

**SOCIEDAD CIVIL
Y COLONIALISMO**







**APORTES DE
HEGEL AL DEBATE
CONTEMPORÁNEO SOBRE
LA SOCIEDAD CIVIL**

Carlos Jesús Molina Ricaurte

APORTES DE HEGEL AL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

Resumen: en Hegel vemos, por primera vez, cómo los problemas del pensamiento son puestos como reflejo de los problemas de la realidad. Una comprensión adecuada de la realidad debe partir de la comprensión del propio sujeto en medio de esa realidad. La sociedad civil comporta un tema complejo en relación con la filosofía. Ella misma supone unas contradicciones internas. Por eso la sociedad civil debe plantearse *más allá de sí misma*, no sólo para superar las contradicciones que le son inherentes, sino para poder preservar la particularidad de los individuos que ella misma ha engendrado.

Palabras clave: dialéctica, ética, más allá, sociedad civil, superación.

HEGEL'S CONTRIBUTIONS TO THE CONTEMPORARY DISCUSSION ABOUT CIVILIAN SOCIETY

Abstract: In Hegel's work, we see how, for the first time as the problems of thought are set as a reflection of the problems of reality. Indeed, for Hegel, a correct understanding of reality must be based on an understanding of the subject itself in the midst of that reality. Civil society involves a complex issue in relation with philosophy. Itself has some internal contradictions. Therefore we should consider something *beyond civil society*, not only to overcome its own contradictions, but also to preserve the individuals' particularity she has spawned.

Key words: dialectic, ethics, the beyond, civil society, overcoming.

Fecha de recepción: septiembre 3 de 2012
Fecha de aceptación: septiembre 28 de 2012

Carlos Jesús Molina Ricaurte: colombiano, Abogado de la Universidad del Atlántico; Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: carlosjesus80@gmail.com

APORTES DE HEGEL AL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

EL SER Y EL PENSAR

El ser y el pensar no fueron aspectos que se dieran de forma separada en la reflexión de Hegel. En su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* expresa la relación que hay entre lo real y lo racional (Hegel, 1993, Prólogo). Este planteamiento no estuvo exento de oposición y Hegel prácticamente tuvo que sortear corrientes que venían de lado y lado. Por una parte, le fue difícil lidiar con el extremo formalismo que imbuía la filosofía desde tiempos de Kant, ya que una formulación como la de Hegel implicaba dar una vuelta a la metafísica. Del otro lado, el irracionalismo ofreció una resistencia no menos fuerte, pues en el mundo intelectual el romanticismo empezaba a cobrar adeptos, y la deserción de la razón se convirtió casi que en la nueva consigna.

Es insuficiente decir que a Hegel además de los aspectos atinentes a la filosofía le preocupaban también los problemas de la realidad concreta. En este autor observamos por primera vez cómo los dilemas del pensamiento son puestos como reflejo de los asuntos de la realidad. Esta filosofía que empieza a llamarse *especulativa* se convierte en un recurso valiosísimo a la hora de comprender las contradicciones propias de la sociedad industrial capitalista; pues el ser y el pensar podían verse estrechamente relacionados uno y otro.

Hegel capta la racionalidad presente en la realidad social. Esta idea es producto de una concepción histórica de la razón. En primer lugar, se consideran la realidad y el pensamiento en una yuxtaposición; luego, se pone de presente una contradicción aparente surgida entre ambos; y finalmente, volvemos a ver la realidad y el pensamiento unidos en una reflexión profunda que nos permite diferenciar tanto el uno como el otro sin tener que excluir ninguno. Lo anterior se apoya en la concepción de distintas etapas que Hegel atribuye a la razón en su

desarrollo histórico: en primer término, está la Grecia Antigua; en segundo punto, la Edad Moderna; y por último, el período que se inaugura con Hegel.

Para Hegel una comprensión adecuada de la realidad parte de la comprensión del sujeto de esa realidad. La realidad no se configura como algo distinto al sujeto cognoscente; esto es, como algo que se le opone, sino que la hace portadora de una racionalidad inmanente, comprensible para el sujeto —en eso Hegel se acerca muchísimo al planteamiento de Spinoza (1984)—. El sujeto deviene racional en la historia y es capaz de reconocerse en la realidad (Díaz, 2009, pp. 10-34).

En este artículo nos ocuparemos del tema de la sociedad civil. Trataremos de encontrar luces que nos ayuden a entender un fenómeno que últimamente ha tenido mucha resonancia tanto en el ámbito local como global; pero más que eso, a “comprenderlo” de una manera racional. La sociedad civil no es un tema exclusivo de la filosofía, de hecho, cantidad de estudios en las Ciencias Humanas y Sociales dan cuenta de la transversalidad de la materia. Esta complejidad denota una característica que hace parte de la naturaleza propia de la sociedad civil. Nuestra pretensión puede resultar algo ardua al querer abarcar un horizonte que desborda nuestro punto de vista, pero esto mismo la define como una investigación de tipo filosófico. Este compromiso nos obliga a hacer renuncia de respuestas fáciles y de verdades ya dichas para volver a la característica *agónica* de la filosofía, y tratar de establecer un diálogo con Hegel y los autores contemporáneos.

LA SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL Y SU LUGAR EN LA ETICIDAD

Antes de comenzar a dilucidar esta materia debo proponer que nos ocupemos primero de los fundamentos del tema, y para ello invito a que nos acerquemos a una obra verdaderamente monumental de Jorge Guillermo Federico Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. La *Filosofía del Derecho* (FD) se divide en tres secciones principales, que tratan sobre el derecho abstracto, la moralidad, y la eticidad, respectivamente.

Entiéndase eticidad como sistema de normas e instituciones que sirven de marco y protección para el ejercicio de la libertad individual y de garantía para la paz social. La eticidad o *Sittlichkeit* se puede conceptualizar como “moral realizada”, que hace referencia a los momentos abstractos del Derecho, esto es, el derecho abstracto y la moralidad; y significa la reconciliación del individuo con la sociedad. Pero eticidad también puede definirse como forma de vida ética que provee de marco a las interacciones entre los individuos y las instituciones que han sido creadas para facilitar tales interacciones. El término *Sittlichkeit* fue introducido por Hegel, y lo diferencia del de *Moralität*, que corresponde a la moralidad en Kant, y que Hegel llama igualmente *moralidad* para diferenciarla de eticidad y poder llevar adelante su crítica. Esta moralidad es insuficiente, en tanto constituye mero reflejo de la interioridad del sujeto e implica una libertad en

estado abstracto. En la eticidad, en cambio, el concepto de libertad se convierte en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia (Hegel, 1993, p.142).

En la eticidad Hegel aborda tres esferas de la vida ética, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado. La sociedad civil, estrictamente hablando, contiene tres momentos, que Hegel enumera en este orden: el sistema de necesidades; la administración de justicia y la policía; y finalmente, la corporación. En el lenguaje hegeliano los momentos corresponden a una evolución de la conciencia humana a través de las edades de la historia; y por eso tampoco se pierde el verdadero sentido, que es señalar el movimiento que subyace a la totalidad que para Hegel siempre se encuentra presente, y esta totalidad se relaciona directamente con el concepto. Así pues, además de toda la ponderación que pueda hacer la historia de estos momentos de la evolución de la conciencia humana, la filosofía es, sin duda, la más competente para hacer una articulación de estos momentos. “Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia” (Hegel, 1993, XXIV). La sociedad civil se caracteriza por ser la segunda instancia, entre la familia y la constitución del Estado, cuando la diferenciación infinita toma toda su fuerza. Concretamente, el sistema de necesidades es lo que impulsa el dinamismo en este punto.

La sucesión que vemos de unos momentos a otros hace énfasis en la descomposición, la escisión, la disolución y la desorganización. Esta observación alude a un solo hecho, y es la finitud que está a la raíz de todo el proceso de realización de la libertad que Hegel llama dialéctico. La constatación de que los momentos llegan inexorablemente a la caducidad, no desmedra, en ningún sentido, la verdad que tiene cada momento como tal, certeza que aunque sea sólo relativa, es decir, respecto a la finalidad particular que corresponde a cada momento, no es menos válida respecto de la finalidad a la que se dirigen todos en su conjunto (Hegel, 1993, p.30).

LA SOCIEDAD CIVIL Y LA CONFIGURACIÓN DE LA LIBERTAD

En efecto, en la sociedad civil tiene lugar la emancipación definitiva del hombre del estado de naturaleza. La contingencia externa de la naturaleza se interioriza, y puede abrirse paso, un *sistema de necesidades*, que permite a los hombres romper —al menos, en cierta medida— la dependencia que tenían anteriormente con la naturaleza. El sistema de necesidades introduce unas nuevas demandas de carácter social que empiezan a diferenciarse de las necesidades naturales y de su modo de satisfacerlas. De esta forma, las contingencias con las cuales tenía que enfrentarse el hombre en el estado de naturaleza para poder suplir sus carencias ya no le afectan, por la sencilla razón de que la sociedad le ha proporcionado otros medios para hacerlo.

En este aspecto en concreto, Hegel rebate la teoría rousseauiana, según la cual, en el círculo limitado de las necesidades naturales el hombre puede propender más fácilmente a su complacencia, en la medida que siendo mínimas él puede acceder con más seguridad a los modos para satisfacerlas. Hegel niega la validez de esta teoría aclarando que el hombre, en cuanto depende de la naturaleza para la satisfacción de sus carencias se hace esclavo también de sus contingencias, pues aun cuando el círculo de necesidades del hombre sea mínimo, tal cuestión no garantiza que los medios para complacerlas estén asegurados, si todavía depende de la naturaleza para ello (Knowles, 2002, pp. 266-268; Church, 2010, pp. 125-139). La realidad social absorbe la ley natural y los individuos obtienen de ella su “segunda naturaleza” (Hegel, 1993, p.151) y la cultura, en ese sentido, sirve de medio para que los individuos lleguen a ser verdaderamente libres.

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

El sistema de necesidades comprende, en la sociedad civil, el “momento de la diferenciación infinita hasta el ser en sí de la autoconciencia que es para sí” (256), y significa la realización de la particularidad. La división o particularización se produce igualmente en el mundo del trabajo. Para Hegel esta división del trabajo procede como una abstracción que a la vez que acentúa la diferencia de los individuos en la sociedad civil también asegura su pertenencia a una clase social específica. Primero puede parecer una limitación del actuar, sin embargo, esta abstracción del trabajo es necesaria para su objetivación como actividad universalmente válida (197). Como dice Hegel: la “abstracción de la habilidad y del medio completa la dependencia y la relación recíproca de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total [es decir, al sistema de necesidades]” (198).

En principio, entonces, el trabajo determina la pertenencia de los individuos a una clase social específica, y de este modo, los individuos pueden sentirse parte de un todo. Sin embargo, el trabajo sigue dicho proceso de abstracción hasta el infinito y deja de ser una actividad exclusiva del hombre, al punto de dejarlo por fuera, y en su lugar, poner a las máquinas (198). Las consecuencias no se hacen esperar: el ser humano se reduce al carácter unidimensional y deviene en *homo laborans*, y el trabajo termina convertido en una actividad en la que el hombre

deja de reconocerse. Estas reflexiones de Hegel acerca de la división del trabajo, la acumulación de riqueza, el pauperismo, el dinero y la alienación del mundo mercantil, anuncian la problemática del socialismo, al tiempo que explican por qué Hegel otorga el primado al Estado burocrático (Papaioannou, 1975, pp. 137-143).

La sociedad civil trae consigo una división de los hombres en ganadores y perdedores, ello puede atribuirse a la mediación del sistema de necesidades. Esto obligaría a la sociedad civil a no dejar simplemente a merced de sí mismos a sus propios *hijos* (Hegel, 1993, p. 238), sino a encargarse de ellos. Pero es casi inevitable que surja una masa de individuos en la sociedad, a la que Hegel llama “plebe”, que queda reducida a la situación de pobreza. Estos individuos anodinos son los grandes perdedores del sistema.

La sociedad civil no puede por ella misma resolver estos problemas que le son inherentes, pues el movimiento que lleva en sí misma se despliega al infinito, y así también, las contradicciones a su interior se perpetúan al infinito. Se plantea por eso, que la sociedad civil debe ir *más allá de sí misma* (246).

Hasta aquí podemos decir que ese proceso infinito de diferenciación que recorre la sociedad civil en pos del desarrollo de la particularidad reproduce, de manera inevitable, las contradicciones inherentes de la sociedad civil hasta el infinito. La sociedad civil debe plantearse, entonces, un *más allá de sí misma*, no sólo para poder superar sus propias contradicciones, sino también para preservar la particularidad de los individuos que ella misma ha engendrado. Este “más allá de sí misma” de la sociedad civil aboca la universalidad, por lo cual se hace necesario crear una totalidad orgánica que se concrete en actividades e instituciones que hagan presencia en el mundo social y logren someter esas fuerzas desordenadas que amenazan con el caos.

LA AUFHEBUNG COMO ORIGEN DE LA ÉTICA

Acogemos aquí el concepto de ética no en sentido de un saber abstracto carente de cualquier contenido empírico, como lo quisiera Kant, sino como parte de la tarea de poner la filosofía en contexto, a partir precisamente de una comprensión de la realidad y de los fenómenos que se dan en ella, es decir, de la relación entre ser y pensar.

En el aspecto concreto de la sociedad civil podemos situar la novedad del pensamiento hegeliano en toda la historia de la filosofía. Por fin, una distinción entre comunidad política y sociedad civil, gracias a Hegel pues ni siquiera el gran Kant la había podido dilucidar. Ahora bien, tenemos que ser algo cautelosos si queremos determinar el tipo de diferencia que existe entre comunidad política y sociedad civil, ya que en la realidad esta distinción constituye, propiamente

hablando, una síntesis dialéctica, o diremos en palabras de Hegel, una *superación* (*Aufhebung*). En cierta medida, no cabe la conjunción sin la disyunción ni tampoco la disyunción sin la conjunción.

La sociedad civil es el **estadio** que hace posible la convivencia de los contrarios; de lo *Interno* y lo *Externo*; de lo *Finito* y lo *Infinito*; pues en sí contiene la superación de la eterna lucha entre opuestos. De ahí que tengamos que admitir que racionalmente la sociedad civil resulta ser tan necesaria en la realización de la idea de libertad como lo son los otros dos momentos (la Familia y el Estado), ya que para muchos entendidos, sobre todo integristas, la familia y el Estado suponen un momento de paz y creen que hacen bien cuando los ponen por encima de la sociedad civil. No obstante, la enorme contingencia que implica la sociedad civil es igualmente necesaria para la concreción histórica tanto de uno como del otro. Simplemente es inconcebible que los individuos salten inmediatamente del ámbito familiar a la comunidad política, porque aún no podemos hablar propiamente de individuos, esto es, de sujetos con una libertad que sea lo suficientemente madura para hacerlos capaces de ejercerla frente a otras personas. Un paso inmediato de la familia al Estado es posible cuando la autoridad del soberano reemplaza la del *pater familias*, más aún, cuando la autoridad en ambos se considera de igual naturaleza. Hegel insiste en la diferencia fundamental que existe entre ambos, y en la necesidad de encontrar un punto intermedio que los una, sin que necesariamente tengan que confundirse y perder su esencia.

La sociedad civil constituye, sin lugar a dudas, el más allá de la familia, pero ¿Cabría decir lo mismo respecto al Estado? Tenemos que responder que sí, la sociedad civil es el *más allá*, por supuesto, no un más allá trascendente fuera de este nivel de realidad al que tenemos acceso.

Ciertamente el *más allá* de la sociedad civil no se refiere a aquello que queda por fuera de ella, pues a decir verdad, contiene la sociedad civil misma. Antes se comprendía que este *más allá* correspondía al Estado, sin embargo, el nuevo escenario de las relaciones internacionales muestra que ese *más allá* supera, incluso, al Estado nacional. Tal vez resulte más conveniente hablar aquí de una *sociedad civil global*, que desborda inevitablemente el ámbito local y nacional, pero a la vez sirve de explicación a fenómenos más complejos.

Para aclarar este punto debemos recurrir a ciertos pensadores contemporáneos, quienes al llevar a Hegel al extremo, arriban, sin embargo, a sus mismas conclusiones y ayudan a enriquecer el debate sobre la sociedad civil.

EL MÁS ALLÁ DE LA SOCIEDAD CIVIL

No podemos negar que la sociedad civil es el lugar de la ética, así sea de la ética perdida en sus *extremos*, conforme dice Hegel. Sin embargo, el *más allá de la razón*; el *más allá de la ética*; el *más allá de la justicia* y el *más allá de lo político* que están presentes en Emmanuel Lévinas, y de los cuales nos habla Jacques Derrida en su hermoso opúsculo *Palabra de acogida*, ponen en evidencia el proceso de deconstrucción que tiene lugar en la razón, la ética, la justicia y la política, y por ende, en la sociedad civil y en la comunidad política; deconstrucción, respecto de la cual Derrida nos pone en sobre aviso —Entendamos aquí *deconstrucción* tal y como lo hace Derrida, es decir, la infidelidad radical al concepto como el acto supremo de fidelidad al mismo—.

En realidad, la *no-política* o exceso de la política, en Derrida, no queda precisamente fuera del ámbito político, cabe decir lo mismo del *no-derecho* respecto al derecho, así también la ética y la razón. En ese orden de ideas, Derrida nos habla de una interiorización de la trascendencia en la inmanencia, presencia que advierten otros filósofos, como es el caso de Gilles Deleuze. No podemos imaginarnos, entonces, ese *más allá* de Hegel como algo trascendente; al contrario, debemos asumir ese *más allá* como algo radicalmente inmanente al todo.

Esta idea de inmanencia la encontramos por doquier en el pensamiento hegeliano. La cita a continuación puede darnos una noción más clara del concepto de totalidad y su cercanía a la idea de inmanencia:

El todo es un equilibrio quieto de todas sus partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo. Es cierto que este equilibrio sólo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad, que la *justicia* se encarga de reducir de nuevo a igualdad (Hegel, 1971, p. 271).

Esta disertación más que a una necesaria comprensión de la aquiescencia del sujeto debe llevarnos al descubrimiento de lo otro del sujeto, esto es, lo otro de sí. Esta es la única verdad de la que podemos tener plena evidencia tanto en el sentimiento como en la razón, sin tener que hacer mayor esfuerzo por justificarla. Esta verdad en Hegel, lejos de ser una verdad extraña a la realidad objetiva, es aquella que nos acerca a comprender todo su sentido (Hegel, 1993, p.360).

Aparentemente los distintos momentos cuando se despliega la realidad se muestran *externos* unos de los otros, así también el concepto tradicional de trascendencia suele poner todo aquello con sabor a cambio, a movimiento o fuerzas fuera de una definición racional de la realidad, dividiendo de esta manera la realidad en dos niveles distintos de sí. Dado que la relación entre las distintas fases de la realidad se da de modo interno, es claro que la trascendencia no tiene por qué concebirse extraña o fuera de la inmanencia, debido a que la primera constituye el momento por el cual lo sí mismo se hace necesaria e infinitamente distinto (externo) a sí y, por tanto, otro de sí. A pesar de la negatividad que lleva este momento reclama también su derecho la reconciliación, que busca unir los dos momentos anteriores que estaban en oposición. Esta sucesión de momentos se da no sólo a nivel del ser, sino que también y, principalmente se da en el de la ética. Los individuos no son externos al Estado, ni muchos menos, son externos a sí; unos y otros se constituyen recíprocamente, de ahí que su relación deba ser intrínseca.

El Estado, contrario a lo pensado por la mayoría de detractores de Hegel, no es el astro rey alrededor del cual gira toda la vida social; si bien el Estado es definido por Hegel como sustancialidad ética, es decir, como la concreción del reino de la libertad, no podemos asegurar con esto que el Estado sea, por así decirlo, la realización definitiva de la libertad. Cabe aclarar que la libertad no constituye propiamente una esencia inmutable y eterna, sino que está en constante movimiento, lo que apunta a una concepción “heraclíteica” de la realidad. Si tenemos en cuenta el modo como se manifiesta la libertad se evidencia la necesidad de su paso por distintos momentos que forman parte del despliegue de esa realidad; y más bien es la justicia —no extraña a su naturaleza—, aquella que pone orden entre estos momentos.

Pero la justicia no es una esencia extraña, que se halle en el más allá ni la realidad indigna de ella de mutuos ardides, traiciones, ingraticudes, etc. que a la manera de lo contingente carente de pensamiento ejecutara la sentencia como una conexión al margen de todo concepto y una acción o una omisión inconsciente; no, sino que, como justicia del derecho *humano*, que reduce a lo universal el ser para sí que se sale de su equilibrio, la independencia de los estamentos y los individuos, es el gobierno del pueblo, que es la individualidad presente ante sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos. Pero la justicia que reduce de nuevo a equilibrio a lo universal cuando se hace demasiado prepotente sobre lo singular, es asimismo el espíritu simple de lo que ha sufrido el desafuero no escindido en lo que sufre y en una esencia situada en el más allá; ello mismo es la esencia subterránea, y es su Erinia la que se encarga de la venganza (Hegel, 1971, pp. 271-272).

Aquí cabría decir, que más allá del derecho convencional en Hegel, hay un derecho que tiene una prioridad sobre este derecho convencional, y este es el derecho natural. Ahora bien, esto puede afirmarse a partir de planteamientos de los antiguos —Anaximandro y Heráclito—, quienes concebían la aparición de lo contingente como un acto de injusticia o rebeldía radical frente al ser inmutable, pero eso haría parte de otro estudio que no abordaremos en esta oportunidad (Ávila, 2011, pp. 61-83).

HACIA UNA NUEVA ÉTICA

Nuevas manifestaciones de la sociedad civil, tales como la *Primavera árabe* o el movimiento mundial de *Los indignados* pueden generarnos a muchos la sensación de confusión y desconcierto; y por eso no dan espera en nosotros, reacciones tales como el estupor. Sin embargo, no podemos negar que racionalmente estos mismos hechos admiten otra lectura. Si ante estos eventos un gran número de teóricos ha reaccionado con la más dura desconfianza al juzgar solamente el momento, creo que tampoco nosotros podríamos hacerlo, si queremos evitar caer en determinismos. No obstante, ese exceso que a muchos parece una moda pasajera, en realidad, refleja la verdadera *infinitud* de lo real (Díaz, 2009, pp. 10-34). Ya que no cabe decir que lo real carece de sentido, debemos aceptar que precisamente ese movimiento, en apariencia azaroso, constituye la médula misma de la realidad. Si Hegel nos ha mostrado de qué modo pueden conciliarse la necesidad —que toma muchas veces forma de imposición de una realidad que resulta para todos avasalladora— y la libertad —que es el bien más anhelado y así mismo el más celosamente defendido por el sujeto— a través de un proceso que lleva a la *interiorización* de la libertad dentro de la necesidad; y si la necesidad y la libertad pueden articularse en un sistema racional, vale la pena esforzarnos por apartar la bruma que queda tras esta sucesión desparramada de hechos, sello de nuestro tiempo, y partir de ahí para hacer nuestra reflexión sobre lo real.

Es sabido que la filosofía derrideana recusa toda conciliación de los contrarios. Sin embargo, la *interrupción* inminente entre lo Mismo y lo Otro en sentido ontológico, nos permite pensar también la mayor proximidad entre lo uno en relación a su contrario en la ética "(...) muy al contrario y mucho más allá de su contrario" (Rocha, 2010, p. 122). Esta persistencia de la dialéctica o relación de los opuestos —no contrarios entre sí— hace posible de modo simultáneo una metafísica del yo en relación con el otro. Precisamente es esa diferenciación del sujeto de ese otro que lo desborda, es aquella que permite el desarrollo de la subjetividad y le hace bienvenida a toda suerte de contingencias dentro de ese estadio —refiriéndonos en sentido propio a la sociedad civil—.

Hoy cuando esa irrupción del otro “de refugiados de toda especie, inmigrados con o sin ciudadanía, exiliados o desplazados, con o sin papeles, desde el corazón de la Europa nazi a la ex Yugoslavia, desde el Medio Oriente a Ruanda, desde el Zaire hasta California, desde la iglesia de San Bernardo al distrito XIII de París, camboyanos, armenios, palestinos, argelinos y tantos y tantos otros” (Derrida, 1998, p. 97) excede toda razón, toda ética, todo derecho y toda política, es válido hablar por eso de la no-razón; de la no-ética; del no-derecho; de la no-política. No hay otro modo de que la razón, la ética, el derecho ni la política lleguen a su identidad dialéctica. En ningún momento se ha planteado una destrucción definitiva, al contrario, aquí la identidad no descarta la diferencia, sino que la asume como su propio elemento (Díaz, 2009, pp. 10-34).

No puede ser que no veamos que esos otros —excluidos, la mayor parte de las veces—, “los grandes perdedores del sistema [reclaman] una mutación del espacio socio y geopolítico, una mutación jurídico-política pero, antes que nada, si este límite conserva aún su pertinencia, una conversión ética” (Derrida, 1998, p. 39). Sin duda nuevas formas de participación y de agencia de los sujetos pueden conducir al fortalecimiento de la democracia en los contextos local y global. Ello supone primero una apertura de la razón al otro. Más y más la razón parece estar obligada por una “fuerza suave” a dar saltos. Y por otro lado, cabe preguntarnos si estos saltos no son una *interrupción* de la razón misma. Evidentemente, la razón se aboca a sí misma a dar saltos *más allá* de sí en la búsqueda de la realización de la libertad en la sustancialidad ética; saltos que tal vez debamos llamar ahora, de un modo prematuro, una filosofía de la sociedad civil.

Ya no debe resultarnos extraño hablar de saltos, o arriesguémonos a decirlo, de *interrupciones* de la razón. Como tampoco es descabellado hablar de una conexión entre el *concepto* de sociedad civil y una supuesta filosofía que hemos hecho bien en llamar de la sociedad civil.

UNA FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL

El filósofo francés Gilles Deleuze en su libro *¿Qué es la filosofía?* pone como pretexto un buen tema para preguntarnos acerca de la filosofía. Allí se comprende la filosofía como un camino en permanente construcción (Deleuze, 1999, p. 39), que no busca respuestas últimas, sino que continuamente está destruyéndose a sí misma, al tiempo que se vuelve a construir. El capítulo sobre el concepto hace referencia al carácter del concepto como tal, y encontramos que cada uno constituye un “acto” del pensamiento (Deleuze, 1999, p. 27). “Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad. Es un ordinal, una intención común a todos los rasgos que lo componen. Como los recorre incesantemente siguiendo un orden sin distancia, el concepto está en estado de *sobrevuelo* respecto de sus componentes” (26).

Los conceptos muestran esta misma fragmentariedad; son “partícipes de una co-creación”; coexisten unos con otros (24), por tanto, sus mismas fronteras cambian todo el tiempo. El concepto, como tal, propiamente *deviene*.

Este enfoque que nos ofrece Deleuze acerca de la filosofía puede ayudarnos a afirmar lo que dijimos anteriormente, que el concepto de sociedad civil *deviene* en filosofía. Si hablamos de nuevas pistas que apuntan a una filosofía de la sociedad civil lo hacemos a partir del hecho de que la realidad social sigue un itinerario, tal como nos lo muestra Hegel.

Si en la interacción y en las construcciones sociales podemos ver que la homogenización, la univocidad y la unilateralidad dejan de ser las propiedades de la realidad, del mismo modo podemos constatar que dentro de los sistemas de análisis de la realidad los sistemas lineales o longitudinales muestran hoy su gran deficiencia frente a los fenómenos, imponiéndose así, cada vez más, el uso de sistemas complejos. La diversidad, la polisemia y la multilateralidad son características del contexto social que no pueden desconocerse y que determinan los fenómenos y manifestaciones sociales. Hegel concluyó que así como se daban inevitablemente las contradicciones en la realidad, estas mismas contradicciones se elevaban a la generalización filosófica para poder expresar filosóficamente las contradicciones del ser (Lukács, 1970, pp. 403-404). Debemos admitir que en esa reflexión del pensamiento sobre la realidad, éste asume de manera inevitable las mismas condiciones que encuentra en la realidad social.

La filosofía no oculta su sobresalto ante los acontecimientos dados más recientemente. Para algunos ello ha condenado a la filosofía a un mutismo y a una especie de estado espectral e insustancial. No es justo decir que asistimos por eso a un *fin* de la filosofía, sino a una *interrupción* de la misma. Creo que esta visión fatalista de la filosofía recae exactamente sobre la unilateralidad con que se asume la historia, y no propiamente sobre la filosofía. Debemos decir que la filosofía ha vuelto sobre una perspectiva “heraclíteica” de la realidad, que percibe lo real en continuo movimiento y ve la *identidad* en la continuidad del movimiento más que en un no movimiento.

Esta comprensión de la realidad a través de flujos y de fuerzas en continuo movimiento y en oposición (Hegel, 1971, pp. 83-88) apela a una nueva manera de entender la filosofía, que coincide con esta realidad que se muestra de forma dialéctica.

Si Platón nos enseñó en *El político* que la parte no puede confundirse con el todo (Platón, 2008, 262a – 263e), creo que una *interrupción* de la filosofía no niega propiamente la posibilidad de concebir la contradicción de la filosofía consigo misma. Como nos ha enseñado Deleuze, el pensamiento se asemeja a un plano de inmanencia, donde la filosofía, al igual que la historia de la filosofía

se nos revela como un *archipiélago*; esto es, como un conjunto abrupto de conceptos, a modo de *isolats* (Deleuze, 1999, pp. 60-62) que se diferencian unos de otros. Ciertamente nos queda algo difícil: hablar de una continuidad o de linealidad en la filosofía. Los componentes del todo, por decirlo así, se mueven al interior del todo, y de la misma forma contribuyen al movimiento del todo hasta el infinito —“movimiento sin movimiento”—. Si quisiéramos considerar el todo, tendríamos que concebirlo como algo absoluto e infinito *en sí y para sí* que se hace presente a sí mismo en la medida en que las contradicciones en su interior llegan a consumarse. Siendo así, debemos admitir que para poder hablar de filosofía tenemos que hablar necesariamente de una *no-filosofía*.

El tema de la sociedad civil tiene que llevarnos no sólo a una comprensión de la realidad, sino también a una nueva comprensión de la filosofía. No hay lugar para pensar que la filosofía constituya un saber último, todo lo contrario, resulta ser un saber en construcción. Como afirma el profesor Jorge Aurelio Díaz en su artículo “Lo absoluto del saber absoluto”:

El pensamiento hegeliano debe hacernos pensar que el sentido de un saber absoluto sólo puede ser el de un saber que ha alcanzado la conciencia humana en un momento dado de su desarrollo histórico, y que constituye un hito imprescindible en ese mismo desarrollo; pero se trata de un hito que, a la vez que corona los esfuerzos del pasado, establece un punto de partida para los desarrollos futuros (Díaz, 2009, pp. 10-34).

Ante nuevas categorías y perspectivas que surgen en medio de la inmensa constelación que llamamos sociedad civil conviene hablar de una filosofía de la sociedad civil, que una vez más revela la *infinitud de la realidad* a la que apuntaba Hegel.

CONCLUSIÓN

La ética nos exige ir más allá de sí misma; y lanzarnos más allá de sí implica que podamos captar, en toda su complejidad, ese movimiento incesante que se encuentra en la base de las interacciones humanas. Lo nuevo se muestra cada día con otro rostro y revela la insuficiencia de nuestras instituciones para afrontar el cambio, o tal vez tengamos que decirlo, para *acogerlo*. Se acoge *lo otro*, y en esa medida, se acoge lo diverso, es decir, lo otro de mí. Lo otro de mí precisa rebasar la clásica filosofía del sujeto o filosofía del entendimiento. Eso, desde luego, incluye un cambio de la lógica. Lo otro de mí *cabe sí* en una lógica polivalente, no en la reflexión infinita del yo. Solamente en un pensamiento donde la mismidad del yo al igual que la diferencia de lo otro de mí son inmanentes es posible pensar la sociedad civil.

REFERENCIAS

Deleuze, G. (1997). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.

Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhuri.

Knowles, D. (2002). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. New York: Routledge.

Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.

Papaioannou, K. (1975). *Hegel*. Madrid: EDAF.

Platón (2008). *Critón; El Político*. Madrid: Alianza.

CIBERGRAFÍA

Ávila, M. (2011). "En torno a la sentencia de Anaximandro. Dos interpretaciones sobre la justicia". Tomado de: *Universitas Philosophica* (56), pp. 61-83. Recuperado de: <http://www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/filosofia/uniphilo/pdf/56/61-83.pdf>. Consultado el 02/09/2012.

Church, J. (2010). "The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society". Tomado de: *American Journal of Political Science*. Volumen 54, (1), pp. 125-139. Recuperado de: DOI: 10.1111/j.1540-5907.2009.00422.x Consultado el 02/09/2012.

Díaz, J. (2009). "Lo absoluto del saber absoluto". Tomado de: *Eidos*. (11) pp.10-34. Recuperado de: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/1346/872>. Consultado el 02/09/2012).

Rocha, D. (2010). "Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida". Tomado de: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*. (Suplemento 3), pp. 117-123. Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/119091/112231>. Consultado el 02/09/2012.