Mondialisation au-delà des mythes. Paris: La Découverte et Syros
- THEUNISSEN, MICHAEL, 1997. Réalisation de soi et universalité. Paris: Editions du Cerf.
- THOMSON, DAVID, 1990. Historia Mundial.- Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica
- TOURAINE, ALAIN, 1984. Le retour de l'acteur. Paris: Fayard. 350 p.
- TURNER, BRYAN S., 1993. (Edit.) Citizenship and Social Theory. Londres: Sage Publications
- UNESCO Perceptions et analyses de la problématique mondiale.- París: UNESCO, 1986
- URZUA, GERMAN, 1979 Diccionario Político Institucional de Chile.- Santiago de Chile, Editorial Ariete. 242 p.
- VALENZUELA, FERNANDO, 2000 Dialéctica y núcleos racionales En Estudios sobre el pensamiento de Hegel. AA. VV. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.- pp. 122-139
- 1994 Ritmo dialéctico del espíritu objetivo En Revista de Filosofía. Vol. XLVIII-XLIV .X pp. 85-94
- VALLS PLANA, RAMÓN, 2000. Presentación del Traductor. En: Hegel, G. W. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Madrid: Alianza Editorial
- VIDAL-NAQUET, PIERRE, 1976. Tradition de la démocratie grecque En Finley, Moses I. Démocratie antique et démocratie moderne, Paris: Payot
- VIROLI, MAURICIO, 1998. El significado histórico del patriotismo. Santiago de Chile: Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile
- WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1998. Impensar las Ciencias Sociales.- México: Siglo XXI.
- WALZER, MICHAEL, 1997 a. Pluralisme et démocratie.- Introduction de Joël Roman. Paris: Editions Esprit. 221 p.
- 1997 b. Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité. Paris: Editions du Seuil. 481 p.
- WEBER, MAX, 1992. Economía y Sociedad.- México: Fondo de Cultura Económica
- WEIL, ERIC, 1970. Hegel y el Estado.- Traducción de María Teresa Poyrasian. Córdoba: Nagelkop
- WENDEN, CATHERINE DE, 1987. Citoyenneté, nationalité et immigration. Paris, Arcantère