

Diálogos entre la filosofía y la sociedad civil

Carlos Jesús Molina Ricaurte

Universidad Santo Tomás, Colombia

carlosjesus80@gmail.com

Resumen

La presente comunicación pretende aclarar la relación problemática entre individuo y sociedad. Se considerarán distintos aportes del filósofo Jacques Derrida en torno a la hospitalidad, la justicia y la ética, los cuales encuentran cierta convergencia con el concepto hegeliano de sociedad civil, permitiendo establecer un diálogo entre ambos autores. El Idealismo alemán retorna para enriquecer el debate contemporáneo, develando nuevas formas de aproximación a la política, el derecho y la ética. En este caso, la ética se muestra como la encargada de encauzar la política y la filosofía, haciendo posible a ambas.

Palabras clave: Derrida; filosofía; Hegel; sociedad civil.

Talks Between Philosophy and Civil Society

Abstract

This communication aims to clarify the problematic relationship between individual and society. We are going to fulfill their missions they will be considered different contributions of the philosopher Jacques Derrida around hospitality, justice and ethics, which are some convergence with the Hegelian concept of civil society, allowing a dialogue between the two authors. The German Idealism returns to enrich the con-

temporary debate, revealing new ways of approach to politics, law and ethics. In this case, ethics is shown as responsible for directing policy and philosophy, making both possible.

Keywords: Derrida; Philosophy; Hegel; Civil Society.

INTRODUCCIÓN

Si es posible una fundamentación filosófica de la sociedad civil, lo es gracias a que la sociedad civil goza de una racionalidad que le es inherente. No quiere decirse con esto que la sociedad civil sea un proyecto clausurado, pero por ello tampoco tiene que apelar a algo externo, o diremos extraño a ella, para afirmar su existencia. La propuesta es encaminarnos a una fundamentación filosófica de la sociedad civil, asumiendo el reto intelectual que supone la búsqueda de una reconciliación entre el ser y el pensar que está en juego en la realización de la idea de libertad.

Resulta imposible la separación entre el ser y el pensar. La relación entre ser y pensar es una relación inmanente, y sólo de esta manera puede concebirse. Frente a la mutua exclusión del ser y el pensar, el pensamiento inmanente se presenta como alternativa.

Se intentará dar respuesta a este problema apelando el planteamiento del filósofo alemán del siglo XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en relación con la libertad del individuo y el surgimiento del Estado-nación. De igual forma, se apelará a varios de los aportes del filósofo francés Jacques Derrida, en torno a la hospitalidad, la justicia y la ética.

La cuestión la situamos, por primera vez, en el Idealismo alemán. Estimamos importante traerla al debate contemporáneo a fin de articular una variedad de nociones que sugieren cambios importantes en la política, el derecho y la ética, y se explican a partir del cambio en y a través de la racionalidad de Occidente. Ciertamente, para entender la filosofía derrideana debemos introducirnos en el pensamiento hegeliano, a pesar de Derrida mismo.

Además de poder demostrar, una vez más, la relación existente entre ética y política, y cómo se influyen una y otra entre sí, esperamos que este ejercicio nos lleve a hacernos una pregunta filosófica a partir de la sociedad civil, con la implicación que esto tiene, es decir, de preguntarnos por la filosofía misma.

Con frecuencia se define la sociedad civil en contraposición al Estado. En escenarios de conflicto o luchas internas es el Estado el que ostenta el imperio de la fuerza para restablecer el orden perturbado, sin embargo, esto trae también una grave afectación de las libertades civiles. En tales circunstancias, los esfuerzos de la sociedad civil por conciliar las partes en conflicto, en lugar de ser bien recibidos, son desestimados. Esto sin duda exige una reflexión de nuestra parte.

¿De dónde viene tanta desconfianza hacia la sociedad civil? ¿Es la sociedad civil antípoda del Estado? ¿Puede considerarse la sociedad civil una amenaza al orden establecido o al establecimiento del mismo? El poder de convocatoria y unidad que ejerce la sociedad civil en los ciudadanos del común o distintos grupos es enorme, para muestra, basta ver la reacción masiva que produce en las redes sociales cualquier violación a los derechos humanos, sin importar donde se registre, ésta es igual de sentida en cualquier parte del mundo, incluyendo el despliegue impresionante de recursos de cooperación internacional para atender emergencias a consecuencia de desastres naturales y emergencias humanitarias, superando con creces, incluso más pronta que la ayuda estatal. Temas, como la lucha contra el crimen organizado o la disminución de la huella ambiental, han dejado de ser materia exclusiva de la agenda política de los Estados y pasan a ser preocupación de organismos internacionales, que se adelantan a los Estados mismos a la hora de proponer soluciones alternas y tomar acciones. La figura del Estado tiende a diluirse y casi no responde a las exigencias racionales, en su lugar, la sociedad civil cobra mayor importancia. En tal escenario, ¿qué pasa cuando el Estado ya no puede contener los individuos? Como lo previenen los liberales clásicos, significa una vuelta al estado de naturaleza. Siendo así, ¿es posible, concebir dentro de los límites de la razón la sociedad civil? Sencillamente, no. En oposición a Karl Marx, la sociedad civil, más que por causalidad, se gobierna por la razón.

Si quiere pensarse la sociedad civil, el punto está en entender cómo se piensa la sociedad civil, dicho en otras palabras, cómo la sociedad civil es formalizada por el pensamiento. Tenemos dos caminos, por un lado, podemos afirmar la existencia plena de la sociedad civil como objeto único y omnímodo, por otro, partir de la concepción de sociedad civil como objeto en relación. El primero, supone atribuir a la sociedad civil una plenitud ontológica, de modo que ésta aparece independiente y ajena a la razón, amén de la objetividad propia del conocimiento científi-

co. El segundo, tiene como punto de partida la crítica a la racionalidad occidental y la ciencia moderna, relativizando la supuesta objetividad y ponderando en su lugar la omnijetividad, que involucra, por supuesto, al objeto, sin excluir del proceso otros elementos que intervienen en la construcción del objeto (Morán & Méndez, 2010).

1. LA SOCIEDAD CIVIL EN LA FILOSOFÍA

El origen del concepto de sociedad civil se remonta a Aristóteles (Becchi, 1993), pero nosotros partiremos de su significado moderno, en Hegel (1993), más exactamente, se muestra como un *hecho convencional*, es decir, como producto del consenso de los hombres, y no como un simple hecho natural que impide dar cuenta de la relación entre necesidad y libertad, o entre causalidad y teleología.

Hegel desarrolla el tema de la sociedad civil, principalmente, en su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, aunque si bien en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* hace un esbozo de la sociedad civil, en su exposición sobre el espíritu objetivo. En *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, el filósofo alemán se ocupa del problema de la realización de la libertad, planteando la existencia de una sustancialidad ética como fin de la libertad, afirmación no exenta de problemas, pero que se explica a partir de que el espíritu asume la forma de voluntad universal para la voluntad particular que se quiere y se sabe en sí (*in sich*) y para sí (*für sich*) en esa voluntad universal. La voluntad universal para nada es extraña a la voluntad particular, en esa medida, la voluntad universal existe como una sustancia ética, es decir, en relación a la voluntad de los particulares. Hegel hizo posible hablar de una ontología social a partir de esta definición de sustancia ética como fin de la libertad individual.

La sociedad civil surge en el segundo momento de la eticidad, entre la disolución de la familia y la constitución del Estado, se caracteriza por una diferenciación infinita de la particularidad de los individuos. Contiene tres momentos, que Hegel enumera en este orden: el sistema de necesidades, la administración de justicia y la policía y, por último, la corporación; concretamente el sistema de necesidades, determina el mayor dinamismo de este momento. La radicalización de la diferencia hace parte de la esencia de la sociedad civil, tiene lugar dentro en el proceso de escisión de la familia, aunque también es encargada de posibilitar el desarro-

llo de la individualidad, que será luego la que determine el surgimiento de la sustancia infinita, el Estado.

La sociedad civil surge de la disolución de la *unidad sustancial inmediata* de la familia (Hegel, 1993:614, 181). En un primer momento, asume la diferenciación infinita de los miembros escindidos de la familia, permitiendo el desarrollo de las particularidades. Es el momento en que la actividad del individuo toma mayor despliegue, pero también, donde la moralidad encuentra su verdadero espacio (Amengual, 2001).

La familia para asegurar su propia existencia necesita escindirse. Los individuos se separan de su familia nuclear y conforman nuevas familias. La existencia inmediata de la familia es posible gracias al arbitrio de los individuos que los lleva a conformar nuevas familias. Al conjunto de familias relacionadas entre sí se atribuye una existencia más universal, encarnada en el Estado, sin embargo, como el Estado se compone principalmente de ciudadanos más que de familias, se hace necesario que los ciudadanos, o mejor dicho los individuos, pasen por un estadio intermedio para alcanzar el pleno desarrollo de su particularidad. La mediación que precisa la particularidad para poder llegar a esa infinitud en sí y para sí sólo puede propiciarla la sociedad civil¹.

En la sociedad civil tiene lugar la *eticidad perdida en sus extremos* (Hegel, 1993:620, 184). Es la *eticidad perdida en los extremos*, sólo en apariencia para la reflexión abstracta del entendimiento (*Verstand*), pues para una reflexión basada en la totalidad del concepto (*Vernunft*)² no resulta de esa misma forma. Las expresiones *Notwendigkeit* y *Erscheinung* de la versión alemana de *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, en el parágrafo 184, la primera se refiere a una necesidad lógica, aludiendo al concepto, y más específicamente a la idea – en esta su escisión – que confiere a los momentos de la sociedad civil una existencia peculiar: a la particularidad el derecho a desarrollarse y *explayarse* en todos los sentidos, y a la universalidad el derecho a mostrarse como fundamento y forma necesaria de la particularidad, e igualmente como poder sobre ella y sobre su finalidad última; y, *Erscheinung*, se refiere a ese aparecer del fenómeno, pero sólo por esa necesidad interior del concepto, que hace aparecer la sociedad civil como sistema de la *eticidad perdida en sus extremos*, que constituye el momento abstracto de la realidad de la idea, dada sólo al entendimiento, pero no a la razón.

La sociedad civil, como *totalidad relativa*, revela ella misma limitaciones y contradicciones, por eso aboca el surgimiento de una nueva forma de vida en común, el Estado. Esta idea de un *más allá de la sociedad civil* tiene sentido siempre y cuando se considere en perspectiva del espíritu objetivo y de las instituciones de la vida ética que tienen en el Estado su sentido último.

Aunque el Estado constituya la verdad y la razón en el sistema de la eticidad, no puede sustituir la sociedad civil, ni mucho menos, la familia, supone en ambas sus raíces éticas, manteniendo una interacción con éstas. En la interacción entre sociedad civil y Estado puede hablarse de una relación armónica (Villar, 2001; Maldonado, 2002; Hudock, 2001), incluso cabe hablar de una relación de contraposición (Gherari, 2003), tanto en una como en otra se determinan a sí tanto el concepto como la realidad de la sociedad civil y del Estado, bien desde una perspectiva complementaria o una suplementaria, según sea el caso. La sociedad civil, como la conocemos conceptual y concretamente, se configuró a partir de la segunda mitad del siglo XX, como resultado de la despolitización creciente de la esfera estatal y la importancia que tomaron espacios de participación diferentes al estatal. Las ciencias sociales, más que todo, vieron este fenómeno de *fagocitosis* del Estado como algo natural, sin que necesariamente ello fuera así³.

2. EL ESTADO

El Estado es el único que existe en sí y para sí, sin embargo, no deja de ser una figura temporal y, por esa razón, caduca. Hegel señala como meta final de los Estados el tribunal de la historia, ante el cual comparecen. En ausencia de un más allá real dentro de lo temporal, se nos muestra no propiamente el Estado sino el *concepto* en sí como manifestación del *espíritu viviente* en el mundo objetivo.

El pensar especulativo, el «saber puro» en tanto que pensar universalista, el único que está comprometido con el principio de subjetividad y libertad, constituye la última instancia para la valoración crítica de todas las formas históricas, de todas las institucionalizaciones, de todas las configuraciones históricas finitas (Vieweg, 1996:208).

Atribuir al Estado un carácter absoluto resulta de la lectura descontextualizada del filósofo alemán, pues nadie es más consciente que él del

carácter dinámico y de la infinitud de la historia. Si el Estado-nación se determina como la última figura del espíritu objetivo, lo es porque la reflexión no puede situarse más allá del tiempo, razón de más para abstenerse de sacar una conclusión diferente (Bourgeois, 1969). “El Estado tiene su contenido verdadero en la historia universal (*Weltgeschichte*), ámbito del espíritu del mundo, que detenta «la verdad suprema absoluta»” (Marcuse, 1984:218-219). Hegel, como filósofo de la historia, no descarta que la humanidad encuentre nuevas formas de realización de la libertad a través de formas de vida en común; a fin de cuentas, a esto es a lo que se refiere Hegel cuando habla de vida universal.

La historia ha mostrado que esa instancia superior no es precisamente el Estado, que se revela incapaz de contener el exacerbado individualismo y las fuerzas tiránicas del mercado y hacer frente a problemas tales como la desigualdad, la degradación moral y el deterioro medioambiental en el mundo, sin vislumbrar una aparente salida. La sociedad civil, a pesar de caracterizarse como la *eticidad perdida en los extremos*, es el estadio que hace posible la convivencia de lo *Interno* del individuo (la esfera privada) y lo *Externo* a él (lo social y lo colectivo), situándonos en un horizonte razonable.

Los individuos no pueden explicar por ellos mismos ni a través del Estado el surgimiento de una vida ética. Si, por una parte, el Estado resulta una figura extraña a los individuos, con el que poco o nada se identifican, por otra, la esfera privada es reducida la posibilidad que ofrece para que los particulares se identifiquen mutuamente. Ninguno de ellos aporta por sí un medio que posibilite el florecimiento y la consolidación de identidades, el reconocimiento mutuo entre sujetos en una relación, ni para inspirar los lazos de pertenencia a una comunidad o universalidad concreta; parece que esa tarea queda hoy en manos de la sociedad civil.

3. SOCIEDAD CIVIL GLOBAL

La pregunta por la sociedad civil es una pregunta eminentemente filosófica y, en esencia, una pregunta por la filosofía misma. Lo que nos insta a hablar de una filosofía de la sociedad civil o, al menos, de una dimensión social de la filosofía como condición para pensar la sociedad civil y el modo como la sociedad civil puede pensarse a sí misma para vislumbrar, sin negar sus propias limitaciones y contradicciones, pero sí vislumbrando nuevos caminos y horizontes de sentido.

El problema de la sociedad civil no puede estudiarse al margen de la filosofía, Hegel es consciente de esto. Por eso, en *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, habla de ese extrañamiento del *reino mundano* y el *reino intelectual* en la sociedad civil.

La interioridad del principio, en cuanto todavía abstracta reconciliación y solución de toda oposición existente en el sentimiento como fe, amor y esperanza, despliega su contenido para elevarle a la realidad y racionalidad autoconsciente, a un reino mundano surgido del sentimiento, de la fidelidad y de la camaradería de seres humanos libres, reino que, en esta subjetividad suya, es al mismo tiempo un reino del rudo arbitrio existente para sí y de la barbarie de las costumbres, y lo despliega frente a un mundo del allende, un reino intelectual cuyo contenido es, en efecto, aquella verdad de su espíritu, pero, en cuanto todavía no pensada, está oculta en la barbarie de la representación y que, en cuanto poder espiritual por encima del sentimiento real, se comporta frente al mismo como un poder no libre y temible (Hegel, 1993: 801, 359).

En el párrafo 360, Hegel (1993) sugiere una superación del extrañamiento del *reino mundano* y el *reino intelectual* que se da en la sociedad civil donde

(...) lo espiritual rebaja la existencia de su cielo al aqueude terreno y a la mundaneidad común en la realidad y en la representación, mientras que lo mundano eleva su abstracto ser para sí al pensamiento y al principio del ser y del saber racional, a la racionalidad del derecho y de la ley (Hegel, 1993: 801, 360).

Ahora bien, Hegel (1993) sienta la base de la reconciliación de este *reino mundano* o *aqueude terreno* y el *reino intelectual* o *allende* sobre la tríada del Estado, la religión y la ciencia, los cuales se complementan entre ellos, sin embargo la realidad aparece des-reconciliada con la verdad, como consecuencia de la incapacidad del Estado para contener los nuevos fenómenos sociales y económicos. Es claro que el Estado no puede servir de base de reconciliación entre los dos reinos, pues él mismo no es imagen ni realidad de la razón (Hegel, 1993). Entonces, surge la pregunta ¿qué instancia será la llamada a reconciliar la verdad con la realidad?

La sociedad civil no es solamente nacional, es universal, pues los problemas que enfrenta desbordan, por naturaleza, las fronteras nacionales. Ella no se opone solamente al Estado, sino que confronta la asamblea de las soberanías. La sociedad civil deviene, de este modo, internacional, cambiando de dimensiones, incluso de naturaleza (Gherari, 2003).

Si la sociedad civil determina a sus miembros a participar de un modo de vida más universal, y si deviene luego sociedad global, es más que razonable que los individuos también participen de un modo de vida más universal que aquel que se supedita estrictamente al Estado nacional. Está visto que los derechos fundamentales no pueden fundamentarse sobre atributos tales como la ciudadanía (Ferrajoli, 2001). De un tiempo para acá, el derecho y el ordenamiento jurídico internacional han orientado sus esfuerzos a poner a disposición de los individuos y de los grupos de individuos los medios e instrumentos conducentes para la exigibilidad y efectividad de sus derechos, esto incluye rutas nuevas a instancias internacionales. Precisamente los Estados nacionales están en mora de garantizar una libertad real a los individuos, prescindiendo de diferencias tales como ciudadanos y no ciudadanos, inmigrantes legales o indocumentados, desplazados o refugiados, entre otras. Si lo que quieren los Estados es satisfacer la demanda de libertad de los individuos, primero deben liberar sus sociedades. La sociedad civil global (Marín, 2009), como se configura a nivel conceptual, constituye la nueva determinación de la libertad de los individuos.

Hegel (1993), a pesar de ver el Estado como “autofinalidad absoluta, inmóvil” (679, 258), nos abre también a la perspectiva del concepto de la libertad como principal motor de la historia universal: “[La historia universal] es el despliegue necesario a partir sólo del concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por ende de su autoconciencia y de su libertad: la exposición y realización del espíritu universal” (791, 342). De este modo, determina que el concepto no permanece cerrado sobre sí, estéril e inmutable, en vez de esto, se diferencia de sí y se muestra en la realidad a través de formas infinitas. Podemos aventurarnos a decir que el concepto deviene sociedad civil, aunque, propiamente, la sociedad civil es sólo uno de los momentos en el despliegue del concepto. El concepto, fundamento de la realidad, se diferencia de sí, se despliega en la realidad objetiva dando origen a la sociedad civil global. Una sociedad civil que se piense a sí misma tiene que comprenderse a partir del concepto, esto es, sólo en la medida que sea capaz de volver al concepto. El

pensamiento es dinámico, está siempre en movimiento; *es movimiento pero sin movimiento*; simple, sin dejar de ser complejo.

La sociedad civil comporta no sólo un carácter mundano también un carácter allende o más allá –la sociedad civil abre horizontes de sentido, mientras que el Estado los cierra –dejando la posibilidad de pensar la infinitud de la historia a partir de la sociedad civil global.

4. RETORNO A LA ÉTICA

Para suplir las deficiencias en la explicación de Hegel sobre la sociedad civil global es necesario recurrir al filósofo francés Jacques Derrida, partiendo de la consideración del *principio de hospitalidad*, como aspecto clave de su filosofía y, en general, de la filosofía política contemporánea.

En el escrito *Palabra de acogida*, Derrida repasa rasgos importantes del pensamiento de Emmanuel Lévinas. Allí trae a cuento temas como el *más allá de lo político*⁴ y el *más allá de la justicia*, cuestiones tratadas por Lévinas en varias de sus obras. *El más allá de lo político* así como el *más allá de la justicia* (Derrida, 1998a) constituyen dos temas relevantes en Derrida. La preocupación que asalta a Derrida en este aspecto es la situación de los inmigrantes con o sin documentos, de los refugiados, de los desplazados con o sin ciudadanía, de los asilados, en fin, de un número considerable de personas que reclaman un cambio urgente en el tema de las fronteras y, sobre todo, de inclusión en las sociedades contemporáneas.

En materia de justicia y política nos quedamos a medio camino si dejamos a un lado el tema de la ética. Para Derrida, y en eso coincide con Lévinas, la ética es filosofía primera, y constituye la condición necesaria para poder referirse a la metafísica. Ello nos lleva a hablar de la interrupción de la metafísica a partir de sí misma⁵ dejando lugar en la razón a lo *no tematizable* (Derrida, 1998a). Lévinas relaciona el tema del otro (o *eleidad*) con el del *rostro*. Esta relación se inscribe, como él mismo la ha llamado, en la *epifanía del rostro* (Derrida, 1998a). El rostro supera cualquier acogida. Esta acogida es efectuada por el yo, de modo, que el rostro, o mejor dicho, el otro como absolutamente otro que es precedido por el rostro, supera el yo⁶. Ahora bien, ese otro en su máxima diferenciación se convierte en tercero, el cual irrumpe en mi relación con el otro más próximo a mí. Esta *eleidad* lleva la alteridad a su máxima expresión,

efectuando la separación completa entre lo Mismo y lo Otro. El tercero, en justicia, no admite ninguna asimilación u homologación respecto al otro que es más próximo a mí, por tanto, interrumpe la ética como relación justa que se establece propiamente con el prójimo.

Todo el arsenal de *categorías* con que se aprovisiona el yo para distinguir entre aquél que se presenta como amigo y el que se muestra como enemigo lleva consigo el discernimiento de deberes en el sujeto con sus amigos y con sus enemigos. Cuando *irrumpe* el tercero, como aquello que efectivamente precede al yo, estas formalizaciones del entendimiento pierden toda su objetividad e imparcialidad, y con ello pierden también su validez. Esta superación de la ética la llama Lévinas *exceso de la ética*.

El *más allá de la razón*, el *más allá de la ética*, el *más allá de la justicia* y el *más allá de lo político* ponen en evidencia el proceso de deconstrucción de la razón, la ética, la justicia y la política (Derrida, 1998a). Este excedente o externalización de una política *auto referenciada*, igual de una justicia, una ética y una razón no quedan precisamente por fuera de la política, la justicia, la ética y la razón. En ese caso, hablamos de una interiorización de la trascendencia en la inmanencia. Aunque parezca paradójico, el pensamiento derrideano se ve imbuido también de inmanencia, más en concreto, una inmanencia que admite el movimiento del pensamiento —“movimiento sin movimiento”—, abarcando, en esa medida, una pluralidad de sentidos de la realidad procedentes de horizontes religiosos, políticos y morales diversos, donde todos reclaman la misma pretensión de universalidad.

La profesora Catherin Kellogg (2010), en su libro *Law's Trace: From Hegel to Derrida* sostiene la tesis que la política deconstruye la filosofía (16). Si con este planteamiento la autora anuncia el fin de un modo particular de hacer filosofía, con esto también anuncia la emergencia de un pensamiento más adecuado a la política.

Si la política deconstruye la filosofía, a su vez, la política es deconstruida por la ética, obligándola a rebasar sus límites, abriéndola a horizontes y haciendo efectivos el reconocimiento entre individuos y la inclusión de éstos en el mundo. En la difícil relación que se da entre ética y política persiste una dialéctica o relación de opuestos, relación que no necesariamente escala a los extremos sino que es superada en un estadio superior conteniendo a ambas (*Aufhebung*)⁷.

El pensador francés René Girard, recientemente desaparecido, acusa a Hegel, en este respecto, de un optimismo excesivo. Los aportes hechos en su libro *Clausewitz en los extremos* (2010) resultan pertinentes, a propósito de la *Aufhebung*, donde establece una comparación entre las visiones de Carl von Clausewitz y Hegel; dos contemporáneos que tuvieron nociones completamente distintas sobre la guerra. El primero con una perspectiva, puede decirse, apocalíptica de la historia, percibe en el conflicto la amenaza constante de la reciprocidad violenta, es decir, una oscilación en los extremos, que lleva inevitablemente a la eliminación sistemática del adversario; mientras que el segundo, con una perspectiva mucho más mesiánica, ve la reconciliación como un paso inminente en el curso de la historia, pero todavía sobre la base fundamental de la violencia. Para Girard, “[I]a escalada a los extremos desmitifica toda reconciliación, toda *Aufhebung*” (80). Ambas posiciones, tanto la de Clausewitz como la de Hegel, son vistas como concreciones del mecanismo victimario y suponen el sometimiento o sacrificio de uno de los adversarios para lograr la paz. El pensamiento girardiano, en cambio, apuesta por *una esperanza más allá de lo simplemente humano*. La necesaria ruptura con ese pensamiento que se encuentra aún encerrado dentro del mecanismo victimario y que impide ver más allá de la mediación negativa en la solución de los conflictos propende por la mediación positiva de los conflictos y garantiza, al mismo tiempo, la supervivencia de la diferencias de los sujetos, evitando la terrible oscilación en los extremos.

En un modelo de economía de mercado, la pobreza constituye uno más de los problemas estructurales de la sociedad que obstaculizan la convivencia pacífica entre los individuos. Reconciliación no significa aceptar una organización social que excluya a los sujetos de la participación. Una verdadera reconciliación implica demandar del mundo real, imperfecto, contingente, plagado de contradicciones, que cambie, permitiéndoles a los individuos reconocerlo como su propio hogar.

Para Derrida, la irreconciliabilidad entre lo interno y lo externo es producto de la *formalización* o *descripción tematizante* que impide al entendimiento plantearse problemas frente a la ética y la justicia más allá de la metafísica. Frente a ello Derrida asume una defensa del ente, como aquello que permite resistir la asimilación del entendimiento, esto es, la reducción de *lo otro* y, más especialmente, de lo *absolutamente otro*. Bajo ese entendido, la razón, facultad por excelencia del *yo*, está más cerca a identificarse con la capacidad de apertura a lo otro (Derrida, 1998a)

que a un ensimismamiento autocomplaciente. Pero el pensamiento tampoco halla su fundamento fuera de sí, en consecuencia, lo halla en sí, pero partiendo de la relación con lo otro.

Esta vuelta o regreso a la inmanencia del concepto hace posible pensar el movimiento a partir del movimiento y no de la identidad del pensamiento consigo mismo; movimiento que, paradójicamente, lleva en sí lo inestable pero que precisa de lo estable como ley de lo inestable⁸. A partir de ahí, la interrupción inminente de lo Mismo y lo Otro es lo que permite pensar la mayor proximidad de lo uno en relación a su contrario⁹.

La realidad no es unívoca, todo lo contrario, encontramos una polivalencia de sentidos (horizontes de sentido) en la realidad. En Derrida (1998a) se lleva a cabo una deconstrucción de la totalidad unívoca, lo que hace posible el despliegue de totalidades infinitas en la realidad. En esa apertura a *lo por venir* es donde el propio-concepto-mismo o el mismo-concepto-propio se interrumpe para hacer *posible* lo que es *imposible*. La infinitud no está en la consistencia y el sentido singular que asignamos a la realidad sino en la infinitud de sentidos particulares que ésta pueda asumir.

5. JUSTICIA Y DERECHO

La filosofía derrideana hace hincapié en la posibilidad de lo imposible, en la posibilitación de lo posible imposible, del acontecimiento, de lo nuevo, en fin, de la ocasión¹⁰.

Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia. Es también la democracia como democracia por venir¹¹.

En Derrida, la oposición que tiene lugar entre la justicia y el derecho¹² termina en la deconstrucción del derecho. El derecho, aun cuando no se ancle al pasado, se encuentra inextricablemente unido al presente, lo que cierra el camino al *porvenir*. En cambio, lo que está por venir, es esa repetida, pero siempre nueva llegada y acogida de lo radicalmente otro. La *justicia por venir* es ese *más allá de la justicia* necesario para acoger al tercero (el otro en toda su radicalidad).

La aparente disyunción entre justicia y derecho pone necesariamente a ambos en relación. La justicia es condición para que el otro sea. En torno a la justicia deben situarse temas como el derecho y el bienestar (individual y colectivo). Aunque la justicia supere la unilateralidad del derecho, la justicia encuentra dificultades para determinarse, por ella misma, como querer y saber de la voluntad individual y erigirse en condición de la “moralidad objetiva” (*Sittlichkeit*) y la política, es necesario el concurso de la voluntad particular.

La subjetividad se encuentra así rehabilitada en la obra de la verdad, no como un egoísmo que se niega al sistema que la hierre. Contra esta declaración egoísta de la subjetividad –contra esta declaración en primera persona– el universalismo de la realidad hegeliana *tal vez* tenga razón (Derrida, 1998a:122).

Ese tímido “tal vez”, que leemos entrelíneas y hemos puesto en cursivas, más que una simple concesión, es paradójicamente el punto de inflexión que une a Hegel y Derrida.

6. RETORNO A LA ÉTICA

Derrida enfatiza en las condiciones de *responsabilidad y decisión* en ética, política y derecho (Derrida, 1998a), esto redundando en un retorno de la filosofía a la ética. El retorno de la filosofía a la ética está marcado por una necesidad, “no (...) una coacción sino una fuerza muy suave que obliga y que obliga no ya a doblegar de otro modo el espacio del pensamiento en su respeto del otro, sino a llegar hasta esa otra curvatura heteronómica que nos remite a lo radicalmente otro (es decir, a la justicia)”. La justicia se presenta como una *experiencia* de alteridad en el sujeto; se trata de una justicia con *rostro*, o debemos decir, con muchos rostros concretos:

[de] refugiados de toda especie, inmigrados con o sin ciudadanía, exiliados o desplazados, con o sin papeles, desde el corazón de la Europa nazi a la ex-Yugoslavia, desde el Medio Oriente a Ruanda, desde el Zaire hasta California, desde la iglesia de San Bernardo al distrito XIII de París, camboyanos, armenios, palestinos, argelinos y tantos y tantos otros, [que] reclaman una mutación del espacio socio y geopolítico, una mutación jurídico-política pero, antes que nada, si este límite conserva aún su pertinencia, una conversión ética (Derrida, 1998a:97).

La *conversión ética*, que es lo mismo que “apertura de la ética” (Derrida, 1998a:69) hace necesaria una cierta institucionalidad a fin de armonizar y, en última instancia, garantizar la relación del yo con el otro “¿Cómo será regulada en una práctica política o jurídica determinada? ¿Cómo, a la inversa, regulará ella una política y un derecho determinables?” (Derrida, 1998a:69). Aunque sea difícil decidir qué tipo de organización sea la mejor, lo que está claro es que la ética prevalece frente a la política y el derecho, y es la encargada de encauzar ambas. “La política abandonada a sí misma lleva consigo una tiranía. Deforma el yo y lo Otro que la han suscitado, porque los juzga según reglas universales” (Citando a Emmanuel Lévinas, Derrida, 1998b:126).

Para Derrida –entiéndase bien– el *estar-juntos*, no es un fin en sí mismo; este *estar-juntos* supone una separación infinita, “(...) sin la cual ninguna respiración, ninguna inspiración espiritual sería posible. El recogimiento, el estar-juntos mismo supone la separación infinita” (Derrida, 1998a:120). La condición fundamental para el establecimiento del vínculo social es la separación infinita de los individuos¹³. Esta separación infinita que debe darse necesariamente entre los sujetos no precisa que la relación entre éstos tenga que ponerse por fuera de la ética. Derrida, por eso, *re-define* la subjetividad como “como separación sin negación y, por ende, sin exclusión, energía aforística de la desunión en la afirmación ética” (Derrida, 1998a:76-77). En ese sentido, es reivindicación del *derecho de la particularidad* que Hegel sitúa en su mayor despliegue en la sociedad civil (Hegel, 1993).

La ética, como condición indispensable para el reconocimiento de las diferencias, la diversidad y la heterogeneidad en el mundo, se basa en la acogida de *lo otro por venir*, determinando un carácter “pasivo” de la razón. Lo que *originariamente es* es el rostro, por tanto, lo único que *justamente* puede *esperarse* es lo que *pre-originariamente* se esconde detrás de ese rostro, es decir, el otro. Una razón más preocupada en acoger y recibir que en darle forma al mundo, constituye un nuevo paradigma, en el que no basta la sola disposición *instrumental* de la *pura razón*, ésta tiene necesidad de hallar un complemento en la sensibilidad, configurándose como una facultad más pasiva que activa, haciendo posible captar la racionalidad que se hace presente y se explicita en la realidad.

7. CONCLUSIONES

Lo que acerca de modo extraordinario a Hegel y Derrida es la apertura a un desarrollo infinito de la particularidad como condición necesaria para la realización de la sociedad civil como esfera de la vida ética. La ética exige, ella misma, ir más allá, haciendo que las fronteras entre la ética y la política o entre la política y la filosofía sean cada vez menos discernibles. Ese *más allá* de la ética es el único capaz de captar en su complejidad el movimiento incesante que se encuentra a la base del sujeto y las interacciones humanas. Lo nuevo se muestra cada día y revela la insuficiencia de las instituciones en la asunción del cambio, o mejor decir, para *acoger* el cambio. Se acoge lo diverso, es decir, *lo otro de mí*, lo otro de mí que precisa rebasar la clásica filosofía del sujeto o filosofía del entendimiento. La filosofía del sujeto se identifica con la filosofía del Estado, límite con el mundo globalizado. Lo otro de mí *cabe sí* en una lógica polivalente, no en la reflexión infinita del yo.

El tema de la sociedad civil nos lleva a la comprensión de una realidad, pero también nos lleva a una nueva comprensión de la filosofía. Estas consideraciones en torno a la sociedad civil que conllevan una filosofía de la sociedad civil ponen en primer plano la *infinitud de la realidad* que reconoce el *otro* como tercero, como *absolutamente Otro*, que precede al yo y que, efectivamente, rebasa sus categorías.

La filosofía de la sociedad civil conduce inequívocamente a la ética de acogida del *otro*, y esta ética de la acogida lleva indefectiblemente a la filosofía de la sociedad civil. La acogida del otro se vuelve una condición del pensamiento, donde la mismidad del yo así como la diferencia de lo otro son inmanentes, haciendo posible pensar la sociedad civil. Sólo una realidad capaz de asumirse como algo inacabado, deficiente y menesteroso da cabida a hablar de filosofía.

Notas

1. La intención de Hegel al introducir la categoría de sociedad civil pudo haber sido, en sus palabras, explicar la contribución a la libertad de instituciones que son intermediarias entre la familia y el Estado, que media particularidad y universalidad en las formaciones sociales actuales. Cfr. KNOWLES, D. (Ed). 2002. Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right. pp. 298-299. New York.

2. “Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den *Momenten eigentümliches Dasein*, - der *Besonderheit* das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der *Allgemeinheit* das Recht, sich als Grund und notwendige Form der *Besonderheit* sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. - Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der *Realität* der Idee ausmacht, welche hier nur als die *relative Totalität* und *innere Notwendigkeit* an dieser äußeren *Erscheinung* ist” HEGEL, G. W. F. 1993. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Libertarias-Prodhuri, S.A. Madrid (España), § 184.
3. Las implicaciones filosóficas de la tesis de la ontología social [de Hegel] son que lo personal y lo social, lo público y lo privado, ya no están demarcados a priori. Cfr. Dudley Knowles. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. (New York: Routledge, 2002):298.
4. Vale la pena aclarar, que bajo la categoría de “político”, Lévinas y, desde luego, que Derrida se refieren a la doctrina tradicional y hegemónica del Estado-nación, la cual se condiciona a través de la ciudadanía como cualidad principal de los seres humanos. Por esa razón, para hablar de una política alternativa, en este caso de una “política mesiánica”, es decir, de una política de la hospitalidad incondicional como unión de la ética y la política, nuestros filósofos deben recurrir a un oxímoron, que resulta del siguiente tenor: *un más allá de lo político; que está dentro de lo político*. Derrida lo describe como la interiorización de la trascendencia en lo político. Lo anterior puede comprenderse si antes logramos entender que para Lévinas la trascendencia se refiere a la relación ética con el otro; lo otro se revela como lo dado, que *es más allá del yo*, en todo el sentido de la palabra, y que, podemos decir, lo precede.
5. “La palabra «acoge» [...] designa, con la «noción de rostro», la apertura del yo y la «anterioridad filosófica del ente sobre el ser»” Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. (Madrid: Trotta, 1998a). p. 46. “*La esencia de lo que es, o más bien de lo que se abre así más allá del ser, es la hospitalidad*” *Óp. Cit.* 69.
6. Para Lévinas, la acogida es una facultad del yo. Vale reiterar, que la facultad del yo, por excelencia, es la razón. Por un lado, la acogida supera el yo; por otro lado, la razón es, por antonomasia, facultad del

yo. Si esto es verdad, debemos decir que, el gesto de acoger supera, entonces, la razón misma. La acogida se identifica con la razón, no obstante, también excede ésta, no sólo porque va dirigida hacia un rostro que antecede al yo, sino porque aquél se le revela como supuesto. En consecuencia, la razón pasa de ser una facultad activa, como comúnmente se le considera, a ser una facultad pasiva. La razón se abre a la sensibilidad. Algo muy parecido pasa en la política, que admite en sí misma, incluso, lo que está más allá de ella.

7. En la dialéctica un momento conlleva al otro, y no simplemente es dejado atrás. Como ninguno de los momentos contiene la verdad en sí mismo, tampoco puede concebirse de manera absoluta, sino que un momento contiene al otro, y en eso está la verdad de cada uno.
8. “La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. ¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre inestable, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del quizá no retuviese su aliento en una «época», para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad. Lo inestable o lo no-fiable, es aquello que, decían Platón y Aristóteles, no es bébaios (no firme, constante, seguro y cierto, fiable, creíble, fiel). Aunque sea en su forma última o mínima, la inestabilidad de lo no fiable consiste siempre en no consistir, en sustraerse a la consistencia y a la constancia, a la presencia, a la permanencia o a la sustancia, a la esencia o a la existencia, como a todo concepto de la verdad que les esté asociado. Esta inconsistencia o inconstancia no es una indeterminación, supone un cierto tiempo de resolución y una exposición singular al cruce de la ocasión y de la necesidad. Aquí se requiere lo inestable, al igual que su contrario, lo estable o lo fiable de la constancia.” Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (Madrid: Trotta, 1998): 46-47.

9. “[...] muy al contrario y mucho más allá de su contrario” Delmiro Rocha, “Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 3 (2010):117-123.
10. “Eso que llega y que llamamos porvenir o acontecimiento, no sería simplemente algo que viene de delante, de más allá, del futuro, sino que su llegada es bajo la condición de la imprevisibilidad y de la novedad absoluta, de la ocasión, por lo tanto, una llegada que cae del cielo, que puede hacer llegar del pasado absoluto el porvenir mismo. El acontecimiento por venir tendrá siempre esta condición espectral del fantasma, del reaparecido, dirá Derrida, puesto que la invención absoluta puede y es, puede ser (en francés peut être, peut- être [quizá]) siempre una vuelta, un regreso, un revenant que participa de la herencia. La lógica de la espectralidad, lógica sin lógica puesto que rompe el principio de la causalidad, de la deducción racional a partir de la causa y el efecto, asedia, en primer lugar, el propio concepto de tiempo, la linealidad temporal. Pensar el porvenir no sería lo mismo que pensar el futuro, es decir, aquello que viene después del presente y mucho después del pasado. Pensar el porvenir sería pensar la vuelta, es decir, la repetición, de aquello que vuelve o puede siempre volver como novedad absoluta, como diferencia. La iterabilidad es la que crea, y por lo tanto viene, del porvenir, dirá Derrida, repetición en la diferencia y diferencia en la repetición, porque es precisamente la diferencia la que se repite una y otra vez, cada vez la primera y la última vez” Delmiro Rocha, “Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* Suplemento 3 (2010):122.
11. Citando a Jacques Derrida: Delmiro Rocha, *Ibíd.*:123.
12. “Derrida liga el porvenir con la justicia, lo indecible mismo, el quizá, y, por otro lado, une el derecho al presente, al ahora-presente o ahora-futuro, a lo que está ya, aquí y ahora, dentro de un programa por desplegar. Pero esta disyunción entre justicia y derecho será siempre una no-disyunción de la disyunción, o si se quiere, entre concepto y gramática, una conjunción disyuntiva, es decir, una disyunción que une. Dicho de otra forma, la justicia, siempre heterogénea al derecho, no puede llegar, si llega alguna vez, sino pasando por el derecho que la llama pero que no la supone.” Óp. Cit.:121.

13. Nótese cómo, en un aspecto tan importante, Derrida se acerca a lo planteado por Hegel: una de las condiciones (principios) indispensables para la consolidación de la esfera de la sociedad civil es el desarrollo infinito de la particularidad.

Referencias Bibliográficas

- AMENGUAL, Gabriel. 2001. **La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel**. Trotta Editorial. Madrid.
- BECCHI, Paolo. 1993. Distinciones acerca del concepto del concepto hegeliano de sociedad civil. **Doxa** N° 14: 379-419. Disponible en: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10689/1/doxa14_18.pdf. Consultado: 01.09.2015.
- BOURGEOIS, Bernard. 1969. **El pensamiento político de Hegel**. Amorrortu editores. Buenos Aires (Argentina).
- DERRIDA, Jacques. 1998a. **Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida**. Trotta. Madrid (España).
- DERRIDA, Jacques. 1998b. **Políticas de la amistad**. Trotta. Madrid (España).
- FERRAJOLI, Luigi. 2001. **Los fundamentos de los derechos fundamentales**. Trotta. Madrid (España).
- GHERARI, Habib. 2003. **L'émergence de la société civile internationale. Vers la privatisation du droit international?** Editions Pedone. Paris (Francia).
- GIRARD, R. 2010. **Clausewitz en los extremos**. Katz Editores. Buenos Aires (Argentina).
- HEGEL, G. W. F. 1993. **Fundamentos de la Filosofía del Derecho. Libertarias-Prodhuri, S.A.** Madrid (España).
- HUDDOCK, Ann. 2001. **NGOs and Civil Society. Democracy by proxy?** Polity Press. Malden (EE. UU.).
- KELLOGG, Catherine. 2010. **Law's Trace: From Hegel to Derrida**. Routledge. New York (EE. UU.).
- KNOWLES, Dudley. 2002. **Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right**. Routledge. New York (EE. UU.).
- MALDONADO, Carlos Eduardo. 2002. **Filosofía de la sociedad civil**. Siglo del Hombre. Bogotá (Colombia).
- MARCUSE, Herbert. 1984. **Razón y Revolución**. Alianza Editorial. Madrid (España).

- MARÍN, Erli. 2009. OING y derechos humanos en Colombia. Un golpe ineludible y vigoroso de la sociedad civil. **Colombia Internacional**. N° 69: 70-85. Disponible en <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/400/index.php?id=400>. Consultado 01.09.2015.
- MORÁN, Lino & MÉNDEZ, Johan. 2010. De la teoría de la complejidad a la ética ecológica. **Revista de Ciencias Sociales**. Vol. 16. N° 1: 128-140. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/280/28016297012.pdf>. Consultado 01.09.2015.
- ROCHA, Delmiro. 2010. Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida. **Daimon. Revista Internacional de Filosofía** Suplemento 3: 117-123. Disponible en <http://revistas.um.es/daimon/article/view/119091>. Consultado 01.09.2015.
- VIEWEG, Klaus. 1996. El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Vol. 13: 181-208. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696120181A/4997>. Consultado 01.09.2015.
- VILLAR, Rodrigo. 2001. **El tercer sector en Colombia. Evolución, dimensión y tendencias**. Confederación Colombiana de Organizaciones No Gubernamentales. Bogotá (Colombia).