

# Hegel: sociedad civil y democracia<sup>1</sup>

Héctor Muzzopappa\*  
hmuzzo@unla.edu.ar

## Resumen

Los conflictos del mundo contemporáneo intentan ser abordados a partir del concepto de democracia. Sin embargo las demandas hacia la construcción democrática están hoy principalmente concebidas como sistema político institucional, que no es lo mismo que una sociedad democrática. En el avance hacia la construcción de la democracia es importante distinguir entre sistema político democrático y sociedad democrática, pues la idea de democracia solo es realizable desde una sociedad democrática. En esta distinción el concepto hegeliano de sociedad civil ofrece un modelo que puede ser tomado como punto de partida para una discusión acerca del contenido de la democracia. Los conceptos de trabajo, autoformación de la subjetividad y configuración de la realidad devienen esenciales para concebir una democracia acorde con la idea que de ella se ha ido formando en el mundo de la moderna sociedad industrial.

**Palabras claves:** *concepto de lo político – trabajo – poiesis – praxis – formación.*

## Abstract

Conflicts in contemporary world are usually approached from the concept of democracy. Nevertheless, demands towards democratic construction are mainly conceived today as a political and institutional system rather than a democratic society. In the process towards the construction of democracy it is important to differentiate between democratic political system and democratic society, because the single idea of democracy is attainable only within a democratic society. In this differentiation the Hegelian concept of civil society offers a model that can be taken as a starting point for a discussion about the contents of democracy. The concepts of work, subjectivity self formation and reality configuration become essential to conceive a democracy that matches the idea of it that has been built in modern industrial society.

**Keywords:** *concept of politics – work – poiesis – formation.*

<sup>1</sup> El presente trabajo no pretende (en modo alguno) discutir la cuestión de la democracia en el pensamiento de Hegel. Sólo intenta tomar algunos principios de su pensamiento contenido en el concepto de sociedad civil tal como aparece en los escritos citados, y utilizados en el tema propuesto, que es nuestro objeto.

\* Profesor en filosofía por la UBA y director del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa.

### I.

Los conflictos del mundo contemporáneo, en los cuales se enfrentan posiciones que intentan determinar el curso de las cosas humanas, pueden ser interpretados a partir de diversos principios explicativos. Uno de ellos es el que intenta hacerlo a partir de la contraposición entre el *principio de subordinación* y el *principio de coordinación*. A grandes rasgos podría decirse que el principio de subordinación aplicado al mundo político sostiene que lo político se constituye a partir de la presencia de una potencia dominadora, integradora y/o configuradora situada por encima del común de los hombres, que mediante su potencia instaaura el fenómeno de lo político y posibilita su persistencia en el tiempo. Bajo esta forma se ha concebido al *dominus* divinizado, al rey filósofo, al príncipe vicario de Dios y al príncipe *ab legibus solutus*; todas estas formas se congregan, como capas geológicas, en el Estado moderno.

El principio de coordinación intenta fundar lo político por medio de un acuerdo que es posible gracias a la igualdad originaria entre los hombres. Su expresión más común se entiende dentro de un amplio concepto de democracia. Sin embargo, el término democracia no da cuenta plena del principio que encarna, puesto que, comúnmente, es *concebida* exclusivamente como una *forma de gobierno*. Y las formas de gobierno no son sino la positivación *política* de un presupuesto *social*.

En las formas de gobierno, aún en las de principios más igualitarios, pervive la sombra del principio de dominación, presente en la figura de “sistema político”. Esto se advierte claramente cuando el sistema político es definido a partir de la clasificación weberiana de los tipos de dominación (*Herrschaft*), legítimos o ilegítimos.

Con Aristóteles se instaaura uno de los primeros intentos de establecer formas de relación legítimas entre los hombres, la dimensión dentro de la cual se desarrollan esas formas se denominó “política”. Y en la búsqueda de un sistema igualitario, la teoría sobre las formas de convivencia entre los hombres, la política, no pudo ir más allá de la democracia. En Aristóteles, como en Platón, en la medida en que los sistemas de gobierno aún no se han desarrollado, la democracia puede ser teóricamente concebida como un estado de igualdad real. No ocurre así en el desarrollo posterior, que acontece en el mundo moderno; la democracia surge a partir de un previo sistema de dominio organizado (“Estado”), y su tarea no es otra cosa que alejarse indefinidamente de él. Pero, debido a su origen, su intento está lastrado por un residuo del que nunca puede librarse.

Desde esta misma perspectiva es considerada la democracia tanto por Engels como por Lenin. Para Engels la “meta política final es la superación total del Estado, y, por consiguiente, también de la democracia”.<sup>2</sup> Comentando este pasaje Lenin interpreta: “la extinción del Estado implica la extinción de la democracia”. Y luego agrega que tal afirmación parece extraña e incomprensible en extremo, y que alguien puede “temer que estemos esperando el advenimiento de una organización social en la que no se observe el principio de subordinación de

<sup>2</sup> *Internationales aus dem “Volksstaat”*, cit por Lenin, “Engels y la superación de la democracia”, *El Estado y la Revolución*, s/d.

la minoría a la mayoría, pues la democracia es, precisamente, el reconocimiento de ese principio.” Pero no es así: “la democracia no es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. Democracia es el *Estado* que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, una organización llamada a ejercer *la violencia* sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra”.<sup>3</sup>

Para la democracia salir del sustrato del que nació supone cuestionar el sustrato de lo político. Modernamente el concepto de lo político ha sido construido en referencia al Estado. Político y Estado pertenecen a la misma dimensión.<sup>4</sup> La crítica de lo político, entendiendo por crítica el señalamiento de los límites de algo a partir de la postulación de una alternativa superadora o, lo que es lo mismo, de una dimensión abarcadora a partir de la cual pueden percibirse los límites de ese algo, la crítica de lo político, decimos, que permitiría cumplir con aquello que la democracia política propone pero no logra, encuentra en el concepto hegeliano de sociedad civil un punto de partida. El concepto hegeliano de sociedad civil presenta en su estructura un conjunto de determinaciones en las cuales podría fundarse una realidad alternativa.

## II.

La expresión sociedad civil remite tanto a una conceptualización normativa como descriptiva. Normativamente el concepto aparece en el marco de los intentos de desarrollar una teoría política que aporte a un nuevo modelo de sociedad democrática. Es necesario destacar que hablando en términos de democracia no es lo mismo una *sociedad* democrática que un *sistema político* institucional democrático. Puede existir un sistema político institucional democrático sin que por ello exista una sociedad democrática. La experiencia de la “exportación de la democracia” a sociedades que no exhiben antecedentes y precondiciones democráticas, suele tener como resultado sistemas políticos que son pasibles de ser señalados como poseyendo una *democracia formal*. Un modo de abordar la cuestión entre democracia formal y democracia real reside en el concepto de sociedad civil.

En efecto, la teoría de la sociedad civil señala precisamente un punto de inflexión histórico: a la transición desde un mundo que se legitimaba en el principio de la subordinación y la guerra, el dominio y la jerarquía, a otro fundado en el principio de coordinación y producción, la igualdad, la autoconciencia y el trabajo. En el primero la voluntad de los hombres comunes estaba sometida a una voluntad superior y a un sistema de valores trascendente que la voluntad humana no podía ni debía modificar; en el otro, el mundo y el destino personal de cada hombre serán resultado de la autoconciencia, el trabajo y la actividad libre de todos los

<sup>3</sup> Lenin, op. cit.

<sup>4</sup> “Hubo realmente un tiempo en que era correcto identificar los conceptos de “estatal” y “político” Ello aconteció durante la vigencia del Estado europeo clásico, es decir, después de concluir las guerras de religión. Schmitt escribe cuando “la época de la estatalidad está arribando a su fin”. Schmitt, C. *El Concepto de lo Político*, Buenos Aires, Folios, 1984, pp. 4-5 y 15-19.

hombres. El principio de jerarquía se expresó en el de dominio. El *dominus* es la presencia de una fuerza coactiva, una fuerza *externa* a la conciencia de los hombres que determina tanto los contenidos del pensar como las determinaciones del hacer. En Europa el régimen absolutista es tal vez quien con mayor perfección expresó este principio. El Estado es el lugar en el cual tal principio adquirió finalmente conceptualización. Desde este punto de vista, el concepto de “Estado democrático” puede ser visto también como una *contradictio in adjectio*. Es por ello que la democracia requiere un fundamento acorde con su sentido. Y su sentido depende esencialmente de las precondiciones sociales y del contexto histórico. Parecería que el moderno sistema democrático sólo sería realizable a partir de la existencia de una sociedad civil.<sup>5</sup>

Tal concepto indica un terreno que es en occidente portador de una larga tradición. Es un concepto de suma importancia crítica y normativa para las construcciones que tienen su punto de partida en la crítica a los imaginarios constituidos sobre totalizantes estructuras de poder impersonal; de este modo se propone en algunos autores como el principal espacio para la expansión potencial de la democracia en los regímenes actualmente existentes.<sup>6</sup>

La afirmación de que un sistema democrático, entendido a partir del fundamento de una *sociedad* democrática, sólo puede realizarse a partir de la existencia de una sociedad civil parecería una afirmación sin demasiado sentido si no se aclara que una sociedad sólo puede ser concebida como legítima en la medida en que esa misma sociedad no sea más que el producto de la actividad configuradora de los miembros que la componen. Esto quiere decir, que sus miembros sean sujetos autónomos tanto en el terreno del trabajo y la producción como en el de las decisiones sobre el conjunto que constituyen.

A pesar de las limitaciones históricas de la concepción hegeliana acerca de la función democrática que juega la sociedad civil,<sup>7</sup> el desarrollo de su concepto es importante precisamente a partir del rol mediador en el concepto de lo político que juega la dimensión de la sociedad civil. En efecto, construido a partir de la dimensión de la praxis entendida como guerra, el concepto de lo político permanece incólume en su lógica hasta la postulación de una lógica alternativa que lo cuestiona primero desde la lógica del intercambio (por ejemplo en Benjamin Constant)<sup>8</sup>, y luego desde la lógica del trabajo, que, superando la del intercambio por medio de los conceptos de formación, educación y cultura (*Formieren, Erziehung, Bildung*) del hombre, es lo que elabora Hegel con su concepto de sociedad civil.

El concepto de lo político queda así reconfigurado en la medida en que es posible concebir un nuevo concepto en el cual el tradicional concepto quedaría subsumido como subsistema, al lado del subsistema de la sociedad civil, en un nuevo sistema conceptual de lo político (si es que así debe continuar llamándose).

<sup>5</sup> Gellner, Ernst, “¿Democracia o sociedad civil?”, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>6</sup> Cohen y Arato, *Sociedad civil y Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 7.

<sup>7</sup> Nos referimos aquí a las discusiones en torno a la incidencia de la tradición en las formulaciones transformadoras de Hegel. Cfr. Bobbio, Riedel, entre otros.

<sup>8</sup> Cfr. *Sobre el espíritu de conquista sobre la libertad entre los antiguos y los modernos*, Madrid, Tecnos, s/d.

### III.

A lo largo de ese desarrollo histórico el concepto se ha determinado como un campo teórico en el cual se ofrecen algunas definiciones en cuanto a su contenido como así también problemas que suponen controversias.

El concepto de sociedad civil aparece como distinto y opuesto al de Estado. Que la sociedad es algo distinto del Estado es una noción que forma parte del patrimonio cultural de cualquier occidental instruido. Sin embargo, esta obviedad contemporánea no siempre fue así. La afirmación de la sociedad como algo distinto y opuesto al Estado forma parte de un proceso histórico en el cual esta afirmación implicó algo tan controvertible como la afirmación del fundamentalismo religioso o del comunismo. Sostener la existencia de un espacio autónomo frente a un ser a quien se suponía omnímodo (el príncipe Absoluto) tuvo tanto el significado de un desafío al poder como de un programa político a realizar.<sup>9</sup>

Las revoluciones inglesas de 1647 y 1688 pueden ser consideradas el dato moderno a partir del cual el desafío a la monarquía absoluta, sobre cuya existencia se construye esencialmente el concepto moderno de Estado, culmina con su destitución y su reemplazo por la institución parlamentaria. Si bien tal Parlamento no tenía la estructura y funciones ni la significación social que tienen los parlamentos contemporáneos, las consecuencias político sociales de tal acontecimiento fueron leídas, sobre todo por la ilustración francesa, como una expansión de la libertad política y como modelo de un proyecto realizable.

En la Inglaterra de las revoluciones el concepto de sociedad podía ser construido a partir de la emergencia de un estrato social desarrollado a partir de la cultura de las ciudades mercantiles. Tal como se venían desarrollando en la Europa occidental desde el siglo XI, las ciudades desarrollaron una cultura alternativa a la cultura de la nobleza. El burgo ("ciudad" según la raíz germánica) opuso a la cultura de la apropiación por la guerra de los señores rurales la cultura de la apropiación por el comercio y el trabajo, cultura que para desarrollarse requería un espacio pacificado y de sujetos homogéneos e igualitariamente concebidos desde el derecho privado. La actividad propia de los residentes en las emergentes ciudades mercantiles y el constituirse de éstos en sujetos de derecho privado constituyen el dato fenoménico sobre el que se configurará el ambiguo concepto de *bürgerliche Gesellschaft*, cuyo componente es *der Bürger, als bourgeois* (§ 190).<sup>10</sup>

La teoría de la sociedad civil constituye la asunción de algunas tesis jusnaturalistas y atomistas de la ciencia política de su época. La familia, forma de convivencia que es esencialmente *comunidad*, no se extiende como aldea o como comunidad natural patriarcal, sino que se disuelve y exterioriza como *sociedad* en la cual se hacen presentes los principios naturales que aquellas teorías presuponen: las necesidades naturales (*Bedürfnisses, naturalisch Notwendigkeit*), los impulsos e inclinaciones (*Triebe und Neigungen*) el individuo que es para sí, y que

<sup>9</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1984, Cap. I: frente al absolutismo el concepto de "sociedad" no fue un concepto "científico", sino un concepto polémico, es decir, político.

<sup>10</sup> Hegel, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Sudamericana, 1975. En adelante se citarán únicamente los párrafos.

en un movimiento de atracción y repulsión con sus semejantes configura un espacio de análogas características al descrito por Hobbes como estado de naturaleza. Es la dimensión de la guerra de todos contra todos, en la cual se expresa la miseria y decadencia del género humano. Sin embargo, a diferencia de las teorías pactistas, que hacen de esa dimensión condición necesaria del contrato, de la cual sólo se puede decir que es necesario salir, Hegel la tomará como tema en el cual intentará dar cuenta del nacimiento y la existencia de una nueva dimensión de la convivencia entre los hombres.

Pero no se trata sólo de justificar una realidad, sino de integrar un fenómeno en el curso racional del mundo. Para ello Hegel echará mano de dos disciplinas que, en su integración, constituirán el concepto de la sociedad civil: la *teoría política* y el de la *economía política*

En la conceptualización sobre *teoría política* han sido señalados los distintos autores que pueden haber concurrido al desarrollo de la teoría de la sociedad civil: Hobbes, Locke, Ferguson, Montesquieu, Sièyes. Los conceptos desarrollados por Locke en su *Segundo Tratado de Gobierno*, permiten expresar sintéticamente algunos contenidos esenciales de la teoría de la sociedad civil, en donde aparece un primer esbozo de la conexión entre política y economía: el estado de naturaleza (que es un estado de absoluta libertad, igualdad e imperio de la ley racional en cada individuo) es un estado de cuasi autonomía de los hombres. Ninguna de las cualidades descritas (libertad, igualdad, racionalidad) es debida a una entidad llamada Estado:<sup>11</sup> vienen en el hombre junto con su naturaleza. Es más; la propiedad no se legitima en ninguna autoridad que decida quién es el propietario de algo: la legitimidad surge del proceso de apropiación realizado merced a la mediación del trabajo; por medio de él el hombre transforma la naturaleza, y los productos que él ha transformado devienen por ese proceso propiedad suya. La hobbesiana apropiación por la guerra (posesión) que sólo puede devenir propiedad mediante la institución del Estado, es sometida a una demoledora crítica conforme a los principios de la sociedad en ciernes.

Todos esos hombres en estado de naturaleza nacen iguales, portando la disposición de la libertad, de la racionalidad y de la disposición que permite la propiedad (el trabajo), lo que les permite también actuar como ejecutores de la racional ley natural ante quienes la transgreden. Pero allí terminan reconociendo que los hombres son malos jueces en sus propias causas, pues carecen de objetividad en la aplicación de la ley natural. Tal carencia hace necesario contar con una ley objetiva, jueces reconocidos y ejecutores de las decisiones legales. Reunidos en asamblea pactan constituir un cuerpo capaz de contar con tales medios legales. El resultado de ese pacto es llamado por Locke "*Political or Civil Society*", que generará de su seno una estructura *sometida a ella* capaz de cumplir esas funciones. Esa estructura es el gobierno. Un desarrollo de tales características es obviamente subversivo frente a una teoría que concibe a la convivencia humana al modo de un inmenso rebaño que obtiene su seguridad, legalidad y felicidad merced a la tarea rectora de un pastor (que, además, es su propietario), el Príncipe.

---

<sup>11</sup> Recordemos la síntesis de Hobbes: todo comportamiento racional entre los hombres es posible merced a la presencia de un poder que por medio del temor les haga abandonar sus inclinaciones naturales. La "sociedad" (tal como la entendemos en conceptos como "sociable") sólo existe en Hobbes por medio de la ley, el Estado; o sea que "sociedad" y "política" son lo mismo.

Lo que hoy llamamos “sociedad” no era entendido más que como una comunidad de seres vivos sometidos al cuidado y voluntad de un señor, seres que logran su humanidad merced al orden que ese ser impone y cuida, pues sin ese cuidado y sin esa voluntad caerían indefectiblemente en un estado meramente animal. Pero según la teoría de Locke esto es absolutamente falso; los hombres no son un pasivo rebaño, ni logran su humanidad gracias a un pastor, sino que nacen con cualidades humanas altamente desarrolladas y forman un conjunto de seres autónomos que se llama *sociedad política o civil*. Tal la interpretación que da de sí misma la cultura del burgo como respuesta a la pretensión de legitimidad de dominio del Príncipe. La racional cultura del burgo (ciudad) como opuesta a la guerrera cultura rural se constituirá como *cultura burguesa*, esencia de la cultura moderna. “Sociedad civil” es un concepto que, en los términos de la teoría política, remite exclusivamente a una formación social moderna en la cual se hace presente la autonomía del individuo, fenómeno posible merced a las revoluciones políticas modernas, la inglesa de 1688 y la francesa de 1789.

En la conceptualización referida a la *economía política* se hace presente la revolución industrial. La revolución industrial fue tema de investigación por parte de Hegel ya desde sus primeros estudios. En Frankfurt conoce la economía de Steuart; “en los manuscritos de Jena puede documentarse además de la lectura de Steuart la de Adam Smith” que posiblemente “haya significado un punto de inflexión en el desarrollo de Hegel. Pues el problema del *trabajo* como modo central de la actividad del hombre [...] ha aparecido muy probablemente por vez primera en Hegel en el curso de su estudio de Adam Smith”.<sup>12</sup> Lo que atrae a Hegel es el “sistema inglés” de producción, en donde él percibe que se está produciendo un cambio de naturaleza histórica. Este cambio no reside sólo en una percepción mercantil de la economía, sino muy especialmente en el aspecto clave de la revolución industrial: el trabajo y la técnica. Expresiones claras de esta percepción se encuentran en los escritos de Jena editados como *Realphilosophie I y II*, en donde trata específicamente estos temas a través de la conceptualización del trabajo, la herramienta y la máquina.

En el § 189 de la *Filosofía del Derecho*, en donde define el contenido esencial del sistema de necesidades, dedica la nota aclaratoria a la economía política (*Staatsökonomie*). Esta moderna nueva ciencia registra el movimiento atomístico de los individuos mediados por las cosas y el trabajo: un movimiento de acción y dependencia recíproca en donde se da cuenta de la satisfacción de necesidades “por medio de a) cosas exteriores que son igualmente la *propiedad* y el producto de otras necesidades y *voluntades* y b) por medio de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos”.

La economía política expresa la nueva mediación entre los hombres; la interacción no se desarrolla por medio de la guerra. Ya no es ella la que determina el lugar y la posesión de cada uno, ni el principio esencial de distribución del poder. La dimensión de lo político está mediada, condicionada por la economía, que se constituye así en la mediación entre la contingencia finita y la razón.

<sup>12</sup> Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 186.

En la construcción del concepto de sociedad civil, *teoría política y economía política* remiten a dos distintos campos conceptuales en los que puede observarse el giro con respecto a la tradición aristotélico-cristiana: el de la praxis y el de la *poiesis*.

- a) La *poiesis*. La sociedad civil es el ámbito de la formación (*Bildung*) de la subjetividad en su camino hacia lo universal. Los medios para esa formación residen esencialmente en el *trabajo* por medio del cual los individuos satisfacen sus necesidades, que transforma la naturaleza, y que, al mismo tiempo, obra como tarea autoformativa de la subjetividad frente a la particularidad del impulso y la inclinación. La tarea *poietica* es fundamento y desarrollo de la cultura (*Bildung*) y es aquí, como ha sido reiteradamente señalado, en donde reside una de las más importantes contribuciones de Hegel. En el camino hacia la universalidad, la *poiesis* es mediación para la constitución de una praxis de nuevo contenido. Merced a la Revolución Francesa y a la revolución industrial se está constituyendo una nueva praxis cuya efectividad depende de su ser mediada por la *poiesis*. La política no puede ser ya una dimensión ajena al trabajo y sistema tecnológico productivo. Desde la dimensión de una sociedad democrática, la cultura así concebida puede ser entendida como el fundamento real de lo político, desplazando, de esta manera, tanto al tradicional fundamento de la guerra como al ilustradamente concebido fundamento de la Razón.
- b) La *praxis*. Tradicionalmente la dimensión de la praxis fue pensada conjunta y especularmente sobre la dimensión de lo político. Y lo político, desde la dimensión de la guerra, cuya legitimación reside en el sometimiento y dominio del otro.<sup>13</sup> La sociedad civil es un fenómeno característico del mundo moderno que impide que la formación política moderna (Estado) no se disuelva ante la aparición de los principios de la subjetividad, del individuo, de la opinión, de la creencia, a diferencia de la formación política antigua (*polis*), que sucumbió ante esos principios. El desarrollo de la sociedad civil se expresará en niveles institucionales en los cuales la sociedad genera organizaciones por medio de las cuales se configura, configura a sus integrantes y se autogobierna. La sociedad civil es la presencia de una nueva lógica, en la que interactúan dos dimensiones, praxis y *poiesis*, anteriormente desligadas y jerárquicamente ordenadas. De esta manera, a sociedad civil es mediación hacia para desarrollo de una *redefinida praxis*.

## IV.

En la valoración del trabajo por Hegel no hay sólo un registro del nuevo fenómeno que viene siendo tematizado por la economía política clásica, sino que al mismo tiempo produce una

<sup>13</sup> Dados los límites de este trabajo, obviamos una discusión acerca de la pertinencia de esta afirmación respecto al concepto de lo político de Aristóteles contenido en su *Política*, I, en donde intenta excluir el dominio del concepto de lo político.



transformación conceptual con respecto a la concepción aristotélica y, consecuentemente, a la sociedad jerárquico guerrera. Se desarrolla, en otra dimensión, la recusación del concepto de lo político establecido por la citada tradición. Los conceptos de lo político (es decir, el hacer del estamento del poder —guerra e ideología) y del trabajo están contruidos a partir de la jerarquía de las clases. La desvalorización del hacer productivo fue justificada a partir de la atribución de diferente valor a las actividades que Aristóteles señala como disposiciones esenciales del hombre: *theoria*, *praxis* y *poiesis*, que desarrollan cada una de ellas su propia forma de saber: *noûs*, *phronesis* y *techne*. Estas disposiciones están contruidas sobre un evidente modelo de estratificación social: la *theoría* y la *praxis* están contruidas sobre el estrato de los ciudadanos libres y propietarios. La de la *poiesis*, sobre el semi libre estrato de los artesanos.<sup>14</sup> *Theoría* y *praxis* expresan dos especies del mismo género, ya que la *theoría* es una forma de *praxis*. En el ordenamiento de los haceres esenciales del hombre la *praxis*, en sus dos formas, la actividad política y el filosofar, está por encima de la *poiesis*.<sup>15</sup> *La vida es praxis, no poiesis*.<sup>16</sup>

En la *poiesis* la actividad exige reglas propias de ejecución y es separable de la obra, que a su vez es medio para la *praxis*, que está ordenada hacia la vida buena y feliz. El hacer del artesano no participa de los asuntos humanos; su lugar verdadero es el desvalorizado y pre político ámbito doméstico, *oikos*.

La diferencia esencial que existe entre ambas se resume en una consecuencia valorativa: en la medida que el fin de la *praxis* es puro movimiento y actividad (*kinesis*, □ *energeia*) y no determinación de una obra (*ergon*) el movimiento recae sobre el agente, lo que determina su perfección. En cambio en la *poiesis* la acción se pierde en el objeto, que es para otro: el trabajo no puede llevar al trabajador a la perfección: “*non est perfectio facientis, sed facti*”.<sup>17</sup>

No existe retroreferencia entre trabajador y obra, entre sujeto y objeto.<sup>18</sup> Esta es la concepción característica de la sociedad pre industrial y aristocrática, el fundamento filosófico que justifica por parte del señor la desvalorización del trabajo y el dominio del trabajador.

Hegel reformulará radicalmente esta concepción. En esta tarea de redeterminación del concepto de trabajo se sitúa en el horizonte del poder político. Así lo atestiguan los primeros

<sup>14</sup> El destino de la vida entregada al trabajo productivo manual determinaba, él mismo, la condición de no libre o semi libre, como era el caso de los artesanos, que aún siendo ciudadanos no lo eran plenamente. W. Westermann (“Between Slavery and Freedom” *American Historical Review*, 1945) sostiene que el criterio de Aristóteles, de que los artesanos vivían en una condición de esclavitud limitada, se fundamenta en que cuando éstos hacían un contrato de trabajo alienaban dos de los cuatro elementos de la condición libre: la libertad de actividad económica y el derecho al movimiento no restringido. Los otros dos son: el status social y la inviolabilidad personal. En su enumeración de las formas de vida de la *EN* (I, 5) y la *EE* (1215 a35) ni siquiera menciona la forma de vida del artesano: el *bánausos* no es libre (cfr. *Pol.* 1337 b5). Ver también al respecto la oposición de lo bello con lo necesario y útil cf. *Pol.* 1333 a 30; 1332 b 32. Citado por Arendt, H. *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 26 y 34. La facultad de la “razón” es lo que identifica a los seres humanos y se diferencia del mero ajuste de medios a fines, es decir, de la actividad en que se involucran los animales y artesanos.

<sup>15</sup> Aristóteles *Política*, 1254 a 5-7; 1255 b 35-37.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1254 a 1-7.

<sup>17</sup> Sto. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q. 57 art. 5. Citado por Riedel, M. en “Objektiver Geist und praktische Philosophie” (*OGPP*): *Studien zu Hegels Rechphilosophie*, Frankfurt a.M., 1969, p. 30.

<sup>18</sup> Riedel, M. “Acerca de algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Metafísica y Meta-política*, Buenos Aires, Alfa, 1976, p. 107.

esbozos sobre el tema, en donde Hegel aún permanece sobre la perspectiva clásica de la política y el trabajo: atribuye las funciones esenciales de la política y el trabajo a estamentos (*Stände*) distintos: la política (la vida pública) al de los ciudadanos libres, los aptos para las armas; el del trabajo al *Bürgerstande*, en el moderno sentido del *bourgeois* no militar, reducidos a la vida privada, que sugestivamente Hegel origina en la desaparición de las formas de esclavitud. Con algunas modificaciones el mismo esquema aparece el artículo de Jena sobre el Derecho Natural.<sup>19</sup> Sin embargo todo ello se da en el marco de una confrontación con los nuevos saberes del mundo moderno: el derecho natural y la economía política: en ese proceso comienza a reconocer que la formación de la vida política por él buscada no se agota en la actividad de la praxis tradicional, sino que se produce en el contraste del hombre con la naturaleza. El trabajo devendrá así problema fundamental. De esta manera Hegel “esboza los rasgos fundamentales de una teoría del trabajo y da así un peso propio a aquella parte de la filosofía cuyo tratamiento bajo el nombre de poietica desde Aristóteles nada había progresado, y que también en el derecho natural moderno (Hobbes, Rousseau, Kant) había permanecido sin desarrollar”.<sup>20</sup> Así se llega a la famosa figura del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, en donde la relación entre trabajo, poder, mundo tradicional y mundo moderno son discutidos en lo que concluirá instituyéndose en el paradigma alternativo al modelo dual de la antigüedad. El giro de Hegel con respecto a la tradición es radical: la valoración de la actividad que en el paradigma clásico fundaba la superioridad de la política sobre el trabajo se invierte: del lado del señor hay una imperfección propia de su hacer, que según el modelo clásico fundaba la superioridad de la praxis sobre el *poiesis*: la no objetivación en un producto. Por el contrario el trabajo no cesa en el objeto, sino que deviene movimiento permanente, hacer formante que es inmanente al trabajador, que deviene para la conciencia que se reencuentra consigo misma en esta exteriorización, sentido propio, aquello mismo que fue, para la tradición, sentido extraño. Reducida a una fórmula latina este paso se expresaría “*factio perfectio facientis est*”.<sup>21</sup>

Con la legitimación de la *libertad de la subjetividad* y el *trabajo* la sociedad civil recibe un estatuto que la pone no sólo en condiciones de competir con la autoritaria dimensión del Estado, sino que ofrece una alternativa de vida humana diferente. Se propone como el *nuevo fundamento* para esa vida. Podría denominarse a este nuevo fundamento, un nuevo fundamento para la democracia.

A los fines de vincular democracia con sociedad civil, intentaremos describir los aspectos *poiéticos* de éste concepto contenidos en el “Sistema de las Necesidades”, primer momento del capítulo “La sociedad civil” de la *Filosofía del Derecho*.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Riedel, M. OGPP, *cit.*, pp. 22-24.

<sup>20</sup> Op. cit. p. 27.

<sup>21</sup> *Ibíd.* p. 32.

<sup>22</sup> Evitaremos aquí referirnos al otro aspecto de Hegel, la de la persistencia en sus conceptos de los principios legitimadores de la tradición, tema desarrollado, entre otros, por Norberto Bobbio y Manfred Riedel, (que, según el autor, constituye el trabajo directriz de los reunidos en su *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*).

## V.

La sociedad civil comprende tres momentos

- a. el sistema de las necesidades
- b. la administración de justicia
- c. la policía y la corporación

El sistema de las necesidades se articula en tres momentos<sup>23</sup>

1. el modo de la necesidad y la satisfacción
2. el modo del trabajo
3. la patrimonio

Desarrollaremos la cuestión en los siguientes puntos

1. *la sociedad civil como fenómeno específicamente moderno*
2. *el contenido de la diferencia con el mundo antiguo: no sólo la reflexión sino la validación del trabajo*
3. *el trabajo es formación, cultura, mediación hacia la libertad*

### 1. La sociedad civil como fenómeno específicamente moderno:

La sociedad civil es “el desarrollo independiente de la particularidad” (§185, Obs). Tal desarrollo de la particularidad puede ser constatado en dos diferentes momentos: en el de la interioridad moral (*Moralität*) y en el de la eticidad (*Sittlichkeit*). La interioridad moral es el terreno propio de la subjetividad, allí donde existe el derecho a la satisfacción subjetiva del individuo, según el contenido de la felicidad (*Glückseligkeit*) (§§ 123-124). En las dos partes en las cuales se refiere a la génesis de la subjetividad Hegel caracteriza a este hecho como punto de inflexión (*Wende- und Mittelpunkt*) entre el mundo antiguo y el moderno. En el correspondiente a la *Moralität* (§124) la referencia histórica está radicada en la función de la subjetividad frente al curso del mundo, en donde reitera el argumento de la visión de la historia universal de los ayudados de cámara.

El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de inflexión en la diferenciación entre la *antigüedad* y la época *moderna*”. [...] A su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etc. así como también la moralidad y la conciencia moral, y las demás formas que aparecerán posteriormente como principios de la sociedad civil.

<sup>23</sup> Esta tríada ya está presente en el *Sistema de la Eticidad* bajo la forma de necesidad-trabajo-goce (*Genuß*).

La argumentación del § 185, en cambio, se desarrolla en el terreno de la (en redefinición) dimensión de la política, la *Sittlichkeit*. Allí se señala la función que cumple la legitimación de la subjetividad con respecto a estabilidad y conservación de la unidad política

El desarrollo independiente de la particularidad es el momento que señala en los antiguos Estados el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de su decadencia. Estos Estados, contruidos [...] en general sobre una primitiva intuición natural, no podían resistir su escisión ni la infinita reflexión de la autoconciencia sobre sí. Sucumbían por lo tanto a esta reflexión en cuanto empezaba a surgir [...], porque a su principio todavía simple le faltaba la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la contraposición de la *razón se separe con toda su fuerza* para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo *la conserva en sí intacta*.

Sin embargo, la cuestión de que la diferencia entre el mundo moderno y el antiguo radica en la existencia de la sociedad civil no puede quedar reducida a la cuestión de la validación de la subjetividad como opinión o arbitrariedad; la diferencia reside, además, en la constitución de esa subjetividad por medio del trabajo, que determina una cultura. El mundo antiguo construía su eticidad sustancial sólo desde la dimensión de una praxis tradicionalmente concebida. Esto quiere decir, desde un hacer mutilado, ya que deja fuera de sí la dimensión de la *poiesis*. La formación del hombre, en la etapa de la sublimación de la guerra por la política, quedará reducida a lo discursivo. La retórica es la “tecnología” apropiada. De la dimensión de lo político está excluido el trabajo, ya que pertenece a otra lógica.

### 2. El contenido de la diferencia con el mundo antiguo.

No sólo la reflexión sino la validación del trabajo:

La modernidad de la sociedad civil no se reduce a la mera liberación de la particularidad en la forma simple de la liberación de *Triebe und Neigungen*, uno de cuyos resultados puede ser la liberación de opiniones de una *schlechte Subjektivität*; por el contrario, tal liberación se produce por medio del trabajo, proceso por medio del cual el hombre se configura a sí mismo y, consecuentemente, configura un mundo.

En el § 182 “La persona concreta particular que es para sí un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades (*Bedürfnisse*) y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es *uno de los principios de la sociedad civil*.” El principio de la sociedad civil es la persona concebida como fin particular, y este fin particular existe como necesidad (*Bedürfnis*), que enfrentada a lo universal es *necesidad subjetiva*. La necesidad subjetiva *se objetiva*, alcanza su *satisfacción* (*Befriedigung*) por medio de cosas y trabajo:

- a) cosas exteriores (*äußerer Dinge*), en la *propiedad* (*Eigentum*) y el producto de otras *voluntades*;

- b) la actividad y el trabajo (*Tätigkeit und Arbeit*) como aquello que media entre subjetividad y objetividad. (§189)

El punto a) *cosas exteriores, propiedad y producto de otras voluntades* como medio para la satisfacción de necesidades guarda analogía con la dialéctica del amo-esclavo: en la *Fenomenología*, el señor se relaciona con dos momentos: “con una cosa (*Ding*) objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial” (el esclavo que trabaja).<sup>24</sup> Lo que allí aparecía, en la figura del amo, como objeto de la apetencia es aquí objeto de la satisfacción de la necesidad subjetiva. Las *äußerer Dinge* se distinguen de la propiedad en que ésta implica un nivel más determinado de la cosa: es *Sache*.<sup>25</sup> En el § 41, en donde está tratando la propiedad, dice que “la persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior”. En el §42 aclara “lo exterior en general [es] una *cosa (Sache)*”. Ésta es en y para sí “exterior para el espíritu libre, compartiendo esa característica con la naturaleza.

Pero para apropiarse de algo no basta la voluntad interior; la propiedad exige la mediación de la “toma de posesión” (*Besitzergreifung*) (§51). “La toma de posesión hace que la materia de la cosa (*Materie der Sache*) sea de mi propiedad”. La toma de posesión es el primer momento de la realización de la voluntad con la cosa (los otros dos son el *uso*, en tanto negación de la cosa y la enajenación (*Veräußerung*)). Este primer momento reproduce la concepción de Locke sobre la apropiación. Es el modo más elemental de concebir al trabajo, entendido solo en la estructura del trabajador y la naturaleza. La toma de posesión tiene tres momentos: la apropiación corporal (*körperliche Ergreifung*) inmediata, la elaboración (*Formierung*) y la mera designación (*bloÙe Bezeichnung*).

En los dos primeros momentos, la apropiación corporal y la elaboración, vuelve a presentarse la dialéctica del trabajo, si bien por los ejemplos que Hegel da ésta se despliega sobre el terreno inmediato de la naturaleza. No es el trabajo que se describe en la sociedad civil, sino el perteneciente al mundo agrario.

La apropiación corporal es un “modo sólo subjetivo, temporario, de alcance limitado y sumamente restringido por la naturaleza cualitativa del objeto”. Sólo puedo apropiarme corporalmente de lo que toco con mi cuerpo (*Zusatz*), pero lo que toco con mi cuerpo es limitado, aunque las fuerzas mecánicas, las armas y los instrumentos amplíen ese alcance. Lo mío está limitado a este espacio y a este tiempo (§56). Esta limitación se supera en la elaboración (*Formierung*); por medio de ella “la determinación de que algo es mío recibe una exterioridad consistente por sí (*für sich bestehende Äuserlichkeit*), y deja de estar limitada a mi presente en *este* espacio y en *este* tiempo y al presente de mi saber y mi querer”.

<sup>24</sup> *Fenomenología del Espíritu*, Trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 117.

<sup>25</sup> En la *Enc* §125, *das Ding* se desarrolla en el primero de los tres momentos de la esencia (*Schein, Erscheinung, Wirklichkeit*); *die Sache*, *ibid.* § 147, por su parte, pertenece *die Wirklichkeit*, el tercer momento. *Das Ding* es apariencia; *die Sache* realidad efectiva. El ser abstracto de *das Ding* se hace manifiesto en la apropiación corporal (§ 52): el objeto es allí las cosas naturales (*Naturdinge*): la materia no ha sido todavía negada totalmente. Cuando lo sea será *Sache*. (*PhR* § 40. Obs. Cosa (*Sache*) se toma aquí como en el sentido universal de lo que es en general exterior a la libertad, entre lo que se cuenta también mi cuerpo, mi vida).

El proceso de la elaboración no es sólo el de la determinación del objeto exterior, sino también una determinación de sí mismo; es un proceso reflejado, según el cual la apropiación de uno implica una profundización en la apropiación del otro. En la elaboración “se reúne en sí (*in sich*) lo objetivo y lo subjetivo”. En el § 56 por medio de la elaboración algo recibe una exterioridad consistente; en el § 57 se describe la contracara de ese movimiento: la configuración (*Ausbildung*) del hombre como espíritu: la toma de posesión de sí mismo y el devenir propiedad de sí mismo, con lo cual accede a la libertad.

La particularidad será, en su actividad “infinitamente excitada”, “satisfacción de sus necesidades en todas direcciones”, de su arbitrio y gusto subjetivo (§185). Pero el proceso de satisfacción de sus arbitrarias necesidades “es el proceso por el que se *cultiva (bilden)* la subjetividad en su particularidad.” (§187). Ese cultivo se objetiva éticamente en la cultura (*Bildung*), que consiste en la “*liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el absoluto punto de transición (*absolute Durchgangspunkt*) la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad” (§187, Obs.). Nos hemos referido más arriba a las expresiones, situadas en la Moralidad y en la Eticidad, que señalan el punto de inflexión (*Wende- und Mittelpunkt*) entre el mundo antiguo y el moderno. Aquí se reitera, referido a la dimensión *poiética*, el momento de la transición hacia la modernidad. Es el ingreso del hombre a la dimensión de la eticidad reflexiva, dejando atrás la eticidad inmediata. En el arribar a la eticidad la subjetividad se constituye como subjetividad libre. Y el arribar a la reflexividad se produce por medio del trabajo. El trabajo es la primera instancia en el ascenso a la eticidad. Esto tiene una consecuencia que podríamos llamar antropológica. “Desde el punto de vista de las necesidades es la *representación* concreta que se llama *hombre*. Recién aquí y sólo propiamente aquí puede hablarse en ese sentido de *hombre*” (§ 190 Obs.) El proceso de satisfacción de las necesidades por medio del trabajo es aspecto central en el proceso del reconocimiento del hombre, y esta parece ser una característica del mundo moderno, una de cuyas notas esenciales está constituida por la valoración del trabajo.<sup>26</sup> Ello acontece así porque en ese proceso “se produce una inhibición del deseo” (*eine Hemmung der Begierde*). (§ 190 Zus).

### 3. El trabajo es formación, cultura, mediación hacia la libertad:

El movimiento de configuración que se dirige a la universalidad se lleva a cabo con

- a) la multiplicación de las necesidades y los medios para su satisfacción y
- b) la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas

Esa multiplicación se proyecta hasta el infinito, constituyéndose cada medio a su vez en un fin. En ello consiste el refinamiento de la vida, lo que los ingleses llaman *comfortable*. En su multiplicación las necesidades llegan a ser cada vez “más particularizadas y por lo tanto más abstractas” (§190). Y así “la abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene tam-

<sup>26</sup> Hegel, G., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

bién una determinación de las relaciones de los individuos entre sí.” Se expresa en estas relaciones la universalidad “en el sentido de ser reconocido (*Anerkanntsein*);<sup>27</sup> es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción, en su singularidad y abstracción, en algo *concreto*, en cuanto *social (gesellschaftlichen)*”, puesto que como “cada uno influye en el otro y [...] está relacionado con él, en esa medida todo lo particular deviene social”<sup>28</sup> (§ 192 y *Zus.*).

La socialidad está construida *poieticamente*, y tiene como momento esencial el reconocimiento, que no es otra cosa que la instauración de un sustrato de igualdad: la socialidad es “una particular determinación final (*Zweckbestimmung*) para los medios por sí y su posesión, así como para el modo de satisfacción de necesidades”, lo que contiene “inmediatamente la exigencia de *igualdad* con los otros”. La aparición de las necesidades sociales produce así un salto cualitativo: la unión de las necesidades inmediatas o naturales y de las necesidades espirituales de la representación; hay pues “en el momento social un aspecto de *liberación*”: se vela la rigidez de las necesidades y “el hombre se comporta en referencia a una *opinión suya*, en realidad universal, y a una necesidad instituida por él.” En la medida en que la contingencia es interior y ya no es más exterior, su comportamiento es arbitrio (*Willkür*).

Quien prepara y adquiere medios adecuados —igualmente particularizados— para las necesidades particularizadas, es el trabajo. Por medio de su formación (*Formierung*) el trabajo da a los medios su valor y su utilidad (*Zweckmäßigkeit*) (§ 196).

En la dialéctica de trabajo y satisfacción de necesidades se despliega un proceso de abstracción que es aquel a partir del cual se instituye y desarrolla la cultura (*Bildung*), en sus dos aspectos: la cultura teórica y la cultura práctica. Hegel se mueve aquí dentro del plano de la antropología moderna. El síntoma más notorio reside en su uso del concepto de cultura. El alemán dispone de dos palabras *Kultur* y *Bildung*. *Kultur* está ligado a la cultura monumental “civilizada”, normativa, clásica y ahistórica. *Bildung*, en cambio, se refiere a las configuraciones llevadas a cabo por medio del hacer del hombre, y recoge la acepción antropológica y democrática de la palabra en oposición a *Kultur*. De esta manera reconoce el derecho de toda formación social a tener una cultura propia, a diferencia de las posiciones aristocráticas que reconocen como tales a las de poderes históricamente consolidados (Imperios, Reinos, Iglesia).<sup>29</sup> La introducción del término en el mundo conceptual de Alemania fue obra de Herder, quien con la concibió como proceso de ascenso a la humanidad. Pero es Hegel quien configura finalmente el término como proceso esencial de formación del hombre en su Propedéutica, y en el célebre capítulo de la dialéctica del amo y el esclavo.

\* \* \*

<sup>27</sup> Ripalda (Hegel, *Filosofía Real*, p. 368) apunta que este término es “el reconocimiento real, el ser tangible del reconocimiento[...]”.

<sup>28</sup> El tema de la dialéctica del reconocimiento desarrollado en la Fenomenología del Espíritu se reproduce aquí. En ambos lugares la liberación del hombre y su ingreso en la socialidad igualitaria (§ 193) se produce por medios *poieticos*.

<sup>29</sup> Cfr. Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*, Cap. VII, Madrid, Alianza, 1988.

La modernidad, que caracteriza a la sociedad civil no reside sólo en el mero hecho de validar la praxis en términos de subjetividad, sino que se completa con la validación de un principio que, aunque conocido, no fue legitimado por la antigüedad: el trabajo. La actividad poietica, según el clásico paradigma aristotélico, carecía de legitimación dentro de los fines de la vida del ciudadano: la vida es praxis, no *poiesis*.<sup>30</sup> Para Aristóteles la *poiesis* es una actividad no concebida sobre la dimensión del hacer propiamente humano; en cambio para Hegel, la vida es praxis y también *poiesis*. Es más, la *poiesis* concurre a determinar la vida humana en términos de formación, reconocimiento mutuo e igualdad sustancial. Aquí reside, como señaló Marx, el sentido revolucionario de la concepción hegeliana del trabajo y la sociedad civil. La diferencia con el mundo antiguo reside entonces en el carácter formador e instituyente de una igualdad sustancial que tiene el trabajo; pero este principio supone algo más profundo: la función mediadora del trabajo del trabajo en la configuración de la sociedad.

El mundo moderno, en la medida en que le es esencial en su constitución política la mediación de la sociedad civil, se diferencia pues del antiguo por su principio integrador y distribuidor del poder. Éste ya no reside en la guerra, sino en la producción de obras (para seguir la terminología aristotélica sobre el fin de la *poiesis*). La praxis, sobre la que se construye el concepto de lo político, adquiere así un nuevo significado. Este sentido es esencial, puesto que la liberación del hombre de las ataduras de una sociedad jerárquica no se produciría a partir de la forma sublimada de la guerra, la retórica / dialéctica abstractas, (aisladas como tales de la experiencia social y las fuerzas reales de producción) emanadas de la casta sacerdotal (intelectuales, sacerdotes, políticos), que intentan instituir lo político sobre la exclusiva base de sus discursos. Tales principios son los prevalecientes en la mayoría de los paradigmas contemporáneos de lo político (modernos y post). Cuando Marx señala que se no sólo se trata de interpretar al mundo, sino de cambiarlo, asienta su formulación, siguiendo a Hegel, sobre el terreno de la poietica. Es aquí en donde se verifica una vez más el impacto de la revolución industrial que, junto con la Revolución Francesa y la realidad inmediata de la Alemania de Hegel, constituyen los vectores sobre los que se desarrolló su redefinido concepto de lo político.

### ***Bibliografía***

- Angehrn E., Bobbio N., et al., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, CEC, 1989.
- Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, FCE, 1993.
- Berti, Enrico, "El método de la filosofía práctica" en *Le Ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza, 1989.
- Cohen, Jeffrey y Arato, Adam, *Sociedad Civil y Teoría Política*. México, FCE, 2000.
- Gellner, Ernst, *Condiciones de la Libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Barcelona, Paidós, 1994; *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1994.

<sup>30</sup> Pol. I, 4, 1254 a 7.



- Habermas, Jürgen, *Historia y Crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili, 1981;  
“Trabajo e interacción” en *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975;  
*Lecciones sobre Filosofía del Derecho. Berlín 1818/19*, Morón, Universidad de Morón, 1983;  
*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1986;  
*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, FCE, 1955;  
*El Sistema de la Eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982;  
*Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, Madrid, Aguilar, 1979;  
*La Première Philosophie de l'Esprit (Realphilosophie I)*, París, PUF, 1969 ;  
*Filosofía Real (Realphilosophie II)*, México, FCE, 1984;  
*Propedéutica filosófica*. México, UNAM, 1984;  
*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999;  
*Fenomenología del Espíritu*, Mexico, FCE, 1966.
- Heinrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1987.
- Hyppolite, Jean, *Introducción a la filosofía de la Historia de Hegel*. Buenos Aires, Caldén, 1970.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y Crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.
- Lenin, *El Estado y la Revolución*, en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1969.
- Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp V. Frankfurt am Main, 1969;  
“Acerca de algunas aporías en la filosofía práctica de Aristóteles” en *Metafísica y Meta-política. I*. Buenos Aires, Alfa, 1976.
- Rosenfield, Denis, *Política y Libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, México, FCE, 1989.
- Ruggiu, Luigi, “Praxis e Poiesis: una questione aperta in Heidegger” en Di Giovanni, P. (ed) *Heidegger e la filosofia pratica*, S.F. Flaccovio Ed., Palermo, 1994.
- Schmitt, Carl, *El Concepto de lo Político*, Buenos Aires, Folios, 1984.