Fundamentos Modernos de la Sociedad Civil

Universitat de Barcelona
i
Ajuntament d'Hospitalet

Facultat de Filosofia
Departament de Filosofia
Teorètica i Pràctica
1999 - 2000

Núria Estrach Mira

Dir. José Manuel Bermudo

AGRADECIMIENTOS

A principios de 1999, leyendo a Marx, me di cuenta que éste buscaba el concepto de libertad en la misma esencia de la sociedad civil antigua. Marx quiere superar la línea divisoria entre estado y sociedad civil que empieza a elaborar el liberalismo lockeano, es decir, busca la superación del estado y la reabsorción de las funciones de éste por parte de la sociedad civil. Con la intención de analizar la tradición clásica que sirvió de fundamento a Marx, elaboré un proyecto, por el cual he recibido una beca de investigación para alumnos de tercer ciclo de la Universitat de Barcelona y de l'Ajuntament d'Hospitalet, que me ha permitido durante un año realizar la presente investigación.

Quisiera agradecer muy especialmente el apoyo moral e intelectual que me ha ofrecido a lo largo de este trabajo José Manuel Bermudo. Sus conversaciones y críticas son siempre de gran estímulo para seguir investigando en el ámbito de la Filosofía Política.

Núria Estrach
Barcelona, 2000

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

PRIMERA PARTE

1. ORIGEN DEL CONCEPTO DE *SOCIEDAD CIVIL* 11
2. DE LA SOBERANÍA PATERNAL A LA CIVIL 12
3. LA *SOCIEDAD CIVIL BURGUESA* EN LOCKE 20
4. LA *SOCIEDAD CIVIL BURGUESA* EN FERGUSON 26

SEGUNDA PARTE: JEAN-JACQUES ROUSSEAU 29

1. LA *SOCIEDAD CIVIL IGUALITARIA*: LIBERTAD IGUALITARIA 30
2. LA SOBERANÍA CIVIL CONSOLIDADA EN LA VOLUNTAD GENERAL 33
3. LA LEY COMO FORMA DE GOBIERNO 37
4. RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL IGUALITARIA Y GOBIERNO 38

TERCERA PARTE: G. W. FRIEDRICH HEGEL 42

1. LA *SOCIEDAD CIVIL ÉTICA*: MEDIACIÓN ENTRE LA LIBERTAD SUBJETIVA DEL INDIVIDUO Y LA COLECTIVA 44
2. TRES MOMENTOS DE LA SOCIEDAD CIVIL: 51
   - 2.1. EL SISTEMA DE NECESIDADES O LA ECONOMÍA DE MERCADO 52
   - 2.2. LA GESTIÓN DE LA JUSTICIA: EL DERECHO 55
   - 2.3. LA CORPORACIÓN 61
3. LA RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO 62

CONCLUSIÓN 66

BIBLIOGRAFÍA

I. METODOLÓGICA 68

II. SOBRE SOCIEDAD CIVIL 72

III. SOBRE J. J. ROUSSEAU 75

IV. SOBRE G. W. F. HEGEL 77

INTRODUCCIÓN

El pensamiento político occidental nace en textos como *La República*, *Las Leyes* y el *Protágoras* de Platón, *La política* de Aristóteles, *La Guerra del Peloponeso* de Tucidides, así como en Pericles, Ciceron, Tito Livio, entre otros. Ellos nos muestran que tanto los griegos como los romanos pensaron en una comunidad política gobernada por los ciudadanos. El modelo democrático ateniense respondía al conjunto de ciudadanos (*demos*) que ejercía el gobierno, (*Kratos)* el poder. Éste era un modelo participativo, es decir, no representativo ni por partidos ni por organismos mediadores, compuesto por una asamblea de deliberación política abierta a todos los ciudadanos (que no todos los hombres: ni las mujeres, ni los extranjeros, ni los esclavos). Las magistraturas no se realizaban mediante la elección de los mejores, sino a través de un sorteo que permitía constituir un gobierno limitado, tanto en el número de veces que se podía ocupar el cargo como su duración, lo que evitaba una acumulación excesiva del poder.

Este sistema político democrático se vio suplantado por un largo período de oligarquías de carácter feudal, mediada por la Iglesia, los militares y la monarquía, que abarcó toda la Edad Media, y cuyo final se ve caracterizado por el renacimiento

de la idea de un gobierno civil. Este último, al margen del poder de la iglesia, la nobleza y los militares, se caracteriza por todas aquellas relaciones existentes entre los individuos o ciudadanos que constituyen una sociedad. En el gobierno civil la soberanía recae directamente en el ciudadano, por lo tanto, la sociedad civil es responsable de las relaciones, los pactos y los fines propuestos para el gobierno de la ciudad. Esta autonomía política del ciudadano, en contraste con las viejas formas políticas feudales, le libera de la obediencia y el sometimiento a una voluntad ajena; pero simultáneamente, emerge la necesidad de buscar una mediación entre la voluntad particular y el resto de las voluntades que constituyen esa sociedad. El ciudadano es responsable de la política y el gobierno ha de seguir los criterios de la voluntad de la sociedad, así renace la necesidad de buscar mecanismos para el consenso político. Las distintas formas de consolidación del pacto a través de las normas, con el objetivo de lograr una convivencia civil pacífica, inaugura el nuevo modelo político moderno que ha de llegar hasta nuestros días.

Si entendemos el estatuto de la filosofía como una disciplina en el sentido de progreso[1] lento pero cierto que busca las nuevas verdades, cuyo material de trabajo son los conceptos, en el interior del cual se encierran las ideas, entidades vivas y cambiantes. Entonces, para estudiar cualquier concepto es necesario analizar su recorrido histórico, para ello es necesario hacer una revisión crítica que permita la emergencia de la verdad filosófica actualizada que, lejos de alejarnos de la realidad nos aproxime a ella. En este sentido, la filosofía crítica nos ha señalado la perversión cosista que a través de una vaga generalización ha olvidado los

[1] Aquí el término de progreso lo utilizo en el sentido de actualización.

matices que tiene la realidad, pretendiendo que el concepto tenga un valor ontológico, como si fuera la verdad en sí. Aceptar esta crítica en el ejercicio de la filosofía implica entender las palabras como un sucedáneo de la cosa misma. Lo que nos obliga para comprender la cosa misma analizar territorios afines. Esta limitación de los conceptos la resuelve Adorno, influido por W. Benjamin, en los siguientes términos:

> "Lo que hay de determinable en la deficiencia de todos los conceptos obliga a recurrir a otros, y así brotan esas constelaciones que son las únicas en poseer algo de la esperanza que encierra el nombre"[2].

Es decir, los conceptos funcionan en determinadas situaciones, ayudados por otros conceptos que a su vez determinan el significado. Y eso es lo que vamos a intentar reconstruir. En que contextos históricos-políticos y filosóficos aparece y de que modo se utiliza el concepto de sociedad civil. ¿Podríamos afirmar que *sociedad civil* significa un poder político civil?. ¿Existe una diferenciación histórica del concepto sociedad civil y sociedad política?. Si es así, ¿cómo se articula?, ¿Qué diferencia política existe entre la sociedad civil y el estado? Preguntas como éstas son las que intentamos aclarar a lo largo de este trabajo.

Para ello, hemos considerado riguroso comenzar con un breve estudio descriptivo de la cristalización de las primeras sociedades modernas europeas. Así, después de hacer un recorrido etimológico del término *sociedad civil,* que nos sirve

---

[2] Adorno, T.W., *Dialéctica Negativa*; trad. J.M. Ripalda, Madrid: Taurus, 1992, pág. 58.

para analizar la carga conceptual política de dicho término, hemos pasado a analizar la transición política del sistema feudal característica del medievo, cuyo gobierno paternal acaba siempre en tiranías, al renacimiento del autogobierno civil a través de Savonarola y Maquiavelo. Momento en el cual la soberanía del rey es deslegitimada a favor del pueblo. Para finalizar la primera parte, presentamos la teoría política de Locke y Ferguson sobre el gobierno civil, lo que nos ha permitido analizar las respectivas conceptualizaciones liberales del término *sociedad civil.*

En la segunda parte analizamos la teoría de J. J. Rousseau sobre el gobierno civil. Éste, sobre un fundamento de la libertad del hombre respeto a cualquier figura tiránica, deslegitima el uso burgués de las leyes proponiendo una alternativa a la teoría liberal burguesa. De este modo, Rousseau nos propone una emancipación política del hombre garantizada a través del contrato social y mediada por la voluntad general. Ésta última articulada políticamente a través de una democracia preferentemente directa, es decir, una asociación civil basada en el principio de igualdad. Un corporativismo que funda un cuerpo legal para garantizar los bienes y las propiedades.

Para finalizar, hemos considerado de gran interés analizar la sofisticada estructura que realiza Hegel sobre la sociedad civil dentro de los *Principios de la filosofía del derecho.* Una teoría liberal-comunitaria supeditada a la figura del estado. Donde la sociedad civil es la particularización del universal ético, y simultáneamente, la universalización del individuo burgués. En la cual, la propiedad privada existente está siempre supeditada a las necesidades del estado.

PRIMERA PARTE

1. ORIGEN DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL

Etimológicamente el término *'sociedad civil'* proviene del latín, y una de sus primeras manifestaciones la encontramos en la traducción de la *Política* de Aristóteles bajo el término de *'ius civile'*, que traduce *'koinonía* (comunidad) *politiké'*, que se identifica con el aparato político o estatal de la *polis*. En el *De Oratore* y *De Republica* de Ciceron, encontramos el término *'civilis societas'*. San Agustín en *La ciudad de Dios* utiliza el término *'societas terrestra'* para distinguir la vida en la tierra de la vida en la ciudad de Dios. El término aristotélico *'koinonía politiké'*, lo traduce Tomás de Aquino por *'civilis comunitas',* y asimismo por *'communicatio politica'*.

Del término latino *'socialem'* se paso a la traducción castellana de 'social' para representar las relaciones de cualquier colectividad humana que conviviese. *Sociedad* deriva en 1220-50 del latín 'sociëtas-ätis' que significa compañía. Mientras que el término *'civil'* es tomado en 1169 del latín 'cïvïlis' que significa 'propio del ciudadano', 'político', derivado de 'cïvis' ciudadano. Éste funciona como adjetivo que informa que el sustantivo pertenece a la ciudad. Por consiguiente, concluimos que, en su origen etimológico, *'sociedad civil'* significa la asociación de compañeros o aliados en el devenir político propio de la ciudad, es decir, de las libres relaciones políticas entre los ciudadanos.

El uso moderno del término exacto de 'sociedad civil' lo encontramos por primera vez en el año 1690 con Locke en el *The Second Treatise of Civil Government*. En él, su autor hace un uso indistinto del término sociedad civil y sociedad política, pero antes de analizar el uso lockeano de dicho término (ver pág. 18) , veamos como se recupera el concepto de gobierno civil a finales de la Edad Media.

2. De la soberanía paternal a la civil

La transición política de la Edad Media a la Edad Moderna estuvo mediada por un fructífero período, preludio de lo que será la consolidación de la idea de un gobierno civil, perseguido durante toda la modernidad y que por sus características poco tendrá que ver con la democracia griega. Pensemos en ciudades mediterráneas del medievo como por ejemplo las italianas; éstas ciudades, constituidas como principados autónomos, realizaban funciones políticas que hasta ese momento habían sido dependientes directamente del rey (del Imperio), constituyéndose como repúblicas suficientes.

La ciudad de finales de la Edad Media, tal y como la define Maravall[3], "es una unidad autárquica y cerrada sobre si", esto significa independencia económica (autoabastecimiento alimenticio), militar (lugares estratégicos para el aislamiento y defensa de la ciudad a través del emplazamiento) e independencia jurídica. Ésta última es la que nos interesa; ya que es precisamente a finales de este periodo

[3] Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social*; Madrid: Revista de Occidente, 1972. Vol I, pág. 89.

cuando empieza a entenderse que cada ciudad debe crear sus propias leyes, con el fin de acondicionarlas mejor a sus peculiaridades, evitando la homogeneización y sumisión política impuesta por los reyes o la iglesia.

Hasta el siglo XV la soberanía[4] del rey es una potestad insuperable que sé califica a sí misma de absoluta, es decir, libre de la sumisión a normas jurídicas positivas, mediada por el derecho divino que impone su sello de intangibilidad sobre el poder de los reyes, convirtiéndose en la base doctrinal del absolutismo. La acumulación absoluta del poder en la figura del rey permitió las tiranías que fueron deslegitimando progresivamente cualquier poder, religioso o no, que no velara directamente por el bien público, constituyendo este último la fundamentación política. Se aceptó el poder político de un rey pero sólo se legitimó si estaba objetivado por el bien público; un ejemplo es la definición de rey que realiza Juan Ginés de Sepulveda en *De Regno et Regis officio:* "in civitatem aut gentem perpetuum imperium cum summa potestate ferit ab bonum publiam spectans"[5]. A pesar de esta objetivación en el bien público, los gobiernos absolutos acabaron la mayoría de las veces en tiranías. Lo que derivo en la separación del concepto de soberanía de la figura del rey.

La especificidad del término de soberanía, separado de la esencia del concepto de rey, permitió pensarla al margen de éste. El término de soberanía se utilizará para legitimar el poder de quien la posea. El soberano tiene mayor potestad que cualquier derecho (divino o positivo), por lo tanto, el poder soberano

---

[4] Maravall muestra que: a finales del siglo XIV fue López de Ayala el primero que en voz castellana, y muy probablemente también en general, utilizo el término de "soberanidad" para designar la suprema potestad del Rey. Idem, pág. 271.

puede modificar las leyes o cualquier instancia jurídica, colocándose por encima de cualquier potestad legal que se le oponga. Abriéndose así la posibilidad de la autodefinición de la mayoría en relación con la ley y con el mando.

Esta concepción del poder posibilitó a finales del siglo XV reacciones como las de Savonarola en el *Trattato sul governo della città di Firenze*[6] (1498), quien frente a la tiranía de la iglesia y los monarcas proclamó la necesidad del autogobierno civil a través el *Consejo Grande*. En este texto su autor analiza, sobre un principio religioso[7] y apoyándose en valores como la libertad y la paz, cual es el tipo de gobierno que más convenía a la ciudad de Florencia. Un gobierno cuya razón debía ser el cuidado del bien común, es decir, la convivencia pacífica garantizada a través de la ley. Una ley que debía permitir que todos los hombres pudieran practicar libremente sus virtudes, sin estar tiranizados por nadie, elevándose así a la felicidad eterna: "La mayor riqueza que puede alcanzar el hombre es la libertad"[8]. Por consiguiente, contra la tiranía, Savonarola defiende que el mejor gobierno posible es el de la república ciudadana, donde la libertad y la justicia se alcanza mediante la puesta en común de los intereses civiles, cuya regulación debe guiarse a través de la ley. Ésta última debe ser el resultado de una razón intimista y autónoma que está sola y libre para hacer el bien o el mal, según sus propios criterios. Una razón humana que, alejada del poder déspota de la

---

[5] Tal como señala Maravall, Ginés de Sepúlveda en el *De Regno et Regis officio*; ed. Ministerio de la Real Academia de la História, pág. 124. Se refiere a la absoluta potestad del Rey pero objetivada por el bien público.

[6] Edizioni Piemme, Asti, 1996. [*Tratado sobre el gobierno de la ciudad de Florencia*; trad. Por Juan Manuel Forte, en *Prédicas para desesperados*; Madrid: Los libros de la Catarata, 1999.]

[7] Según Savonarola Dios no tiene una representación terrenal en el gobierno de los hombres, sino que es él quien dota al hombre de la inteligencia para su propio gobierno a través de la razón.

[8] Ob. Cit.

iglesia y la monarquía, debe contribuir a crear ese contexto donde surge la reflexión sobre qué es y qué debe ser una sociedad civil y su papel político o no.

La situación histórica-política obligo a Savonarola a argumentar con sutil estrategia política que la monarquía era la mejor forma de gobierno para la unificación de los criterios de gobernabilidad, factor de gran importancia si se quería evitar las guerras internas. Sin embargo, argumenta que los hechos históricos muestran que la Monarquía, si es mala, acaba en tiranía, el peor de los males que puede suceder a un pueblo; como consecuencia, la monarquía debe ser evitada. A partir de esta afirmación, con gran agilidad y cuidado, y sobre la base de la naturaleza temperamental del pueblo florentino, nuestro autor sostiene que la única forma de evitar la tiranía de un ciudadano es limitar su poder y la mejor manera de hacerlo es repartiendo los poderes entre todo el pueblo. Para tal fin, propone que un número amplio de ciudadanos representen la soberanía del pueblo constituyéndose en el "Consejo Grande"[9] autorregulándose a través de leyes rigurosas que garanticen su autoridad. Finalmente, este gobierno republicano se convierte en la garantía que libera al hombre de la servidumbre del tirano.

De este texto de Savonarola nos interesa retener dos conceptos fundamentales que irán apareciendo a lo largo de la modernidad y que nos sirven para esbozar los preludios del concepto moderno de *sociedad civil*: el autogobierno

[9] Este gobierno de la república es para Savonarola una obra de Dios. El "consejo grande" esta legitimado por Dios quien tiene la voluntad de que "hagamos uso del intelecto y del libre arbitrio". "Dios otorga las cosas referentes al gobierno humano de un modo no enteramente perfecto, para que nosotros, con su ayuda, las llevemos a su perfección, para lo que es necesario que todos, o la mayoría observen las siguientes cuatro cosas". Savonarola va citando en el siguiente orden primero, el acatamiento de los mandatos Divinos; segundo, despojarse de los intereses particulares y atender al bien común de la ciudad; tercero, evitar las envidias y malos afectos, para aprender a amarse mutuamente; por último, y fundamental para nuestro estudio, el imperio de la justicia a través de la ley, lo que proporcionará una república virtuosa: "la mayor virtud del hombre es gobernarse uno mismo y gobernar a los demás" . Ob. Cit.

a través de la razón humana y el de la libertad. Para su autor, el gobierno de Florencia debe ser el de una república ciudadana, un gobierno garante de la libertad real del pueblo, es decir, que evite cualquier tipo de sometimiento tiránico. Savonarola a través del '*consejo grande*', donde el mayor número posible de representantes del pueblo se dividen los poderes, defiende la soberanía de los hombres que constituyen una ciudad. Así, por primera vez desde la antigüedad clásica se separa el poder de la iglesia y de la monarquía del poder político que debe ser civil como garantía para el buen gobierno de una ciudad.

Savonarola junto Maquiavelo marcaron las bases de lo que ellos denominaron el *buen gobierno civil*. En la obra de ambos autores encontramos, aunque a través de medios distintos, la defensa del estado de paz frente a los estados de guerra, la libertad frente a la esclavitud, la racionalidad frente a la obediencia ciega, la división del poder para evitar las tiranías y, sobre todo, la autonomía del pueblo representada en el autogobierno. Con ellos sé abre una comprensión del mundo sujeta al individuo en tanto que hombre autónomo en sus decisiones y sobre todo en tanto que ciudadano, es decir, una autocomprensión de la vida política en tanto que responsabilidad individual para con el resto de la sociedad.

La decadencia de los sistemas políticos feudales provocó la evocación de la república romana y, con esta, surge de nuevo la necesidad de hablar de la *sociedad civil* y del autogobierno de los principados. La inauguración de una política ajena al despotismo de la iglesia, reclamada en el tratado de Savonarola, se consolida definitivamente con Maquiavelo en los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*(1513). La influencia de ambos autores servirá de base para la moderna

separación de la 'sociedad civil' de la 'sociedad religiosa', comunión que había caracterizando toda la Edad Media y gran parte del Renacimiento.

Maquiavelo tanto en los *Discorsis* como en *Il Principe*(1513) argumenta a favor de la separación del poder político del de la iglesia, con el fin de crear un estado nuevo libre que se autorregule a través de las leyes y los ordenamientos, es decir, de una república autónoma. Para la consolidación de ésta, Maquiavelo establece dos períodos: en el primero, es fundamental el papel del Príncipe - un líder o grupo capaz de derrotar a los adversarios de la unificación de Italia: la iglesia, la nobleza y los ejércitos mercenarios[10]-. Preferentemente, dice Maquiavelo, un *principado civil,* es decir:

> "cuando un ciudadano se convierte en príncipe, ya sea por el favor del pueblo o de los grandes"[11] porque, según Maquiavelo, "el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido"[12].

El segundo período es la constitución de un *principado mixto*[13], cuya característica fundamental es la distribución de poderes entre los tribunos de la plebe, los cónsules y el senado.

---

[10] Maquiavelo, *El Príncipe*; trad. M.A.Granada, Madrid: Alianza, 1992, pág. 13.

[11] *Los Discursos sobre la primera decada de Tito Livio*; trad. Anna Martínez, Madrid: Alianza, 1996, pág. 63.

[12] *El Príncipe*; trad. M.A.Granada, Madrid: Alianza, 1992, pág. 64.

[13] En el caso de Roma se deponía al Rey sustituyéndolo por dos cónsules que ocupaban su lugar, quedando finalmente los cónsules y el senado (quienes conservaron su poder) y se crearon *los tribunos de la plebe*, que actuaban como intermediarios entre la plebe y el senado.Maquiavelo, *Los Discursos sobre la primera decada de Tito Livio*; Trad. Ana Martínez, Madrid: Alianza, 1996.

El objetivo último es alcanzar un estado republicano libre que tenga como fin el bien común, determinado en la ley por los distintos poderes políticos representantes de todas las voluntades ciudadanas. Un estado jurídico republicano, libre de la presión de la iglesia, de la nobleza o de los ejércitos mercenarios, cuyo poder recaiga en manos de la plebe y no de los obispos o príncipes. Esto es lo que quiere establecer Maquiavelo en Italia, argumentando que éstos últimos, como ya se viene demostrando desde Tito Livio a través de la larga historia de Roma, tienen una ágil capacidad de actuar contra la voluntad popular. Por eso se hace necesario que el gobierno sea del pueblo:

> "un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo"[14].

Para lo cual, es necesario establecer un estado que someta a todos sus miembros sin exclusión alguna– incluido el príncipe- bajo el mandato de la ley, cosa que hasta entonces era una cosa poco común. Bajo esta nueva estructura, Maquiavelo considera necesario la autodeterminación política del pueblo a través de las leyes como garantía de la estabilidad del estado, la soberanía popular. Los civiles deben autodeterminarse a través de las leyes, pero es necesario toda una infraestructura que garantice el cumplimiento de esas leyes, el estado, sometido totalmente a ellas. Las leyes no son sólo derechos para el ciudadano, sino también obligaciones

---

[14] Ibid., pág. 169.

para con el estado[15]. Esa relación reciproca entre gobierno civil y estado provocará enfrentamientos entre ambas partes. El precio de la libertad civil generará cesiones y obligaciones que veremos más adelante.

Savonarola y Maquiavelo prepararon el camino para una forma política moderna caracterizada por el autogobierno, necesariamente pactado, que busca la libertad en contra del poder déspota del rey y las oligarquías[16]. Cuyo objetivo es que el pueblo, a través de sus representantes, creen y obedezcan sus propias leyes; entendiendo a éstas como la garantía de la igualdad y la libertad frente a las tiranías: el gran proyecto moderno. Posteriormente, el liberalismo de Locke y Kant, entre otros, se abanderaron de la lucha contra el estado paterno; una lucha que irá desembocando en una crítica y separación progresiva de la sociedad civil de la figura del estado. Pero en esa lucha contra el estado paterno no hay que olvidar que el objetivo primero es liberar al hombre de cualquier tipo de tiranía, establecer la igualdad o lo que es lo mismo, evitar las desigualdades de clase que se establecen entre las clases privilegiadas y las clases nuevamente sometidas contra su voluntad en los mecanismos opresivos de las sociedades capitalistas.

---

[15] Maquiavelo pone el ejemplo de los ejércitos. Claro que quizás los ataques mercenarios de otras regiones, con la intención de conquistar territorios nuevos, hacían necesarios esa obligación civil para garantizar la supervivencia de la libertad del estado. Pero siempre al excesivo precio de la contingente vida particular.

[16] Modo del que nace en Grecia la democracia, como podemos leer en los textos históricos de Tito Livio.

3. La *Sociedad civil burguesa* en Locke

A finales del siglo XVII aparecen los primeros textos en los que podemos leer el término exacto de '*sociedad civil*'. Concretamente en 1690 Locke, en *The Second Treatise of Civil Government*[17], usa indistintamente el término sociedad civil y sociedad política (political or civil society) para significar el estado voluntario del hombre que ha abandonado parcialmente la libertad que gozaba en el estado de naturaleza para estar en un estado político, de pacto, donde goza de una libertad jurídica. Decimos parcialmente porque su fundamento es iusnaturalista, es decir, tiene una base jurídica en el estado de naturaleza. Este último es el estado originario del hombre, dado por el 'Hacedor', un estado de Paz, buena voluntad y asistencia mutua entre los hombres. El estado de naturaleza está regido por la ley natural[18], la razón garante de la paz y la preservación de la humanidad, sustentada sobre el derecho a la autoconservación[19], fundamento para que el hombre legitime tomar 'la justicia por su mano' en el cumplimiento de la ley natural. Ésta, propia del estado de naturaleza, es la ley suprema que gobierna el poder legislativo, y si se incumple la primera está totalmente legitimada la interrupción del estado de derecho.

---

[17] Locke, J., [*The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government], Segundo tratado sobre el gobierno civil;* Trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1996.

[18] La *ley natural* : "siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañarse ni a él ni a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones" en Locke, *Ibid.* , pág. 38.

[19] Para Locke, el derecho de autoconservación "permite a la persona dañada apropiarse de los bienes (incluye la vida) o servicios del ofensor pues el hombre tiene el poder de castigar el crimen con el fin de evitar que vuelva a suceder, en virtud de conservar a toda la humanidad" , Ibid., pág. 41.

Sin embargo, a pesar de esta fundamentación iusnaturalista, Locke tiene en cuenta que en algunas ocasiones la naturaleza del hombre puede extralimitar de tal modo sus deseos de venganza que la confusión y el desorden provocados lleven a un estado de guerra nada deseable. Por lo cual, a favor de la paz y para evitar el estado de guerra nuestro autor nos habla del 'pacto' mediante el cual una comunidad abandona el estado de naturaleza entrando en lo que denomina "estado de sociedad":

> "Una sociedad es política cuando sus miembros han renunciado a su poder natural entregándolo a la comunidad. Ésta es un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual y administrada por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas"[20]

Es decir, una comunidad de hombres que reunidos ceden voluntariamente su poder particular de la ley natural a favor de un poder público reflejado en una ley común establecida mediante el pacto: "el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan las reglas de la mayoría"[21] es lo que Locke define como sociedad civil o política.

En el estado de sociedad civil la comunidad delega al estado, corporación soberana de hombres libres independientes que velan por el bien común, el poder de gobierno mediante una división de poderes: el legislativo (a diferencia del estado de naturaleza, las leyes están debatidas, declaradas y aprobadas por la mayoría

---

[20] Ibid. , pág. 103.

L'Arxiu de L'Hospitalet

que decide sobre ellas a través de sus representantes), el ejecutivo (poder de ejecutar esas leyes sabidas a priori por todos) y el poder federativo (atañe a la seguridad y al interés en asuntos exteriores, el poder de hacer la guerra y la paz). De estos tres poderes el supremo es el legislativo y el resto deben estar subordinados a él. Existe otro tipo de poder: 'la prerrogativa'. Éste es un poder que otorga el pueblo a sus gobernantes en casos de excepción, es decir, para resolver casos de suma urgencia en los cuales exista un vacío legislativo. En estas situaciones concretas el príncipe puede actuar al margen de la ley en beneficio del pueblo. Siempre y cuando no haga un uso abusivo de la prerrogativa, momento en el cual el hombre tendría legitimidad para romper con el pacto y, por consiguiente, con el estado civil; lo que le permite volver al estado de naturaleza, como método de lucha contra el mal uso del poder otorgado a sus gobernantes.

El objetivo del pacto que establece la sociedad civil es alcanzar una vida pacífica y segura, preservando sin riesgos las propiedades individuales, es decir, para Locke la vida, la libertad y las posesiones[22]. Y es precisamente ese deseo de preservación de las propiedades lo que caracteriza la sociedad civil burguesa lockeana. Si cualquiera de estas tres cosas se ven afectadas al margen de la decisión de la mayoría, la sociedad civil se rompe:

> "la esencia de la sociedad consiste en consiste en tener una sola voluntad y el poder legislativo una vez establecido por la mayoría, es el que declara y mantiene esa voluntad"[23]

---

[21] Ibid., pág. 114.

[22] Ibid., pág. 134

[23] Ibid., pág. 207

Una sola voluntad consensuada por la mayoría y reflejada en la ley. Sin embargo, a diferencia de Rousseau, esta voluntad única que defiende Locke está representando los intereses burgueses, pues el pacto está fundamentado en la preservación de las propiedades que además de incluir la vida y la libertad, también incluye las posesiones materiales.

Es verdad que en este tratado Locke no habla de la exclusión política de los no propietarios de tierras, es más, contempla la necesidad de la repartición de éstas entre la población, pero en esa necesidad va incluida una visión burguesa del gobierno civil. Es decir, para tomar decisiones políticas es necesario ser propietario de tierras o, en su defecto, también considera propiedad la fuerza de trabajo. Esta consideración de la fuerza de trabajo como una propiedad, es decir, susceptible de intercambio mercantil, produce lo que Marx denomina la cosificación del sujeto humano que se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al modo de mercancía. Así, lejos de tener una participación política real, el trabajador se ve cosificado en la cadena de producción burguesa. De este modo, Locke está restando fuerza a una argumentación a favor de la libertad de los hombres, en favor de una libertad burguesa, donde el estado de derecho funciona para mantener los intereses del burgués. Por consiguiente, se abre un espació del gobierno civil mezclado con la propiedad: la sociedad civil burguesa.

El estado civil burgués que nos describe Locke es un estado incompatible con las monarquías absolutas de los regímenes feudales. Para él, un gobierno sin leyes es inconcebible[24], ya que es el medio que tiene una comunidad libre para determinar el tipo de estado que desea. La sociedad civil es la que debe establecer

el pacto, mediante representantes parlamentarios, reflejado en unas normas conocidas por todos. Estas leyes de convivencia son apelables por todos los miembros de la sociedad, a las cuales todos los hombres se someten supuestamente por voluntad propia. Supuestamente en tanto que existan hombres que se vean obligados a vender su fuerza de trabajo para cubrir sus necesidades primarias, no pudiéndose dedicar a la vida política. La facultad de dictar leyes recae sobre este cuerpo colectivo, protegido por el estado de derecho cuya finalidad es garantizar el ordenamiento jurídico, los derechos de la libertad personal y la propiedad de los individuos: se trata básicamente de garantizar la privacidad, sobre todo, de los privilegios de los propietarios. El pacto tiene como objetivo garantizar los intereses particulares y autónomos de los individuos que lo constituyen, lo que beneficia exclusivamente al burgués. Estos son hombres libres independientes por naturaleza y el estado de derecho lo que hace es garantizar que su trabajo, su vida, sus bienes o posesiones adquiridas sean de uso exclusivo y nunca patrimonio común a todos. De este modo, el estado de derecho queda al servicio de garantizar las propiedades de los burgueses, produciéndose la sustitución del poder de la nobleza por el poder burgués, que se hace dueño de las leyes.

Por consiguiente, la sociedad civil o política burguesa lockeana es un gobierno fundamentado en la conservación de las posesiones adquiridas para el uso exclusivo, de uso privado al margen del poder político. A pesar de que Locke argumenta, por un lado, que Dios ofrece a los hombres la tierra para que ellos participen de ella en común y que las materias primas (frutos, bestias, etc....) pertenecen a la humanidad comunitariamente. Sin embargo, por otro lado, afirma

[24] Ibid., pág. 211

que la naturaleza comunal queda modificada a través del trabajo. Así mediante la *labor* el carácter comunal se transforma en derecho privado de posesión: "la propiedad es un derecho adquirido a través del trabajo" con los límites de apropiación en "la utilidad y beneficios para la vida"[25]. Pero esos límites, debido al intercambio monetario se vuelven inexistentes.

El trabajo legitima la propiedad privada, tanto por lo que se refiere a lo material como a la propia fuerza de trabajo. El hombre deja de ser esclavo en el momento que su trabajo está directamente relacionado con su propia voluntad y no la de otro (su dueño). La fuerza de trabajo se convierte en algo privado objeto de cambio, en propiedad o posesión que el hombre tiene y que la legislación debe proteger. De este modo, el hombre -según Locke- deja de ser esclavo de su señor feudal, pero por el contrario -como dirá Marx- se convierte en proletario de la industria, es decir, los hombres que no poseen propiedades en cuanto a tierras e industria se refiere, se ven necesitados a vender su fuerza de trabajo a modo de mercancía a cambio de un salario que simplemente les permite sobrevivir para poder seguir realizando sus funciones de manutención de los intereses de la burguesía.

Para concluir, la defensa lockeana del derecho público, como garantía de la propiedad privada, denota un uso privado burgués del derecho público. Esto implica una separación entre la ley vinculada directamente al poder político (que vela por todos los ciudadanos liberándolos de cualquier poder déspota) propio de un gobierno civil. Y el uso privado que de ésta realiza el gobierno burgués. Por el contrario, Rousseau defenderá un estado dominado por finalidades no jurídicas, un

[25] Ibid., pág. 65.

estado democrático compuesto por la proletaria masa orgánica de los trabajadores. Ambos autores defienden una única voluntad política establecida por la mayoría. Ahora bien, mientras Rousseau defiende una única voluntad política establecida por la mayoría de los ciudadanos, Locke defiende una voluntad política determinada por los propietarios, que vela por mantener los intereses de la clase burguesa.

4. LA *SOCIEDAD CIVIL BURGUESA* EN FERGUSON

A diferencia de la posición liberal de Locke, encontramos un siglo más tarde, un filósofo de la ilustración escocesa, Ferguson que expone en *An Essay on the History of Civil Society* (1767)[26] otra teoría liberal sobre la sociedad civil. En este texto, su autor argumenta la existencia de un progreso social espontáneo que nada tiene que ver con la voluntad humana. Desde esta premisa, distingue tres estados evolutivos del hombre determinados por su acción: el primero lo denomina *salvajismo*, donde el hombre alcanza grados de crueldad que superan en mucho la condición animal. El segundo estado, con la incorporación de la propiedad privada, lo denomina de *barbarie*. En éste, la sociedad civil establece unas leyes de convivencia que permiten reprimir los aspectos más salvajes del hombre[27], convirtiéndose en la garantía para la libertad económica civil. La ley es pública, es decir, que obliga a rebelar la causa y presentar a la persona acusada

[26] Ferguson, A., *Assaig sobre la história de la sociedad civil*; Trad. Lluís Flaquer, Barcelona: ed. 62, 1989.

[27] Ibid., pág. 38

públicamente, con la intención de evitar abusos de poder. Pero a diferencia de Locke, para Ferguson el derecho no es un instrumento público de uso privado del burgués, sino más bien un instrumento directamente privado. El derecho tiene como principal referente la propiedad, por ser ésta, mejor dicho, el deseo de lucro, el principal motivo de las injurias, por lo tanto acaba siendo relegado al ámbito material. Ferguson señala que en el estado de *barbarie* se desarrolla un progreso material y un aumento de la seguridad jurídica, que produce una tendencia hacia la indiferencia y la desmovilización política. Finalmente, concluye que el desarrollo económico-social y el progreso material no llevan a la paz deseable para el hombre, es decir, no llevan al tercer y mejor de los estadios que denomina el *civilizatorio*.

El estado *civilizatorio* está caracterizado por la organización política institucionalizada y la división del trabajo. Es un estadio resultado del civismo y del humanismo de una ciudad, que nada tiene que ver con el progreso material. En él, las instituciones sociales no son el resultado de la voluntad humana, como en el caso de Locke o Rousseau, sino el resultado de la acción social. Para Ferguson sólo las pruebas de afecto unen realmente a los hombres y no los pactos sociales. En este sentido, la paz a la que deben aspirar los hombres es el resultado de sus atenciones y afectos mutuos.

Conclusión, para Ferguson, a diferencia de Locke, el estado[28] está separado del orden social, de la sociedad civil. El régimen de libertad civil – al igual que lo

---

[28] Para Ferguson lo importante de los tipos de gobierno es la calidad humana, por lo que califica de nefasto tanto el despotismo como la democracia si está compuesta por 'rapiñeros y mercenarios". Sin embargo, "en las institucions democràtiques, els ciutadans, sentint-se posseïdors de la soberania, no s'inquieten tant, en relació a d'altres governs, perquè l'estatut en vigor esmenti o

señala Haurious[29]- queda marcado por un organismo político, el estado, con el fin de permitir el automatismo de la sociedad económica dentro del mismo; de esto modo, el autor establece la clásica distinción entre la *sociedad civil*, como *homo oeconomicus* burgués, distinta del *homo politicus*, como ciudadano. De esta forma, la sociedad civil se convierte en el refugio para la competencia pacífica (no militar) y la prosperidad económica, que no política.

---

garanteixi llurs drets. Confien en el vigor personal, en el suport del partit i en el sentit d'allò públic". Ibid., pág. 174.

[29] Esta idea del jurista Haurious es citada por Galvano della Volpe en *Rousseau y Marx*; Barcelona: Martinez Roca, 1978, pág. 43.

SEGUNDA PARTE : JEAN-JACQUES ROUSSEAU

> "El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil" [30]

La competencia y rivalidad moral, junto a la búsqueda de un perfeccionamiento técnico llevan al hombre – según Rousseau – a la división y repartición de las tierras, a la constitución de la sociedad civil. Con la intención de salvaguardar la propiedad privada, el derecho se convierte, lejos de su intención inicial, en un instrumento que ayudará a mantener las diferencias de clase. El problema aparece cuando se empieza a establecer un uso privado burgués del derecho político, carente de lo que Hegel denominará el componente ético que media el interés privado con el público. Por eso, las leyes modernas, que nacieron con la intención de establecer un gobierno civil que liberase definitivamente al hombre, como consecuencia de la competencia y la rivalidad generadas por la propiedad privada, se convierten – según Rousseau – en la causa directa de la desigualdad entre los hombres. Éste compara la desigualdad del estado burgués con la igualdad existente en el estado de naturaleza, "un estado hipotético del cual todo los hombres hablan". En el estado de naturaleza, el hombre, en cuanto a lo físico se refiere, es más fuerte y más libre. Sin embargo, existe un componente

---

[30] Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; Trad. M. Armiño, Madrid: Alianza, 1998, pág. 276.

moral (facultad específica del hombre que le permite distinguir entre el bien y el mal) que le induce a buscar el bien, embaucándolo –según Rousseau—hacia el progreso técnico, "fuente de todas las desgracias del hombre"[31].

1. La *sociedad civil igualitaria*: Libertad igualitaria

En la sociedad civil el hombre no debe tener más amo que las leyes hechas por los ciudadanos y administrada por magistrados elegidos libremente también por ellos. Ahora bien, frente a la libertad civil burguesa (aquel conjunto de libertades de los miembros de la *sociedad civil* en cuanto clase de individuos propietarios y productores. Por lo tanto, el conjunto de libertades necesarias para la iniciativa económica individual o derechos garantes de la seguridad de la propiedad privada de los medios de producción, teorizada por Locke) Rousseau defiende una libertad civil igualitaria más en términos de justicia social. Es decir, el derecho de cualquier ser humano al reconocimiento social de sus aptitudes personales, independientemente de su condición de propietario. Una libertad civil igualitaria inspirada en la igualdad 'hipotética' del hombre en el estado de naturaleza.

La libertad es, para Rousseau, constitutiva al hombre, por lo tanto, inalienable de él. Si éste renuncia a su libertad está renunciando a su cualidad de hombre. Esta fundamentación presocial de una libertad abstracta sustraída de la realidad social permite -tal como señala Galvano della Volpe[32]- una interpretación clasista de la libertad en beneficio de la libre iniciativa del burgués. Pero cuando

[31] Ibid., pág. 247.

Rousseau apela a una libertad natural más allá del pacto político, en realidad lo que está defendiendo es que el hombre no debe estar sometido al derecho[33]. El hombre, para serlo, debe ser libre, por lo tanto, el derecho no puede ser una fuerza de poder, sino que debe ser un complejo de normas técnicas que reflejen la soberanía popular. Pues si el derecho es una fuerza de poder, es decir, que el hombre debe obedecer lo por necesidad y no por voluntad, entonces éste deja de ser reflejo de la voluntad libre general. Y cualquier gobierno basado en la esclavitud será siempre un gobierno inestable, al cual no debe aspirar ningún estado.

Para Rousseau, la garantía de la libertad igualitaria es el contrato social. A través del cual el hombre pierde la libertad individual que poseía en el estado de naturaleza, cuyos límites son la fuerza del individuo, pero gana la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee, cuyos límites son la voluntad general. Éste es un pacto realizado por toda la sociedad política y fundamentado en la libre participación de todos sus miembros. El guardián del pacto es el estado que acata la voluntad general. Pues gobernar una sociedad no es someter a la multitud sino

> "(...) encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes." [34]

---

[32] *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*; Trad. A. Méndez, Barcelona: Martínez Roca, 1978, pág. 20.

[33] Rousseau critica el uso burgués que se está haciendo del derecho.

[34] Rousseau, J. J., *Del Contrato social*; trad.Mauro Armiño, Madrid: Alianza, 1998, pág. 38.

De este modo, la soberanía popular se logra a través del contrato social (pacto social), en el cual cada asociado uniéndose no obedece más que a sí mismo, reflejado en una voluntad general. El contrato es una cláusula de alienación total de cada asociado con todos sus derechos (naturales o originarios) a toda la comunidad. Cada individuo cediendo su libertad a la voluntad general consigue no someterse a ninguna voluntad arbitraria, y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene, contribuyendo a realizar la igualdad humanitaria en el ámbito del derecho civil o político. Dicho en palabras del propio Rousseau:

> "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo"[35]

El acto de asociación produce un único cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tienen en la asamblea. Ese cuerpo político es lo que sus miembros llaman *estado* cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo y *poder* cuando lo comparan con otros cuerpos semejantes. Los miembros que componen ese cuerpo tomados colectivamente se denominan *pueblo*; tomados en particular se llaman *Ciudadanos*, en tanto que participación directa en la autoridad soberana, y *Súbditos* cuando simplemente se someten a las leyes del estado.

La emancipación política del hombre a través del estado democrático se realiza cuando la ley responde a la voluntad general, contribuyendo a la creación

de una sociedad igualitaria, en cuanto igualdad de condiciones sociales, es decir, en términos de justicia social. Y no cuando responde a la voluntad de los propietarios que sólo velan por la sociedad burguesa, es decir, por los intereses de clase. Para Rousseau la única manera de impedir la dominación de clase es defender la libertad igualitaria desde la voluntad general. Así que, siendo el individuo, en tanto que hombre solitario, incapaz de defender su libertad en términos de igualdad social. Todos los individuos deberán unirse en un solo cuerpo, frente al cual, cualquier intento parcial de dominación será abatido rápidamente, quedando garantizada la libertad de todos los miembros que lo constituyen en ese cuerpo: la sociedad civil igualitaria reflejada en la voluntad general.

2. La soberanía civil consolidada en la voluntad general

La voluntad general debe ser para Rousseau el poder de una asociación civil basada en el principio de igualdad. El problema específico de orden político es establecer las condiciones necesarias que permitan la participación libre de todos los miembros que constituyen esta asociación civil. En este sentido, las leyes deben ser el resultado de la voluntad general para que el hombre pueda obedecerlas por voluntad propia -sino perdería su condición de hombre libre-. A través del pacto social el hombre renuncia a su voluntad particular a cambio de una voluntad general que tiene más fuerza para el gobierno respecto al todo y, por lo tanto, más fuerza para defender al particular que él mismo.

[35] Ibid., pág. 39.

En el estado civil rousseauniano las acciones del hombre no están determinadas por el instinto (propio del estado de naturaleza) sino por el deber y la justicia para con el todo que determina su propia razón, la libertad moral. Las leyes deben ser el resultado de la autodeterminación del pueblo, por lo tanto, susceptibles a ser modificadas por la voluntad general en función de sus propios criterios. El ejercicio de la voluntad general es la soberanía que jamás puede enajenarse, pues el poder puede transmitirse pero no la voluntad, que representa el interés común de la sociedad:

> "la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad. (...) si el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve mediante este acto, pierde su calidad de pueblo. En el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido."[36].

La soberanía de la voluntad general está formada por todas las voces del pueblo, aunque –según Rousseau- esto no implica la unanimidad, sino un acto de soberanía reflejado en la ley. Dejando abierto que pasa con esa minoría que no está de acuerdo con la voluntad de la mayoría:

> "El pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es éste mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía"[37].

---

[36] Ibid., pág. 50.

[37] Ibid., pág. 54.

En el ejercicio de la práctica política, la voluntad general está garantizada por el estado, dividido en: "los poderes legislativos y ejecutivos; en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en la administración interior y en el poder de tratar con el extranjero"[38]. Esta división de poderes –según Rousseau- puede ser un peligro político ya que una cosa es la voluntad de todos y otra diferente la voluntad general:

> " Ésta (la voluntad general) sólo mira el interés común, la otra mira el interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general."[39]

Según nuestro autor, lo ideal para establecer la voluntad general es que no haya sociedad parcial en el estado. Por eso, critica las asociaciones (en tanto que velan por el interés particular) porque dividen las voluntades perjudicando al estado, defensor de la voluntad general. Contra las asociaciones civiles defiende la necesidad de que cada ciudadano opine por sí mismo, sin agrupación de ningún tipo. Rousseau está deslegitimando cualquier tipo de asociación que pueda ayudar a esas minorías que conforman la sociedad civil y que, sin embargo, no se sienten representadas en esa voluntad general. Es decir, puede darse el caso que exista una minoría de ciudadanos que tengan la necesidad de una ley para el bien común

---

[38] Idem.

[39] Ibid., pág. 52.

de la mayoría, pero que, si no tienen la posibilidad de crear agrupaciones que les permitan la exposición y argumentación de sus propias razones, entonces estos grupos minoritarios queden fuera de toda representación legal. Por eso, en contra de Rousseau, no podemos prohibir el asociacionismo, pues de ese modo se está impidiendo la fuerza necesaria para modificar una ley frente a la gran mayoría, perdiéndose de vista la necesidad de esa minoría constitutiva de su mismo *estado civil.*

En el *contrato social* el hombre consagra su vida al estado, asimismo el estado lo protege de la fuerza posible de otros que lo privarían de su 'verdadera' libertad. De este modo, el *estado* se convierte en el garante de la libertad del hombre en sociedad. Si alguien ataca al estado se convierte automáticamente en su enemigo, y si su conservación es incompatible con la del estado, entonces –dice Rousseau- esta justificada "su pena de muerte"[40]. Sin duda, el poder que está ofreciendo nuestro autor al estado excede los límites que tendría que haber en una democracia, tanto representativa como directa. El estado es ejecutor y guardián de la voluntad general, pero sucede que esa voluntad general, reflejo de la soberanía civil, no es un reflejo directo de todas las voluntades. Así que dada que la realidad está viva y es cambiante, sucede que en ciertas ocasiones no se tiene en cuenta las voluntades de los pequeños grupos minoritarios, lo que genera la necesidad de la sublevación política del ciudadano. La conciencia de este hecho obliga a que ningún régimen político tenga el poder legal de negar la vida de un ciudadano.

En realidad, Rousseau está pensando en un modelo de estado para una nación pequeña, donde la voluntad general pueda ser realmente el pacto voluntario

---

[40] Ibid., pág. 58.

general de todas las particularidades (de todos los hombres). El paso del estado individualista del hombre en estado de naturaleza, al corporativismo global donde las diferencias particulares se relativizan a favor de la voluntad general. Este modelo rousseauniano resulta claramente conflictivo en las formas nacionales actuales, en las cuales, por muy descentralizado que esté el poder político no nos podemos sustraer del multiculturalismo social.

3. La ley como forma de gobierno

Cualquier gobierno que este guiado por la ley, producto de la voluntad general, sea cual sea la forma de su administración, es denominado por Rousseau el mejor de los gobiernos posibles, la República. Al igual que Maquiavelo, Rousseau hace referencia a la República romana y a su gobierno civil. Contra la dominación del tirano o del uso burgués del derecho, Rousseau defiende la soberanía del pueblo (sabio en desear lo mejor para sí) y, por lo tanto, el que debe ser autor directo de las leyes, a las cuales deberá someterse por voluntad propia. Las leyes -según Rousseau- deben establecerse en función del pueblo al que van destinadas, ya que, al igual que Maquiavelo, afirma que no todas las leyes valen para todos los pueblos. Para que las leyes tengan éxito es necesario tener un conocimiento previo de las costumbres de los pueblos a las que van a ser aplicadas, así como ser aplicadas en estados pequeños, donde las costumbres suelen ser más parecidas.

La ley por la que debe velar el estado establece todos los derechos de los individuos que viven bajo su tutela representando la voluntad general de su sociedad civil, por ello, se hace más fácil su éxito en estados pequeños:

> "cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo (es decir, que el todo y las partes forman una relación que hace de ellos dos seres iguales), no se considera más que a sí mismo, y entonces se forma una relación del objeto entero, bajo un punto de vista, con el objeto entero, bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo una ley"[41].

La legislación, que ha de velar por el bien público, Rousseau la divide en tres tipos de leyes: las fundamentales, las civiles y las criminales. Las leyes civiles son las que ponen en relación los miembros de un estado entre sí. Todas las leyes políticas deben estar regidas por las costumbres y los usos del pueblo, para que puedan ser aplicadas con cierta normalidad y estabilidad.

4. Relación entre sociedad civil igualitaria y gobierno

En el modelo rousseauniano, el hombre pacta voluntariamente constituyéndose en una sociedad civil, con el objetivo de alcanzar una convivencia en libertad e igualdad, lo que llevará a un estado de paz. La libertad se consolida a

[41] Ibid., pág. 61

través de la voluntad general, y la igualdad, en términos de justicia social, no significa los mismos grados de poder y riqueza, sino que el poder debe estar por debajo de toda violencia. En esta sociedad civil las acciones del hombre deben ejercerse en virtud del rango y de las leyes. La riqueza debe ser tal que no permita que ningún hombre pueda comprar a otro. Por lo tanto, debe existir una riqueza distributiva que impida la existencia de hombres que se vean forzados a vender su fuerza de trabajo, nada que ver con lo que había propuesto Locke.

La soberanía civil se consolida en la voluntad general, representada a través de la ley. Por lo tanto, el poder legislativo esta en manos del pueblo, mientras que la ejecución de la ley recae sobre el gobierno, cuerpo intermedio entre el soberano y los súbditos. El estado o gobierno, ministro del soberano, es el encargado del poder ejecutivo, que pertenece a los actos particulares. El gobierno (magistrados, gobernantes o príncipes), encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad civil y política, ejerce el poder en nombre del pueblo, por ello pueden ser substituido en cualquier momento que el pueblo lo desee. Rousseau condiciona la calidad de gobierno en referencia al tipo de país que se deba gobernar, ya que no es lo mismo gobernar una gran población que un pequeño número de ciudadanos. Para estos últimos lo ideal es el sistema democrático: sin embargo, ya nuestro autor vio las limitaciones de una democracia directa que "no ha existido ni existirá jamás, porque el pueblo no puede permanecer incesantemente reunido para votar a los asuntos públicos." [42] Por lo que se refiere al *estado civil*, nuestro autor afirma que sólo puede subsistir cuando

[42] Ibid., pág. 93.

el trabajo de los hombres rinda por encima de sus necesidades, produciendo un excedente, pues las personas públicas consumen pero no producen nada.

El principio de la vida política está en la autoridad soberana. Para que se constituya un buen gobierno es necesario que la soberanía esté constituida por la voluntad del pueblo. Ésta es la más fuerte de todas, ya que ésta es la más general de todas en cuanto al estado. El poder legislativo, corazón del estado, no debe ser las leyes, sino el poder soberano que las legitima. Por eso, en un buen gobierno todo el mundo participa, porque la soberanía se determina por la voluntad general. Una vez constituido el gobierno, y para evitar la usurpación de éste a la voluntad general, es necesario constituir asambleas periódicas cuyo objetivo es mantener el contrato social a través del voto. Cuanto más concretos son los temas en las asambleas generales, más se acercan las opiniones a la unanimidad y, por lo tanto, más dominante es la voluntad general.

Excepto en el caso del contrato social, cuya unanimidad en los votos de los ciudadanos debe ser necesaria, en el resto de asambleas el mayor número de votos obliga a los demás a someterse a la mayoría. Esto implica que a veces una minoría debe de someterse a la voluntad de la mayoría. La justificación de Rousseau es que las voluntades son libres gracias a la voluntad general, por eso las minorías deben someterse a ella:

> "Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo lo que se aprueba no es la proposición, sino si es conforme a la voluntad general. Al dar el sufragio

cada uno de su opinión con el cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general"[43].

Para Rousseau la estructura de ese cuerpo legal desarrollado por la voluntad general es la garantía de la sociedad civil igualitaria. La propiedad es lo que funda un cuerpo legal, el estado, que garantiza sus bienes. Pero si el pacto lo establecen los que tienen propiedad a los que no tiene, se convierte en una estafa precedido por la amenaza de la guerra: "la paz que ahora ofrecen los propietarios tiene como contrapartida la legitimación de la usurpación anterior". Por eso, a diferencia de Locke, el pacto político, que hace abandonar al hombre el estado de naturaleza para constituirse en el estado civil, debe realizarse por todos los ciudadanos[44], independientemente de su condición de propietarios.

[43] Ibid., pág. 133.

[44] Recordad que todavía en el caso de Rousseau, las mujeres no pueden participar en cuestiones políticas. Así, cuando se habla de ciudadanos con relación a la política, éstas no están incluidas.

TERCERA PARTE: G. W. FRIEDRICH HEGEL

> " La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea"[45]

Frente al liberalismo burgués lockeano y al liberalismo democrático rousseauniano, Hegel defiende un liberalismo-comunitario supeditado al estado, es decir, busca un medio para articular las necesidades individuales del burgués (preocupado por su seguridad y sus propiedades) a través de una política corporativista que funcione como nexo entre lo particular y lo universal. Las *corporaciones* son las instituciones del *estado exterior* –de la sociedad civil- gracias a las cuales se puede conciliar los intereses de las distintas individualidades y el interés global de todas esas particularidades unidas. El individuo particular media el sistema de necesidades particulares (economía de mercado) en función de la actividad que realiza, viéndose éstas modificadas por la división del trabajo que introduce al hombre en un sistema de relaciones recíproco (el trabajo socializado) mediado por las corporaciones.

---

[45] Hegel, G. W. Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho*; Trad. J. L. Vermal, Barcelona: edhasa, 1999, pág.303.

La libertad subjetiva del individuo está mediada por la *familia*, lo particular que le integra en lo social a través de los valores culturales subjetivos. Y el *estado* es lo universal que objetiviza, permitiendo la realización del individuo en el seno de la sociedad civil. Para Hegel la diferencia entre la familia (lo particular) y el estado (lo universal), es lo que constituye la sociedad civil, que debe cumplir dos requisitos: Por un lado apremia especialmente la particularidad, por ser ésta la condición de posibilidad de la universalidad. Es decir, la persona concreta cuando es para sí misma un fin particular, prescindiendo de los demás, atiende a su subjetividad y necesidades particulares, por lo tanto deviene una persona libre. Pero por otro lado, toda persona particular debe saber que sólo se hace valer en relación con otras particularidades. Esta relación es la que permite valorar al otro en tanto que medio para los propios fines y, por lo tanto, la valoración de la mediación de la forma de la universalidad como condición de posibilidad de la determinación particular:

> " En tanto mi particularidad sea para mí lo determinante, es decir, el fin, sirvo con ello a la universalidad, que conserva por encima de mí el último poderío."[46]

Según Hegel la sociedad civil sólo puede existir después de la formación del estado, por lo tanto, concluimos que la sociedad civil es una tercera fase evolutiva de la particularidad. Es decir, para que se produzca la universalidad es condición imprescindible que exista previamente la particularidad, la subjetividad individual. El estado ético posibilita la unidad de las distintas particularidades en una razón

global, segunda fase. Finalmente, la determinación última de la particularidad que permite la universalidad es lo que Hegel llama *sociedad civil.*

En la sociedad civil hegeliana las necesidades particulares vienen mediadas por su relación con la totalidad, *"por la mediación de la forma de la universalidad"*[47], insertándose así el carácter ético. Para nuestro autor, la sociedad civil constituye lo ético y la familia constituye el mundo fenoménico de lo ético, donde se transmiten los valores morales subjetivos sin estar aun mediados por lo universal. Recuérdese que ya Rousseau afirma que es la moral del hombre lo que le lleva al pacto que posibilita la sociedad civil. Pero mientras que para éste la moral es la característica del hombre que le arrastra hacia el perfeccionamiento y la competencia que hace necesaria el pacto político de las distintas particularidades. Para Hegel lo ético es la posibilidad de la convivencia pacífica en tanto que la libertad particular está mediada por lo universal.

1. LA *SOCIEDAD CIVIL ÉTICA*: MEDIACIÓN ENTRE LA LIBERTAD SUBJETIVA DEL INDIVIDUO Y LA COLECTIVA.

Hegel intenta buscar una solución a la mediación entre los intereses de las distintas particularidades y el interés global de todas esas particularidades unidas en sociedad. Particularidad y universalidad son los dos pilares que sustentan, al tiempo que enfrentan, el concepto de sociedad civil. Por un lado, la persona

---

[46] Idem, pág. 302.

[47] Ibid., pág.303.

particular con sus necesidades "naturales y arbitrarias", pero siempre particulares y autodeterminadas. Por otro lado, la universalidad en tanto que unidad global que intenta generar un marco común de convivencia, al mismo tiempo que vela por la libre realización de las distintas particularidades. En esta dialéctica, la universalidad es condición de posibilidad de la liberación de la individualidad, de la contingencia del nacimiento y de la suerte, que desemboca en ella todas las pasiones particulares que deberán ser gobernadas por la razón global de dicha red.

La sociedad civil hegeliana es esa constelación de personas concretas cuyos fines y necesidades individuales están en relación con otras individualidades y todas juntas conforman una red humana cuya totalidad media la realización de los fines y las necesidades particulares: "la particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar"[48]. En la sociedad civil los intereses particulares se socializan, por eso –para nuestro autor- ésta se convierte en la garantía de la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos. Esta socialización se produce a través de la familia y las instituciones. Pero, dado que las instituciones median lo universal, éstas posibilitan la sociedad civil compuesta, por un lado - según el sistema particular de necesidades del hombre (economía de mercado) - por tres ordenes o estados: *el sustancial*, perteneciente al campesinado, *el formal* , a la industria, y *el universal* , a la globalidad. Por otro lado, los intereses particulares, a causa de la división del trabajo, se unen haciéndose generales, reagrupándose socialmente en tres tipos de corporaciones: la de artesanos, la de fabricantes y la de comerciantes.

[48] Ibid., pág. 304.

Las corporaciones son una especie de asociación solidaria que permite al hombre realizar sus fines privados junto a una actividad universal. Son el estado ético en la esfera de la sociedad civil, y precisamente por eso, Hegel denomina a la sociedad civil *estado exterior*, estado de la necesidad y del entendimiento, que no estado ético, aunque tiene un fundamento en éste último.

El motor interno de la sociedad civil hegeliana es la idea de libertad, en el sentido de la autodeterminación del hombre, pero ésta no puede plantearse desde el sujeto libre de toda relación social –como era la idealización rousseauniana de la libertad del hombre en el estado de naturaleza, que él mismo denominaba hipotético- sino más bien al contrario. Para Hegel, el concepto de libertad tiene un contexto real, por eso sólo puede ser pensado en su relación con la sociedad: la familia y las instituciones. Tanto para Rousseau como para Hegel, la libertad individual está posibilitada por la totalidad. Para Rousseau a través de la voluntad general. Para Hegel la libertad del individuo está posibilitada por lo universal del estado ético que media lo particular a través del estado exterior. Es decir, a través de las instituciones de la sociedad civil, sin entrar en contradicción con el "principio de la personalidad independiente" que valida la libertad subjetiva.

Éste principio queda legitimado, según nuestro autor, en un ámbito más privado -*interno* - por su origen cristiano:

> "el derecho de la subjetividad se presenta como la infinitud del ser por sí, con lo que la totalidad debe conservar al mismo tiempo la fuerza para mantener en armonía la particularidad con la unidad ética"[49].

[49] Ibid., pág. 307.

Y en el ámbito político - *externo* - por su origen en la república romana. En la cual, la participación subjetiva activa de los ciudadanos en el gobierno de la república, proporcionó la autonomía necesaria para impedir el dominio extranjero o la imposición subjetiva y tiránica de cualquier individuo sobre la totalidad. En ambos casos es imprescindible la autonomía de la razón para que se cumpla el principio de la libertad subjetiva.

El no dejarse llevar y hacer uso de la propia razón es la garantía de la libertad. Pero ¿qué sucede en un estado cuando las distintas razones subjetivas no tienen los mismos criterios para el gobierno?. Una de las cosas que puede suceder es la emergencia de una guerra interna. Para evitarla, y a favor del bien común, el estado exterior –la sociedad civil- justificado por el acuerdo para cubrir las necesidades de los distintos individuos, representa un momento del espíritu en su marcha hacia la esencia del estado, hacia su naturaleza ética. De este modo, se establece la dialéctica entre interioridad y exterioridad dentro de la sociedad civil, a pesar de su carácter constitutivo de exterioridad. Por un lado, la disolución de la particularidad contingente se convierte en la garantía de la totalidad de particularidades cuyos momentos existentes se han vuelto libres. Y, simultáneamente, la libertad de la totalidad se garantiza a través de la determinación de cada subjetividad para un marco común. Dos frentes de un mismo objetivo, la negación de la libertad en el estado de naturaleza por la libertad en comunidad. Pero el comunitarismo hegeliano, a diferencia del rousseauniano, está precedido por lo universal que posibilita la libertad social.

El principio de la particularidad tiene para Hegel su verdad exclusiva y el derecho de su realidad positiva en la totalidad, por eso sólo adquiere valor suficiente cuando se ha pensado en relación con el resto. El individuo debe determinar su saber, el querer y actuar de modo universal, convirtiéndose en un miembro de la cadena que constituye el conjunto. Así, como ciudadanos del estado, los individuos son personas privadas que tienen como finalidad su propio interés. Para garantizarlo es necesario que posibiliten a su vez el interés del prójimo, y de esta forma se afirma el interés particular por lo universal. Este interés propio independiente – según Hegel - está determinado por la *propiedad privada* y *la familia*, y a su vez, por la *libre determinación de la profesión*. La propiedad privada no puede estar constituida por objetos elementales, como es el caso de la comida o otros productos básico. "La propiedad es lo personal de mi voluntad,(...)debe tener la determinación que algo sea mío."[50] Para que esta determinación tenga el carácter de propiedad privada, debe ser "objetiva en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo"[51]. De este modo, nuestro autor defiende un espacio de la propiedad privada en el mismo núcleo de la sociedad civil, independientemente de que:

> "las determinaciones que afectan a la propiedad privada pueden tener que subordinarse a esferas más elevadas del derecho, como es el caso de la causa pública o el Estado."[52].

---

[50] Ibid., pág. 131.

[51] Ibid., pág. 129.

[52] Ibid., pág. 130.

Pero estas excepciones deben basarse en el organismo racional del estado, es decir, obedecer a un interés del bien común. Por lo tanto, el liberalismo-comunitarista hegeliano está siempre subordinado a las necesidades del estado.

La inocencia del estado de naturaleza y la candidez de las costumbres presociales que defiende Rousseau, presuponen según Hegel un desconocimiento de la naturaleza del hombre. Para Hegel la candidez natural es "el primitivismo del saber y el querer, o sea la *inmediatez e individualidad*", carente de la racionalidad proporcionada por la universalidad, que posibilita la convivencia de las distintas particularidades. Según Hegel, el espíritu absoluto es el encargado de posibilitar la libertad civil. La única forma que tiene el individuo de exteriorizarse tal y como está consigo mismo, en su propio hogar, es a través de "la forma de la universalidad, de la intelectualidad", que le posibilita la automanifestación del espíritu.

La particularidad manifestada en la universalidad está mediatizada y, por lo tanto, reprime ciertas conductas más espontáneas del individuo que privarían la libertad comunitaria de los hombres. Un ejemplo posible seria los mecanismos que se activan en las diversas culturas ante los instintos de violación. Ese deseo individual cuando se produce en la universalidad se encuentra reprimido liberando al sujeto de la mera subjetividad de la conducta de aquel que no piensa para nada en el otro, "contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto"[53]. En un ejemplo como éste, la mayoría de nosotros estaríamos de acuerdo con la limitación de la espontaneidad. Pero entonces, si reprimimos la inmediatez a través de la cultura, podríamos preguntarnos ¿dónde está ese espacio de autodeterminación del sujeto?. La

[53] Ibid., pág. 309.

dialéctica hegeliana nos propone por un lado la conciencia propia de cada particularidad y luego que se piense respecto a un todo. La particularidad plegándose hacia su interior para mediar su voluntad, al mismo tiempo que reprime sus instintos a través de la cultura ya dada, media sus decisiones posibilitando su propia voluntad respetando el desarrollo de las otras voluntades con las que debe convivir en sociedad. En ese plegarse, busca su propia personalidad que será la que deberá confrontar con la cultura recibida. Sólo a través de la propia determinación subjetiva se puede evitar la esquizofrenia social, en tanto que particular en la universalidad.

La educación debe ser la transmisora de esa razón que aparece en la universalidad. Pero entonces, ¿qué sucede cuando la cultura tolera actos de barbarie?. Adorno[54], a finales de los años 1960, afirma que el papel de la educación es mostrar -tal como señala Hegel- que la mediación subjetiva tiene un doble efecto, uno de carácter más particular de autodeterminación, y otro de carácter más social, de cuestionamiento cultural. Hegel pretende que gracias a la asimilación de los valores culturales la voluntad subjetiva deje de serlo para alcanzar en sí misma la objetividad de éstos, abandonando la subjetividad individual. En realidad, la interrelación entre la particularidad y la totalidad es lo que debería constituir la cultura creada en el seno de la sociedad civil, pero por desgracia en muchos casos eso no es lo que sucede, convirtiéndose la cultura establecida por una minoría poderosa en la legitimación de la barbarie. Es cierto que en algunos casos la creencia subjetiva de un individuo debe ser mediada y transformada por la cultura, como sería el caso de la creencia por algunos grupos

[54] Adorno, T. W., "La educación después de Auschwitz", *Consignas,* Trad. R. Bilbao; Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pág. 81-82.

neonazis en la necesidad de la exterminación de los inmigrantes. Sin embargo, por otro lado también es necesaria la transformación de culturas que legitiman el genocidio, así como de las culturas que reprime las necesidades de autorrealización de sus ciudadanos, como puede ser en el caso de la prohibición de la libre práctica de la eutanasia.

2. TRES MOMENTOS DE LA SOCIEDAD CIVIL:

En el sistema hegeliano, la sociedad civil está integrada por tres momentos: el primero, está compuesto por el sistema de las necesidades, es decir, la satisfacción de las necesidades subjetivas y de supervivencia a través de la familia y el trabajo. Esto lleva a la mediación del todo a través del patrimonio particular. Una defensa de la propiedad privada, que tiene como resultado la división social en tres clases: la *sustancial*, trabajadores del campo; la *industrial*, elaboración del producto y libre comercio; la clase *universal*, encargada de velar por la libertad del individuo y el poder público. El segundo momento está compuesto por la administración de justicia. Y el poder de la policía y la corporación representa el tercer momento.

El objeto de la sociedad civil es el ciudadano (como bourgeois, dirá Hegel) con sus necesidades y su trabajo, mediador de las necesidades. Este cuerpo civil se convierte en lo universal de la *libertad*, protegiendo la propiedad a través de la *administración de justicia*. Ésta protege *los intereses particulares como algo común* a través del poder de la *policía* y la *corporación*.

2.1. El sistema de necesidades o la economía de mercado

La libertad individual de la sociedad civil hegeliana recae sobre la propiedad privada, en la libre decisión del oficio y en la libre satisfacción de las necesidades no primarias[55]. La condición de propietario, esencia del hombre en tanto que miembro de la sociedad civil burguesa, crea un sujeto económico egoísta, un individuo preocupado sólo por su seguridad y la de sus propiedades. De este modo – según Hegel - las distintas necesidades individuales se multiplican de tal modo que acaba siendo la opinión la que debe ser satisfecha, más que las necesidades individuales:

> "En la multiplicación de las necesidades se produce una inhibición del deseo, pues cuando los hombres se sirven de muchas cosas diferentes, el apremio ante una de ellas no es tan fuerte, lo cual es un signo de que la necesidad en general no es tan poderosa."[56].

Para que se cumplan los intereses particulares, la dialéctica hegeliana hace necesario que éstos estén mediados por la universalidad. Es decir, es necesario que el carácter ético del estado penetre en las particularidades a través de las corporaciones. Éstas median la necesidad subjetiva introduciendo el interés individual en un sistema de necesidades sociales, evitando de ese modo caer en un falso deseo derivado de la libertad individual que no está mediada por la eticidad de lo universal. Las instituciones son el mecanismo de mediación entre lo público y

[55] Las necesidades primarias son la comida para el bienestar y la vivienda.

[56] Ibid., pág. 314.

lo privado, siendo –según Hegel- la economía de mercado, es decir, el sistema de las necesidades, una institución esencial de la sociedad civil, del *estado exterior.*

Para el hombre se hace imposible satisfacer sus necesidades naturales de forma particular, esto le lleva a la mediación del trabajo. Éste es el que lo introduce en un sistema de relaciones con otras particularidades que juntas crean intereses comunes que los asocian, la socialización del individuo: "un individuo está socializado cuando otorga a su actividad individual una significación universal"[57]. Por lo tanto, lejos de la sociedad civil burguesa lockeana, la sociedad civil ética hegeliana es la esfera de la conciliación de los distintos intereses individuales. En ésta última, el individuo no puede pensar sólo en satisfacer sus necesidades, sino que es un individuo que tiene como fin la vida ética. Por lo tanto, el estado (la vida ética, sin abandonar la autonomía de la voluntad) es su condición de posibilidad.

La función del derecho en la economía de mercado no es crear la igualdad entre los hombres, sino mantener la desigualdad, entre ellos, de origen natural. El derecho, a través del espíritu objetivo, debe velar por la creación de la naturaleza: "elevar la desigualdad a desigualdad de la habilidad al patrimonio e incluso a la cultura moral e intelectual"[58]. El movimiento dialéctico, mediador de lo particular por lo universal, convierte las distintas interrelaciones individuales en algo dependiente de un patrimonio general y permanente. La participación en este patrimonio depende del capital propio y de la habilidad. La economía de mercado, es decir, el sistema de necesidades individuales está regido por una razón inmanente que articula medios infinitamente variados, cuyo conjunto final forman una serie de

---

57

58 Ibid., pág. 320.

"sistemas particulares de necesidad, medios y trabajos, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de clases"[59].

El estado tiene sentido para proteger el bienestar de la familia y garantizar la igualdad de las clases. Para Hegel, la familia es la primera base del estado y las clases sociales la segunda base. En función del tipo de actividades laborales, las clases sociales desarrollan diferentes necesidades que las dividen en tres tipos: la *clase sustancial*, cuyo patrimonio está en el *producto natural* de un suelo que trabaja. Sus necesidades vienen determinadas por la previsión del futuro, que le determina la posibilidad del producto resultante de la elaboración del suelo, la agricultura. Ésta, *propiedad privada exclusiva*, frena el nomadismo y establece la familia. En esta clase lo fundamental es la naturaleza, por eso es la clase social que más sometida está a la naturaleza. Su estructura es patriarcal. Y siempre confían que los bienes sean duraderos y no acumulan riquezas. La *clase industrial* está vinculada al producto elaborado. Lo que produce depende de la propia actividad de su trabajo, y también del comercio, clase comercial. Ésta, por el papel del individuo, está estrechamente ligado a la existencia jurídica. Ya no es la agricultura del campo y su dependencia de la naturaleza, sino que nos encontramos en la ciudad y con ella el sentido de la libertad. Para Hegel, la libertad individual de la sociedad civil nace en el seno de las sociedades industriales, por eso su vinculación con el individuo *bourgeois.* Y por último la *clase universal* que se ocupa de los intereses generales de la situación social, retribuida por el estado.

[59] Idem.

A diferencia de la vida política antigua y medieval, en las que las clases sociales estaban determinadas por la asignación de los gobernantes o condicionadas al nacimiento social. En la vida política moderna la libertad subjetiva es un derecho de la particularidad que en concordancia con el orden objetivo, es el principio fundamental de la sociedad civil. La clase en cuanto particularidad deviene objetiva, pero la determinación de a que clase pertenece un individuo - según Hegel- depende de

> "la opinión subjetiva y en el arbitrio particular que encuentra en esta esfera su derecho, su mérito y su honor. (...).El reconocimiento y el derecho de que lo que en la sociedad civil y el estado es racionalmente necesario está al mismo tiempo mediado por el arbitrio, es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente libertad"[60].

Para Hegel, la libertad está condicionada por la totalidad, lo que denomina *orden objetivo* (la suma de las distintas particularidades subjetivas, principio vivificante de la sociedad civil). Ahora bien, la determinación libre del individuo de la clase social a la que quiere pertenecer predispone al hombre –según Hegel- a la honestidad y la dignidad de clase, por ello se reconoce en ella y es reconocido por las demás.

2. 2. La gestión de la justicia: el derecho

Las necesidades individuales mediadas por lo universal generan la economia del mercado, necesidades vehiculadas por la actividad laboral que divide la sociedad

---

[60] Ibid., pág. 324-325

en clases sociales. La pertenencia a una o otra clase es una decisión subjetiva del individuo que mediada por la realidad determina la clase social a la que uno pertenece. Pero el principio de este sistema de clases contiene la universalidad de la libertad de una manera sólo abstracta, como derecho de propiedad:

> "El pensamiento abstracto, que se mantiene en lo universal y por lo tanto carente de realidad, y no reconoce que para existir el concepto entre la diferencia del concepto y su realidad y por lo tanto en la determinación y particularidad, y sólo de esta manera puede conquistar efectiva realidad y objetividad ética."

Por eso es necesario un segundo elemento fundamental en la sociedad civil hegeliana: *la administración de justicia*. A través del derecho se regulan las relaciones que se establecen entre las necesidades subjetivas y las relaciones del trabajo. Precisamente por eso, a esta esfera concierne lo relativo, en cuanto cultura, que debe representar y defender lo universalmente reconocido, sabido y querido, para poder alcanzar la validez y realidad objetiva de las relaciones de convivencia.

La base del derecho es el individuo en cuanto universal, es decir, "el hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano"[61]. El fundamento del derecho es la supervivencia del estado, por lo tanto, el pensamiento del hombre está limitado por la vida concreta del estado. Igual que la voluntad individual en Rousseau está limitada por la voluntad general. Sin embargo, el estado en Hegel es previo a la particularidad social.

El derecho para Hegel es el espíritu objetivo, es decir, es la realidad objetiva conocida por la conciencia individual como algo universalmente (pensado) válido (tener el poder de la realidad). Cuando éste es elevado a la universalidad que atiende a la verdadera determinación, entonces se convierte en ley. Ésta "es el conocimiento del contenido en su universalidad determinada"[62]. La recopilación y reunión de las costumbres es un *código* que las regula. Mientras que los *estatutos* están constituidos por las decisiones de los tribunales y jueces ante casos concretos. Pues, puede suceder que en la aplicación de las leyes aparezcan conflictos en el pensamiento, por lo cual, los tribunales y los jueces son de fundamental importancia para la justicia.

Una cosa es el derecho, mediado por el pensamiento, y otra distinta su aplicación a través del entendimiento, que se refiere al ordenamiento exterior, la compilación y sus consecuencias y aplicaciones posteriores. Las relaciones con la materia y los modos de propiedad y contratos que singulariza a la *sociedad civil* deben estar reguladas por el derecho. Así como las relaciones éticas que se basan en el amor y la confianza. Mientras que aquello que afecta la voluntad en su más propia subjetividad y particularidad no puede ser objeto de la legislación positiva. Para Hegel sólo puede ser legislado aquellos aspectos susceptibles de tener en sí la exterioridad. La aplicación del derecho a lo particular, su aplicabilidad al caso individual, sería algo parecido a "la determinación del concepto que sólo da un límite general, dentro del cual tienen lugar variaciones"[63].

---

[61] Ibid., pág. 327.

[62] Ibid., pág. 329.

[63] Ibid., pág. 333.

En la administración de justicia la existencia de la ley tiene como obligación su publicación, es decir, que las leyes se den a conocer universalmente. La ley es una determinación general, pone un marco de aplicación como el concepto, dentro del cual cabe variaciones, que vienen determinadas por cada caso concreto. Ésta no fija la aplicabilidad de la pena para cada caso concreto, ya que ésta última exige la realidad, abandonando su aplicación al juez. La ley limita un máximo y un mínimo, para escapar del querer particular y al opinar del interés subjetivo particular. La objetividad de la ley y de su aplicación exige a la administración de justicia no cometer opresión de la libertad ni despotismo sobre el pueblo:

> "La administración de justicia es tanto un deber como un derecho del poder público, que no se basa, por otra parte, en la decisión arbitraria de los individuos de encomendárselo o no a algún poder."[64]

Los miembros que constituyen la sociedad civil tienen derecho a acudir a un tribunal, así como el deber de comparecer ante él y sólo ante él reivindicar un derecho en litigio. El derecho de acudir al tribunal, implica el deber de conocer sus leyes. Ante los tribunales el derecho adquiere la determinación de tener que ser demostrable, es decir, exponerlo probarlo como algo válido en la sociedad. Su procedimiento debe por lo tanto estar determinado de manera legal. En ciertas ocasiones este extenso formalismo puede ser instrumento de la injusticia, por eso el tribunal para proteger los procedimientos y sus abusos, obliga a las partes a someterse a un tribunal simple(de arbitraje, de paz). Las deliberaciones de los

[64] Ibid., pág. 343.

miembros del tribunal sobre un juicio son expresiones de opinión, por eso su naturaleza particular no las hace pública, a diferencia de las leyes, que si que deben serlo. Las leyes – según Hegel- tienen que ser públicas para ser conocidas universalmente. Para que una ley sea considerada como derecho de la voluntad subjetiva es necesario que se la reconozca como válida y por lo tanto que sea considerada como buena. "El bien es la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad, la voluntad en su verdad"[65]. Ahora bien, aunque el reconocimiento del *derecho de lo racional* para el sujeto es lo objetivo, su reconocimiento depende de la particular cultura subjetiva que el individuo alcance con su apreciación. Esto quiere decir que el derecho concierne al ámbito de la libertad del hombre, por eso las leyes deben ser una totalidad cerrada y terminada, al mismo tiempo que deben estar continuamente abiertas a nuevas determinaciones legales. De este modo, obedece a la propia naturaleza de los objetos finitos a los que deben adaptarse las leyes. Por eso, para Hegel, es necesario la conciencia de la *perpetua aproximación* a la perfección de las leyes. Las leyes deben aplicarse a la individualidad que se divide infinitamente y por lo tanto imposible de predecir a priori cada caso. Por eso es necesario ser consciente de la carencia de exactitud formal de las leyes, lo que exige una constante reflexión y demostración práctica. Y por eso también, el juez es el órgano de la ley, dirige todos los procedimientos de investigación y de las acciones jurídicas de las partes.

El contrato es la forma legal que adquiere el reconocimiento de la propiedad en la sociedad civil. El reconocimiento y validez legal de la propiedad y la personalidad civil son la garantía de que la voluntad de un individuo alcance

[65] Ibid., pág. 227.

seguridad, firmeza y objetividad respecto a los demás. Con este reconocimiento legal el delito civil particular se realiza a la cosa universal, y la lesión de ese delito no afecta solamente a la existencia del individuo inmediatamente lesionado, sino a la representación y la conciencia de la sociedad civil. De este modo, Hegel afirma que el delito cometido en la sociedad aparece como más grave, pero a pesar de ello recibe una pena menor, ya que se produce una suavidad en el castigo. Esto es debido a que la sociedad con este sistema legal se siente más segura y fuerte frente a un delito que no es más que algo individual frente a ella. De todas formas, los códigos penales dependen del momento histórico y la situación concreta de cada sociedad.

Finalmente el caso concreto de construcción fenoménica al que atiende la justicia, es elevado por ésta misma al universal objetivo:

> "Con la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su concepto, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva."[66]

La justicia es fundamental en el desarrollo de la sociedad civil. Para Hegel, son las leyes buenas las que permiten que el estado se desarrolle y posibilita una propiedad libre. Para vigilar el bienestar de la sociedad civil es necesario -según nuestro autor- dos entes la policía y la corporación.

---

[66] Ibid., pág. 350.

2.3 La corporación

En la corporación se reagrupan subsistemas particulares por un interés universal, ésta es un espacio de moralidad, cuya función es la ayuda material a las miembros que la constituyen. A diferencia del hombre jornalero, , el hombre que tiene un oficio puede formar parte de un grupo de hombres con el mismo oficio que él, no en vista de una ganancia singular y casual, sino en su aspecto más universal. Ésta agrupación en corporación de una rama de la sociedad civil permite obtener privilegios legales que residen en la naturaleza de la particularidad de esa rama de la sociedad, como el oficio de maestro, ejemplo que pone Hegel. El miembro de la corporación pertenece a un todo que se preocupa por la sociedad en general, por los fines desinteresados de ese todo, haciendo de este modo honor a su clase. La corporación no excluye como individuo la obligación de procurarse su propia ganancia. En la corporación, como todo hombre no puede participar en el estado, el hombre ético cumple una actividad universal .Esto no quita que el control de la corporación debe estar bajo el estado, para evitar que se burocraticen y -en palabras de Hegel- se rebajen a la condición de gremios.

La familia contiene los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. La corporación contiene interiormente la particularidad reflejada sobre sí de las necesidades y goces y en la universalidad jurídica abstracta. Con ambas el bienestar particular se realiza como derecho. "Después de la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del estado, hundida en la sociedad civil. " [67].

[67] Ibid., pág. 367

3. Relación entre la Sociedad civil y el estado

La sociedad civil contiene dos momentos fundamentales: por un lado la posibilidad de la diferenciación infinita del individuo hasta llegar al ser interior por sí de la autoconsciencia. Por otro lado la forma de la universalidad, la forma de pensamiento propio de la cultura, a través del cual "el espíritu es objetivo y real como totalidad orgánica en las leyes e instituciones, que son su voluntad pensada."[68].

El estado es el espíritu objetivo, por eso –para Hegel- es el único medio que tiene el individuo de objetividad, verdad y ética:

> "El estado es realidad que la voluntad tiene en la autoconsciencia particular elevada a la universalidad, es lo racional en y por sí. (...)La racionalidad tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad"[69].

El estado en y por sí es la totalidad ética, el espíritu (objetividad) que está presente en el mundo, es decir, actualizado en lo particular. La idea de estado para Hegel está compuesto por tres realidades: la primera es el estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí, y tiene su expresión en la constitución y el derecho político interno. La segunda es la relación del estado con otros estados, lo cual se

---

[68] Ibid., pág. 369.

[69] Ibid., pág. 371.

expresa en el derecho político externo. La tercera es la idea universal como género, el espíritu que da su realidad en el proceso de la historia universal.

El espíritu se divide en dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil. Con tres momentos: la familia con la sensibilidad, la sociedad civil con la irritabilidad y el tercer momento es el estado. Este último es viviente si los dos anteriores se han desarrollado en su interior. En la sociedad civil la división es lo determinante. Los pilares de la libertad pública son las instituciones, lo universal de los intereses particulares.

La economía de mercado genera unas necesidades individuales que –según Hegel- deben estar protegidas para la subsistencia y el bienestar de la persona y la propiedad a través del poder de la política y la corporación. El estado es el encargado de garantizar la subsistencia y el bienestar del individuo considerándolo como un derecho del individuo. La regulación pública de los distintos intereses de productores y consumidores provoca conflictos que han de estar regulados por el derecho, con el fin de salvaguardar a la comunidad del fin egoísta (el arbitrio y el interés particular) mediante la regulación pública que opera por fines públicos (universales). Un ejemplo sería la regulación de los precios de los artículos de primera necesidad. Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil existe la provisión y reglamentación del trabajo por medio de instituciones públicas, para velar por el bien general.

La sociedad civil reconoce a cada uno de sus miembros como una persona independiente: "el individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil*, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella."[70]. Las

[70] Ibid., pág. 355.

unidades familiares se rompen quedando sometidas al bien general. De este modo, "la sociedad civil se adueña del hombre y le exige que trabaje. Al tiempo que protege a sus miembros, defiende sus derechos, los individuos que la constituyen están obligados a respetar los derechos de ella"[71]. Por encima de la arbitrariedad familiar, la sociedad civil tiene la obligación y el derecho de ejercer el control y la influencia sobre la educación de sus miembros. De este modo, la educación, que permite la convivencia civilizada de los hombres, constituye un deber y un derecho de la sociedad que puede exigir a sus instituciones. La educación es una obligación de las instituciones públicas con sus ciudadanos.

Una sociedad civil sin trabas implica el progreso de la población y de la industria. La universalización del individuo en la sociedad civil acrecienta la acumulación de riquezas. Esto último lleva a la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo. La creación de un numero de individuos que viven por debajo del nivel mínimo crea una clase, la plebe: lo que proporciona mayor facilidad para que se concentre en pocas manos riquezas desproporcionadas. Esto produce el malestar en la plebe por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspira sin embargo a ella como a un derecho.

Hegel se da cuenta de que "la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas"[72]. Sin embargo no ofrece ninguna solución. Incluso critica la posibilidad de que las clases más ricas o

---

[71] Idem.

[72] Ibid., pág. 360.

propiedades públicas (hospitales, fundaciones, conventos) se hagan responsables de un nivel de vida común para la masa, argumentando que de este modo:

> "se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos"[73].

Hegel es ante todo un gran defensor de la clase bourgeois, de la clase industrial. Para ellos es para quién más adquiere sentido el sistema de la sociedad civil. El mar y los ríos son las vías ideales para que la clase industrial comercialice con otras tierras. Mientras que para los individuos que no pueden satisfacer sus primeras necesidades son la posibilidad de colonización, para –en palabras de Hegel- en las nuevas tierras realizar trabajos públicos (clase universal). La clase industrial se encarga de las cosas particulares, por eso le corresponde como propio la corporación.

[73] Idem.

Conclusión

La sociedad civil de finales de la Edad Media es un estado politizado de las sociedades que busca distinguirse de los regímenes tiránicos feudales característicos de la época. Así, la sociedad civil o política es el gobierno civil que busca distinguirse del poder real, eclesiástico o militar. Mientras que la sociedad civil que va consolidándose teóricamente a lo largo de la modernidad es una esfera intermedia creada entre lo público y lo privado, basada en la libertad económica. En el caso de Locke, la sociedad civil todavía representa el gobierno civil que se realiza a través de un régimen jurídico en poder de la burguesía. Para Ferguson, a diferencia de Locke, el estado esta separado del orden social. Es decir, la sociedad civil es el estado legislativo para la regulación de la libertad económica, pero que nada tiene que ver con la organización política institucionalizada y la división del trabajo. Éstas pertenecen a un estado ético más avanzado del hombre, denominado por él el estado *civilizatorio*.

Para Rousseau, la sociedad civil es un régimen jurídico que vela por las propiedades y bienes del individuo, pero a diferencia de Locke apremia la igualdad social, es decir, la justicia distributiva, por encima de la libertad burguesa. Su fundamentación también es jurídica, pero ésta está representada por una ley resultado de la voluntad general. Una voluntad general producto de un gobierno democrático. Finalmente, para Hegel, la sociedad civil es un cuerpo intermedio,

basado en la libertad económica mediada por la universalidad, es decir, una sociedad civil comunitaria de carácter ético. Donde la libertad individual sólo tiene sentido si tiene en cuenta la libertad del otro. El nexo entre lo particular y lo universal, es decir, entre la libertad individual subjetiva y la libertad comunitaria objetiva de cada realidad cultural, o lo que es lo mismo para Hegel, el individuo burgués y el estado ético, son la familia y las instituciones de la sociedad civil. Éstas últimas están compuestas por las corporaciones, que universalizan los intereses del sistema de necesidades que genera la división de trabajo de las sociedades modernas.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES METODOLÓGICAS.

Adorno, T. W., *Studien zum autoritären Charakter*; Frankfurt: Suhrkamp,1995.

- *Negative Dialektik*; trad. J. M. Ripalda, Madrid: Taurus, 1990.

Adorno,T. W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung;* trad. Por J.J. Sánchez en *Dialéctica de la Ilustración*; Madrid: Trotta, 1994.

Balibar, Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*; Madrid: S. XXI, 1977.

Beck, U., *¿Qué es la globalización?;* Trad. Moreno. B y Borràs R., Barcelona: Paidós, 1998.

Bell, D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*(1976); Trad. N.M. Miguez en *Las contradicciones culturales del capitalismo*; Madrid: Alianza, 1977.

Berlin, I., *Philosophy, Politics, and Society*; Oxford: University Press, 1962.

- *Marx, Karl*; Madrid: Alianza, 2000.

Bermudo, J.M., *Filosofía Política*; Barcelona: UB i Marcial Pons, 1997.

- *Maquiavelo, consejero de príncipes*; Barcelona: UB, 1994.
- *Eficacia y justicia*: *posibilidad de un utilitarismo moral*; Barcelona: Horsori, 1992.
- *El empirismo*: *de la pasión del filósofo a la paz del sabio;* Barcelona: Montesinos, 1983.

Boudon, R., *La lógica de lo social;* Madrid: Rialp, 1981.

Castells, M., *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Vol. 1. La sociedad red. ; Madrid: Alianza, 1997.

Coleman, J., *Individual Interests and collective Action*; Cambridge: University Press, 1986.

Constant, Benjamin, *Escritos políticos*; Madrid: Centro Estudios Constitucionales, 1989.

Condorcet, *"De la Republique ou un Roi est-il necessaire a la conservation de la Liberte?, Ouvres,* t. VII.

Dahrendorf, R., *El nuevo liberalismo*; Madrid: Tecnos, 1982.

Díaz, E., *Etica y política. Los intelectuales y el poder*; Madrid: Ed. CEC, 1990.

Domènech, Antoni, *De la ética a la política*; Barcelona: Crítica, 1989.

García Calvo, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*; Zamora: Lucina, 1993.

Gergen, K. J., *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*; Barcelona: Paidós, 1996.

Giddens, Anthony, *El capitalismo y la moderna teoría social;* Barcelona: Labor, 1994.

- *Consecuencias de la modernidad*; Madrid: Alianza, 1996.
- *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*; Barcelona: Paidós, 1997.

Giner, Salvador, *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*; Barcelona: Ed.62, 1979.

Habermas, Jünger, - *"La idea Kantiana de paz perpetua, desde la distancia histórica de doscientos años"* Isegoria (16), 1997, pp. 61-90.

- *El discurso filosófico de la modernidad*; Trad. M. Jiménez, Madrid: Taurus, 1989.
- *Teoría de la acción comunicativa*; Trad. M.J.Redondo, Madrid: Taurus, 1988.
- *"La modernidad, un proyecto incompleto"*, *La posmodernidad*, [De anti aesthetic: essays on postmodern culture, 1983]; Barcelona: Hal Foster, 1985, pp.19-36.
- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*; Trad. J. L. Etcheverry, Madrid: Cátedra, 1999.

Hauriou, M., *La cite moderne et les transformations du droit*; Paris: Blond, 1925.

Heller, A. y Fehér, F., *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica Cultural;* Trad. de M. Gurguí, Barcelona: Península, 1994.

Horkeimer, *M., Teoría crítica;* Barcelona: Seix Barral, 1973.

Jameson, *Teoría de la postmodernidad*; Madrid: Trotta, 1996.

Jünger, E., *La emboscadura*; Barcelona: Tusquets, 1988.

Kant, M. *Crítica de la razón práctica;* Trad. M.G.Morente, Madrid: Sígueme, 1995.

- *Filosofia de la historia*; Trad. E.Ímaz, Madrid: F.C.E., 1997.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; Barcelona: Ariel, 1996.

Kolm, S. Ch., *Le liberalisme moderne*; París: PUF, 1984.

Lloyd, G.E.R., *Las mentalidades y su desenmascaramiento*; Madrid: siglo XXI, 1996.

Lukács, G., *Historia y consciencia de clase I-II*;Trad. M. Sacristan, Barcelona: Orbis, 1985,

Lyotard, J. F., *Moralidades postmodernas*; Madrid: Técnos,1996.
- *Peregrinaciones*; Trad. M. Coy, Madrid: Cátedra, 1992.
- *La condición postmoderna*;Trad. M.Antolín, Madrid: Catedra, 1987.

Macpherson, J., *La teoría política del individualismo posesivo*; Trad J.R.Capella, Barcelona: Fontanella, 1973.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power.(1993); Trad. En Las fuentes del poder social, II;* Madrid: Alianza, 1991.

Maquiavelo, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1513)*; trad. A. Martínez, Madrid: Alianza, 1996.
- *Il Principe (1513)*; trad. M.A. Granada, Madrid: Alianza, 1992.

Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social*; (I-II vol) Madrid: Rev. Occidente, 1972

Marcuse, H, *Para una teoria crítica de la sociedad*; Caracas: Tiempo nuevo, 1969.

Mathias, Paul, *La ciudad de Internet*; trad. Víctor Pozanco, Barcelona: Bellaterra, 1998.

McLuhan, M. y B.R.Powers, *La aldea global, Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*; Trad. C. Ferrari, Barcelona: Gedisa, 1993.

Michelet, Jules, *El pueblo*; México: FCE, 1991.

Muguerza, J., *Desde la perplejidad*; Madrid: FCE, 1990.

Negro Pavón, D., *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*; Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*; New Jersey Princeton University Press, 1975.

Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*; Barcelona: Paidós, 1982.

Rawls, J., *Theory of Justice;* Oxford: University Press, 1972.

Roemer, John, *Teoria de la explotación*;

Rorty, R., *Consecuencias del Pragmatismo*; Madrid: Tecnos, 1996.

- *Objetividad, relativismo y verdad*; Barcelona: Paidós, 1996.

- *Contingencia, ironía y solidaridad;* Barcelona: Paidós, 1991.

Rosenberg, A., *Demokratie und Klassenkampf*; Frankfurt: ullstein, 1966.

Sánchez Mejía, Mª L., *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*; Madrid: Alianza, 1992.

Sartori, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*; Madrid: Taurus, 1998.

- *Teoría de la Democracia*, Vol I-II; Madrid: Alianza, 2000.

Savonarola, G., *Trattato sul governo della città di Firenzi (1498)i*; trad. *Tratado sobre el gobierno de la ciudad de Florencia;*

Schmitt, C. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta las luchas de clases proletarias*; trad. José Díaz García, Madrid: Alianza, 1985.

- *Legalidad y legitimidad*; Madrid: Aguilar, 1971.

Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism, and Democracy*; New Yord: Harper and row, 1961.

Stuart Mill John, *Sobre la libertad*;Trad. P. Azcárate, Madrid: Alianza, 1997.

Tocqueville, A., *La democracia en América*; trad. Por Marcelo Arroita, Barcelona: Orbis, 1985.

Touraine, A., *Crítique de la modernité*; trad. Mauro Armiño, *Critica de la modernidad*; Madrid: temas de hoy, 1993.

-*¿Qué es la democracia?*; Madrid: temas de hoy, 1994.

Vatimo, G. *La sociedad transparente*; Trad. T. Oñate, Barcelona: Paidós, 1996.

Weber,Marx, *L'ética protestant i l'esperit del capitalisme*; Trad. Joan Estruch, Barcelona: Península,1997.

- *El político y el científico*; Trad. F. Rubio, Madrid: Alianza, 1992.

- *Escritos políticos*; Madrid: Alianza, 1991.

Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*; Trad. J.L.Arántegui, Madrid: Visor, 1993.

II. SOBRE LA SOCIETAT CIVIL

Baranger, G., *La société civil*; Paris: Joly, 1995.

Benenati, A., *Politique et sociéte civile dans l'Italie contemporaine: 1860-1960*; Paris: Economica, 1987.

Campos, R., *De la desigualdad en la sociedad civil*; Alicante: Inst. de Cultura Juan Gil Albert, 1989.

Capilla Roncero, Fº., *La sociedad civil*; Bolonia: Colegio de España, 1984.

Chevallier, J. *La société civile*; Paris: PUF, 1992.

Cohen, J. Y Arato, A., *Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society,* en A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe and A. Wellmer (eds), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment;* Cambridge: The MIT press, 1992.

Cortina, Adela, *La ética de la sociedad civil*; Madrid: Anaya, 1997.

Clastres, P. *La Société contre l'État*; París: Les Édictions de Minuit, 1974.

Debord, G., *La société de l'espectacle*; trad. Fidel Alegre en *La sociedad del espectáculo*; Buenos Aires: La marca, 1995.

Díaz Salazar, R., *El proyecto de Gramsci: sociedad civil, ideología de masas y religión*; Rubí: Anthropos, 1991.

ESADE,. *Presente y futuro de la sociedad civil*; Barcelona: Proa, 1998.

ESADE,. *La Sociedad civil y los nacionalismos*; Barcelona: Esade i Fundació Grup Set, 1999.

Ferguson, A., *Essay on the History of Civil society (1767);* trad. Lluís Flaquer en *En ensayo sobre la historia de la sociedad civil*; Barcelona: ed.62, 1989.

Fraerman, A., *Gobernalidad y sociedad civil: claves para una sociedad más participativa y democrática*, Madrid: Comunica Press,1997.

Gautier, C., *L'invention de la société civil. Lectures anglo-écossaises: Mandeville, Smith, Ferguson*; París: P.U.F., 1993.

Gellner, Ernest, *Conditions of liberty: civil society and its rivals (1994)*; trad. En *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*; Barcelona: Paidós, 1996.

Giner, Salvador, *"Sociedad Civil" Enciclopedia Hispano Americana* (Vol. 10: Filosofia Política II. Teorias del Estado.); ed. Elías Diaz y Alfonso Ruiz, Madrid: CSIC y Trotta, 1996.

González Martínez, Carmen, *Poder politico y sociedad social*; Murcia: Universidad de Murcia, 1994.

Havel, Václav, *El poder de los de sin poder*; Madrid: Encuentro, 1990.

Hidalgo, Marta, *La revolución búlgara de 1989-1999: el surgimiento de la sociedad civil*; Madrid: Siddharth Mehta, 1991.

Ianni, Anna, *El concepto de la sociedad civil en la cooperación internacional en los años noventa: una mirada particular hacia América Latina*; Madrid:Síntesis, 1998.

Iglesias, M. C., *Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil*; Madrid: INAP

Keane, J., *Democracy and Civil society (1988);* Trad. A. Escohtado en *Democracia y sociedad civil*; Madrid: Alianza, 1992.

Kolakowsky, L., *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*; Valencia: cuadernos teorema de UV, 1976.

Lemeunier, F., *Société civile: comment constituer et gérer une société civile*; Paris: Delmas, 1995 (3e éd)

Locke , *The Second Treatise of Civil Government. An Essay concerning the True Original, Extent and End of Civil* government; trad. Por Carlos Mellizo *Segundo tratado sobre el gobierno civil*; Madrid: Alianza, 1996.

- *Carta sobre la Tolerancia*; Trad. P. Bravo, Madrid: Tecnos, 1985.

Lorenzo García, R.; Cabra de luna, M., *Las fundaciones y la sociedad civil*; Madrid:Cívitas, 1991.

Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

Martín García, R. *La sociedad civil y los filósofos: estudios de filosofía social y política*; Cáceres:U.E., 1997.

Mayor Zaragoza, F., *Papel de las fundaciones en el desarrollo de la sociedad civil;* Santander: FMB, 1993.

Méndez Baiges, Víctor, *Estado y sociedad civil*: la filosofía política de A. Smith [Microforma]; Barcelona: UB, 1993.

Mora Alarcón, J., *Comunidad de bienes y sociedad civil*; Valencia: Mora, 1993.

Negro, D., *La tradición liberal y el Estado*; Madrid: Unión editorial, 1995.

Norbert, Elias, *La sociéte des individus*; trad. José A. Alemany, Barcelona: Península, 1990.

Pindado Sánchez, *La participació ciudadana a la vida de las ciutats*; Barcelona: Del Serbal, 1999.

Pérez-Díaz, V., *La primacía de la sociedad civil*; Madrid: Alianza, 1994.

- *La esfera pública y la sociedad civil*; Madrid: Taurus, 1989

- *Estado, burocracia y sociedad civil*; Madrid: Alfaguara, 1978.

Rubinstein, J.C. , *Sociedad civil y participación ciudadana: interjuego repotenciación*; Madrid: Pablo Iglesias, Madrid, 1994.

Savater, Fernando, *Valores éticos en la estructura de la sociedad civil*; Valencia: Bancaja, 1992.

Subirats, Joan (ed.) *¿Existe sociedad civil en España?. Responsabilidades colectivas y valores públicos*; Madrid: Encuentro, 1999.

Suñe Llinas, E., *La sociedad civil*; Madrid: UCM, 1998.

Tena Piazuelo, I. , *El concepto de sociedad civil irregular en la jurisprudencia del Tribunal Supremo*, Ed. McGraw-Hill/Interamericana de España, Avaraca, 1997.

- *La caracterización de la sociedad civil y su diferencia con la comunidad de bienes;* Valencia: Tirant lo blanch, 1997.

Thoreau, H., *Walden. La desobediencia civil*; Barcelona: Cotal, 1983.

- *Desobediencia civil y otros escritos*; Madrid: Tecnos, 1987.

Vidal, M., *Etica civil y sociedad democrática*; Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984.

VVAA., *La société Civile*; Paris: Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, 1986.

VVAA., *Sociedad civil o estado: ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?*; Madrid: Friedrich Ebert, 1988.

VVAA., *Sociedad civil e instituciones democráticas*; Madrid: Popular, 1989.

VVAA., *Sociedad civil, protesta y movimientos sociales en el País Vasco*; Vitoria: SCPPV, 1995.

Walzer, M. (ed), *The Concept of Civil Society. Toward a Global Civil Society*; Oxford: Berghahn Books,1995.

III. BIBLIOGRAFÍA ORIGINAL DE J. J. ROUSSEAU

Rousseau, J. J., *Du contrat social ou Principe du droit politique*; Paris: Garnier, 1963. Trad. Por Mauro Armiño en *Del Contrato social;* Madrid: Alianza, 1998

- *Discours sur le retablisement des sciences et les arts* [1750].Trad. Por Mauro Armiño en *Discurso sobre las ciencies y las artes;* Madrid: Alianza, 1998.
- *Discours sur l'origine et les* fondaments *de l'inégalité parmi les hommes*; Paris: Gallimard, 1965. Ind. J. Starobinski, Trad. Por Mauro Armiño en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; Madrid: Alianza, 1998
- *Émile ou de l'éducation*; París: Garnier, 1951, (reed.1964.). Trad. Per Montserrat Gispert en *Emilio o de l'educació*; Barcelona: Eumo i Diputació de Barcelona, 1985.
- *Le citoyen*; Vendôme: Presse universitaires de France, 1974.
- *Escritos sobre la paz y la guerra*; A. Truyol y Serra, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

- *Els somieigs dels passejant solitari*; Trad. D'Antoni Vicens, Barcelona: Proa, 1996.

OBRAS CRÍTICAS SOBRE ROUSSEAU

Bermudo, J. M., *Jean Jacques Rousseau la professión de la fe del filósofo*; Barcelona: Montesinos, 1984.

Cassirer, E., *L'Unité dans l'oeuvree de Jean-Jacques Rousseau*; <Bulletin de la Société Française de Philosophie>, fevier 1927 [p. 49-85].

- Rousseau, Kant, Goethe: Two essays; Princeton: PUP, 1963.

Fleuret, Colette, *Rousseau et Montaigne*; Paris: Nizet, 1980.

Galvano della Volpe, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista*; Trad. A. Méndez, Barcelona: Martínez Roca, 1978.

Goldschmidt, V., *Anthropologie et polítique, Les principes du système de Rousseau*; Paris: J. Vrin, 1974.

Gouhier, Henri, *Filosofia Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux mirois*; Paris: J. Vrin, 1983.

Grimsley, Ronald, *La filosofía de Rousseau*; Trad. Josefina Rubio, Madrid: Alianza, 1993.

Hall John C., *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*; New York - Toronto: Mac millan, 1973.

Matthew, Josephson, *Jean Jacques Rousseau. Su vida y obra*; Trad. Enrique Pepe, Buenos Aires: Antonia Zamora, 1958.

Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*; Trad. Vicente P. Quintero, Buenos Aires: Imín, 1943.

Moreau, Joseph., *Jean Jacques Rousseau*; Paris: Presse Universitaires de France, 1973.

Roussel, Jean., *J.J. Rousseau en Frances après la révolution 1795-1830*; Paris: Publications de la Sorbonne, 1972.

Starobinski, Jean., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstánculo*; Trad. Santiago González Noriega, Madrid: Taurus, 1983.

Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*; trad. Ma. Renata, Barcelona: Gedisa, 1997.

IV. Bibliografía original de G. W. Friedrich Hegel

Hegel, G. W. F.,

- *Grundlinies der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse;* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Trad. Por Juan Luis Vermal en *Principios de la filosofía del derecho*;Barcelona: Edhasa, 1999. (También se ha utilizado la edición trad. Por Carlos Díaz, Madrid: Libertarias, 1993).
- *Phänomenologie der Geistes*, 3 Vol. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Trad. Por Wesceslao Roces en *Fenomenologia del espíritu;* Madrid: FCE, 1993.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; Trad. Ramón Valls, Madrid: Alianza, 1997.

Obras críticas sobre Hegel

Adorno, T. W., *Drei Studien zu Hegel*; trad. Víctor Sánchez en *Tres estudios sobre Hegel*; Madrid: Taurus, 1981.

Arato, A., "A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society", en *Hegel and Legal Theory*; New York & Londres: 1991.

Châtelet, Francois., *Hegel según Hegel*; Trad. Josep Escoda, Barcelona: Laia, 1978.

Feuerbach, Ludwid, *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel*; Trad. Victoria Pujolar, México: Roca, 1975.

Garaudy, Roger., *El pensamiento de Hegel*; trad. Francisco Monge, Barcelona: Seix Barral, 1974.

- *El método de Hegel*; Buenos Aires: Leviatan, 1985.

Gadamer, Hans Georg., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*; Trad. Por Manuel Garrido en *La dialéctica de Hegel cinco ensayos hermenéuticos*; Madrid: Cátedra, 1981.

Henrich, Dietir, *Hegen en su contexto*; Trad. J. Aurelio Díaz, Caracas: Monte Ávila, 1990.

Marcuse, H., *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social;* trad. Julieta Fombona, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*; trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1975.

Marx, Karl., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; Trad. Adolfo Sánchez Vázquez, Barcelona: Grijalbo, 1974.

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*; London: Cambridge University Press, 1979.

Valls Plana, Ramón., *Del yo al nosotros: Lectura de la <Fenomenología del espíritu> de Hegel*, Pról. Emilio Lledó, Barcelona: Laia, 1979.

- *Sociedad civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel*; Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1993.

Zan, J., *La interpretación hegeliana de la dinámica de la sociedad civil en Europa y en América*; Salamanca: Julio de Zan, 1993.