

Sociedad civil y la política de identidad

Ellen Meiksins Wood*

En un momento en el que es más imperioso que nunca hacer una crítica del capitalismo, las tendencias teóricas dominantes de la izquierda se ocupan de desconceptualizar la idea misma del capitalismo. Se nos dice que el mundo "posmoderno" es un pastiche de fragmentos y "diferencias". La unidad sistémica del capitalismo, sus "estructuras objetivas" e imperativos totalizadores han dado paso (si acaso existieron alguna vez) a un *bricolage* de múltiples realidades sociales, una estructura pluralista tan diversa y flexible que puede reordenarse mediante una construcción discursiva. La economía capitalista tradicional ha sido remplazada por una fragmentación "posfordista", en la que cada fragmento abre un espacio para luchas de emancipación. Las relaciones de clase constitutivas del capitalismo sólo representan una "identidad" personal entre muchas otras, ya no "privilegiadas" por su posición histórica central. Y así sucesivamente.

Por diversos que sean los métodos para disolver conceptualmente el capitalismo -incluyéndolo todo, desde la teoría del posfordismo hasta los "estudios culturales" posmodernos y la "política de la identidad"-, a menudo comparten un concepto de especial utilidad: la "sociedad civil". Luego de una historia larga y algo tortuosa, luego de una serie de hitos en las obras de Hegel, Marx y Gramsci, esta versátil idea se ha vuelto un eslogan que la izquierda usa para todo, pues abarca una amplia gama de aspiraciones de emancipación, al igual que, es menester decirlo, toda una serie de excusas para la retirada política. Pese a la utilidad de esta idea en la defensa de las libertades humanas contra la opresión del estado, o en la delimitación de un territorio de prácticas, instituciones y relaciones sociales descuidadas por la "vieja" izquierda marxista, ahora la "sociedad civil" está en peligro de volverse una coartaría para el capitalismo.

* En: Meiksins Wood, Ellen. *Democracia contra Capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Capítulo VIII, Siglo XXI editores, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2000. pp. 277-305.

La idea de sociedad civil: breve esbozo histórico

Ha existido una larga tradición intelectual en Occidente, incluso desde la Antigüedad clásica, que de diversas maneras ha definido un terreno de asociación humana, cierta idea de "sociedad", distinta del estado y con demandas morales independientes de la autoridad del estado y que, en ocasiones, se oponen a ella. Independientemente de otros factores implicados en la producción de tales conceptos, desde el principio su evolución ha mantenido un estrecho vínculo con el desarrollo de la propiedad privada como un sitio distinto y autónomo del poder social. Por ejemplo, aunque los antiguos romanos, como los griegos, aún tendían a identificar el estado con la comunidad de ciudadanos, el "pueblo romano" sí generó algunos avances importantes en la separación conceptual de estado y "sociedad", sobre todo en el derecho romano, que establecía una distinción entre las esferas pública y privada y otorgaba a la propiedad privada una situación jurídica y una claridad de las que nunca antes había gozado.¹

En este sentido, si bien el concepto moderno de "sociedad civil" se asocia con las relaciones de propiedad específicas del capitalismo, se trata de una variación de un tema antiguo. No obstante, es una variación de importancia fundamental y cualquier tentativa de atenuar la especificidad de esta "sociedad civil", de ocultar su diferenciación de concepciones anteriores de "sociedad", corre el riesgo de disfrazar la particularidad del capitalismo como una forma social distinta con sus propias relaciones sociales típicas, con sus propios modos de apropiación y explotación, sus propias reglas de reproducción y sus propios imperativos sistémicos.²

La muy particular concepción moderna de "sociedad civil", que apareció sistemáticamente por primera vez en el siglo XVIII, difiere bastante de las ideas anteriores de "sociedad": la sociedad civil representa una esfera separada de las relaciones y la actividad humanas, diferenciada del estado pero no pública ni privada, o tal vez ambas a la vez, que abarca no sólo una gama completa de interacciones sociales aparte de la esfera privada del hogar y la esfera pública del estado, sino de modo más específico una red de relaciones distintivamente económicas, la esfera del

¹ Para una argumentación de que los romanos tenían una noción de "sociedad", específicamente Cicerón, véase Neal Wood, *Cicero's social and political thought*, Berkeley y Los Ángeles, 1988, especialmente pp. 136-142.

² Gran parte del argumento de John Keane en *Democracy and civil society*, Londres, 1988, se basa, por ejemplo, en una crítica del marxismo por identificar a la "sociedad civil" con el capitalismo, a lo que Keane se opone invocando la larga tradición de concepciones de "sociedad" en Occidente, que se remontan a mucho tiempo antes del advenimiento del capitalismo.

mercado, la arena de la producción, la distribución y el intercambio. Una condición previa necesaria, mas no suficiente, para esta concepción de sociedad civil fue la idea moderna del estado como entidad abstracta con una identidad corporativa propia, que evolucionó con el surgimiento del absolutismo europeo; pero la diferenciación conceptual completa de "sociedad civil" requirió la aparición de una "economía" autónoma, independiente de la unidad de lo "político" y lo "económico" que seguía caracterizando al estado absolutista.

Paradójicamente, o tal vez no sea tan paradójico, en los primeros usos del término "sociedad civil" en el lugar de nacimiento del capitalismo, en los inicios de la Inglaterra moderna, lejos de establecer una oposición entre sociedad civil y estado se fundían ambos. En el pensamiento político inglés de los siglos XVI y XVII, "sociedad civil" solía ser sinónimo de "mancomunidad" (*commonwealth*) o "sociedad política". Esta fusión de estado y "sociedad" representaba la subordinación del estado a la comunidad de propietarios privados (en oposición a monarca y "multitud") que constituía la nación política. Reflejaba una distribución política en la que la riqueza y el poder de la clase dominante dependían cada vez más de modos de apropiación meramente "económicos", en vez de modos "extraeconómicos" directamente coercitivos de acumulación por medios políticos y militares, como el cobro feudal de rentas o la gravación absolutista y la ocupación de cargos en el gobierno como instrumentos primarios de apropiación privada.

Pero si el uso inglés tendía a difuminar la distinción entre estado y sociedad civil, fueron las condiciones inglesas -exactamente el mismo sistema de relaciones de propiedad y apropiación capitalista, pero ahora más avanzado y con un mecanismo de mercado mucho más desarrollado- las que hicieron posible la oposición conceptual moderna entre ambos. Cuando Hegel elaboró su dicotomía conceptual, Napoleón fue su inspiración para el estado "moderno"; pero fue sobre todo la economía capitalista de Inglaterra -usando como medio a economistas políticos clásicos como Smith y Stuart- la que proporcionó el modelo de "sociedad civil" (con ciertas correcciones y mejoras propias de Hegel).

La identificación hegeliana de sociedad "civil" con "burguesa" era más que una mera casualidad del idioma alemán. El fenómeno que él designaba con el término *bürgerliche Gesellschaft* era una formación social específica desde el punto de vista histórico. Aunque esta "sociedad civil" no se refería en exclusiva a instituciones puramente "económicas" (por ejemplo, se complementaba con la adaptación moderna

que Hegel hace de los principios colectivos medievales), la "economía moderna" era su condición esencial. Para Hegel, la posibilidad de preservar tanto la libertad individual como la "universalidad" del estado, en vez de subordinar uno al otro como se había hecho en sociedades anteriores, se basaba en el surgimiento de una clase nueva y de una esfera totalmente nueva de existencia social: una "economía" distinta y autónoma. En esta nueva esfera, lo privado y lo público, lo particular y lo universal podían encontrarse mediante la interacción de intereses privados, en un terreno que no era el hogar ni el estado, sino una mediación entre ambos.

Marx, desde luego, transformó la distinción de Hegel entre el estado y la sociedad civil al negar la universalidad del estado e insistir en que éste expresaba las particularidades de la "sociedad civil" y sus relaciones de clase, descubrimiento que lo impulsó a consagrar su trabajo a explorar la anatomía de la "sociedad civil" en la forma de una crítica de la economía política. Así pues, la diferenciación conceptual entre estado y sociedad civil era una condición previa para el análisis marxiano del capitalismo, pero este análisis tenía por efecto despojar a la distinción hegeliana de sus fundamentos. El dualismo estado-sociedad civil más o menos desapareció de la corriente dominante de discurso político.

Fue necesaria la reformulación de Gramsci para que reviviera el concepto de sociedad civil como principio organizador central de la teoría socialista. El objeto de esta nueva formulación era reconocer tanto la complejidad del poder político en los estados parlamentarios o constitucionales de Occidente, a diferencia de las autocracias más abiertamente coercitivas, como la dificultad de sustituir un sistema de dominación de clase en el que el poder de las clases carece de un punto muy visible de concentración en el estado que más bien, está disperso en toda la sociedad y sus prácticas culturales. De esta forma, Gramsci se apropió del concepto de sociedad civil para delimitar el terreno de un nuevo tipo de lucha que llevaría la batalla contra el capitalismo no sólo a sus fundamentos económicos, sino a sus raíces culturales e ideológicas en la vida cotidiana.

El nuevo culto de la sociedad civil

Resultaba evidente que la concepción de Gramsci de "sociedad civil" tenía por objeto constituir un arma contra el capitalismo, no una adaptación a éste. Pese al atractivo de la autoridad de Gramsci, que se ha vuelto uno de los ingredientes básicos de las teorías sociales contemporáneas de la izquierda, en el uso actual este concepto

ha perdido su clara intención anticapitalista. Ahora ha adquirido un nuevo conjunto de significados y consecuencias, algunos muy positivos para el proyecto de emancipación de la izquierda, otros muy lejos de serlo. Los dos impulsos contrarios pueden resumirse de la siguiente forma: el nuevo concepto de "sociedad civil" indica que la izquierda ha aprendido las enseñanzas del liberalismo acerca de los peligros de la opresión del estado, pero parece que estamos olvidando las lecciones que alguna vez aprendimos de la tradición socialista respecto a las opresiones de la sociedad civil. Por un lado, los defensores de la sociedad civil están fortaleciendo nuestra defensa de las instituciones y relaciones no estatales contra el poder del estado; por otro, tienden a debilitar nuestra resistencia a las coerciones del capitalismo.

El concepto de "sociedad civil" se está movilizándolo para que sirva a propósitos tan diversos que resulta imposible aislar una sola escuela de pensamiento vinculada a él, aunque han surgido algunos temas comunes. En general, se usa "sociedad civil" para identificar un terreno de libertad (al menos potencial) fuera del estado, un espacio para la autonomía, la asociación voluntaria y la pluralidad o incluso el conflicto, garantizado por el tipo de "democracia formal" que se ha desarrollado en Occidente. Este concepto también tiene como propósito reducir el sistema (o la "economía") capitalista a una de las muchas esferas existentes en la complejidad plural y heterogénea de la sociedad moderna. Hay dos formas principales en las que el concepto de "sociedad civil" puede lograr este efecto.

Puede hacerse que designe esa multiplicidad contra las coerciones del estado y la economía capitalista; o bien, lo que es más común, puede englobar la "economía" en una esfera mayor de instituciones y relaciones no estatales múltiples.³ En ambos casos se hace hincapié en la pluralidad de las relaciones y prácticas sociales entre las cuales la economía capitalista ocupa un sitio entre muchas otras.

Los principales usos actuales proceden de la distinción entre sociedad civil y estado. Los defensores de esta distinción definen "sociedad civil" en función de unas cuantas oposiciones simples: por ejemplo, "el ámbito estatal (y sus órganos militares, de vigilancia, jurídicos, administrativos, productivos y culturales) y el no estatal (regulado por el mercado, controlado por el sector privado u organizado de forma

³ Es posible deducir una concepción parecida a la primera de Jean L. Cohen, *Class and civil society: The limits of Marxian critical theory*, Amherst, 1982. John Keane elabora la segunda idea en *Democracy and civil society* (para su crítica de la concepción de Cohen, véase la p. 86, nota).

voluntaria) de la sociedad civil"⁴; o el poder "político" y el "social", la ley "pública" y la "privada", la "(des)información y propaganda aprobadas por el estado" y la "opinión pública de libre circulación"⁵. En esta definición, la "sociedad civil" abarca una gama muy amplia de instituciones y relaciones, desde familias, sindicatos, asociaciones voluntarias, hospitales e iglesias hasta el mercado y empresas capitalistas, en realidad, toda la economía capitalista. Las antítesis significativas se limitan a estatal y no estatal, o quizás, a político y social.

En apariencia, esta dicotomía corresponde a la oposición entre coerción, como la engloba el estado, y libertad o acción voluntaria, que pertenece, en principio, aunque no necesariamente en la práctica, a la sociedad civil. El estado puede sumergir o eclipsar en varias maneras y medidas a la sociedad civil, y los diferentes sistemas políticos o "regiones históricas" completas pueden variar de acuerdo con el grado de "autonomía" que conceden a la esfera no estatal. Es una característica especial de Occidente, por ejemplo, el que haya dado origen a una separación singularmente bien definida entre estado y sociedad civil, y, por consiguiente, a una forma particularmente avanzada de libertad política.

Los defensores de esta distinción estado-sociedad civil suelen atribuirle dos beneficios principales. En primer lugar, concentra nuestra atención en los peligros de la opresión del estado y en la necesidad de establecer límites apropiados a las acciones del estado, organizando y reforzando la presión contra éste dentro de la sociedad. Dicho de otra forma, reanima la inquietud liberal en cuanto a la limitación y la legitimación del poder político y, en especial, el control de dicho poder a través de la libertad de asociación y la organización autónoma en la sociedad, que la izquierda ha desdeñado con tanta frecuencia en la teoría y en la práctica. En segundo lugar, el concepto de sociedad civil reconoce y celebra la diferencia y la diversidad. Afirman sus defensores que el pluralismo es un bien primario, a diferencia de lo que ocurre en el marxismo, que, según dicen, en esencia es monista, reduccionista y economicista.⁶ Este nuevo pluralismo nos invita a apreciar un rango completo de instituciones y relaciones que el socialismo tradicional pasó por alto al preocuparse por la economía y la clase.

⁴ John Keane (ed.), *Civil society and the state*, Londres, 1988, p. 1.

⁵ *Ibid.*, p.2

⁶ Norman Geras echa por tierra estos mitos sobre el marxismo en "Seven types of obliquity: Travesties of Marxistn", en *Socialist Register* (1990).

El ímpetu del resurgimiento de esta dicotomía conceptual procede de varias direcciones. Sin duda alguna, el mayor impulso llegó de Europa oriental, donde la "sociedad civil" representó una importante arma en el arsenal ideológico de las fuerzas de oposición contra la opresión estatal. En este caso, los resultados fueron bastante claros: el estado, incluyendo sus aparatos de dominación tanto político como económico, podía tener una posición más o menos ambigua en contra de un espacio (potencialmente) libre fuera del estado. Podría decirse, por ejemplo, que la antítesis sociedad civil estado corresponde claramente a la oposición de Solidaridad al partido y al estado.⁷

La crisis de los estados comunistas, huelga decirlo, también ha dejado una profunda huella en la izquierda occidental, al converger con otras influencias: las limitaciones de la socialdemocracia, con su fe infinita en el estado como agente del mejoramiento social, así como el surgimiento de luchas de emancipación a través de movimientos sociales no basados en la clase, con una sensibilidad a las dimensiones de la experiencia humana que la izquierda socialista tradicional ha desdeñado con demasiada frecuencia. Estas sensibilidades exaltadas a los peligros que presenta el estado y a las complejidades de la experiencia humana se han asociado con una gran diversidad de activismos que abarcan todo, desde el feminismo, la ecología y la paz hasta la reforma constitucional. Todos estos proyectos han recurrido a menudo al concepto de sociedad civil.

Ningún socialista pone en duda el valor de estas nuevas sensibilidades, pero debemos tomar con gran recelo este método particular de centrar nuestra atención en ellas. Se nos está pidiendo que paguemos muy caro el concepto universal de "sociedad civil". Este portatrajes conceptual, que lo agrupa todo sin discriminación, desde hogares y asociaciones voluntarias hasta el sistema económico del capitalismo, confunde y oculta en la misma medida en que revela. En Europa oriental, se puede hacer que lo aprehenda todo desde la defensa de derechos políticos y libertades culturales hasta la orientación al mercado de las economías poscomunistas y la restauración del capitalismo. "Sociedad civil" puede servir como una palabra en clave o una cubierta para referirse al capitalismo, y el mercado puede agruparse con otros bienes menos ambiguos -por ejemplo, las libertades políticas e intelectuales- como una meta a todas luces conveniente.

⁷ Sobre la aplicación de "sociedad civil" a los sucesos ocurridos en Polonia, véase Andrew Arato, "Civil society against the state: Poland 1980-81", *Telos* 47, 1981, y "Empire versus civil society: Poland 1981-82", *Telos* 50, 1982.

Pero si los peligros de esta estrategia conceptual y de la asignación del mercado al espacio libre de la "sociedad civil" parecen nimios ante las enormes dimensiones de la opresión stalinista en Europa oriental, surgen problemas de índole totalmente distinta en Occidente, donde, en efecto, existe un capitalismo bien desarrollado y la opresión estatal no es un mal inmediato y masivo que supere al resto de los males sociales. Como en este caso se hace que la "sociedad civil" abarque un estrato completo de la realidad social que no existía en las sociedades comunistas, las repercusiones de su uso en algunos aspectos importantes son aún más problemáticas.

En este sentido, el peligro radica en el hecho de que la lógica totalizadora y el poder coercitivo del capitalismo se vuelven invisibles cuando todo el sistema social del capitalismo se reduce a un grupo de instituciones y relaciones entre muchos otros, en el mismo nivel conceptual que los hogares o las asociaciones voluntarias. En realidad, dicha reducción es el principal rasgo distintivo de la "sociedad civil" en su nueva personificación. Tiene como efecto la desconceptualización del problema del capitalismo al dividir a la sociedad en fragmentos, sin una estructura de poder que lo abarque todo, sin una unidad totalizadora, sin coerciones sistémicas; en otras palabras, sin un sistema capitalista, con su fuerza expansionista y su capacidad de penetración en todos los aspectos de la vida social.

Es una estrategia típica del argumento de la "sociedad civil" -de hecho, su *raison d' être*- atacar el "reduccionismo" o "economicismo" marxista. Se dice que el marxismo reduce la sociedad civil al "modo de producción", la economía capitalista. "Se devalúa la importancia de otras instituciones de la sociedad civil, como los hogares, las iglesias, asociaciones científicas y literarias, prisiones y hospitales."⁸

Sea cierto o no que los marxistas solieran prestar muy poca atención a estas "otras" instituciones, la debilidad de esta yuxtaposición (¿la economía capitalista y "otras instituciones" como hospitales?) debe ser de inmediato visible. Sin duda, incluso los no marxistas son capaces de reconocer, por ejemplo, una verdad tan simple como el hecho de que los hospitales occidentales se sitúan en una economía capitalista que ha afectado profundamente la organización de los servicios de salud y la naturaleza de las instituciones médicas. Pero ¿es posible concebir una propuesta análoga acerca de los efectos de los hospitales en el capitalismo? ¿Esta observación acerca de las "otras

⁸ Keane, *Democracy and civil society*, p. 32.

instituciones" significa que Marx no valoraba los hogares ni los hospitales, o más bien que no les atribuía la misma fuerza determinativa desde el punto de vista histórico? ¿No existen bases para distinguir entre estas diferentes "instituciones" en todo tipo de factores cuantitativos y cualitativos, desde el tamaño y el alcance hasta el poder social y la eficacia histórica? Por lo general, en el uso actual del concepto de "sociedad civil" se evaden preguntas como éstas. Otro de sus efectos es que confunde las demandas morales de "otras" instituciones con el poder determinativo de las mismas o, más bien, que descarta por completo la cuestión esencialmente empírica de las determinaciones históricas y sociales.

Hay otra versión de este argumento que, en vez de evadir simplemente la totalidad sistémica del capitalismo, los niega de manera explícita. La mera existencia de otros modos de dominación además de las relaciones de clase, otros principios de estratificación además de la desigualdad de clases, otras luchas sociales además de la lucha de clases, sirve para demostrar que el capitalismo, cuya relación constitutiva es la clase, no es un sistema totalizador. Se considera que la preocupación marxista por las relaciones "económicas" y la clase a costa de otras relaciones e identidades sociales demuestra que la tentativa de "totalizar a la sociedad desde el punto de vista de una esfera, la economía o el modo de producción" es errónea por la sencilla razón de que resulta evidente la existencia de otras "esferas"⁹.

Este argumento es circular y evasivo. Para negar la lógica totalizadora del capitalismo no basta con indicar la pluralidad de las identidades y relaciones sociales. A final de cuentas, la relación de clases que constituye el capitalismo es más que una mera identidad personal o un principio de "estratificación" o desigualdad. No sólo en un sistema específico de relaciones de poder, sino también la relación constitutiva de un proceso social distintivo, la dinámica de la acumulación y la autoexpansión del capital. Desde luego, es fácil demostrar, pues resulta evidente, que la clase no es el único principio de "estratificación", la única forma de desigualdad y dominación. Pero esto no nos dice prácticamente nada acerca de la lógica totalizadora del capitalismo.

Para negar la lógica totalizadora del capitalismo, se tendría que demostrar de manera convincente que estas otras esferas e identidades no están incluidas, al menos no de forma significativa, en la fuerza determinativa del capitalismo, su sistema de relaciones de propiedad social, sus imperativos expansionistas, su impulso a la

⁹ Cohen, *Class and civil society*, p.192

acumulación, su transformación de toda la vida social en mercancía, su creación del mercado como una necesidad, un mecanismo compulsivo de competencia y "crecimiento" autosostenido, etc. Pero los argumentos de la "sociedad civil" (o, en realidad, los argumentos "posmarxistas" en general) no suelen refutar sobre bases históricas y empíricas los efectos determinativos de las relaciones capitalistas. En vez de ello (cuando no asumen la forma circular simple: el capitalismo no es un sistema totalizador porque existen otras esferas además de la económica), tienden a proceder como argumentos filosóficos abstractos, como críticas internas a la teoría marxista, o, las más de las veces, como recetas morales sobre los peligros de devaluar "otras" esferas de la experiencia humana.

De una u otra forma, el capitalismo se reduce al tamaño y peso de "otras" instituciones singulares y específicas y desaparece en una noche conceptual en la que todos los gatos son pardos. La estrategia de disolver el capitalismo en una pluralidad sin estructuración e indiferenciada de instituciones y relaciones sociales no puede sino debilitar la fuerza tanto analítica como normativa de la "sociedad civil", su capacidad para abordar la limitación y la legitimación del poder, así como su utilidad para guiar los proyectos de emancipación. Las teorías actuales bloquean el sentido de "sociedad civil" como una forma social específica del capitalismo, una totalidad sistémica en la que se ubican todas las "otras" instituciones y todas las fuerzas sociales deben encontrar su camino, una esfera específica y sin precedentes de poder social, que plantea problemas totalmente nuevos de legitimación y control, problemas que no abordan las teorías tradicionales del estado ni el liberalismo contemporáneo.

Capitalismo, "democracia formal" y la especificidad de occidente

Uno de los principales cargos que los defensores de la "sociedad civil" levantan al marxismo es que pone en peligro las libertades democráticas al identificar la "democracia formal" de Occidente, las formas jurídicas y políticas que garantizan un espacio libre para la "sociedad civil", con el capitalismo: sociedad "civil" es igual a sociedad "burguesa". El peligro, señalan, es que podemos sentirnos tentados a tirar las frutas frescas con las podridas, a rechazar la democracia liberal junto con el capitalismo.¹⁰ En vez de ello, argumentan, debemos reconocer los beneficios de la democracia formal y, al mismo tiempo, difundir sus principios de libertad e igualdad

¹⁰ Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 49; Keane, *Democracy and civil society*, p. 59; Agnes Heller, "On formal democracy", en Keane, *Civil society and the state*, p. 132.

individuales disociándolos del capitalismo a fin de negar que el capitalismo es el único medio, o el mejor, de promover estos principios.

Cabe señalar que, sobre estas bases, la crítica del marxismo occidental contemporáneo debe hacer caso omiso de la mayor parte de la teoría política marxista a partir de los años sesenta, sobre todo desde que el debate "Miliband-Poulantzas" hizo resurgir la teoría del estado. Sin duda, las libertades civiles eran una preocupación importante para ambos protagonistas de aquella polémica, y de muchos otros que han seguido esa línea. Incluso la afirmación de que el marxismo "clásico", en la persona de Marx o de Engels, era demasiado indiferente a las libertades civiles está abierta a discusión. Pero sin reducir el presente análisis a un debate meramente textual en torno de la actitud marxista ("clásica" o contemporánea) hacia las libertades "burguesas", aceptemos que todos los socialistas, marxistas o no, deben ratificar las libertades civiles (que ahora suelen llamarse, de manera un tanto vaga, "derechos humanos"), los principios de legalidad, la libertad de expresión y asociación y la protección de una esfera "no estatal" contra las incursiones del estado. Debemos reconocer que algunas protecciones institucionales de este tipo son condiciones necesarias de cualquier democracia, aunque tal vez no aceptemos la identificación de la democracia con las garantías normales del "liberalismo", o su confinamiento a ellas, aun si creemos que las protecciones "liberales" tendrán que asumir una forma institucional diferente a la del capitalismo en la democracia socialista.¹¹

No obstante, persisten las dificultades en el argumento de la "sociedad civil". Hay otras maneras (de hecho las principales en la teoría marxista) de asociar a la "democracia formal" con el capitalismo, además de rechazar una con la otra. Podemos reconocer las conexiones históricas y estructurales sin negar el valor de las libertades civiles. Entender estas conexiones no nos obliga a devaluar las libertades civiles, pero tampoco a aceptar el capitalismo como el único medio, o el mejor, para mantener la autonomía individual; asimismo, nos deja en perfecta libertad de reconocer que el capitalismo, que si bien en ciertas condiciones históricas conduce a la "democracia formal", puede arreglárselas fácilmente sin ella, como lo ha demostrado en más de una ocasión en la historia reciente. De cualquier modo, no ver las conexiones o confundir su carácter limita nuestro entendimiento tanto de la democracia como del capitalismo.

¹¹ He tratado más extensamente estos temas en *The retreat from class: A new 'true' socialism*, Londres, 1986, cap. 10.

La conexión histórica y estructural entre la democracia formal y el capitalismo ciertamente puede formularse en referencia a la separación del estado de la sociedad civil. Sin embargo, mucho depende de cómo interpretemos esa separación y el proceso histórico que la ocasionó. Existe un punto de vista de la historia, y una interpretación concomitante de la separación estado-sociedad civil, que sólo puede considerar la evolución del capitalismo como progresista. Éste es un punto de vista comúnmente vinculado con el liberalismo o la ideología "burguesa", pero que parece inspirar cada vez más las concepciones de democracia en la izquierda.

Los supuestos históricos en los que se basa la defensa de la "sociedad civil" rara vez se puntualizan de manera explícita. Sin embargo, existe una explicación particularmente útil y elaborada de un investigador húngaro, cuya traducción al inglés se publicó en un volumen dedicado al resurgimiento de la "sociedad civil" (de Oriente y Occidente), que podría servir como modelo de la interpretación histórica de nuestra época. En un esfuerzo por caracterizar las tres diferentes "regiones históricas de Europa" -Europa occidental, oriental y una región intermedia-, Jenő Szücs (atendiendo a Istvan Bibó) ofrece la siguiente explicación del modelo "occidental", en "busca de las raíces más profundas de una 'manera democrática de organizar a la sociedad'"¹². La "característica" más distintiva "de Occidente es la separación estructural, y teórica, entre la 'sociedad' y el 'estado'", un proceso único que ocupa el centro de la democracia occidental, mientras que su ausencia correspondiente en Oriente da cuenta de una evolución de la autocracia al totalitarismo¹³. Las raíces de este proceso, según Szücs, están en el feudalismo occidental.

La singularidad de la historia occidental radica, de acuerdo con esta argumentación, en un "despegue" completamente inusual en el surgimiento de las civilizaciones. Este despegue ocurrió en Medio de una desintegración, en vez de una integración, y de una civilización decadente, una nueva agrarización y una creciente anarquía política¹⁴. Esta fragmentación y desintegración fueron las condiciones previas de la separación entre la "sociedad" y el "estado". En las civilizaciones desarrolladas de Oriente, donde no hubo tal separación, la función política siguió ejerciéndose "de arriba hacia abajo".

¹² Jenő Szücs, "Three historical regions of Europe", en Keane, *Civil society and the state*, p. 294.

¹³ *Ibid.*, p. 295.

¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

En el proceso de la "fragmentación" feudal en Occidente, las viejas relaciones políticas de estados y súbditos fueron remplazadas por nuevos vínculos sociales, de naturaleza contractual, entre señores y vasallos. Esta sustitución de relaciones políticas por relaciones sociocontractuales tuvo entre sus consecuencias más importantes un nuevo principio de dignidad humana, libertad y el "honor" del individuo. Por su parte, la desintegración territorial en unidades pequeñas, cada una con su propio derecho consuetudinario, produjo una descentralización de la ley que podía resistir los mecanismos "descendentes" del ejercicio del poder¹⁵. Cuando más adelante las monarquías occidentales reconstruyeron la soberanía, en esencia el nuevo estado estaba constituido "verticalmente desde abajo"¹⁶. Era una "unidad en la pluralidad" que hizo "libertades" de "los principios de organización internos" de la estructura social occidental "y condujo a algo que marcó una división contundente entre el Occidente medieval y muchas otras civilizaciones: el nacimiento de la 'sociedad' como entidad autónoma"¹⁷.

Muchos elementos de esta argumentación son muy esclarecedores, pero igualmente instructiva es la inclinación de su ángulo de visión. Aquí tenemos, de hecho, todos los ingredientes principales de la historia liberal: el progreso de la civilización (al menos en Occidente) como un ascenso inequívoco de la "libertad" y la "dignidad" individuales (si hay una diferencia fundamental entre la explicación de Szücs y el punto de vista liberal tradicional, tal diferencia es que este último es más franco acerca de la identificación de la individualidad con la propiedad privada); el enfoque principal en la tensión entre el individuo o la "sociedad" y el estado como la fuerza impulsora de la historia; e incluso, tal vez especialmente, la tendencia a asociar el avance de la civilización, y de la democracia misma, con hitos en el ascenso de las clases adineradas. Aunque el Occidente medieval no tenía nada de democrático, concede Szücs, es ahí donde se encuentran las "raíces más profundas" de la democracia. Aunque Szücs no lo dice en tantas palabras, tal parece que la "idea constitutiva" de la democracia moderna fue el *señorío*.

Supongamos que vemos la misma secuencia de acontecimientos desde otro ángulo. Desde otra perspectiva, la misma "fragmentación", el mismo reemplazo de relaciones políticas por vínculos sociales y contractuales, la misma "parcelación" de la soberanía, la misma "autonomía de la sociedad", aunque se reconoce su singularidad

¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹⁷ *Ibid.*, p. 306.

e importancia en la trayectoria del desarrollo occidental, pueden tener consecuencias muy distintas para nuestra apreciación de la "sociedad civil" y el desarrollo de la democracia occidental.

La divergencia del modelo "occidental" respecto del "oriental" para la formación de un estado se inició, desde luego, mucho antes que el feudalismo medieval. Sus orígenes se remontan hasta la Antigüedad griega, pero, para nuestros fines, puede identificarse un punto de referencia crítico en la antigua Roma. Esta divergencia, cabe subrayar, no sólo se relacionaba con las formas políticas, sino más que nada con los modos de apropiación -en este aspecto fueron decisivos los avances en el sistema romano de propiedad privada. (Es una característica curiosa y "sintomática" de la argumentación de Szücs que los modos de apropiación y explotación no ocupen un sitio central, si acaso ocupan alguno, en su diferenciación de las tres regiones históricas de Europa, lo que también podría explicar su insistencia en una ruptura radical entre la Antigüedad y el feudalismo. Cuando menos, la supervivencia del derecho romano, el símbolo por excelencia del régimen de propiedad romano, debió haber anunciado a Szücs alguna continuidad fundamental entre la "autonomía" occidental de la sociedad civil y el sistema romano de apropiación.)

Roma representa un contraste notable en relación con otras civilizaciones "avanzadas", tanto de la Antigüedad como de siglos más tarde, pues el acceso a una gran riqueza, al trabajo excedente de otros en gran escala, solía obtenerse por intermedio del estado (por ejemplo, la China imperial tardía, que tenía un sistema muy desarrollado de propiedad privada, pero donde la riqueza y el poder residían no tanto en la tierra como en el estado, en la jerarquía burocrática cuyo pináculo era la corte y los funcionarios del imperio). Roma se distinguía por su énfasis en la propiedad privada, en la adquisición masiva de tierras, como medio de apropiación. La aristocracia romana tenía un apetito insaciable por la tierra, que creó concentraciones sin precedentes de riqueza y un poder imperial rapaz, sin rival en ningún otro imperio antiguo en su sed no sólo de tributo sino de territorio. Y fue Roma la que extendió su régimen de propiedad privada en su vasto y diverso imperio, gobernado sin ayuda de una burocracia masiva, sino mediante un sistema "municipal" que en realidad constituyó una federación de aristocracias locales. El resultado fue una combinación muy específica de un estado imperial fuerte y una acaudalada clase dominante independiente de él, un estado fuerte que al mismo tiempo alentaba, en vez de impedir, el desarrollo autónomo de la propiedad privada. En suma, fue Roma la que

estableció de manera firme y consciente la propiedad privada como fuente de poder social, separada del estado pero apoyada por él.

La "fragmentación" del feudalismo debe verse, así, como arraigada en la privatización del poder ya inherente en el sistema de propiedad romano y en el gobierno "municipal" fragmentado del Imperio. Cuando las tensiones entre el estado imperial romano y el poder autónomo de la propiedad privada tuvieron como consecuencia final la desintegración del estado central, se preservó el poder autónomo de la propiedad. Las antiguas relaciones políticas entre gobernantes y súbditos se fueron disolviendo gradualmente hasta convertirse en relaciones "sociales" entre señores y vasallos y, más específicamente, entre señores y campesinos. En la institución del señorío, los poderes político y económico estaban unidos como cuando el estado era la fuente principal de riqueza privada; pero, esta vez, esa unidad existía en una forma fragmentada y privatizada.

Desde esta perspectiva, es difícil ver el desarrollo de Occidente simplemente como el surgimiento de la individualidad, el imperio de la ley, el progreso de la libertad o el poder desde "abajo"; y la autonomía de la "sociedad civil" adquiere un significado distinto. Los avances así descritos por Szücs representan de igual modo, y al mismo tiempo, la evolución de nuevas formas de explotación y dominación (a final de cuentas, el "poder" constitutivo "desde abajo" es el poder del señorío), nuevas relaciones de dependencia y servidumbre, la privatización de la extracción del plusvalor y la transferencia de antiguas opresiones del estado a la "sociedad", es decir, una transferencia de relaciones de poder y dominación del estado a la propiedad privada. Esta nueva división del trabajo entre el estado y la "sociedad" también sentó las bases (como una condición necesaria pero no suficiente) para ensanchar la separación entre la apropiación privada y las responsabilidades públicas que se concretaron en el capitalismo.

Así pues, el capitalismo representa la culminación de un largo desarrollo, pero también constituye una ruptura cualitativa (que ocurrió "espontáneamente" sólo en las condiciones históricas particulares de Inglaterra). No sólo se caracteriza por una transformación del poder social, una nueva división del trabajo entre el estado y la propiedad privada o clase, sino que también marca la creación de una forma completamente nueva de coerción: el mercado, no sólo como una esfera de oportunidad, libertad y elección, sino como una compulsión, una necesidad, una

disciplina social, capaz de sujetar todas las actividades y las relaciones humanas a sus requerimientos.

La "sociedad civil" y la devaluación de la democracia

Así que no basta decir que la democracia puede extenderse separando los principios de la "democracia formal" de cualquier asociación con el capitalismo. Tampoco basta decir que la democracia capitalista es incompleta, una etapa en un claro desarrollo progresivo que debe perfeccionarse con el socialismo y avanzar allende las limitaciones de la "democracia formal". La cuestión es más bien que la asociación del capitalismo con la "democracia formal" representa una unidad contradictoria de avance y retirada, tanto un mejoramiento como una devaluación de la democracia. Sin duda alguna, la "democracia formal" es un mejoramiento de las formas políticas que carecen de libertades civiles, el imperio de la ley y el principio de representación. Pero también es, de igual modo y al mismo tiempo, una sustracción de la sustancia de la idea democrática, que está histórica y estructuralmente asociada con el capitalismo.¹⁸

¹⁸ En ocasiones la defensa de la democracia formal va acompañada explícitamente por un ataque a la democracia "sustantiva". Agnes Heller, en "On formal democracy", señala: "El planteamiento de Aristóteles, analista de gran realismo, de que todas las democracias se transforman de inmediato en anarquía, y esta última en tiranía, fue la afirmación de un hecho, no una calumnia aristocrática de un antidemócrata. La república romana no fue democrática en ningún momento. Quisiera agregar a todo esto que aun si la degradación de las democracias modernas en tiranías está lejos de excluirse (fuimos testigos de ello en el caso del fascismo alemán e italiano), la resistencia de las democracias modernas se debe precisamente a su carácter formal" (p. 130). Analicemos cada enunciado. La denuncia de que la democracia antigua es la precursora inevitable de la anarquía y la tiranía (que, por cierto, es más típica de Platón o Polibio) es, precisamente, una calumnia antidemocrática. Por un lado, no guarda relación con secuencias históricas reales, causales ni cronológicas. La democracia atenea puso fin a la institución de la tiranía y sobrevivió casi dos siglos, para ser vencida no por la anarquía, sino por un poder militar superior. En esos siglos, claro está, Atenas produjo una cultura asombrosamente fructífera e influyente que sobrevivió a su caída y también sentó las bases de las concepciones occidentales de ciudadanía e imperio de la ley. Es cierto que la república romana "no fue democrática en ningún momento", y el resultado más notable de su régimen aristocrático fue la desaparición de la república y su reemplazo por el gobierno imperial autocrático. (Esa república no democrática era, por cierto, una importante inspiración para lo que Heller llama un documento "constitutivo" de la democracia moderna, la Constitución de Estados Unidos). Decir que "la degradación de democracias modernas en tiranías está lejos de excluirse" parece un tanto evasivo al lado de una referencia (parentética) al fascismo, por no mencionar la historia de guerra e imperialismo que ha tenido una relación inextricable con el régimen de "democracia formal". En cuanto a la resistencia, cabe mencionar que todavía no existe una "democracia formal" cuyo ciclo de vida iguale, por no decir que supere, la duración de la democracia atenea. Ninguna "democracia" europea, siguiendo los criterios de Heller, tiene ni siquiera un siglo de edad (en Gran Bretaña, por ejemplo, la votación plural sobrevivió hasta 1948); y la república estadounidense, a la que atribuye la "idea constitutiva" de la democracia formal, tardó mucho tiempo en mejorar la exclusión atenea de las mujeres y los esclavos, mientras que no se puede decir que los hombres trabajadores libres -ciudadanos de pleno derecho en la democracia atenea- hubieran ganado admisión total a una ciudadanía "formal" hasta que las últimas reservas de propiedad estatal se eliminaron en el siglo XIX (para no mencionar la variedad de estratagemas para desalentar el voto de los pobres en general y de los negros en particular, que no se han agotado hasta la fecha). De tal modo, a lo sumo (y sólo para los varones blancos), existe una duración máxima de quizás siglo y medio para las "democracias formales" modernas.

Ya he desarrollado algunos de estos temas en capítulos anteriores. Ahora basta señalar cierta paradoja en la insistencia en que no debemos permitir que nuestra concepción de la emancipación humana se vea restringida por la identificación de la "democracia formal" con el capitalismo. Si consideramos que la emancipación humana es algo más que una extensión de la democracia liberal, a la larga podríamos convencernos de que el capitalismo es, después de todo, su garantía más segura.

No cabe duda de que la separación del estado y la sociedad civil en Occidente ha dado origen a nuevas formas de libertad e igualdad, pero también ha creado nuevos modos de dominación y coerción. Una manera de describir la especificidad de la "sociedad civil" como una forma social particular propia del mundo moderno -las condiciones históricas particulares que hicieron posible la distinción moderna entre estado y sociedad civil- es decir que constituyó una nueva forma de poder social, en la que muchas funciones coercitivas que alguna vez pertenecieron al estado se reubicaron en la esfera "privada", en la propiedad privada, la explotación de clases y los imperativos del mercado. Hasta cierto punto, esta "privatización" del poder público ha creado el ámbito históricamente novedoso de la "sociedad civil".

La "sociedad civil" no sólo constituye una relación totalmente nueva entre lo "público" y lo "privado", sino que de modo más preciso es un ámbito "privado" totalmente nuevo, con una presencia "pública" distintiva y opresiones propias, una estructura única de poder y dominación, y un sistema lógico inflexible. Representa una red particular de relaciones sociales que no se limita a oponerse a las funciones coercitivas, "de vigilancia" y "administrativas" del estado, sino que también representa la *reubicación* de estas funciones, o cuando menos de una parte significativa de ellas. Supone una nueva división del trabajo entre la esfera "pública" del estado y la esfera "privada" de la propiedad capitalista y los imperativos del mercado, en donde la apropiación, la explotación y la dominación están separadas de la autoridad pública y la responsabilidad social, mientras que estos nuevos poderes privados dependen del apoyo del estado, por medio de un poder de aplicación legal mucho más concentrado de lo que nunca antes había existido.

La "sociedad civil" ha otorgado a la propiedad privada y sus poseedores autoridad sobre la gente y su vida cotidiana, un poder que el estado hace respetar, pero del que no puede hacerse responsable a nadie, que muchos estados tiránicos antiguos habrían envidiado. Incluso las actividades y experiencias que están fuera de la estructura de autoridad inmediata de la empresa capitalista, o fuera del gran poder

político del capital, están reguladas por los mandatos del mercado, las necesidades de competencia y rentabilidad. Aun en los casos en que el mercado no es, como suele serlo en las sociedades capitalistas avanzadas, un mero instrumento de poder para los conglomerados gigantes y las compañías multinacionales, sigue siendo una fuerza coercitiva, capaz de sujetar todos los valores, actividades y relaciones humanas a sus imperativos. Ningún déspota de la Antigüedad habría albergado la esperanza de penetrar en la vida personal de sus súbditos -sus oportunidades de vida, elecciones, preferencias, opiniones y relaciones- con la misma amplitud y minucia, no sólo en el lugar de trabajo, sino en todos los aspectos de su vida. Asimismo, el mercado ha creado nuevos instrumentos de poder para que los manipule no sólo el capital multinacional, sino también los estados capitalistas avanzados, que pueden llegar a imponer "disciplinas de mercado" draconianas en otras economías al mismo tiempo que protegen su capital nacional. En otras palabras, la coerción no sólo ha sido una enfermedad de la "sociedad civil", sino también uno de sus principios constitutivos. En realidad, las funciones coercitivas del estado se han ocupado en gran medida de ejercer la dominación en la sociedad civil.

Esta realidad histórica tiende a socavar las distinciones claras que requieren las teorías actuales, en las que se nos pide que veamos a la sociedad civil, al menos en principio, como la esfera de libertad y acción voluntaria, la antítesis del principio irreductiblemente coercitivo que pertenece de modo intrínseco al estado. Si bien es cierto que en la sociedad capitalista, con su separación de las esferas "política" y "económica", o el estado y la sociedad civil, el poder público coercitivo está centralizado y concentrado en mayor medida que nunca antes, esto sólo significa que una de las principales funciones de la coerción "pública" por parte del estado es apoyar el poder "privado" en la sociedad civil.

Uno de los ejemplos más obvios de la deformada visión que produce la dicotomía simple entre el estado como el sitio de coerción y la "sociedad civil" como un espacio libre es el grado en que libertades civiles como la libertad de expresión o de prensa en las sociedades capitalistas se miden no de acuerdo con la amplitud del foro para opinar y celebrar debates que ofrecen los medios de comunicación, sino según la proporción en que los medios de comunicación son propiedad privada y el capital tiene libertad para lucrar con ellos. La prensa es "libre" cuando es privada, por mucho que "fabrique consenso".

Las teorías actuales de la sociedad civil, desde luego, reconocen que la sociedad civil no es un ámbito de libertad o democracia perfectas. Por ejemplo, se ve dañada por la opresión en la familia, en las relaciones de género, en el lugar de trabajo, las actitudes racistas, la homofobia, etc. En realidad, cuando menos en las sociedades capitalistas avanzadas, estos tipos de opresión se han tornado el centro principal de lucha, mientras que "política" en su sentido tradicional, como relativa al poder estatal, los partidos y la oposición a ellos, ha perdido cada vez mayor vigencia. Sin embargo, estas opresiones no se abordan como un elemento constitutivo de la sociedad civil, sino como disfunciones. En principio, la coerción corresponde al estado, mientras que la libertad tiene sus raíces en la sociedad civil; y la emancipación humana, de acuerdo con estos argumentos, consiste en la autonomía de la sociedad civil, su expansión y enriquecimiento, su liberación del estado, y su protección por parte de la democracia formal. Una vez más, parece que se pierden de vista las relaciones de explotación y dominación que de manera irreductible constituyen a la sociedad civil, no sólo como un trastorno ajeno y corregible, sino en su esencia misma, la estructura particular de dominación y coerción específica del capitalismo como una totalidad sistémica, y que también determina las funciones coercitivas del estado.

El nuevo pluralismo y la política de la identidad

Así, el redescubrimiento del liberalismo en el resurgimiento de la sociedad civil tiene dos caras. Es encomiable su intención de sensibilizar a la izquierda a las libertades civiles y los peligros de la opresión del estado. Pero el culto de la sociedad civil también tiende a reproducir las mistificaciones del liberalismo, ocultando las coerciones de la sociedad civil y confundiendo las maneras en que la propia opresión del estado está arraigada en las relaciones de explotación y coercitivas de la sociedad civil. Entonces, ¿qué hay de su entrega al pluralismo? ¿Qué suerte corre el concepto de sociedad civil al abordar la diversidad de las relaciones e "identidades" sociales?

Es en este aspecto en el que el culto de la sociedad civil, su representación de la sociedad civil como la esfera de diferencia y diversidad, se refiere de manera más directa a las preocupaciones dominantes de la nueva izquierda. Si hay algo que une a los diversos "nuevos revisionismos", desde las teorías "posmodernistas" y "posmarxistas" más absurdas hasta los activismos de los "nuevos movimientos sociales", es su hincapié en la diversidad, la "diferencia", el pluralismo. El nuevo pluralismo va más allá del reconocimiento liberal tradicional de intereses diversos y la tolerancia (en principio) de diversas opiniones en tres formas principales:

1. Su concepción de diversidad ahonda en los aspectos externos de "interés" para llegar a las profundidades psíquicas de la "subjetividad" y la "identidad" y se extiende del "comportamiento" u "opinión" políticos a la totalidad de "estilos de vida";
2. ya no da por sentado que algunos principios de derecho universales y no diferenciados pueden adaptarse a las diversas identidades y estilos de vida (las mujeres, por ejemplo, necesitan derechos distintos para ser libres e iguales);
3. el nuevo pluralismo se basa en la idea de que la característica esencial, la diferencia específica histórica, del mundo contemporáneo -o, más específicamente, del mundo capitalista contemporáneo- no es el impulso totalizador, homogeneizador del capitalismo, sino la heterogeneidad única de la sociedad "posmoderna", su grado sin precedentes de diversidad, de fragmentación inclusive, que requiere principios pluralistas nuevos y más complejos.

Los argumentos dicen algo así: la sociedad contemporánea se caracteriza por una fragmentación creciente, una diversificación de las relaciones y experiencias sociales, una pluralidad de estilos de vida, una multiplicación de identidades personales. Dicho de otra forma, vivimos en un mundo "posmoderno", en el que la diversidad y la diferencia han disuelto todas las antiguas certidumbres y todas las antiguas universalidades. (A este respecto, algunas teorías posmarxistas ofrecen una alternativa para el concepto de sociedad civil al insistir en el hecho de que ya no es posible hablar de sociedad en modo alguno, porque el concepto indica una totalidad cerrada y unificada.)¹⁹ Las antiguas solidaridades -lo que, desde luego, significa sobre todo las solidaridades de clase- se han desintegrado, y han proliferado los movimientos sociales basados en otras identidades y contra otras opresiones, relativas al género, la raza, la etnicidad, la sexualidad, etc. Al mismo tiempo, estos procesos han ampliado en gran medida el margen de elección individual, los modelos de consumo y estilos de vida. Esto es lo que algunos han calificado como una enorme expansión de la "sociedad civil"²⁰. La izquierda, se alega, necesita reconocer estas circunstancias y basarse en ellas. Necesita construir una política basada en esta diversidad y esta diferencia. Necesita celebrar esta diferencia y reconocer la pluralidad de las opresiones o formas de dominación, la multiplicidad de las luchas de

¹⁹ Ésta es, por ejemplo, la opinión de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and socialist strategy*, Londres, 1985 [*Hegemonía y estrategia socialista*, México, siglo XXI, 1987].

²⁰ Véase, por ejemplo, Stuart May en *Marxism Today*, octubre de 1988.

emancipación. La izquierda necesita responder a esta gran diversidad de relaciones sociales con conceptos complejos de igualdad, que reconozcan las diferentes necesidades y experiencias de la gente.²¹

Hay variaciones de estos temas, pero, a grandes rasgos, éste es un resumen aproximado de lo que se ha convertido en una corriente importante de la izquierda. La dirección general hacia la que nos está llevando es renunciar a la idea del socialismo y reemplazarla por lo que supuestamente es una categoría más inclusiva, o al menos englobarla en ella: la democracia, un concepto que no privilegia "clases", como lo hace el socialismo tradicional, sino que aborda de manera equitativa todas las opresiones. Ahora bien, como una afirmación muy general de principios, en este planteamiento encontramos rasgos admirables. Ningún socialista duda de la importancia de la diversidad o la multiplicidad de opresiones que es necesario abolir; y el objetivo del socialismo es, o debería ser, la democracia. Pero no queda del todo claro si el nuevo pluralismo, o lo que se ha dado en llamar "política de la identidad", nos lleva más allá de una declaración de principios generales y buenas intenciones.

Los límites del nuevo pluralismo pueden ponerse a prueba explorando las repercusiones de este nuevo principio constitutivo, el concepto de "identidad". Se dice que este concepto tiene la virtud, a diferencia de nociones "reduccionistas" o "esencialistas" como la clase, de que puede abarcarlo todo -por igual y sin prejuicios o privilegios-, de género a clase, de origen étnico o raza a preferencia sexual. La "política de la identidad", entonces, pretende tener una sensibilidad más aguzada ante la complejidad de la experiencia humana y ser más inclusiva en su impulso de emancipación que las antiguas políticas del socialismo.

Entonces ¿qué se pierde, si acaso se pierde algo, al ver el mundo a través del prisma de este concepto que lo abarca todo (o cualquiera que sea análogo)? El nuevo pluralismo aspira a una comunidad democrática que reconozca todo tipo de diferencias -de género, cultura, sexualidad-, que aliente y celebre estas diferencias, pero sin permitir que se vuelvan relaciones de dominación y opresión. Su comunidad democrática ideal reúne a diversos seres humanos, todos libres e iguales, sin suprimir sus diferencias ni negar sus necesidades especiales. Pero la "política de la identidad" revela sus limitaciones, tanto teóricas como políticas, en el momento en el que tratamos de ubicar las diferencias de clase en esta visión democrática.

²¹ La noción de igualdad compleja es obra ante todo de Michael Walzer, *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*, Londres, 1983. Véase también Keane, *Democracy and civil society*, p.12

¿Es posible imaginar diferencias de clase sin explotación y dominación? La "diferencia" que constituye la clase como una "identidad" es, por definición, una relación de desigualdad y poder, en una forma en que las "diferencias" sexuales o culturales no tienen por qué serlo. Una sociedad verdaderamente democrática puede celebrar las diversidades de estilos de vida, cultura o preferencias sexuales; pero ¿en qué sentido sería "democrático" celebrar las diferencias de clase? Si se pretende que una concepción de libertad o igualdad adaptada a las diferencias sexuales o culturales amplíe el alcance de la liberación humana, ¿puede decirse lo mismo de una concepción de libertad o igualdad que da cabida a las diferencias de clase? Sin duda, el concepto de identidad como se aplica a las relaciones sociales tiene muchos puntos débiles importantes, y esto no sólo se aplica a la clase; pero si la emancipación y la democracia requieren la celebración de la "identidad" en un caso y la supresión en otro, eso es más que suficiente para indicar que algunas diferencias importantes pasan inadvertidas en una categoría global cuyo objetivo es abarcar fenómenos sociales muy diversos como clase, género, sexualidad u origen étnico. En última instancia, la igualdad de clase significa algo distinto y requiere condiciones distintas a las de la igualdad sexual o racial. En particular, la abolición de la desigualdad de clase representaría, por definición, el fin del capitalismo. Pero ¿lo mismo es necesariamente cierto acerca de la abolición de la desigualdad sexual o racial? La igualdad sexual y racial, como expondré en el siguiente capítulo, en principio no son incompatibles con el capitalismo. La desaparición de las desigualdades de clase, por otro lado, por definición es incompatible con el capitalismo. Al mismo tiempo, aunque la explotación de clases es un elemento constitutivo del capitalismo, a diferencia de la desigualdad sexual o racial; el capitalismo sujeta todas las relaciones sociales a sus requerimientos. Puede abrazar y reforzar desigualdades y opresiones que no creó y adaptarlas a los intereses de la explotación de clases.

El antiguo concepto liberal de igualdad legal y política formal, o cierta noción de la llamada "igualdad de oportunidades", es, desde luego, capaz de dar cabida a las desigualdades de clase y por tal motivo no plantea un reto fundamental para el capitalismo y su sistema de relaciones de clases. En realidad, es un rasgo específico del capitalismo la posibilidad de un tipo particular de igualdad universal que no se extienda a las relaciones de clase, es decir, precisamente, una igualdad formal, más vinculada con principios y procedimientos políticos y legales que con la disposición del poder social o de clase. La igualdad formal en este sentido habría sido imposible en

sociedades precapitalistas en donde la apropiación y explotación mantenían vínculos inextricables con el poder jurídico, político y militar.

Por estas razones, la antigua concepción de la igualdad formal satisface el criterio más fundamental del nuevo pluralismo; concretamente, que no otorga una condición privilegiada a la clase. Incluso podría tener repercusiones radicales para el género o la raza, porque en relación con estas diferencias ninguna sociedad ha llegado a los límites siquiera del tipo restringido de igualdad que permite el capitalismo. Tampoco queda claro si el nuevo pluralismo ha encontrado una mejor manera de abordar las diversas desigualdades de una sociedad capitalista, una cuestión que siempre va más allá de la antigua adaptación liberal al capitalismo.

Se han hecho esfuerzos para elaborar nuevas concepciones "complejas" o "pluralistas" de igualdad que reconozcan las diversas opresiones sin privilegiar clases. Estas concepciones difieren de la idea liberal democrática en cuanto a que explícitamente ponen en tela de juicio la *universalidad* del liberalismo tradicional, su aplicación a normas uniformes de libertad e igualdad que son ciegas a las diferencias de identidad y condición social. Al reconocer las complejidades de la experiencia social, estas nuevas concepciones de igualdad tienen por objeto aplicar diferentes criterios a las diferentes circunstancias y relaciones. A este respecto, las ideas pluralistas presentan ciertas ventajas en relación con principios más universalistas, aunque tal vez pierdan parte de los beneficios de las normas universales.²² Podría objetarse que la disociación del nuevo pluralismo de cualquier valor universal tal vez permitiría que sirviera de excusa para suprimir los *antiguos* principios pluralistas de libertad civil, libertad de expresión y tolerancia, y que ahora estamos en peligro de volver al punto de partida, conforme el respeto por la diversidad se convierte en lo opuesto. Sin embargo, aun si dejamos de lado esa objeción e independientemente de las ventajas que anuncien las concepciones "complejas" o "pluralistas" de igualdad respecto del liberalismo tradicional, éstas han dejado intacta la adaptación liberal al capitalismo por el simple hecho de evadir la cuestión; pues en el centro mismo del nuevo pluralismo está su falta de confrontación (y a menudo su negación explícita) de la totalidad general del capitalismo como sistema social, que está constituido por la explotación de clases, pero moldea *todas* las "identidades" y las relaciones sociales.

²² Para un análisis de las ventajas y desventajas de la concepción de Walzer de la igualdad compleja véase Michael Rustin, *For a pluralist socialism*, Londres, 1985, pp. 70-95.

De hecho, el sistema capitalista, su unidad totalizadora, se ha desconceptualizado a través de las concepciones difusas de la sociedad civil y la inclusión de la clase en categorías globales como "identidad" que disgregan el mundo social en realidades particulares e independientes. Las relaciones sociales del capitalismo se han disuelto y convertido en una pluralidad carente de estructura y fragmentada de identidades y diferencias. Pueden evadirse las preguntas acerca de la causalidad histórica o la eficacia política y no hay necesidad de inquirir cuál es la ubicación de las diversas identidades en la estructura social prevaleciente, porque la mera existencia de la estructura social se ha desconceptualizado por completo.

En este sentido, el nuevo pluralismo tiene mucho en común con un pluralismo antiguo, el que prevalecía en las ciencias políticas convencionales -pluralismo no sólo como principio ético de tolerancia, sino como teoría sobre la distribución del poder social. El concepto de "identidad" ha remplazado a los "grupos de intereses" y estos dos pluralismos pueden diferir en cuanto a que el antiguo reconoce una totalidad política inclusiva -como el "sistema político", la nación o el conjunto de ciudadanos-, mientras que el nuevo insiste en la irreductibilidad de la fragmentación y la "diferencia". Pero ambos niegan la importancia de la clase en las democracias capitalistas, o al menos la sumergen en una multiplicidad de "intereses" o "identidades". Ambos tienen por efecto la negación de la unidad sistémica del capitalismo o su mera existencia como sistema social. Ambos insisten en la heterogeneidad de la sociedad capitalista, perdiendo de vista su poder cada vez más global de homogeneización. El nuevo pluralismo manifiesta una sensibilidad única a las complejidades del poder y diversas opresiones; pero como la variedad antigua, tiene el efecto de hacer invisible las relaciones de poder que constituyen el capitalismo, la estructura dominante de coerción que llega a todos los resquicios de nuestra vida, pública y privada. Al no reconocer que las diversas identidades o grupos de interés se sitúan de manera diferente en relación con la estructura dominante, ambos pluralismos reconocen no tanto la *diferencia* como una simple *pluralidad*.

La última negación de la lógica sistémica y totalizadora del capitalismo es, paradójicamente, un reflejo de justo aquello que desea negar. La preocupación actual por la diversidad y la fragmentación "posmodernas" sin duda expresa una realidad en el capitalismo contemporáneo, pero es una realidad vista a través de la lente deformadora de la ideología. Representa el máximo "fetichismo de la mercancía", el triunfo de la "sociedad de consumo", en el que la diversidad de "estilos de vida", medido por la sola cantidad de productos y los variados modelos de consumo, oculta

la unidad sistémica subyacente, los imperativos que crean esa diversidad y al mismo tiempo impone una homogeneidad más profunda y global.

Lo alarmante de estas elaboraciones teóricas no es que violen algún prejuicio marxista doctrinario acerca de la condición privilegiada de la clase. El problema es que las teorías que no diferencian -y, sí, "privilegian", si eso significa atribuir prioridades causales o explicativas- entre varias instituciones e "identidades" sociales de ningún modo pueden hacer una crítica del capitalismo. El capitalismo, como una fuerza social específica, simplemente desaparece de vista, enterrado bajo un farrago de fragmentos y "diferencia".

Y la idea socialista sigue el camino del capitalismo. El socialismo es la alternativa específica del capitalismo. Sin capitalismo, no necesitamos socialismo; podemos conformarnos con conceptos muy difusos e indeterminados de democracia que no se oponen específicamente a ningún sistema identificable de relaciones sociales, de hecho ni siquiera reconocen ningún sistema de esta índole. No queda nada más que una pluralidad fragmentada de opresiones y luchas de emancipación. Lo que anuncia ser un proyecto más inclusivo que el socialismo tradicional en realidad lo es menos. En vez de las aspiraciones universalistas del socialismo y la política integradora de la lucha contra la explotación de clases, tenemos una pluralidad de luchas particulares desconectadas que concluye con una sumisión al capitalismo.

Es posible que, en efecto, el nuevo pluralismo se incline a la aceptación del capitalismo, cuando menos como el mejor orden social que es probable encontrar. Sin duda, la caída del comunismo ha impulsado más que nada la difusión de este punto de vista. Sin embargo, en las respuestas de la izquierda a estas nuevas situaciones, a menudo se dificulta distinguir entre un optimismo ingenuo y la más honda desesperación. Por un lado, es cada vez más común argüir que, por muy dominante que sea el capitalismo, sus antiguas estructuras rígidas están más o menos desintegradas, o se han vuelto tan permeables, han abierto tantos espacios grandes que la gente es libre de construir sus propias realidades sociales en formas inauditas. A esto es precisamente a lo que algunos se refieren cuando hablan de la vasta expansión de la sociedad civil en el capitalismo moderno (¿posfordista?). Por otro lado, y en ocasiones al mismo tiempo, oímos una opinión desesperada: cualesquiera que sean los males de un capitalismo triunfante, hay pocas esperanzas de desafiarlo más allá de las resistencias más locales y particulares.

Tal vez éste no sea el momento para mostrarse optimistas, pero una confrontación crítica del capitalismo es, cuando menos, un punto de partida útil. Luego podemos vernos obligados a discriminar no en menor grado, sino de una manera mucho más radical de lo que permite incluso el nuevo pluralismo, entre los diversos tipos de desigualdad y opresión. Por ejemplo, podemos reconocer que, mientras que todas las opresiones pueden tener las mismas demandas morales, la explotación de clases tiene una condición histórica diferente, una ubicación más estratégica en el centro del capitalismo; y una lucha de clases puede tener un alcance más universal, un mayor potencial para impulsar no sólo la emancipación de la clase, sino también otras luchas de emancipación.

El capitalismo está constituido por la explotación de clases, pero es más que un simple sistema de opresión de clases. Es un proceso totalizador implacable que moldea nuestra vida en todos los aspectos imaginables y en todas partes, no sólo en la opulencia relativa del norte capitalista. Entre otras cosas, e incluso dejando al margen el poder directo ejercido por la riqueza capitalista tanto en la esfera política como en la económica, el capitalismo sujeta toda la vida social a las exigencias abstractas del mercado, transformando en mercancía la vida en todos sus aspectos, determinando la distribución del trabajo, el tiempo libre, los recursos, los modelos de producción, el consumo y la disposición del tiempo. Esto vuelve ridículas todas nuestras aspiraciones de autonomía, libertad de opción y autogobierno democrático.

El socialismo es la antítesis del capitalismo; y el reemplazo del socialismo por un concepto indeterminado de democracia, o la dilución de relaciones sociales diversas y diferentes en categorías globales como "identidad" o "diferencia", o concepciones vagas de "sociedad civil", significa rendirse ante el capitalismo y sus mistificaciones ideológicas. Por supuesto, debemos tener diversidad, diferencia y pluralismo; pero no un pluralismo carente de estructura e indiferenciado. Lo que necesitamos es un pluralismo que realmente reconozca la diversidad y la diferencia, no sólo la pluralidad o la multiplicidad. Esto significa un pluralismo que reconozca la unidad sistémica del capitalismo y pueda distinguir las relaciones constitutivas del capitalismo de otras desigualdades y opresiones. El proyecto socialista debe enriquecerse con los recursos y los conocimientos de los "nuevos movimientos sociales" (ahora no tan nuevos), no empobrecerse recurriendo a ellos como una excusa para desintegrar la resistencia al capitalismo. No debemos confundir respeto con pluralidad de la experiencia humana ni luchas sociales con una completa disolución de la causalidad histórica, donde sólo hay diversidad, diferencia y

contingencia, no estructuras unificadoras, ni lógica de proceso, ni capitalismo y por consiguiente ninguna negación de éste, ningún proyecto universal de emancipación humana.