



El Contrato Social en el pensamiento de Hegel y de los filósofos contractualistas

Miguel Requena Criado

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

Resumen: La Teoría clásica del Contrato Social ha sido una materia ampliamente debatida a lo largo de la historia de la filosofía política y no por ello deja de mostrar cada día nuevas vetas de interés para pensadores del acontecer político, económico y social. Hasta tal punto esto es así que tanto sus términos como gran parte de sus conceptos han pasado a formar parte del lenguaje ordinario o, como diría el propio Hegel: *lo ya conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido* (Hegel, 2000: 23).

Palabras clave: Hegel, contrato social, sociedad, contractualismo social

La Teoría clásica del Contrato Social ha sido una materia ampliamente debatida a lo largo de la historia de la filosofía política y no por ello deja de mostrar cada día nuevas vetas de interés para pensadores del acontecer político, económico y social. Hasta tal punto esto es así que tanto sus términos como gran parte de sus conceptos han pasado a formar parte del lenguaje ordinario o, como diría el propio Hegel: *lo ya conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido* (Hegel, 2000: 23).

El contractualismo no constituye una doctrina única y uniforme, sino más bien una teoría extremadamente adaptable a diferentes contextos (lo cual explica su vitalidad y capacidad de evolución) que surge de la disolución de la concepción teocrática del mundo y de la ruptura del pacto establecido entre *razón y ley eterna* y el reemplazo de ésta por la razón natural. El triunfo de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía mecánica asestaron finalmente el golpe de gracia a la concepción de la *lex aeterna* e hicieron posible su reemplazo por la idea del individuo como única realidad sustantiva en que apoyar la percepción del mundo. A partir de este momento se intenta concebir al hombre por medio de la disección de la sociedad, descomponiéndola en fragmentos hasta alcanzar su unidad atómica: el individuo, para, desde ahí, recomponerla a través de leyes psicológicas que permitan explicar el comportamiento del propio individuo. En opinión de Hobbes, el primero de los contractualistas y el que más utiliza el apoyo psicológico en sus deducciones, el ser humano se mueve mediante impulsos de atracción y de repulsión: *la naturaleza impone al hombre ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural* (Hobbes, 1984: 68), que constituyen la inercia natural generadora del impulso de auto conservación que, junto con el placer, se convierte en la motivación de la conducta humana y de su afán de poder: *que cesa solamente con la muerte* (Hobbes, 1984: 110).

En términos generales, apoyados en las nuevas leyes de la psicología y en las explicaciones mecanicistas del comportamiento humano, los autores contractualistas sitúan al individuo en un período inicial, como una hipótesis anterior a la aparición del Estado, para, desde ahí, proyectarlo a un estado de sociedad más avanzada, en un planteamiento que supera la validez histórica.

El contrato social, cuya idea jurídica proviene del *iusnaturalismo*, facilitó los cambios que se sucedieron en las áreas del derecho y de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII bajo el concepto de que existía un orden natural que se revela en la naturaleza de las cosas y que es distinto a las cambiantes leyes humanas. El contrato social vino a complementar, de esta manera, la noción de derecho público a partir de las categorías del derecho privado, al equiparar las áreas del *imperium* con las del *dominium*, y al tratar metódicamente algunos aspectos que hasta entonces estaban vedados al común de los súbditos, tales como el derecho de propiedad en relación con los derechos reales del monarca.

Así, la concepción iusnaturalista rompió con la tesis aristotélica de la sociedad política organizada en torno a la familia para situarla directamente en el campo del propio individuo. Esta idea fue desarrollada en un principio por Thomas Hobbes, principalmente en su obra *El Leviatán* de 1651, y ampliada y comentada posteriormente por John Locke, en *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil* de 1690; por Jean Jacques Rousseau y por los filósofos de la ilustración escocesa: David Hume, en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de 1740, Adam Ferguson, en *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil* de 1767, y Adam Smith, en *La Riqueza de las Naciones* de 1776; hasta desembocar en el área de la economía gracias a pensadores como el economista inglés David Ricardo, en *Principios de Economía Política* de 1817, entre otros.

Estos son justamente los autores contractualistas a considerar en este ensayo, lo cual sin duda no agota el tema, por cuanto su trascendencia ha llegado a tocar el pensamiento de nombres de plena actualidad como Daniel Bell, John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan, por sólo nombrar algunos. Así, con el propósito de analizar la mecánica del *contrato social* concebido por Hobbes y sus continuadores, como idea original, se indagará la razón de por qué un conjunto de individuos dispersos y en estado latente de peligro deciden unirse para buscar un modo de vida con menos sobresaltos en el que predomine la paz y la razón:

[...] del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en números, los geómetras enseñan lo mismo con respecto a las líneas, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las consecuencias de las palabras... y los políticos suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción, existe también lugar para la razón (Hobbes, 1984: 57-58)

Por otro lado, sobre la base de la teoría de los sistemas sociales regulados de Luhmann, se pretende sistematizar las ideas de los pensadores contractualistas centrando sus planteamientos en torno a conceptos comunes que faciliten su análisis y su comparación con la filosofía de la libertad absoluta de Friedrich Hegel: *esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido en sí, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la "libertad absoluta"* (Hegel, 2000: 343) y con las reflexiones de Karl Marx, para quien "la competencia engendra la miseria, fomenta la guerra civil, cambia las zonas naturales, confunde las nacionalidades, perturba las familias, corrompe la conciencia pública, subvierte las nociones de equidad, de justicia, de moral" (Marx, 1985: 153).

De esta manera, el presente ensayo seguirá la estructura basada en la existencia de los tres estados del ser en su actuar en la sociedad: una situación inicial, donde sólo participan individuos aislados, no asociados, que actúan bajo los impulsos de la pasión y de los intereses individuales (1), los cuales mediante un pacto voluntario deciden unirse para avanzar a una fase de mayor desarrollo humano (2), para, finalmente, lograr un estado de sociedad política en donde los individuos se desenvuelvan en libertad, regidos por leyes que norman su comportamiento al interior de la sociedad (3).

1. Sociedad natural

Según la teoría del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau, se observa una condición de independencia del hombre primitivo que conduce a un permanente estado de inseguridad y desprotección (1.1), acompañado de una total libertad natural

(1.2), que origina que los integrantes de la sociedad natural se relacionen entre sí en base a una libertad natural que impide una interrelación de cooperación y ayuda mutua (1.3).

1.1 Esta condición de independencia natural produce que el individuo primitivo desarrolle su vida en absoluta soledad, sin responsabilidades ante los demás, lo cual condiciona que cada cual pueda realizar sus actividades sin tener que considerar la opinión o el parecer de los demás. En opinión de Hobbes, todos los individuos son iguales en vigor y astucia por lo que, en el estado de naturaleza, nadie puede estar seguro: *si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos* (Hobbes, 1984: 134). En opinión de Locke, en cambio, el estado de naturaleza representa un estado de perfecta libertad: *[para que el hombre pueda] ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según considere conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural* (Locke, 1991: 205).

De este modo, al señalar que todos los hombres son independientes y sin ninguna autoridad que pueda regir sus acciones, los autores contractualistas intentan resaltar el giro que había experimentado el concepto de la autoridad real que, hasta el siglo XVII, se pensaba que provenía de reglas invariables prefijadas por la tradición, la naturaleza y la divinidad. Con la Ilustración, se comenzó a pensar en nuevas formas de gobierno, basadas en principios laicos y, sobre todo, más participativos, distintos a la idea de que los individuos vivían desde siempre en sociedades ordenadas, regidas por una autoridad y por unas normas que excedían su propia capacidad de decisión y que dependían de la gracia de Dios.

1.2 Por otro lado, dada la precariedad en la que se desenvuelve el ser en estado de naturaleza, la vida transcurre en un permanente estado de libertad natural. Para Hobbes, esta situación hace que el hombre en estado de naturaleza se mantenga en una permanente condición de guerra: *de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón* (Hobbes, 1984: 139). Para Locke, en cambio, el estado de naturaleza representa un estado en que predomina la razón y no la guerra permanente de todos contra todos, lo que no impide que el ser en estado natural se conserve en una situación de absoluta independencia: *sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona* (Locke, 1991: 205). Finalmente, para Rousseau, el ser nace libre, con una libertad inalienable, por tanto nadie bajo ningún pretexto puede quitársela, pues: *renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre* (Rousseau, 1991: 16).

De manera que, considerando la teoría de los sistemas sociales regulados, es posible concebir la idea del estado de naturaleza como un sistema estructurado en torno a una situación de plena libertad natural del individuo; un sistema formado por sujetos que se relacionan muy poco entre sí, en un entorno hostil y competitivo **[1]**: *un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona* (Locke, 1991: 205).

1.3 En estado de naturaleza los seres humanos mantienen un bajo nivel de relaciones que, básicamente, se limitan a la competición por los recursos: *si dos hombres desean la misma cosa, tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro* (Hobbes, 1984: 134), a intercambiar eventualmente algunos bienes: *participar todos de una naturaleza común* (Locke, 1991: 207), y a convivir únicamente con los integrantes de su familia inmediata: *los hijos sólo permanecen vinculados al padre el tiempo que necesitan para conservarse* (Rousseau, 1991: 11). Esta independencia conduce a una relación de total libertad natural del individuo ante sus semejantes, pues disfruta de una libertad incontrolable para disponer de su persona o posesiones

(Locke, 1991: 206) lo que trae como consecuencia que el subsistema sea incapaz de auto regularse y auto gobernarse por carecer de una autoridad que lo gobierne. Por esta razón, no existe una frontera clara que delimite el subsistema de su entorno, ya que las relaciones entre los seres humanos no se diferencian mayormente de las relaciones que éstos pueden mantener con los elementos externos al subsistema, convirtiendo la diferenciación sistémica en algo absolutamente permeable. Esta situación de absoluta independencia origina que el subsistema sea altamente inestable y propenso al colapso: *una guerra que es la de todos contra todos* (Hobbes, 1984: 136).

Tanto Hegel como Marx realizan una crítica indirecta a este planteamiento contractualista, que se fundamenta en la concepción dialéctica que señala la filosofía de ambos pensadores. Hegel coincide con los autores contractualistas en que, en estado de naturaleza, el hombre primitivo se desenvuelve sin ningún tipo de sometimiento, de manera que puede realizar cualquier actividad sin tener que rendir cuentas a nadie: *las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son en parte, lo más poderoso* (Hegel, 1999: 79). Hegel agrega que esta situación representa un verdadero desperdicio por cuanto si el hombre se apoya en su voluntad es capaz de lograr aquellos propósitos que permiten alcanzar algo más que satisfacer sus propios intereses, y: *[al hacerlo] producen algo más que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención* (Hegel, 1999: 85). El filósofo germano no guarda, en cambio, la misma opinión con respecto al concepto contractualista sobre la *relación de libertad* que mantienen entre sí los hombres en estado de naturaleza, pues estima que la libertad no puede lograrse mientras el individuo no es capaz de superar la singularidad de su propia autoconciencia, que lo conduce a un proceso de reconocimiento y que: *constituye la contradicción que da el impulso a mostrarse como a sí mismo libre y a estar ahí para el otro en cuanto tal* (Hegel, 1999b: 478).

La libertad para Hegel, por tanto, sólo depende del propio individuo, como ser capaz de superar su propia inmediatez: *igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad* (Hegel, 1999b: 478). De manera que la libertad sólo se alcanza cuando el individuo deja de estar vuelto hacia sí mismo, hacia su naturalidad excluyente, que lo aísla del otro, y cambia hasta ser capaz de poner en juego su propia vida, y la de los demás, con tal de alcanzar la conquista de la libertad: *la lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en peligro la vida de la otra y se expone así ella misma* (Hegel, 1999b: 478).

2. El contrato social

Al impulso de autonomía del individuo se opone el instinto de autoconservación como estímulo que fundamenta la convivencia entre sujetos, basado, según Locke, en el interés propio que conduce al derecho de propiedad. De manera que un posible convenio, suscrito por los integrantes del estado de naturaleza, viene a cumplir con la finalidad de fijar los derechos y deberes de cada individuo al ingresar a un estado más avanzado de sociedad, con dos condiciones: que este convenio permita salir del estado de desprotección en que se encuentra el hombre primitivo, si así lo desea cada cual (2.1) y que la suscripción al contrato sea de carácter voluntario (2.2).

2.1 Aunque los autores contractualistas no lograron ponerse de acuerdo en cuanto a los medios para realizar el traspaso de un estado al siguiente, existe plena conciencia de que el contrato social resulta un buen aliciente para salir de una situación de bajo

desarrollo. Al transitar de un estado de desprotección hacia un estado más avanzado, el individuo puede emplear su iniciativa y su energía en los asuntos privados de su hacienda, en lugar de tratar continuamente de defenderse de las agresiones ajenas. Para Hobbes, este propósito es claro, pues la naturaleza del hombre está compuesta, por un lado, por las pasiones que empujan al individuo a desear y a luchar por conseguir los bienes del prójimo y, por otro, por la razón que le aconseja pensar que sin la seguridad del grupo no podrá disfrutar de ningún bien que consiga: *el objetivo de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún bien para sí mismo* (Hobbes, 1984: 142).

Para Locke la realidad es bastante distinta, pues, según el filósofo, se suele confundir el estado de naturaleza con un estado permanente de guerra, lo cual no es del todo cierto: *en estado de naturaleza la vida [transcurre] reunidos según les dicte su razón, sin nadie que sea superior a ellos sobre la tierra* (Locke, 1991: 216). Para Rousseau, el contrato permite encontrar una forma de asociación que defienda y proteja a la persona y los bienes de cada asociado: *por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes* (Rousseau, 1991: 22).

2.2 Por otro lado, como cada individuo puede suscribir el contrato social de manera voluntaria y razonada, el convenio adquiere la condición de un poder fiduciario (*fiduciary power*) en el que el pacto se realiza entre los propios suscriptores o mandantes (el pueblo), que fijan sus propias reglas de comportamiento y piden, a su vez, a un mandatario (gobernante) en calidad de fiduciario, que asuma las labores políticas de administrar el gobierno. Esta misma condición es la que vuelve este convenio reversible, es decir, le otorga la capacidad de poner fin a su vigencia en virtud de causas mayores, no especificadas previamente, como un desastre global de tipo natural o una confrontación nuclear de proporciones mundiales.

Para Hobbes, la principal características del contrato social es su carácter consensual, lo que legitima la sociedad política: *aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha permitido el soberano, por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer entre sí, contratos de otro género* (Hobbes, 1984: 218). Lo mismo piensa Locke, al señalar que el individuo que suscribe el contrato social se encuentra bajo un poder establecido por consenso: *ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo* (Locke, 1991: 219); y Rousseau, que indica que el estado de naturaleza no puede subsistir por más tiempo: *encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y quede tan libre como antes* (Rousseau, 1991: 22).

La idea del contrato social representa un posible camino prejudicial para transitar de un estado de desprotección hacia la sociedad política y viceversa, por lo que, como instrumento de asociación, cumple con la condición de ser un pacto de adhesión voluntaria que permite abandonar el estado de peligro permanente.

El contrato social no representa un subsistema propiamente tal, pues no pretende una diferenciación sistémica de elementos bajo cierta condición (en este caso de seres humanos), sino solamente establece un camino de tránsito entre el subsistema de sociedad natural y el subsistema de sociedad política, formando un puente para que los individuos, de manera voluntaria, puedan transitar de uno al otro subsistema. Esta relación se logra, por lo tanto, al traspasar los límites que dividen los subsistemas de sociedad natural y de sociedad política, por la simple razón “de que así lo desea” el individuo: *Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee* (Rousseau, 1991: 27).

Para Hegel resultan insuficientes los argumentos que tanto Hobbes, como Locke y Rousseau desarrollan para explicar el hecho de que el individuo cambie su estado de naturaleza: *la razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consentimiento* (Hobbes, 1984: 138); o bien: *para suplir nuestra incapacidad de vivir solos y aislados, nos vemos inducidos por naturaleza a buscar la comunión y camaradería con los otros, no siendo otra la causa que llevó a los hombres a unirse mutuamente por primera vez en sociedades políticas* (Locke, 1991: 213). Para los contractualistas la voluntad constituye un simple acto de querer hacer algo; para Hegel, en cambio, corresponde a un largo proceso de evolución. En el primer caso, el individuo aparece como un sujeto separado y definido por sí mismo, que se funde y se transforma en un estado producto de su propia voluntad: *es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en donde la multitud así unida en una persona se denomina Estado* (Hobbes, 1984: 179), mientras que en la perspectiva hegeliana el individuo surge como persona singular, purificado de sus inclinaciones sociales, capaz de fundar su conciencia individual por sobre la colectiva, producto de su desarrollo evolutivo. Según Hegel, en la etapa inicial del desarrollo del hombre, los fines y los principios sólo existen en el pensamiento y en las intenciones pero no en la realidad, por lo que sólo constituyen una posibilidad que no ha pasado aún a la interioridad de la existencia: *es necesario un segundo momento para su realidad y este momento es la actuación de los hombres en el mundo* (Hegel, 1999: 81).

Este ascenso en la evolución del hombre, de una sociedad inicial al estado de sociedad política, corresponde así a una etapa que la historia universal presenta en fases: *como conciencia de la libertad*: 1) etapa de naturaleza: *en esta sociedad lo moral consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto a otros como individuos de voluntad libre*; 2) etapa de expansión del espíritu, que corresponde a una etapa intermedia, producto de una incipiente e imperfecta libertad, y 3) etapa de la época germánica del mundo cristiano, en donde se produce el ascenso de la libertad parcial a la universalización de la libertad como esencia del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo reconciliado (Hegel, 1999: 131-138). De esta manera, el progreso aparece en la existencia del individuo como un avance desde lo imperfecto pues él lleva dentro de sí el germen del impulso hacia lo más perfecto.

3. Estado de sociedad política

La vida activa del individuo está condicionada por el hecho de vivir junto a otros y de realizar ciertas actividades de manera colectiva, en grupo: *sólo la acción es prerrogativa del hombre y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás* (Arendt, 2003: 38). Esta condición establece que los individuos puedan realizar ciertas acciones en común (3.1), que tienden a aumentar la complejidad de la vida en sociedad, de manera que se vuelve necesario concebir y diferenciar distintas esferas de acción (3.2).

3.1 Justamente en la vida en común es donde los individuos tienen la capacidad de relacionarse entre sí de forma múltiple [2]. En este sentido, el estado de sociedad política adquiere una determinada identidad que constituye su eje central y que la caracteriza como un sistema basado en la libertad individual de que gozan sus integrantes; situación, no obstante, que se puede llegar a perder cuando se produce un quiebre en su integridad, y que hace que las nuevas generaciones no se reconozcan en la tradición que antes tuvo un carácter constitutivo.

Al asociarse con sus semejantes el individuo adquiere la protección que requiere: *pues en tal caso se abre la posibilidad de apelar por la injusticia cometida, así como*

prevenir la comisión de otros daños futuros (Locke, 1991: 217). Esta relación conduce a una conexión entre los elementos del subsistema, que produce diferenciación entre aquellos que desean asociarse, y que pasan al nuevo estado, y los que prefieren permanecer en estado natural. Sin embargo, esta búsqueda de protección requiere, a su vez, que dichas relaciones sean normadas, fijando, de esta manera, el ámbito de lo que se puede hacer y lo que queda prohibido: *con el fin de que el gobernante pueda emplear la fuerza y los medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común* (Hobbes, 1984: 180). De aquí se desprende que para que los hombres puedan asociarse políticamente debe surgir la condicionante de que los individuos establezcan entre sí una relación de subordinación a las leyes.

Aunque los autores contractualistas consideraron como eje central de sus teorías el hecho de que el concepto de libertad debe desarrollarse sin ningún tipo de interferencias, para Hegel, la conquista de la libertad sólo constituye un primer paso en las relaciones que se establecen entre seres presuntamente libres. En efecto, la lucha por la libertad no termina con el reconocimiento, sino una vez que se ha dilucidado el siguiente paso, que consiste en la relación de sumisión que se instala entre un sujeto y otro, en una conexión de señorío a servidumbre: *la lucha no se acaba primero, como negación unilateral, en la desigualdad, esto es, en que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su “ser reconocido”, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí y es reconocido por el primero como por aquel que queda sometido, en una relación de señorío y servidumbre* (Hegel, 1999b: 479).

Esta relación entre *sometedor* y *sometido*, implica que no hay un nexo que permita fundar mediante el pacto social la sociedad civil. En consecuencia, para Hegel, la libertad individual no emerge del estado de naturaleza, ni tampoco del estado siguiente, que es el estado despótico en donde un señor somete a la servidumbre al resto de los hombres, sino: *pertenece a la cultura, el pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, en la cual todos somos idénticos* (Hegel 1988: 281).

El requisito esencial, así, para que el individuo sea reconocido como ser libre, emerge según Hegel de la *relación normada por leyes* y no de la condición imperfecta del estado de naturaleza, del cual parten los contractualistas, sino de la propia sociedad como situación en la que solamente el derecho tiene su realidad: *la realidad objetiva del derecho consiste por una parte en ser para la conciencia, en “ser válido”, y ser por tanto “sabido como algo universalmente válido”* (Hegel, 1988: 282).

Mientras el estado de naturaleza conserva el carácter hobbesiano de estado de violencia y de abuso, en Hegel el derecho natural se levanta como la verdadera base de la sociedad civil, en la que los individuos están obligados a hacer lo que es justo, conforme a derecho, por el hecho de ser justo, no por otros motivos o por satisfacer ciertos impulsos: *el hecho sólo tiene validez en la medida en que está determinado interiormente por mí, en que era mi propósito, mi finalidad. En la exterioridad no reconozco como mío más que lo que ya estaba en la voluntad subjetiva* (Hegel, 1988: 175).

3.2 Al aumentar, sin embargo, la protección social y las reglas de comportamiento, aumentan también las relaciones que se establecen entre los individuos y entre estos y el medio, lo que hace que se eleve el nivel de complejidad de la sociedad. Bajo esta visión de creciente complejidad, inspirada en la teoría popperiana de los tres mundos, la evolución de la sociedad se efectúa en tres áreas que adoptan la forma de igual número de subsistemas: la sociedad civil, en la que se desarrolla el mundo de la vida (03.21), la economía, donde suceden los intercambios de los bienes producidos y las

relaciones de trabajo (03.22) y las conexiones de poder que se establecen a través del Estado y de las estructuras orientadas a influir en la sociedad (03.23).

3.2.1 El mundo de la vida

Para lograr una vida activa, Arendt señala que el hombre debe realizar tres tipos de actividades: la labor, el trabajo y la acción. Las dos primeras, *labor* y *trabajo*, conforman la esfera de lo privado encargadas, respectivamente, de aquello que constituye lo más íntimo al interior de la familia y la actividad de enfrentarse al mundo para transformarlo y obtener así su sustento; mientras que la *acción* constituye la esfera de lo público, en donde cada individuo se opone a la pluralidad de sus semejantes.

Para Hobbes, la conformación de la sociedad con sus distintas esferas del quehacer humano constituye un desafío que el hombre debe esforzarse por alcanzar, como un acto de fe en el que todos obran de igual manera: *cada hombre debe esforzarse por la paz* (Hobbes, 1984: 140). Aunque Locke, por su parte, no habla de miedo como causa del nacimiento de la sociedad coincide con Hobbes en que, en estado de naturaleza, el individuo carece a menudo de la fuerza suficiente para mantener la ley, lo cual conduce a la conveniencia de lograr el consenso que lleve a transitar del estado de naturaleza a la sociedad civil: *cuando un grupo de hombres ha llegado a un consenso para formar una comunidad, se incorporan en el acto el cuerpo político que conforman ellos mismos* (Locke, 1991: 273). Rousseau coincide con Locke en que no es el miedo sino la necesidad de superar el estado de naturaleza lo que da nacimiento a la sociedad civil: *si los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado, entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir* (Rousseau, 1991: 21).

De esta manera, con la irrupción de las ideas contractualista de Locke, seguidas luego de las de David Ricardo y las de los teóricos escoceses, la concepción aristotélica de la sociedad, basada en la *polis*, como centro de desarrollo de la vida del individuo, evolucionó hacia formas más participativas: *[la base social debe reposar] en el ideal de no-dominación como la única vara con que medir y juzgar la constitución social y política de una comunidad* (Pettit, 1999: 113). Con este propósito, el *subsistema de sociedad civil*, desarrolla sus acciones en el mundo de la vida, tanto en la esfera privada, donde el individuo resuelve sus asuntos personales, como en la esfera pública, la cual ha ido perdiendo cada vez más protagonismo e influencia en la vida del individuo moderno.

Así pues, el *mundo de la vida* se presenta como el espacio donde los elementos del subsistema producen los procesos de entendimiento de cada situación en el mundo objetivo que intersubjetivamente comparten. Los conceptos del mundo y las pretensiones de validez constituyen el armazón que los individuos utilizan en la acción comunicativa para afrontar la realidad. Esta relación se desarrolla entre *iguales*, por medio del lenguaje, en una situación de libertad e igualdad: *el consenso de la sociedad, por encima de la cual nadie puede tener el poder de hacer leyes, si no es contando con su consenso* (Locke, 1991: 300).

Así, mientras para los autores contractualistas el entendimiento entre los individuos que componen la sociedad civil constituye uno de los conceptos fundamentales para que la sociedad pueda tener cohesión y se den los espacios requeridos de libertad individual, para Hegel, el surgimiento de la sociedad sólo depende del carácter dialéctico de la realidad, lo cual significa que cada cosa es lo que es y sólo llega a serlo en interna relación y dependencia con la totalidad. Es decir, la realidad de la sociedad no es fija, ni está determinada de una vez para siempre, sino que es un continuo proceso de transformación y cambio cuyo motor es su interna

limitación y desajuste, en relación con su exigencia de infinitud que, en este aspecto, aparece como su contrario. De manera que el individuo cumple su ideal de libre participación en la sociedad en la eticidad, como bien que tiene en la autoconciencia su fundamento y su fin, que lo lleva a conducirse apropiadamente al interior de una comunidad formada por individuos dotados, como él, de mente y espíritu.

Este ámbito es lo que constituye la *vida ética*, conformada por individuos que a través de una conciencia individualizada son capaces de participar de la universalidad: *el individuo está por lo tanto en relación con las leyes éticas, como algo sustancial, en forma de deberes que ligan su voluntad* (Hegel, 1988: 229). Para este efecto, Hegel reconoce tres instituciones que constituyen el espacio común en la sociedad civil, como sustancia ética en la que los individuos se orientan y realizan: 1) la familia, como *espíritu ético inmediato o natural*, 2) la sociedad civil, donde se realiza la *unión de los miembros como individuos independientes*, y 3) la constitución del Estado, como *fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública* (Hegel, 1988: 236).

Estos espacios surgen del hecho de que la sociedad civil es el ámbito donde prima el interés particular, la competencia y los conflictos, y los individuos son personas que buscan su propio interés por medio de la universalidad.

Para Marx, en cambio, la sociedad civil no constituye un fin en sí mismo, por cuanto es incapaz de alcanzar la unidad y la libertad. Es más bien el producto de las contradicciones que surgen de los intereses particulares a partir de la búsqueda de satisfacer las necesidades de cada individuo. Con este propósito, la sociedad civil crea un orden que no depende de la verdadera interrelación de las necesidades, sino del proceso de dominación que una clase social ejerce sobre otra con el fin de lograr el sometimiento político y la supremacía económica. Es por ello que, para Marx, el seguimiento dialéctico de la sociedad difiere del planteamiento hegeliano, pues: *no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es en todo y por todo la antítesis de él. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo [alma universal] de lo real y esto la simple forma externa en que toma el cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre* (Marx, 1987: prólogo a la 2ª edición).

En estas circunstancias, la sociedad civil deja de ser una verdadera asociación, por cuanto requiere de la presencia de un Estado que se acomoda a los designios de la clase dominante y le quita al individuo la tarea de materializar el orden de la razón.

3.2.2 La economía.

El desplazamiento de la familia y su reemplazo por el individuo, con sus virtudes y defectos, hace posible que la propiedad y la riqueza adquieran una importancia nunca antes alcanzada pues propician la separación de la economía de la sociedad civil, apoyada por nuevas normas y la creación de sus propias reglas: *vivimos en una sociedad de consumidores, donde casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad* (Arendt, 2003: 136). Esta tendencia hacia la propiedad privada, aunque lesiona el derecho natural de los individuos, permite poner fin a la inseguridad del estado de naturaleza y salvaguardar la propiedad como medio imprescindible para la auto conservación.

Así, para Hobbes, el tránsito de un estado inicial a un estado de paz significa que el individuo puede abandonar una situación permanente de guerra para dedicarse a las labores de producir y comercializar sus productos: *en una situación semejante*

[cuando hay guerra] no existe oportunidad para la industria, por consiguiente no hay cultivo de tierra, ni navegación. (Hobbes, 1984: 136).

Locke, en cambio, considera que puesto que ninguna sociedad puede subsistir sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad, el pacto que conduce a la nueva sociedad debe permitir y proteger todas aquellas actividades que puedan ser utilizadas para la propia ventaja del hombre y puedan dar origen a apropiaciones naturales mediante el trabajo: *todo ello con vistas a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad* (Locke, 1991: 266). Para Rousseau, el derecho a la posesión de bienes propios es tan natural en el hombre que incluso en estado de guerra los conquistadores tienden a respetar los bienes privados: *incluso en plena guerra, un príncipe justo respeta la persona y los bienes de los particulares* (Rousseau, 1991: 19).

La *Escuela escocesa*, entre cuyos representantes destacan Hume, Smith y Ferguson, permitió durante el siglo XVIII el surgimiento de las ciencias sociales modernas y, con ellas, la constitución de una nueva sociedad de características capitalistas bajo la hipótesis de que la creación de las instituciones formadas por el individuo son el producto de sus propias acciones humanas y no del designio: *no es de la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que esperamos nuestra cena, sino de la preocupación que ellos tienen por su propio bienestar ...* (Smith, 1958: 26).

Este descubrimiento surgió luego que los autores escoceses se preguntaran por los pasos necesarios y los mecanismos institucionales por medio de los cuales los hombres podían abandonar la rústica sociedad en que vivían: *los artesanos, sabiendo que sus ganancias aumentarán con el favor de sus clientes, incrementarán en lo posible su empeño y habilidad, y si las cosas no son distorsionadas por intervenciones insensatas, la mercadería seguramente corresponderá siempre casi proporcionalmente a la demanda* (Hume, 1988: 135). Por lo que la especialización requerida por las operaciones mercantiles, y su posterior distribución de la riqueza, hace que la economía se separe de la sociedad civil, creando así un *subsistema económico* con sus propias normas de comportamiento, en las que se establecen dos tipos de relación:

Relación de propiedad. El derecho a poseer bienes de manera individual, hizo que surgieran ciertas relaciones regladas que permitieran distinguir lo que es de cada cual: *luego, siempre que coja algo y lo cambie del estado en que lo dejó la naturaleza, ha mezclado su trabajo con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual, lo convierte en propiedad suya* (Locke, 1991: 223).

Existe un alto grado de coincidencia entre el pensamiento contractualista y la idea hegeliana de la propiedad, en el sentido de que no es posible concebir a un individuo como realmente libre si no dispone del derecho a poseer aquello que es producto de su esfuerzo para hacer de ello lo que desee. Hegel comparte en gran parte este pensamiento, aduciendo que la satisfacción de las necesidades de todos surge del propio egoísmo individual, ya que al producir y ganar para sí, se produce y gana para los demás: *este entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio general y permanente que le ofrece la posibilidad de participar en él* (Hegel, 1988: 274).

De esta manera, la posibilidad de participar en el patrimonio general sólo depende del capital de que disponga el individuo y de sus habilidades y condiciones corporales y espirituales. Estas diferencias en la participación del patrimonio general constituyen las clases: *la clase sustancial que tiene su patrimonio en el suelo que trabaja, la clase industrial que se ocupa de la elaboración del producto natural, y la clase universal a cargo de los intereses generales de la situación social* (Hegel, 1988: 277). Por lo que,

para Hegel, resulta vital la disposición ética que cada clase y cada individuo asuma en la diligencia de este momento de la sociedad: *la honestidad y la dignidad de clase es la que convierte a cada uno, por su propia determinación, en miembro de la sociedad civil* (Hegel, 1988: 280).

Para Marx, en cambio, la economía política suele confundir los dos tipos de propiedad privada que existen en el mercado y que consisten, por un lado, en la base de que dispone el productor para realizar su trabajo persona y, por otro, en el que se funda en la explotación del trabajo ajeno: *la explotación del trabajo ajeno es la antítesis directa del trabajo personal* (Marx, 1987: 650). Las clases sociales, así, están compuestas: *por los propietarios de la simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital y los propietarios de la tierra, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta del suelo* (Marx, 1987: 817). De esta manera, la explicación que los economistas tradicionales entregan sobre la acumulación originaria (capital que sirvió de base para formar el capital actual) no es más que una fábula que utilizan para explicar la posesión de las grandes cantidades de dinero que están en muy pocas manos: *había de una parte una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes que derrochaban cuanto tenían y aún más* (Marx, 1987: 607).

Relación de producción y del trabajo. Junto con la relación de propiedad, la necesidad de contar con normas claras sobre los derechos y deberes derivados de los procesos de producción y del trabajo hace necesaria una nueva diferenciación sistémica que establezca ciertas relaciones entre los elementos componentes que permita diferenciar las actividades de la vida cotidiana y de la política con el quehacer económico: *nadie podrá poner en duda el derecho [de un individuo] a alimentarse de las bellotas que recoge debajo de una encina, pues fue precisamente ese trabajo lo que las distinguió de lo que es común, pues les añadió algo que no había sido hecho por la naturaleza* (Locke: 224).

Los autores contractualistas plantean la necesidad de una *relación de producción y del trabajo*, en la que la sociedad política abre un espacio de libertad para que el individuo pueda producir e intercambiar el producto de su trabajo y disponer de sus bienes como mejor le parezca (una sociedad de productores y consumidores): *la gente disfrutaría de libertad sólo y en el único sentido de que la ley dejaría reservadas ciertas áreas de discrecionalidad* (Pettit, 1999: 65).

A este respecto, se pueden observar algunas coincidencias importantes entre el pensamiento de Hegel y el de Ricardo, al establecer como uno de los momentos de la sociedad la prevención de las necesidades, cuya función es la de instalar un espacio donde sea posible desarrollar el trabajo en sus diversos procesos específicos. Sin embargo, en este aspecto surgen fuertes discrepancias entre Hegel y Marx, y entre éste último y los autores contractualistas, en lo relacionado con sus concepciones sobre el trabajo y sobre el patrimonio. Para Hegel, el trabajo constituye una cultura práctica que consiste en la necesidad que se produce a sí misma y en el hábito de estar ocupado: *el bárbaro es perezoso y se diferencia del civilizado en que se complace en su apatía, pues la cultura práctica consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado* (Hegel, 1988: 273). Por lo que la universalidad del trabajo se halla, según Hegel, en la división del trabajo que potencia las habilidades e incrementa la producción: *esta abstracción de la habilidad hace totalmente necesario la dependencia y relación recíproca de los hombres* (Hegel, 1988: 273). No obstante, esta condición exitosa es la que lleva a Hegel a la paradoja de pronosticar tempranamente que, junto al crecimiento de las riquezas, se produce una baja en los ingresos de las clases menos afortunadas: *la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia* (Hegel, 1988: 309). El peligro de una crisis social, que deriva de esta situación, es producto, según Hegel, del desajuste social

entre algunos que pueden llegar a ser muy ricos y otros que irremediablemente serán muy pobres, por cuanto la sociedad nunca llegará a ser lo suficientemente rica como para impedir la pobreza: *la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas* (Hegel, 1988: 309). Es decir, para Hegel, el quehacer económico de la sociedad, en su dimensión universal, se ha separado del individuo orientado únicamente por sus intereses particulares y, en definitiva: *esta relación reflexiva muestra la pérdida de la eticidad* (Hegel, 1988: 258).

Para Marx, en cambio, la forma de trabajo de la sociedad moderna constituye la *alienación* total del hombre, pues la división social del trabajo se lleva a cabo sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad sino que obedece más bien a las leyes capitalistas de la producción de bienes. El obrero se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, ya que el objeto producido no le pertenece a él: *el producto es propiedad del capitalista y no del productor directo, es decir del obrero* (Marx, 1986: 137). Esta enajenación del trabajo se expresa, según las leyes económicas, en que cuanto más produce el obrero, más pobre queda, puesto que: 1) el sistema de producción se basa en la libre iniciativa de empresarios privados, poseedores de grandes cantidades de dinero y que buscan realizar una venta provechosa para sus intereses, 2) con este propósito, utilizan el capital para comprar materia prima, materias indirectas, desgaste de equipos, etc., 3) además emplean obreros que, a su vez, vende al empresario su trabajo para transformar los insumos en mercancías de cambio, y 4) el empresario tiene así el poder de disponer del producto del trabajo según más le convenga (Marx, 1987b: 107 y 108). De ahí que una vez entregado a las leyes de la producción capitalista el trabajador se empobrezca inevitablemente como consecuencia de la alienación que sufre por la expropiación de su propio trabajo. Marx lo explica a través del siguiente ejemplo (Marx, 1986: 188 y ss.):

—para producir cierta mercancía un capitalista requiere por ejemplo:

—\$ 312 en materia prima

—\$ 44 en materiales indirectos

—\$ 54 en uso de maquinaria e instalaciones

todo lo cual se considera *capital constante*, que suma \$ 410

—también requiere el uso de mano de obra, para lo cual pacta con los obreros un *salario nominal* de \$ 90

—al comenzar el proceso, el costo de producción del empresario, o *valor de uso*, será de \$ 500

valor de uso = capital constante + salario nominal

valor de uso = \$ 410 + \$ 90 = \$ 500

—y al terminar el proceso el valor de la mercadería o *valor de cambio* será de \$580, debido a que el *salario nominal* o trabajo necesario cancelado al trabajador es inferior al *salario real* [3] que debería cancelar, produciéndose una diferencia como trabajo excedente o *plus valor* a favor del empresario:

plusvalor = salario real - salario nominal

$$\text{plusvalor} = \$ 170 - \$ 90 = \$ 80$$

en donde:

$$\text{valor de cambio} = \text{cap. constante} + \text{salario nominal} + \text{plusvalor}$$

$$\text{valor de cambio} = \$ 410 + \$ 90 + \$ 80 = \$ 580$$

—de esta manera la tasa de *plusvalor* o costo no cancelado al obrero, será de un 16%:

$$\text{tasa de plusvalor} = \text{trab. excedente} / (\text{cap.const.} + \text{sal. nominal})$$

$$\text{tasa de plusvalor} = \$ 80 / (\$ 410 + \$ 90) = 16\%$$

Esta plusvalía es la que conduce a la crisis del sistema capitalista, por cuanto no sólo los proletarios poseen intereses contrapuestos a los capitalistas, sino que los propios capitalistas se vuelven rivales entre sí y respecto a los proletarios. En efecto, por un lado, el capitalista se ve en la necesidad de explotar más al proletario como único medio de obtener mercancías a los precios más bajos posibles y, por otro, cada obrero se vuelve enemigo de otro obrero, pues, ante la abundancia de trabajadores, tienden a escasear los puestos de trabajo: *todos los métodos de producción de plusvalía son métodos de acumulación, que tienen que empeorar la situación del obrero* (Marx, 1986: 547). O como diría más recientemente Foucault: *para que haya plusganancia es preciso que haya subpoder, es preciso que en la existencia humana se haya establecido una trama de poder político microscópico capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores* (Foucault, 2003: 146).

Ambas situaciones combinadas, el de los empresarios que no resultan competitivos (deben abandonar su rol e integrarse al mercado del trabajo) y la sobreabundancia de mano de obra, hacen que el valor nominal del trabajo disminuya y que, en cambio, aumente la tasa de plusvalía, enriqueciendo así más al capitalista. Este fenómeno hace que se concentre el capital en pocas manos, que aumente el número de trabajadores y que disminuyan los salarios y el poder adquisitivo, todo lo cual repercute en las ventas globales y en un mayor número de quiebras.

Así se forma el ciclo de la crisis del sistema capitalista del cual resulta cada vez más difícil salir, por lo que, según Marx, llegará un momento en que los pobres no podrán ser más pobres y cobren conciencia de su auténtica situación y de sus verdaderas fuerzas y capacidades y lograrán sublevarse contra el sistema que los oprime y empobrece, provocando la desaparición de la economía capitalista que será sustituida por una economía socialista.

3.2.3 La administración del poder.

Partiendo del estado de naturaleza, entendido como una situación de anarquía, los autores contractualistas justifican la legitimidad de que los individuos queden sometidos a una autoridad estatal, tensionando así la autonomía de la voluntad individual y el criterio objetivo de la protección. Las posiciones de ambos lados se fundamentan pues en la razón, en el sentido de que el individuo debe obedecer, dentro de determinados límites, por cuanto existe el juicio de valor que señala al Estado como la organización más eficaz para lograr seguridad y autoconservación. No se trata, sin embargo, de cualquier tipo de protección, sino de una protección

regida por leyes, que otorguen libertad en sentido ciudadano: *para que tenga la seguridad que nadie va a interferir en sus decisiones: la ley hace libre al ciudadano, garantizándole que nadie tendrá poder arbitrario sobre él* (Pettit, 1999: 61).

Para Hobbes, esta protección que entrega el gobernante debe volver libre al individuo, y, al mismo tiempo, debe restringir su libertad: *[el hombre] por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desee* (Hobbes, 1984: 215), mientras que, para Locke, cada hombre que consiente en reunirse con otros, y formar un cuerpo político bajo un gobierno, se pone a sí mismo en la obligación de obedecer a la mayoría: *bajo la obligación de someterse a la determinación y resolución de la mayoría* (Locke, 1991: 274).

En el contrato propuesto por Rousseau, cada ciudadano pasa a ser miembro de una asamblea democrática en la que los súbditos y el soberano son una misma cosa, considerados bajo diferentes roles: *el deber y el derecho obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente* (Rousseau, 1991: 24).

En el orden político, el poder constituye una dimensión diferente que debe orientarse a apoyar y proteger a la sociedad civil y el funcionamiento adecuado de los entes económicos a través de la administración conveniente de las normas de justicia del día a día y de hacer valer los derechos y las reclamaciones de cada uno. En estas relaciones de poder, se debe moldear la seguridad de los ciudadanos y estabilizar conjuntamente la economía, todo lo cual origina un conjunto de contradicciones que se derivan del tener que compatibilizar el interés privado con el logro de las metas colectivas. En términos corrientes, el Estado en una sociedad liberal, como la expresada por los autores contractualistas, debe dedicarse a la producción de bienes públicos que entreguen seguridad y protección. De esta manera surge un subsistema administrativo, conformado por las estructuras sociales de poder, cuya función principal consiste en proporcionar la capacidad de autorregulación de la sociedad y de la economía, evitando (o a lo menos aminorando) los ciclos de crisis y precaviendo una posible confrontación de clases.

Así, el rol inicial del Estado, de socorrer al individuo en su situación de desprotección, se ha ido desplazando paulatinamente hacia una función de regulación de la vida cotidiana y de la actividad económica. Estas nuevas relaciones implican que los elementos deben adaptarse al entorno, y el entorno a su propia complejidad, desarrollando dispositivos para reducir comportamientos anormales: *en el capitalismo liberal, las crisis se presentan en la forma de problemas económicos de autogobierno no resueltos, que son amenazas directas a la integración social* (Habermas, 1998: 42). De manera que, en la visión contractualista, el Estado es el ente protector, cuya función es la de acoger al individuo en estado de naturaleza y otorgarle la seguridad para que éste pueda disponer libremente de sus bienes y hasta de su propia vida, pidiendo, a cambio, lealtad y obediencia. Estas condiciones establecen *la relación de poder* que cada individuo mantiene en el subsistema de regulación por medio del Estado y las estructuras de poder.

Para Hegel, en cambio, el Estado no surge como voluntad individual de los sujetos, como sugieren los contractualistas: *su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente, ya que por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él* (Hegel, 1988: 319). De manera que el Estado no puede ser el producto de la voluntad del individuo sino la obra de un metódico surgimiento de la familia y de los estamentos de la sociedad civil, que se canaliza *por la producción continua de un gobierno* (Hegel, 1999b: 557).

Marx, por el contrario, postula que el Estado no surge de la idea o del espíritu, sino de las relaciones que los hombres contraen en su vida material. Por consiguiente, lo que Hegel piensa como logro del estado moderno, la reconciliación de lo universal y

de lo particular, como restauración de la vida ética, no es algo que ya esté realizado, sino una tarea histórica que la humanidad debe realizar a través de la revolución proletaria. De esta manera, la reconciliación de los opuestos de la teoría hegeliana sólo significa para Marx un pensamiento que falta por realizarse, por cuanto dicha reconciliación no depende de la voluntad del individuo, sino de los procesos de producción y, por ende, el Estado constituye una dictadura de una clase dominante sobre otra, en un reino de la fuerza y la violencia organizada. Así entendido, la libertad que otorga el Estado en la sociedad capitalista es sólo formal, pues una clase se impone sobre la otra. El Estado, por tanto, no es espíritu sino realidad concreta que se traduce en ideas dominantes; al contrario de lo que señala Hegel: *sólo el fin particular de una clase es lo que controla las ideas*.

Conclusión

La filosofía política hegeliana se presenta ante el modelo del contrato social clásico, al mismo tiempo como realización y como disolución. Lo primero ocurre por cuanto el contrato social resulta compatible con las ideas hegelianas que buscan un mismo objetivo: la justificación racional de la sociedad y del Estado; lo segundo, debido a que en el pensamiento de Hegel, y más aún en el de Marx, hay un rechazo no expresado explícitamente al positivismo contractualista, como concepción no válida para extraer conclusiones de la realidad:

Mientras Hegel busca en el idealismo la clave para entender las acciones del hombre, la sociedad y el Estado: *si, inversamente, se considera que la idea es sólo una idea, una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la idea* (Hegel, 1988: 51), los autores contractualistas creen encontrar la explicación en el positivismo de la ciencia: *cuando el mercado de la mano de obra es superior al natural, la situación del trabajador es floreciente y puede mantener una familia numerosa. Sin embargo, producto del incremento de la población, aumenta el número de trabajadores y los salarios vuelven a su precio natural* (Ricardo, 1985: 88), y Marx en la concepción materialista de la historia: *por lo cual hay que poder de pie lo que Hegel dejó de cabeza*.

Estamos, sin lugar a dudas, ante tres posiciones que guardan un mismo propósito, pero que, sin embargo, son incapaces de dialogar.

Notas

[1] La teoría de sistemas regulados de Luhmann comienza estableciendo la diferencia entre un sistema y su entorno en base a la existencia de unos límites que cumplen la función de: 1) delimitar el sistema, 2) permitir que los procesos fronterizos realicen el intercambio de energía e información y 3) faciliten, eventualmente, el tránsito de elementos, desde y hacia el entorno (interfaz), para que sigan funcionando en otras condiciones (Luhmann, 1997: 41 y ss).

[2] Para Habermas, los sujetos participan en procesos interpretativos, como integrantes de una tradición cultural de una comunidad determinada (Habermas, 1989, p.111 y ss). Con este propósito, realizan cuatro tipos de relación:

—*acción estratégica*, en que cada integrante actúa con sus propios propósitos en busca de maximizar la utilidad. Se da en economía, sociología y psicología social.

—*acción regulada por normas*, cuando los miembros de un grupo social orientan sus acciones por valores comunes regidos por en el cumplimiento de una norma.

—*acción dramática*, la que corresponde a la fenomenología de la acción en donde el individuo superpone un rol al dejar traspasar parte de su subjetividad para ser visto y aceptado por el público (como si fuera un actor).

—*acción comunicativa*, se da en la interrelación entre los sujetos, con el uso del lenguaje y de la acción, con propósitos de negociación y de llegar al consenso.

[3] Se ha alterado el valor del *salario real* de la versión original dada por Marx, para poder diferenciar más claramente el *plusvalor*.

Bibliografía

Arendt, Annah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Bell, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post industrial*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

— *Problemas de Legitimización en el Capitalismo Tardío*. Madrid: Cátedra, 1998.

Hegel, Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988.

— *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

— *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999b.

— *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Sarpe, 1984.

- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Colección Austral, 1991.
- Luhmann, Niklas. *Sociedad y sistema*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Marx, Karl. *El Manifiesto Comunista*. Madrid: Sarpe, 1983.
- La Miseria de la Filosofía*. Madrid: Sarpe, 1985.
- El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Manuscritos de Economía y Filosofía*. Inserto en *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987b.
- Pettit, Philip. *Republicanism*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Ricardo, David. *Principios de economía política*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Rousseau, Jean Jacques. *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Smith, Adam. *Naturaleza y Causa de la Riqueza de las Naciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

© Miguel Requena Criado 2008

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero39/contsoci.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace. www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)



editorial del cardo