

INTRODUCCIÓN*

Jean Cohen, Andrew Arato

Estamos en el umbral de otra gran transformación de la autocomprensión de las sociedades modernas. Se han hecho muchos esfuerzos desde varios puntos de vista para darle un nombre a este proceso: los términos ambiguos sociedad "posindustrial" y "posmoderna" reflejan los puntos de vista de. Preocupaciones económicas y culturales. Nosotros estamos interesados en la política. Desde esta perspectiva, los cambios que ocurren en los conflictos sociales y en la cultura política están deficientemente caracterizados por términos cuyos prefijos implican "después" o "más allá". Ciertamente, por una variedad de razones empíricas y teóricas, los antiguos paradigmas hegemónicos se han desintegrado, e igual ha ocurrido con las certidumbres y garantías que los acompañaban. De hecho, estamos en medio de un resurgimiento notable del pensamiento político y social que se ha estado produciendo durante las dos últimas dos décadas.

Una respuesta al colapso de los dos paradigmas dominantes del periodo anterior -pluralismo y neomarxismo- ha sido el esfuerzo de revivir la teoría política "introduciendo de nuevo al Estado". Aunque este enfoque ha llevado a interesantes análisis teóricos y empíricos, su perspectiva centrada en el Estado ha oscurecido una dimensión importante de lo que es nuevo en las discusiones políticas y en lo que está en juego en las contiendas sociales¹. Centrarse en el Estado es un antídoto útil para el funcionalismo reduccionista de muchos paradigmas neomarxistas y pluralistas que harían del sistema político una extensión, reflejo, u órgano funcional de las estructuras de selectividad y dominación de las clases económicas o grupos sociales. A este respecto, el esfuerzo teórico sirvió a la causa de un análisis más diferenciado. Pero en relación con todo lo que no es el Estado, el nuevo paradigma continúa la tendencia reduccionista del marxismo y del neomarxismo identificando las relaciones e intereses de clase como la clave para entender las formas contemporáneas de la acción colectiva. Además, las esferas legal, asociativa, cultural y pública de la sociedad no tienen un espacio teórico en este análisis. Por lo tanto, pierde de vista gran parte de las formas interesantes y normativamente instructivas del conflicto social de hoy en día.

* En: Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad Civil y Teoría Política*. México D.F.: FCE, 2000

El actual "discurso de la sociedad civil", -por otra parte- se concentra precisamente en las mismas formas, por lo general no basadas en la clase, de la acción colectiva orientada y vinculada con las instituciones legales, asociativas y públicas de la sociedad. Estas se diferencian no sólo del Estado sino también de la economía de mercado capitalista. Aunque no podemos dejar de considerar al Estado y a la economía si queremos entender los drásticos cambios que están ocurriendo en América Latina y en Europa oriental en particular, el concepto de sociedad civil es indispensable si queremos entender lo que está en juego en estas "transiciones a la democracia", así como la autocomprensión de los actores principales. También es indispensable para cualquier análisis que procura captar la importancia de esos cambios para Occidente, así como las formas originales contemporáneas y las consecuencias del conflicto. Con el fin de descubrir, después del derrumbe del marxismo, si no un proyecto normativo común entre las "transiciones" y las iniciativas sociales radicales en las democracias liberales establecidas, por lo menos las condiciones que harían posible un diálogo fructífero entre ellas, debemos investigar el significado y las formas posibles del concepto de sociedad civil.

Es cierto que nos inclinamos a postular un proyecto normativo común, y en este sentido, somos posmarxistas. En otras palabras, ubicamos el núcleo pluralista de nuestra proyecto dentro del horizonte universalista de la teoría crítica en vez del relativista de la "deconstrucción". No se trata sólo de una elección teórica arbitraria. Realmente estamos impresionados por la importancia en Europa oriental y América Latina, así como en las democracias capitalistas avanzadas, de la lucha por los derechos y su expansión, del establecimiento de asociaciones e iniciativas populares y de la siempre renovada construcción de instituciones y foros públicos críticos. Ninguna interpretación puede hacer justicia a estas aspiraciones sin reconocer a la vez las orientaciones comunes que trascienden la geografía e incluso los sistemas sociopolíticos, y a un patrón normativo común que une los derechos, las asociaciones y el público. Creemos que la sociedad civil, que de hecho es la categoría más importante para muchos de los actores relevantes y sus partidarios desde Rusia hasta Chile y desde Francia hasta Polonia, es la mejor clave hermenéutica para acceder a estos dos complejos de elementos comunes.

Por lo tanto, estamos convencidos de que el resurgimiento del "discurso de la sociedad civil" se encuentra en el centro de una marea de cambios en la cultura política contemporánea². Sin embargo, a pesar de la proliferación de este "discurso" y del propio concepto, nadie ha desarrollado una teoría sistemática de la sociedad civil. Este libro es un esfuerzo por hacer justamente eso. No obstante, no es posible construir una teoría sistemática directamente a partir de la autocomprensión de los actores, que pueden muy bien requerir los resultados de un examen más distanciado y crítico de las posibilidades y limitaciones de la acción. Tal teoría debe estar relacionada internamente con el desarrollo de los debates teóricos relevantes. A primera vista, la construcción de una teoría de la sociedad civil parece estar obstaculizada por el hecho de que el interés de los debates contemporáneos sobre la teoría política parece concentrarse en torno a ejes diferentes, del par que predominó en el siglo XIX: sociedad y Estado. Nosotros creemos, no obstante, que el problema de la sociedad civil y su democratización está presente en forma latente en esas discusiones y que constituye el terreno teórico en el que quizá puedan resolverse las antinomias internas.

Tres debates de los últimos quince o veinte años parecen sobresalir del resto. El primero continúa una antigua controversia dentro del campo de la teoría democrática entre los defensores del modelo de democracia de élite y los de la democracia participativa³. El segundo, en su mayor parte restringido al mundo angloamericano, es el que se da entre lo que se ha dado en llamar "el liberalismo orientado a los derechos" y el "comunitarismo". Aunque cubre el mismo campo que la primera controversia, los términos de la segunda discusión son muy diferentes porque, a diferencia de la primera, se presenta dentro del campo de la filosofía política normativa en vez de entre los empíricos y los normativistas⁴. El tercer debate, que enfrenta a los defensores neoconservadores del mercado libre con los defensores del Estado benefactor, ha animado la discusión en ambas partes del Atlántico⁵. Por supuesto, su contexto es la notoria crisis del Estado benefactor que afectó la conciencia política a mediados de la década de 1970. Estos debates están interrelacionados y, como ya se dijo, hay traslapes. No obstante, cada uno de ellos ha culminado en un conjunto distintivo de antinomias que conducen a una clase, de estancamiento y a una creciente esterilidad. Sin embargo, de lo que nadie parece haberse dado cuenta es de que el discurso relativamente poco sistemático y heterogéneo del resurgimiento de la sociedad civil puede tenerse en cuenta en estos debates y, de hecho, proporcionar una forma de superar las antinomias que los afectan. Por

consiguiente, en esta introducción los resumiremos brevemente y mostraremos la manera en que nuestro libro proporciona un nuevo paradigma para pensar sobre las cuestiones a medida que, se presentan.

LOS DEBATES EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Democracia elitista vs. democracia participativa

No sería exagerado decir que el debate entre los modelos elitista y participativo de la democracia ha marchado en círculo desde que Schumpeter lanzó su desafío a los normativistas en 1942⁶. La afirmación de Schumpeter de que "el método democrático es aquel arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en el que los individuos adquieren poder para decidir mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo"⁷ ha formado el núcleo del modelo elitista de democracia desde entonces. No se define la democracia como una clase de sociedad ni como un conjunto de fines morales ni como un principio de legitimidad, sino más bien como un método para elegir a los líderes políticos y organizar los gobiernos. El modelo elitista de democracia pretende ajustarse a la realidad, ser descriptivo, empíricamente exacto y el único modelo apropiado para las condiciones sociales modernas.

Lejos de hacerse ilusiones utópicas sobre la posibilidad de evitar el fenómeno del poder o la brecha entre los gobernantes y los gobernados, este enfoque supone que ninguna sociedad, y ciertamente ninguna sociedad moderna, puede funcionar sin ambas. Una evaluación "realista de las sociedades democráticas debe aceptar que el impulsor del sistema político es el poder, así como la impulsora de la economía es la ganancia. La lucha para adquirir y usar el poder se encuentra en el centro de lo político. Lo que distingue a las sociedades democráticas de las no democráticas es, por lo tanto, la forma en que se adquiere el poder y en que, se llegan a tomar las decisiones: mientras se respete algún conjunto nuclear de derechos civiles y se realicen regularmente elecciones competitivas sobre la base de un sufragio universal, mientras las élites acepten la alternancia en el poder y ésta ocurra tranquilamente sin violencia o discontinuidad institucional, mientras la toma de decisiones implique la concertación de compromisos entre las élites y la aceptación (pasiva) por parte de la población, es posible considerar democrática la organización política de un Estado

con esa forma particular de gobierno. En este caso, el principal interés es obviamente la habilidad del gobierno para producir decisiones, para conseguir que se las acepte, y para asegurar transiciones ordenadas, es decir, la estabilidad.

El modelo elitista de democracia se enorgullece de proporcionar una explicación operativa y empíricamente descriptiva de las prácticas de los estados cuya forma de organización política se considera democrática. En él no hay ninguna pretensión de que los votantes establezcan la agenda política o tomen las decisiones políticas; ellos ni generan los temas a tratar ni eligen las políticas. Más bien, los líderes (partidos políticos) agregan los intereses y deciden cuáles habrán de ser relevantes políticamente⁸. Además, ellos seleccionan los temas y estructuran la opinión pública. La verdadera función del voto es simplemente elegir entre las diferentes élites políticas que aspiran al poder y aceptar su liderazgo. Los votantes son consumidores, los partidos son los empresarios que ofrecen paquetes o personal alternativo; son ellos los que crean la demanda, respetando la soberanía del consumidor sólo en lo que se refiere a la decisión de los votantes respecto a cuáles de los candidatos preseleccionados serán "sus representantes" (en realidad, usando este último término de una forma muy flexible)⁹. En resumen, las teorías empíricas de las democracias (elitista, pluralista, corporativista, y los modelos de la elección racional) tienden muy abiertamente a reducir el significado normativo del término a un conjunto de mínimos modelado con base en una concepción de la negociación, competencia, acceso y responsabilidad que se deriva más del mercado que de los anteriores modelos de ciudadanía.

Por supuesto, la competencia en la adquisición del poder político y en la toma de las decisiones sobre las políticas se encuentra en el centro de este modelo de democracia. Se percibe al elemento competitivo como la fuente de creatividad, productividad, responsabilidad y sensibilidad ante las solicitudes de la gente. Supuestamente, en última instancia la sanción mediante los votos, junto con la necesidad por parte de las élites de competir por los mismos, hará que las cosas sean justas, alentando a las autoridades a responder a las múltiples demandas y a responsabilizarse ante los ciudadanos, a la vez que fomentará su disposición a celebrar compromisos entre sí. Ciertamente, este modelo de democracia se basa en algunas precondiciones que supuestamente debe ser capaz de reproducir: un liderazgo de alta calidad tolerante de las diferencias de opinión, un rango restringido

de decisión política¹⁰ y una cultura política de élite basada en el autocontrol democrático¹¹. A su vez, estas precondiciones se predicen sobre el hecho del pluralismo o diferenciación social que el método democrático institucionaliza en una competencia no violenta por los cargos y las influencias. Una precondición final, considerada indispensable para que un sistema político sea capaz de tomar decisiones, es que debe estar protegido de una participación excesiva por parte de la población: en todo caso los ciudadanos deben aceptar la división del trabajo entre ellos y los políticos que eligen¹². Por lo tanto, este modelo de democracia argumenta que el voto secreto, los derechos civiles, la alternancia, las elecciones periódicas y la competencia entre los partidos son centrales para toda concepción moderna de la democracia si se quiere que ésta llegue a ocurrir en todas las sociedades complejas modernas.

Tal como se presenta, encontramos que esta última afirmación es muy convincente. Pero la crítica normativista del modelo de élite de la democracia también es convincente. Se dirige en especial contra la tendencia del modelo de élite a ensalzar como principios *democráticos* la apatía la concentración del sector civil en lo privado y la necesidad de proteger al sistema político de las demandas excesivas de la población, dejando que el significado de estos excesos sea determinado exclusivamente por las élites¹³. Los normativistas señalan correctamente que lo que propicia la estabilidad y la continuidad en la organización política de una sociedad no es idéntico a lo que la hace democrática. Desde el punto de vista de la teoría de la participación, el modelo elitista de democracia es a la vez demasiado amplio y demasiado limitado. Definir la organización política de un Estado como democrática si realiza periódicamente elecciones competitivas y garantiza los derechos civiles, sin tener en cuenta la clase de instituciones públicas o acuerdos privados que existan, es ampliar la legitimidad democrática a un rango enormemente extenso de sociedades, a la vez que las protege de un escrutinio crítico¹⁴. Al mismo tiempo, el concepto de democracia en este caso es demasiado limitado, porque está definido por procedimientos que poco tienen que ver con los procedimientos y presuposiciones del acuerdo libre y de la formación discursiva de la voluntad¹⁵. De hecho, los teóricos de la participación argumentan que el modelo "realista" ha despojado al concepto de la democracia de tantos de sus elementos que ha perdido cualquier conexión con su significado anterior¹⁶. ¿Qué es lo que queda si uno abandona las ideas de la autodeterminación, participación, igualdad política, procesos discursivos de la formación de la voluntad política entre iguales y la influencia de la opinión pública

autónoma sobre la toma de decisiones? En resumen, el precio del realismo del modelo de élite es la pérdida de lo que siempre se ha considerado el núcleo del concepto democracia, esto es, el principio de la ciudadanía. Además, al restringir el concepto de democracia a un método de selección de los líderes y a los procedimientos de regular la competencia y la conformación de las políticas por las élites, este modelo sacrifica los mismos principios de legitimidad democrática de los que sin embargo depende. Pierde todo criterio para distinguir entre el ritual formalista, la distorsión sistemática, el consentimiento "coreográfico", la manipulación de la opinión pública y lo que realmente es la democracia¹⁷.

El modelo participativo de la democracia sostiene que lo que hace a los buenos líderes también hace a los buenos ciudadanos: la participación activa en el gobernar y en el ser gobernado (es decir, en el ejercicio del poder) y también en la formación de la voluntad y opinión públicas. En este sentido, la democracia le permitirá a todos los ciudadanos, y no sólo a las élites, adquirir una cultura política democrática. Porque es mediante la experiencia política como uno desarrolla un concepto de la virtud cívica, aprende a tolerar la diversidad, a moderar el fundamentalismo y el egoísmo, y a ser capaz y estar dispuesto a llegar a compromisos¹⁸. De aquí la insistencia de que sin espacios públicos para la participación efectiva de la ciudadanía en el gobernar y en el ser gobernada, sin una reducción decisiva de la brecha entre los gobernantes y los gobernados, hasta el punto de su abolición, la organización política de los estados es democrática sólo de nombre¹⁹.

Sin embargo, en su mayor parte, cuando se trata de conceptualizar las alternativas, los teóricos de la participación ofrecen modelos institucionales cuya finalidad es la de sustituir, en vez de complementar, las formas supuestamente no democráticas (y/o burguesas) del gobierno representativo que existen hoy en día²⁰. Ya sea que el teórico retorne a un modelo ideal de la polis griega, a la tradición republicana de la ciudad-Estado medieval tardía, o a las nuevas formas de democracia generadas dentro de los movimientos de trabajadores (el comunismo de consejos, el sindicalismo revolucionario), en cada caso se presenta la alternativa como el único principio organizativo para la sociedad como un todo. Por lo tanto, la orientación que subyace en estos modelos es la eliminación de la diferenciación, de la sociedad, el Estado y la economía. No es sorprendente que sus oponentes acusen a su vez a los participacionistas de utopismo y/o antimodernismo²¹.

Para resumir, este debate nos deja con la siguiente antinomia: la teoría democrática contemporánea implica o algunos ajustes más bien no democráticos a las "exigencias de la sociedades industriales complejas" aunados al abandono del núcleo normativo del propio concepto de democracia, u ofrece visiones normativas más o menos huecas que no pueden reconciliarse con los requisitos institucionales de la sociedad moderna²².

El liberalismo orientado a los derechos vs. el comunitarismo

El debate entre los liberales políticos y los comunitaristas reproduce algunos de los argumentos descritos antes, pero en un campo diferente. En un aspecto, ambas partes de este debate ponen en duda el modelo de democracia elitista/pluralista²³. Ambas rechazan la tendencia antinormativa, empirista y utilitarista de este modelo, y ambas procuran desarrollar una teoría normativa convincente de la legitimidad o justicia democrática. La disputa es respecto al modo en que debe formularse esa teoría. No obstante, a pesar de este cambio en el énfasis, este debate también culmina en un conjunto de posiciones antinómicas de las que parece ser incapaz de liberarse.

En el centro de la controversia están dos cuestiones interrelacionadas, una epistemológica, la otra política. La primera gira en torno al problema de si es posible articular una concepción formal, universalista (deontológica) de la justicia sin presuponer un concepto sustantivo (histórica y culturalmente específico) del bien²⁴. La segunda gira en torno al problema de cómo puede convertirse en realidad la libertad en el mundo moderno. Lo que está en juego aquí es si la idea de la libertad debe ser explicada principalmente desde el punto de vista de los derechos individuales o de las normas compartidas por la comunidad²⁵. Cada una de las partes presenta un conjunto de respuestas diferentes, de hecho contrarias respecto a lo que constituye los principios legitimadores de una democracia constitucional. Sin embargo, en el proceso la propia concepción de la democracia liberal se desintegra en sus partes componentes.

Los teóricos liberales ven el respeto de los derechos individuales y el principio de la neutralidad política como la norma para la legitimidad en las democracias

constitucionales. La premisa central del liberalismo orientado a los derechos es que los individuos como tales tienen derechos morales que funcionan como limitaciones sobre el gobierno y sobre otros –limitaciones que están bajo el control del que tiene los derechos-. Estos derechos los poseen no sobre la base de alguna convención social, utilidad común agregada, tradición o don divino, sino en virtud de que tienen alguna "propiedad" (autonomía moral, dignidad humana) que los constituye en portadores de derechos²⁶. El liberal considera a la autonomía individual, al igualitarismo moral y al universalismo como algo inherente en la idea de los derechos morales²⁷. Como tales, los derechos constituyen el núcleo de una concepción de justicia que hace posible la pretensión de legitimidad de cualquier sistema de organización política de un Estado moderno. Las decisiones legales y políticas son obligatorias en la medida en que respetan los derechos individuales²⁸.

La crítica comunitarista de la tesis de los derechos se concentra en sus presupuestos individualistas y sus afirmaciones universalistas. Respecto a los primeros, los comunitaristas argumentan que los ideales liberales de la autonomía moral y del autodesarrollo individual están basados en un concepto atomístico, abstracto y en última instancia incoherente del ser propio como el sujeto de los derechos²⁹. Se dice que esto conduce a concentrar la atención en las formas no políticas de la libertad (la libertad negativa)* y a un concepto empobrecido de la identidad política, la agencia y la vida ética. Por lo tanto, los comunitaristas recurren a un conjunto de argumentos empíricos y normativos en contra de estos supuestos. Primero, argumentan que los individuos están situados dentro de un contexto histórico y social; se les socializa dentro de comunidades de las cuales derivan su identidad individual y colectiva, su lengua, sus conceptos del mundo, sus categorías morales, etc. De aquí que se defienda la primacía empírica de lo social sobre lo individual frente a la supuesta prioridad del individuo social respecto de la sociedad. Segundo,

* El autor define de esta manera la palabra inglesa *freedom* que hace referencia a la *ausencia* de coacciones o restricciones impuestas. Así, se le utiliza para decir que alguien quedó libre de la esclavitud, de alguna servidumbre o de alguna otra condición externa que limita sus posibilidades de acción. Según algunos autores de habla inglesa, es una reminiscencia del uso medieval, cuando no había libertades abstractas, sino más bien libertades concedidas, no inherentes, en algunos casos equivalentes a los "fueros" del mundo hispano. Por esto, se le puede considerar en cierto sentido una libertad negativa, pues consiste en la desaparición de una coacción. *Liberty*, por otra parte, se usa frecuentemente en el sentido más amplio de tener libertad de elección y de acción, sería una libertad más activa, que depende de una acción y decisión del sujeto, además de tener un sentido más general. Así, se habla de tener libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, que dependen más de una elección del sujeto. Cohen y Arato usan los términos de esta manera para diferenciar los tipos de libertades "*freedom* (*negative liberty*) y *Liberty*", aunque actualmente en el inglés común en muchos casos son intercambiables. [T.]

en el nivel normativo, los comunitaristas acusan a los liberales de no percibir que las comunidades son fuentes independientes de valores y que existen deberes y virtudes comunales (lealtad, virtud cívica) diferentes de los deberes con otros como consecuencia de su mandad abstracta. De hecho. Los deberes de lealtad y los que implica la calidad de ser miembro son y deben ser primarios.

En lo que respecta al universalismo, los comunitaristas afirman que lo que el liberal ve como normas universales basadas en el carácter universal de la humanidad (dignidad o autonomía moral) son, de hecho normas particulares incorporadas en las comprensiones compartidas por comunidades específicas. El individuo no puede tener una base firme para hacer juicios morales sin obtenerla de una comunidad con la cual está comprometido. La afirmación más importante es que no hay deberes que pertenezcan al hombre en abstracto, sino sólo a los miembros: la base adecuada de la teoría moral es la comunidad y su bien, no el individuo y sus derechos. De hecho, los individuos sólo tienen derechos en la medida en que éstos emanen del bien común. Por lo tanto, la idea del derecho moral es un universalismo vacío que se abstrae equivocadamente de la única base real de las demandas morales, la comunidad. Sólo sobre la base de una concepción compartida de la vida buena, sólo entro de la estructura de una comunidad política ética concreta (con una cultura política específica) podemos llevar vidas morales significativas y disfrutar de la verdadera libertad.

Para aquellos comunitaristas que se ven a sí mismos como demócratas³⁰, el concepto de libertad tiene que ver no con la idea de los derechos morales, sino con la forma específica en que los agentes llegan a decidir lo que quieren y lo que deben hacer. En conjunto, las críticas empírica y normativa de la tesis de los derechos implican que la libertad debe tener su punto de origen no en el individuo aislado, sino en la sociedad que es el medio de la individualización: las estructuras, instituciones y prácticas de la sociedad mayor como un todo. La virtud cívica en vez de la libertad negativa, el bien público a diferencia del derecho y la participación democrática a diferencia de los derechos individuales (y de la cultura política concomitantemente contraria) implican una práctica comunal de la ciudadanía que debe difundirse por todas las instituciones de la sociedad en todos los niveles y convertirse en algo habitual en el carácter, las costumbres y sentimientos morales de cada ciudadano. Por implicación, y en la versión más extrema de estas pretensiones, una sociedad en la

que proliferan las exigencias de derechos individuales no puede ser una comunidad solidaria, sino que debe ser enajenada, anómica, privatizada, competitiva y carente de sustancia moral.

Este debate también conduce a una antinomia aparentemente irresoluble. Por una parte, la propia tradición liberal, con su concentración en los derechos individuales y sus ilusiones sobre la posibilidad de una neutralidad política, aparece como la fuente de las tendencias egoístas, desintegradoras de la sociedad moderna y, por lo tanto, como el principal obstáculo para lograr la sociedad democrática predicada con base en las virtudes cívicas. La otra parte responde con la afirmación de que las sociedades modernas *no son* precisamente comunidades integradas en torno a un solo concepto de la buena vida. Las sociedades civiles modernas están caracterizadas por una pluralidad de formas de vida; son diferentes estructuralmente y socialmente heterogéneas. Así, para poder conducir una vida moral, deben asegurarse la autonomía individual y los derechos del individuo. Según esta opinión, es la democracia, con su énfasis en el consenso o por lo menos en el gobierno de la mayoría, la que es peligrosa para la libertad, a menos que se la limite en forma conveniente mediante derechos básicos garantizados constitucionalmente, que son los únicos que pueden darle legitimidad a los ojos de las minorías.

La defensa del Estado benefactor

vs. el antiestatismo neoconservador

El debate entre los defensores del Estado benefactor y sus críticos partidarios del *neolaissez-faire* también ha marchado en círculos, aunque durante un tiempo más breve que la controversia que afecta a la teoría democrática³¹. También se han presentado argumentos en favor del Estado benefactor basados en aspectos tanto económicos como políticos³². Según la doctrina económica keynesiana, las políticas del estado benefactor sirven para estimular las fuerzas del crecimiento económico y prevenir recesiones pronunciadas, alentando la inversión y estabilizando la demanda. Los incentivos fiscales y monetarios a la inversión aunados al seguro social, los pagos de transferencia y los servicios públicos para los trabajadores compensan las disfunciones, incertidumbres y riesgos del mecanismo del mercado y contribuyen a la

estabilidad general. El resultado de esta política debe ser altas tasas de crecimiento, pleno empleo y baja inflación.

Los aspectos políticos del Estado benefactor también aumentarían la estabilidad y productividad. Por una parte, el derecho legal a los servicios estatales y a pagos de transferencias ayuda a los que sienten los efectos negativos del sistema de mercado a la vez que elimina necesidades o problemas potencialmente explosivos del escenario del conflicto industrial. Por otra parte, el reconocimiento del papel formal de los sindicatos de trabajadores en la negociación colectiva y en la formación de la política pública "compensa" o "equilibra" la relación de poder asimétrica entre la mano de obra y el capital y modera el conflicto de clases³³. El aumento general de la justicia social llevará a menos huelgas, a una mayor productividad---y al consenso general del capital y el trabajo de que tienen un interés mutuo en el éxito del sistema económico y político: que el crecimiento y la productividad benefician a todos. El Estado benefactor convertirá finalmente en realidad la afirmación que hacen las sociedades capitalistas liberales de que son igualitarias y justas, mediante el apoyo a los que están en peores condiciones y la creación de las precondiciones para una verdadera igualdad de oportunidades, que a los ojos de los defensores del Estado benefactor es el único contexto en que los derechos civiles y políticos pueden funcionar de manera universal. En vez de preocuparse por el *status* anómalo de los llamados derechos sociales, para un teórico como T. H. Marshall éstos representan el tipo superior y más fundamental de derechos de los ciudadanos³⁴.

Cierto es que las sorprendentes tasas de crecimiento, la estabilidad relativa y el aumento en el nivel de vida en las economías capitalistas occidentales de la posguerra han hecho que, hasta hace poco, casi todos, con unas pocas excepciones, acepten los argumentos en favor de la intervención estatal. En un nuevo contexto de posibilidades más limitadas de crecimiento, los defensores neoconservadores de un retorno al *laissez-faire* critican los supuestos éxitos económicos y políticos del modelo del Estado benefactor. Desafortunadamente para este último, sus argumentos también se sostienen. De hecho, no fue difícil para estos críticos señalar las altas tasas de desempleo y de inflación y las bajas tasas de crecimiento que han afectado a las economías capitalistas occidentales desde la década de 1970, como prueba de que la regulación burocrática estatal de la economía es contraproducente. También pueden señalar el éxito en los campos en que se han aplicado sus propias políticas.

Desde el punto de vista económico, son tres las acusaciones que se presentan contra las políticas de los estados benefactores: que conducen a un desincentivo para invertir y para trabajar, y que constituyen una grave amenaza para la viabilidad de la clase media independiente³⁵. La carga impuesta por las políticas regulatorias y fiscales sobre el capital junto con el poder de los sindicatos para obtener salarios altos contribuyen a la disminución de las tasas de crecimiento y, en el contexto de una fuerte competencia, a la opinión de que la inversión en los mercados nacionales no será lucrativa³⁶. El desincentivo para trabajar se atribuye a las disposiciones generalizadas del seguro social y del seguro de desempleo que le permiten a los trabajadores evitar los empleos poco deseables y escapar de las presiones normales de las fuerzas del mercado. El número de trabajadores disponibles se reduce a medida que sectores enteros de la clase trabajadora se convierten en clientes del Estado benefactor, mientras que la ética de trabajo disminuye a medida que los trabajadores se hacen simultáneamente más exigentes y menos dispuestos a desunar su esfuerzo al trabajo. Finalmente, la clase media independiente se encuentra aprisionada entre las altas tasas de impuestos y la inflación. El surgimiento de la "nueva clase media" constituida por profesionales del servicio civil y burócratas de alto nivel sólo agrava estos problemas, ya que estos estratos están interesados en la reproducción y aumento de la población cliente que recurre al Estado benefactor, pues de ellos dependen sus trabajos. Las políticas económicas del Estado benefactor son por lo tanto antinómicas en más de un aspecto. Las políticas cuya finalidad es la de estimular la demanda debilitan la inversión, las políticas cuyo propósito es proporcionar seguridad económica a los trabajadores disminuyen el deseo de trabajar, y las políticas para reducir los efectos laterales indeseables que se derivan de las fuerzas no reguladas del mercado crean incluso problemas económicos más grandes en forma de un sector estatal considerablemente ampliado, costoso e improductivo.

En el frente político, los neoconservadores argumentan que los propios mecanismos introducidos por los estados benefactores para resolver sus conflictos y crear mayor igualdad de oportunidades, esto es, los derechos legales y un sector estatal ampliado, han conducido a nuevos conflictos y han violado los derechos y la libertad de algunos para favorecer a otros. Al afectar el derecho central de los sistemas de mercado liberales, esto es, la propiedad privada, la intervención y regulación del Estado minan tanto la libertad de los empresarios como el incentivo del logro en la población trabajadora. Lejos de aumentar la justicia social o igualdad de

oportunidad, el Estado benefactor debilita las precondiciones para las dos. En resumen, recompensa el fracaso en vez del éxito. Además, en el nombre de la igualdad, la intervención estatal en la vida diaria de sus clientes presenta una grave amenaza a la libertad, a la vida privada y a la autonomía.

Por si esto fuera poco, estos mecanismos han generado, se dice, un conjunto de expectativas crecientes y un aumento de las demandas que conducen a una situación general de ingobernabilidad³⁷. En realidad, las mismas instituciones de la democracia masiva del Estado benefactor que prometían canalizar el conflicto político hacia formas aceptables y menos dañinas (el fin de la ideología) e integrara los trabajadores especialmente en el sistema político y económico del capitalismo reciente (la desradicalización) -esto es, el sistema de partido (*catch all*) competitivo basado en el sufragio universal, en la política de los grupos de presión, en la negociación colectiva y en amplios derechos sociales- condujeron a una peligrosa carga sobre el sistema político y a una crisis de autoridad³⁸. En resumen, la explosión de derechos que tanto irrita a los comunitaristas democráticos es incluso más alarmante para los críticos neoconservadores del "estatismo". Al asignarse a sí mismo obligaciones que no le es posible cumplir³⁹, el Estado crea expectativas cada vez mayores pero imposibles de satisfacer, se expande excesivamente y a la vez se debilita, y sufre de una peligrosa pérdida de autoridad. De hecho, según este punto de vista hay una contradicción política central inherente al Estado benefactor: para que la capacidad de desempeño del Estado se fortalezca respecto al número de demandas, sería necesario limitar las propias libertades, los modos de participación y el conjunto de derechos asociados a él⁴⁰.

Sin embargo, las alternativas política y económica del *neolaissez-faire* no escapan al destino de convertirse meramente en una de las partes insostenibles de una estructura antinómica. Los economistas "ofertistas" procuran dismantelar el Estado benefactor para eliminar los "desincentivos" a la inversión, pero hacerlo así sería abolir precisamente los "amortiguadores" que estabilizan la demanda⁴¹. Si los apoyos socioeconómicos para los trabajadores y los pobres se eliminan en nombre del fortalecimiento de la ética de trabajo, la motivación del mercado ciertamente retornará, pero igual ocurrirá con las injusticias burdas, el descontento, la inestabilidad y las confrontaciones de clase que caracterizaron a las economías capitalistas antes de las políticas del Estado benefactor.

Por supuesto, el ataque sobre el Estado benefactor se sostiene con base en la idea de que hay un potencial de crecimiento ilimitado para los bienes y servicios que son objeto de comercio, el cual se presentará una vez que se retorne al Estado a su terreno propio, mínimo. La privatización y la desregulación supuestamente restaurarán la competencia y terminarán con la inflación de las demandas políticas. No obstante, las presuposiciones políticas de ese programa entran en conflicto con sus objetivos de paz social y justicia social. Las políticas necesariamente represivas de los derechos de asociación y los esfuerzos por eliminar los derechos sociales que van desde la seguridad social a la compensación por desempleo, por no decir nada de la asistencia pública, difícilmente conducen al consenso. Si bien terminaría con las dimensiones de la intervención estatal que "amenazan a la libertad", es decir la reglamentación de los propietarios, la supervisión y el control de los clientes, y el ciclo espiral de dependencia, igual ocurriría con todos los avances logrados en la justicia social, en la igualdad y en los derechos. Además, los esfuerzos por restablecer la autoridad estatal limitando su campo y protegiéndola de las demandas populares no reducirían el activismo del Estado, sino que simplemente lo desplazarían del terreno político al terreno administrativo. Porque, si uno reduce la habilidad de las instituciones democráticas, como el sistema de partidos, las elecciones y los parlamentos, para proporcionar la articulación del conflicto político, se desarrollarán canales alternativos, como los acuerdos neocorporativistas que proliferan en Europa occidental. Aunque estos acuerdos protegen con éxito al Estado de las demandas excesivas, difícilmente indican un cambio de la regulación del Estado a la del mercado. Así, la alternativa del *neolaissez-faire* a la "crisis del Estado benefactor" es tan internamente contradictoria como los males que se supone va a remediar.

Por consiguiente, nos queda la siguiente antinomia: o elegimos más ingeniería social, más paternalismo y generalización, en resumen, más estatismo, en nombre del igualitarismo y de los derechos sociales, u optamos por el libre mercado y la renovación de formas sociales y políticas autoritarias de organización y abandonamos los componentes democráticos, igualitarios de nuestra cultura política con el propósito de obstaculizar cualquier burocratización adicional de la vida diaria. Parece que las sociedades de mercado democráticas liberales no pueden coexistir con, ni pueden existir sin, el Estado benefactor.

EL RESURGIMIENTO DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL

El temprano concepto moderno de sociedad civil resurgió primero y ante todo en las luchas de las oposiciones democráticas de la Europa Oriental contra los partidos estatales socialistas autoritarios. A pesar de diferentes contextos económicos y geopolíticos, no parece demasiado problemático aplicar también el concepto a las “transiciones desde gobiernos autoritarios” en el sur de Europa y de América Latina, sobre todo por la tarea común compartida con las oposiciones de la Europa oriental de constituir democracias nuevas y estables. Pero, ¿por qué debe un concepto semejante ser particularmente importante para Occidente? ¿No es el resurgimiento del discurso de la sociedad civil en el Este y en el Sur simplemente parte del proyecto para lograr lo que las democracias capitalistas avanzadas ya tienen: una sociedad civil garantizada por el gobierno de la ley, los derechos civiles, la democracia parlamentaria y una economía de mercado? ¿No es posible argumentar que las luchas en nombre de la creación de una sociedad política y civil, en especial en el Este, son una clase de repetición de los grandes movimientos democráticos de los siglos XVIII y XIX que crearon un tipo de dualidad entre el Estado y la sociedad civil, que sigue siendo la base de las instituciones democráticas y liberales de Occidente? Y, ¿no es esto una admisión de que los teóricos elitistas, los neoconservadores, o por lo menos los liberales están en lo correcto? Si se expresa de esta manera, el resurgimiento del discurso de la sociedad civil parece ser solamente eso, un resurgimiento, con poca importancia política o teórica para las democracias liberales occidentales. Y de ser así, ¿por qué podría una perspectiva orientada a la sociedad civil proporcionar una salida a las antinomias que afectan al pensamiento social y político *occidental*?

Varias cuestiones interrelacionadas que se han presentado en el resurgimiento actual van más allá del modelo de los orígenes históricos de la sociedad civil en Occidente y, por lo tanto, tienen importantes lecciones que ofrecer a las democracias liberales establecidas. Éstas incluyen la concepción de la autolimitación, la idea de la sociedad civil compuesta por movimientos sociales así como por un conjunto de instituciones, la orientación a la sociedad civil como un nuevo terreno de la democratización,⁴² la influencia de la sociedad civil sobre la sociedad política y económica y, finalmente, la comprensión de que la liberación de la sociedad civil no es necesariamente idéntica a la creación de la sociedad burguesa, sino que más bien implica una elección entre una pluralidad de tipos de sociedad civil. Todas estas ideas

señalan más allá de una limitación de la teoría de la sociedad civil sencillamente a la fase constitutiva de las nuevas democracias.

La idea de la autolimitación, que con mucha frecuencia se confunde con las limitaciones estratégicas sobre los movimientos emancipadores, en realidad se basa en un aprendizaje en el servicio del principio democrático. Las "revoluciones" autolimitadas o "posrevolucionarias" del Este ya no están motivadas por proyectos fundamentalistas cuyo objetivo era suprimir la burocracia, la racionalidad económica o la división social. Los movimientos arraigados en la sociedad civil han aprendido de la tradición revolucionaria que estos proyectos fundamentalistas conducen a la desintegración de la conducción societal y de la productividad y a la supresión de la pluralidad social, todos los cuales son después reconstituidos por las fuerzas del orden únicamente por medios muy autoritarios. Ese resultado conduce al colapso de las formas de autoorganización que en muchos casos eran las principales portadoras del proceso revolucionario: las sociedades, consejos y movimientos revolucionarios. Paradójicamente, justo la autolimitación de esos actores permite la continuación de su papel social y de su influencia más allá de la fase constituyente y los proyecta a la fase de lo constituido.

Esta continuación de un papel de la sociedad civil más allá de la fase de transición puede ir asociada con la domesticación, la desmovilización y una relativa atomización. Esto significará la convergencia con la sociedad tal como la consideran los pluralistas de la élite occidental. Pero en el escenario postautoritario, los actores que han rechazado el fundamentalismo y elevado a la sociedad civil al nivel de un principio normativo muestran que sí tenemos opción. Si bien la democratización total del Estado y de la economía no puede ser su objetivo, la propia sociedad civil es un importante terreno de la democratización, de la construcción de instituciones democráticas; como lo comprendió Tocqueville antes que cualquier otro. Y si los opositores de Europa oriental se vieron obligados a seguir primero esta alternativa sólo por los obstáculos que se les ponían en la esfera de la organización estatal, ciertamente es muy probable que la idea de la democratización adicional de la sociedad civil adquirirá importancia en vista de las desilusiones inevitables, visibles sobre todo en Hungría, Alemania del Este y Checoslovaquia, con el surgimiento de las prácticas típicas de las democracias occidentales. Así, a los actores de las nuevas sociedades políticas les convendría, si valoran en algo su legitimidad a largo plazo,

promover la construcción de instituciones democráticas en la sociedad civil, incluso aunque esto parezca aumentar el número de demandas sociales que se les presentan.

La idea de la democratización de la sociedad civil, a diferencia de su mero resurgimiento, es extremadamente pertinente para las sociedades occidentales ya establecidas. De hecho, la tendencia a ver los movimientos e iniciativas extrainstitucionales además de las instituciones ya establecidas como partes integrales de la sociedad civil se presentó antes en Occidente que en la experiencia del Este, a la que se está extendiendo rápidamente por medio de nuevos y antiguos movimientos e iniciativas. Es muy posible que algunas de las nuevas constituciones de Europa oriental incorporen en el futuro una nueva sensibilidad a una sociedad civil activa, sensibilidad que a su vez debe influir en los desarrollos constitucionales occidentales. Estos progresos normativos potenciales confirmarán, tanto en Oriente como en occidente, la idea de que pueden existir diferentes tipos de sociedad civil: más o menos institucionalizadas, más o menos democráticas, más o menos activas. Las discusiones dentro del sindicato Solidaridad en Polonia presentaron estas opciones explícitamente desde una fecha tan temprana como 1980, junto con la elección de modelos políticos vs. antipolíticos de la sociedad civil. En la actual oleada de liberalismo económico en Polonia, Checoslovaquia y Hungría, otro problema que surge inevitablemente se refiere a la conexión entre la economía y la sociedad civil y a la elección entre una sociedad económica, individualista, y una sociedad civil basada en la solidaridad, protegida no sólo del Estado burocrático sino también de la economía de mercado autorregulada. También este debate será de importancia directa para los contextos occidentales, como ya se observó en América Latina y, a la inversa, las controversias occidentales respecto al Estado benefactor y a los "nuevos movimientos sociales" deberán contener mucho material intelectual que ofrecer a los demócratas radicales del Este que esperan proteger el recurso de la solidaridad sin paternalismo.

El propósito de nuestro libro es desarrollar y justificar sistemáticamente la idea de la sociedad civil, concibiéndola ahora parcialmente -en torno a una noción de movimientos democratizadores autolimitados que procuran extender y proteger espacios tanto para la libertad negativa como para la libertad positiva y volver a crear las formas igualitarias de solidaridad sin obstaculizar la autorregulación económica. Antes de ocuparnos de ésta tarea, quisiéramos concluir esta introducción aclarando la

contribución importante, y quizá decisiva, de nuestra teoría de la sociedad civil a las tres antinomias teóricas antes mencionadas⁴³.

LA SOCIEDAD CIVIL Y LA TEORIA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Pareciera que nuestra posición ya fue anticipada por una de las seis tradiciones teóricas que participan en los debates a los que nos referimos antes, es decir, la versión pluralista de la tradición democrática elitista de la teoría política⁴⁴. En realidad, lo que los pluralistas aportaron al modelo elitista de la democracia es precisamente la concepción de un "tercer campo" diferente de la economía y del Estado (lo que llamamos "sociedad civil")⁴⁵. Según el análisis pluralista, una sociedad civil muy articulada con divisiones a través de sus elementos, grupos que comparten miembros en común y movilidad social es el presupuesto para una organización política democrática estable, una garantía contra el dominio permanente por cualquier grupo y contra el surgimiento de movimientos masivos fundamentalistas e ideologías antidemocráticas⁴⁶. Además, se considera que una sociedad civil constituida de esa manera es capaz de adquirir influencia sobre el sistema político por medio de la articulación de intereses que son "agregados" por los partidos políticos y las legislaturas e influyen en la toma de decisiones políticas, a la que a su vez se entiende de conformidad con los lineamientos del modelo elitista de democracia.

Aunque usamos muchos de los términos de este análisis en nuestra obra sobre la sociedad civil, nuestro enfoque difiere en varios aspectos clave del seguido por los pluralistas. Primero, no aceptamos el punto de vista de que la "cultura cívica" más adecuada para la sociedad civil moderna es la que se basa en la vida privada civil y en la apatía política. Como es bien sabido, los pluralistas le dan mucho valor a la participación en la familia propia, en los clubes privados, en las asociaciones voluntarias, y en otros organismos similares por considerarlos actividades que alejan a los ciudadanos del activismo o participación política⁴⁷. Supuestamente esto es lo que contribuye a que un Estado tenga una forma de gobierno democrático estable. Además, para este modelo no tiene importancia cuál es la estructura interna de las instituciones y de las organizaciones de la sociedad civil⁴⁸. De hecho, en su apresuramiento por remplazar "los principios utópicos (democráticos participativos)" con realismo, los pluralistas tienden a considerar los esfuerzos por aplicar las normas

igualitarias de la sociedad civil a las instituciones sociales como una muestra de ingenuidad⁴⁹.

Nosotros no compartimos esta opinión. En cambio, nos basamos en la tesis de uno de los más importantes predecesores del enfoque pluralista, Alexis de Tocqueville, quien argumentó que sin la participación activa por parte de los ciudadanos en instituciones *igualitarias* y en las asociaciones civiles, así como en las organizaciones políticas relevantes, no habría forma de conservar el carácter democrático de la cultura política o de las instituciones sociales y políticas. Precisamente debido a que la sociedad civil moderna está basada en principios igualitarios y en la inclusión universal, la experiencia en la articulación de la voluntad política y de la toma de decisiones colectiva es de importancia capital para la reproducción de la democracia

Por supuesto, éste es el punto que siempre han defendido los teóricos de la participación. Nuestro enfoque difiere del de ellos porque argumentamos a favor de más, no de menos, diferenciación estructural. Consideramos importantes los principios normativos defendidos por los demócratas radicales, pero ubicamos la génesis de la legitimidad democrática y de las oportunidades para la participación directa no en algún ente político idealizado, "desdiferenciado", sino dentro de un modelo muy diferenciado de la propia sociedad civil. Esto cambia el núcleo de la problemática de la teoría democrática de los modelos descriptivos y/o especulativos al problema de la relación y de los canales de influencia entre la sociedad civil y la política y entre ambas y el Estado por una parte, y por otra a la conformación institucional y articulación interna de la propia sociedad civil. Además, creemos que la democratización de la sociedad civil -la familia, la vida asociativa y la esfera pública- necesariamente ayuda a abrir la estructura de los partidos políticos y de las instituciones representativas⁵⁰.

De hecho, esto abre el camino a una concepción dinámica de la sociedad civil, una que evite el impulso apologético de la mayoría de los análisis pluralistas. Lejos de considerar a los movimientos sociales como antitéticos ya sea al sistema político democrático o a la esfera social adecuadamente organizada (el punto de vista de los pluralistas), los consideramos como una característica clave de una sociedad civil moderna, vital y una forma importante de participación ciudadana en la vida pública. No obstante, no consideramos que los movimientos sociales prefiguren una forma de

participación ciudadana que habrá o incluso deberá sustituir a los acuerdos institucionales de la democracia representativa (que es lo que afirma la posición democrática radical). Desde nuestro punto de vista, los movimientos sociales para la expansión de los derechos, para la defensa de la autonomía de la sociedad civil y para su mayor democratización son los que mantienen viva a una cultura política democrática. Entre otras cosas, los movimientos introducen nuevos problemas y valores en la esfera pública y contribuyen a reproducir el consenso que presupone el modelo de democracia de élite/pluralista, pero el que nunca se preocupa por explicar⁵¹. Los movimientos pueden y deben complementar, en vez de querer remplazar, los sistemas partidarios competitivos. Nuestro concepto de sociedad civil, por lo tanto, retiene el núcleo normativo de la teoría democrática a la vez que sigue siendo compatible con las presuposiciones estructurales de la modernidad. Finalmente, aunque también diferenciamos la economía de la sociedad civil, diferimos de los pluralistas en que no cerramos las fronteras entre ellas sobre la base de una supuesta libertad sacrosanta para contratar o del derecho de propiedad. Tampoco buscamos "reinsertar" a la economía en la sociedad. En cambio, en nuestro análisis es posible hacer que los principios de la sociedad civil influyan en las instituciones económicas dentro de lo que llamamos la sociedad económica. El problema aquí, como en el caso de la forma de organización política, es qué canales y receptores de influencia pueden, deben existir y de hecho existen⁵². En realidad, podemos presentar esos problemas fundamentándonos en nuestro modelo sin correr el riesgo de sufrir las acusaciones de utopismo o antimodernismo que tan frecuente y merecidamente se hacen contra las versiones de democracia radical basada en los trabajadores.

Nuestra tesis también es que las tensiones entre el liberalismo orientado a los derechos y, por lo menos, el comunitarismo orientado democráticamente pueden reducirse considerablemente, si no desaparecer del todo, sobre la base de una nueva teoría de la sociedad civil. Mientras que la idea de los derechos y de una comunidad política democrática se derivan de tradiciones diferentes de la filosofía política, hoy en día pertenecen a la misma cultura política. No es necesario considerarlas antitéticas, aunque en un nivel empírico los derechos de un individuo pueden entrar en conflicto con el gobierno de la mayoría y "el interés público", por lo que se requiere un equilibrio entre las dos partes⁵³. Tampoco es necesario considerar a éstas como si estuvieran basadas en dos conjuntos de principios o de presuposiciones en conflicto, de tal manera que sólo podemos acomodar al primer conjunto en la medida en que sea instrumental para lograr o conservar al otro. Por el contrario, afirmamos que lo mejor

del liberalismo orientado hacia los derechos y del comunitarismo orientado democráticamente constituye dos conjuntos de principios que se refuerzan mutuamente y en gran parte se traslapan. Se necesitan dos pasos para argumentar esta tesis y trascender las antinomias relevantes. Primero, se debe mostrar que hay una estructura filosófica que puede proporcionar una ética política capaz de rescatar las pretensiones normativas tanto del liberalismo orientado a los derechos como de la democracia radical. Segundo, se debe revisar la concepción de la sociedad civil como una esfera privada, compartida por ambos paradigmas teóricos, con el fin de entender las implicaciones institucionales de una ética semejante.

También defendemos los principios de universalidad y de autonomía a los que está ligada la tesis de los derechos, pero negamos que esto nos comprometa con la idea liberal de neutralidad o con una ontología individualista. Los comunitaristas están en lo correcto: gran parte de la teoría liberal, en especial la tradición del contrato desde Hobbes hasta Rawls, ha dependido de uno o de ambos de estos principios⁵⁴. Sin embargo, la teoría habermasiana de la ética del discurso en la que nos basamos, proporciona una forma de desarrollar conceptos de universalidad y autonomía que están libres de esas presuposiciones. En esta teoría, la universalidad no significa neutralidad respecto a una pluralidad de valores o de formas de vida, sino que se refiere, en primer lugar, a las metanormas de reciprocidad simétrica⁵⁵, que deben funcionar como principios reguladores que orientan al proceso discursivo de la resolución del conflicto y, en segundo lugar, a las normas o principios en las que pueden estar de acuerdo todos los que se ven afectados potencialmente. El procedimiento de universalización que defendemos aquí implica un diálogo real en vez de hipotético. No requiere que uno se abstraiga de su situación concreta, sus interpretaciones de necesidades o sus intereses para llevar a cabo una comprobación moral no sesgada de los principios. En cambio, requiere que éstos se articulen libremente. También es un requisito que todos los afectados potencialmente por las normas institucionalizadas (leyes o políticas) estén abiertos a una multiplicidad de perspectivas. Por consiguiente, la universalidad es un principio regulador del proceso discursivo por medio del cual los participantes razonan juntos sobre cuáles valores, principios e interpretaciones de necesidades merecen ser institucionalizados como normas comunes⁵⁶. Así, el individuo atómico incorpóreo que supuestamente presupone la ética procesal (deontológica) no es de ninguna manera, enfatizamos, la base de este enfoque. Si se supone que las identidades individual y colectiva se adquieren mediante complejos procesos de socialización, que implican tanto la

interiorización de normas o tradiciones sociales como el desarrollo de capacidades reflexivas y críticas vis-á-vis normas, principios y tradiciones, esta teoría tiene como núcleo un concepto intersubjetivo, interactivo, de la individualidad y de la autonomía. De esta manera, es capaz de dar cabida a las intuiciones comunitaristas respecto al núcleo social de la naturaleza humana sin abandonar las ideas de universalidad o de derechos morales. De hecho, la ética del discurso proporciona una base filosófica para la legitimidad democrática que presupone derechos válidos, incluso aunque no todos estos derechos puedan derivarse de ella⁵⁷.

Si bien son los individuos, por supuesto, los que tienen derechos, el concepto de los derechos no tiene que depender del individualismo filosófico o metodológico, ni en este respecto, de la idea de la libertad negativa únicamente. Aunque la mayoría de los teóricos liberales y comunitaristas han supuesto qué tal concepto de la libertad y del individualismo ya está presupuesto en el propio concepto de los derechos, creemos que sólo algunos de éstos implican una libertad principalmente negativa, en tanto que ninguno requiere un concepto filosóficamente atomista de la individualidad. Es aquí donde debemos introducir en él análisis una concepción revisada de la sociedad civil, junto con una nueva teoría de los derechos. Porque toda teoría de los derechos, toda teoría de la democracia, implica un modelo de sociedad. Desafortunadamente, los comunitaristas y los liberales también están de acuerdo en que el análogo societal de la tesis de los derechos es una sociedad civil construida como la esfera privada, compuesta por una aglomeración de individuos autónomos, pero egoístas, exclusivamente interesado en su propio ser, competitivos y posesivos, cuya libertad negativa debe proteger el sistema de organización política del Estado. En lo que difieren es en sus evaluaciones y no en sus análisis de esta forma de sociedad.

Pero ésta es sólo una de las versiones posibles de sociedad civil y ciertamente no es la única que puede "derivarse" de la tesis de los derechos. Sólo si uno considera que la propiedad no es sencillamente un derecho clave sino el núcleo de la concepción de los derechos -esto es, sólo si uno ubica a la filosofía del individualismo posesivo como el elemento más importante de la concepción que se tiene de la sociedad civil y después reduce esta sociedad civil a la sociedad burguesa- llega a definirse la tesis de los derechos de esta manera⁵⁸. Sin embargo, si uno desarrolla un modelo más complejo de la sociedad civil, reconociendo que tiene componentes públicos y asociativos así como individuales y privados, y si, además, considera que la idea de la

autonomía moral no presupone un individualismo posesivo⁵⁹, entonces la tesis de los derechos empieza a parecernos un poco diferente. En resumen, los derechos no sólo aseguran la libertad negativa es decir, la autonomía de individuos privados o desvinculados. También aseguran la autonomía (libre del control estatal) de la *interacción comunicativa* de los individuos entre sí en las esferas pública y privada de la sociedad civil, así como una nueva relación de los individuos con las esferas pública y política de la sociedad y del Estado (incluyendo, por supuesto, los derechos de ciudadanía). De esta manera, los derechos morales no son por definición apolíticos o antipolíticos, ni constituyen un dominio exclusivamente privado respecto al cual el Estado se debe autolimitar. Por el contrario, los derechos de comunicación, asamblea y asociación, entre otros, constituyen las esferas pública y asociativa de la sociedad civil como esferas de *libertad positiva* dentro de las cuales los agentes pueden debatir colectivamente temas de interés común, actuar en concierto, afirmar nuevos derechos y ejercer influencia sobre la sociedad política (y potencialmente sobre la económica). Los principios democráticos, así como los liberales tienen su lugar aquí. Por consiguiente, alguna forma de diferenciación de la sociedad civil, el Estado y la economía es la base de las instituciones modernas democráticas y liberales. Estas últimas no presuponen seres atomísticos o comunales, sino más bien seres asociados. Además, en esta concepción desaparece la oposición radical entre los fundamentos filosóficos y las presuposiciones societales del liberalismo orientado a los derechos y los del comunitarismo orientado democráticamente. Esta manera de concebir a la sociedad civil no resuelve, por supuesto, el problema de la relación entre la libertad negativa y la positiva, pero sí ubica al tema dentro de un terreno societal y filosófico común. Es sobre este terreno que debemos aprender a aceptar compromisos, a separarnos reflexivamente de nuestra propia perspectiva para recibir otras, a aprender a evaluar la diferencia, a reconocer o crear de nuevo lo que tenemos en común, y a percibir qué dimensiones de nuestras tradiciones vale la pena conservar y cuáles deben ser abandonadas o cambiadas.

Esto nos lleva al centro de nuestras diferencias con el modelo neoconservador de la sociedad civil. El lema neoconservador, "la sociedad contra el Estado", a menudo se basa en un modelo en que la sociedad civil es el equivalente del mercado o de la sociedad burguesa. Sin embargo, otra versión de este enfoque reconoce la importancia de la dimensión cultural de la sociedad civil. Tenemos serias objeciones incluso respecto a esta segunda versión, cuyas estrategias para quitarle cargas al Estado se dirigen en parte a las instituciones que participan en la formación y

transmisión de los valores culturales (arte, religión, ciencia) y en la socialización (familias, escuelas). Un componente importante de la tesis neoconservadora de la "ingobernabilidad" es el argumento de que las demandas materiales excesivas que los ciudadanos hacen al Estado no se deben sólo a las instituciones de bienestar en sí, sino también a nuestra cultura política, moral y estética modernista. Esta última afirmación debilita a la vez los valores tradicionales y las agencias del control social (como la familia) que moderaron el hedonismo en el pasado⁶⁰. Desde este punto de vista, necesitamos dar valor nuevamente a nuestra cultura política, revivir los debilitados valores tradicionales como el autocontrol, la disciplina y el respeto a la autoridad y al éxito, y reforzar los principios "no políticos" del orden (familia, propiedad, religión, escuelas) de modo que una cultura de autodependencia y autocontrol remplace a la cultura de la dependencia y de la crítica⁶¹. Las políticas culturales de los neoconservadores que acompañan a las políticas de desregulación y privatización están basadas, entonces, en la defensa o recreación de un mundo de la vida tradicionalista y autoritario⁶².

Nuestro concepto de sociedad civil apunta hacia una evaluación diferente. Primero debemos tratar de mostrar que los recursos de sentido, autoridad e integración social son debilitados no por la modernidad cultural o política (basada en los principios de la reflexión crítica, de la resolución discursiva de los conflictos, de la igualdad, de la autonomía, de la participación y de la justicia) sino, más bien, por la expansión de una economía de empresas privadas que cada vez tiene menos de liberal, así como por la ampliación excesiva del aparato administrativo del Estado intervencionista en el campo social. El uso del poder económico y político para reforzar o, lo que es peor, para recrear el carácter "tradicional" jerárquico, patriarcal y exclusivo de muchas de las instituciones de la sociedad civil es, desde nuestro punto de vista, lo que propicia la dependencia. Estamos de acuerdo en que ciertos rasgos del Estado benefactor⁶³ fragmentan a las colectividades, destruyen las solidaridades horizontales, aíslan y hacen a los individuos privados dependientes del aparato estatal. No obstante, la expansión capitalista sin restricciones, tiene las mismas consecuencias destructivas. Pero el hecho de recurrir a la familia, tradición, religión o comunidad puede reforzar el fundamentalismo destructivo de comunidades falsas que es fácil manipular desde arriba, a menos que primero se defiendan los logros del liberalismo (el principio de los derechos), la democracia (los principios de participación y del discurso), y la justicia (una precondition para la solidaridad) y luego se les

complemente con nuevas formas igualitarias y democráticas de asociación dentro de la sociedad civil.

Además, optar por la preservación de las tradiciones, si va acompañada por una negación de la tradición universalista de la modernidad política y cultural, implica fundamentalismo. Por consiguiente, la cuestión que surge de nuestro modelo se convierte en: ¿qué tradiciones, qué forma de familia, qué comunidad, qué solidaridades deben defenderse contra las intervenciones que las perjudican? Incluso si la propia modernidad cultural es sólo una tradición entre muchas, su proyección universal es la relación reflexiva, no autoritaria, con la tradición -una orientación que puede aplicarse a sí misma y que implica autonomía (la que supuestamente elogian los neoconservadores) en vez de heteronomía-. De hecho, tradiciones que se han tornado problemáticas sólo pueden ser conservadas en el terreno de la modernidad cultural, es decir, mediante argumentos que invocan principios. Esa discusión no significa la abolición de la tradición, solidaridad o sentido; más bien, es el único procedimiento aceptable para determinar entre tradiciones, necesidades o intereses competitivos que están en conflicto. Por lo tanto, nuestro modelo señala hacia la modernización adicional de la cultura y de las instituciones de la sociedad civil como la única forma de llegar a la autonomía, a la autodependencia y a la solidaridad entre iguales, las que supuestamente desean los críticos neoconservadores del Estado benefactor⁶⁴.

Nuestro concepto de sociedad civil busca desmitificar la otra corriente dentro del neoconservadurismo es decir, que la única alternativa al paternalismo, a la ingeniería social y a la burocratización de nuestras vidas, característicos de los sistemas del Estado benefactor, es retornar a la magia del mercado (y por supuesto renunciar a la justicia distributiva y al igualitarismo). Esta "solución" no sólo es políticamente insostenible y normativamente indeseable; también está basada en el supuesto equivocado de que no existe ninguna otra opción. Nuestra estructura, -no obstante, permite en principio un tercer enfoque, uno que no busca corregir la penetración económica o estatal de la sociedad mediante una utilización mayor o menor de estos dos mecanismos orientadores. De hecho, la tarea es garantizar la autonomía del Estado y de la economía modernos a la vez que se protege simultáneamente a la sociedad civil de la penetración y funcionalización destructivas de los imperativos de estas dos esferas. Por ahora, por supuesto, sólo tenemos algunos de los elementos de

una teoría que pueda tematizar tanto la diferenciación de la sociedad civil respecto del Estado y de la economía, como su influencia reflexiva sobre éstos por medio de las instituciones de la sociedad política y económica. Pero creemos que nuestra concepción tiene las mejores perspectivas para el futuro progreso teórico y para integrar las diversas estrategias conceptuales que están disponibles actualmente. El proyecto que implica evitaría corregir los resultados del paternalismo estatal con otra forma de colonización de la sociedad, en esta ocasión por una economía de mercado no regulada. Procuraría lograr el funcionamiento de la política social mediante programas basados en la sociedad civil, más autónomos y descentralizados que los de los estados benefactores tradicionales, y el funcionamiento de las reglamentaciones económicas por medio de formas de legislación no burocráticas, menos intrusivas, "una ley reflexiva", que se concentre más en los procedimientos y no en los resultados⁶⁵. En nuestra opinión, este proyecto sintético debe describirse no sólo con el término de Habermas "la continuación reflexiva del Estado benefactor", sino también con la idea complementaria de la "continuación reflexiva de la revolución democrática". La primera surge en el contexto de los estados benefactores de Occidente, la última en la democratización de los regímenes autoritarios. Es posible combinar las dos ideas y así debe hacerse. Hasta ahora, el reciente resurgimiento y desarrollo del concepto de sociedad civil ha implicado aprender de la experiencia de la "transición a la democracia". La idea de la continuación reflexiva del Estado benefactor y de la democracia liberal debe, sin embargo, abrir el camino para enriquecer los recursos intelectuales de los demócratas en los países del Este con lo que hemos aprendido en una doble crítica de los estados benefactores ya establecidos y de sus disidentes neoconservadores. Una teoría de la sociedad civil alimentada por esas ideas también debe contribuir a conformar los proyectos de todos los que en Occidente buscan la democratización adicional de las democracias liberales.

NOTAS

¹ Por supuesto, el libro de Karl Polanyi, *Great Transformation* [1944] (Boston, Beacon Press, 1957), que ha sido uno de los principales fundamentos de nuestro trabajo, "introdujo de nuevo" al Estado a mediados de la década de 1940. Pero véase de Peter Evans *et al.*, (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1985. Sin embargo, concentrar la atención en el

Estado ha ocasionado un debate (y una nueva investigación) muy interesante e importante sobre la relación de las mujeres y el Estado benefactor. En este caso se captó una nueva dimensión que había sido ignorada en el pasado. Véanse obras recientes como las de Gretchen Ritter y Theda Skocpol, "Gender and the Origins of Modern Social Policies in Britain and the United States" (ms.); Linda Gordon "What Does Welfare Regulate?", y Frances Fox Piven y Richard Cloward, "Welfare Doesn't Shore up Traditional Family Roles: A Reply to Linda Gordon", ambos en *Social Research*, vol. 55, núm. 4, invierno de 1968, pp. 609-648; Cynthia Epstein, *Deceptive Distinctions: Sex, Gender and the Social Order*, New Haven, Yale University Press, 1988; Mimi Abramovitz *Regulating the Lives of Women*, Boston, South End Press, 1988; Nancy Fraser, *Unruly Practice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; y Helga Hernes, *Welfare State and Woman Power: Essays on State Feminism*, Oslo, Imprenta de la Universidad de Noruega, 1987.

² Véase el cap. I.

³ Este debate empezó a mediados de la década de 1950 y se presentó nuevamente después de la Nueva Izquierda. Para una cronología véase John F. Manley, "Neo-Pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II", *American Political Science Review*, vol. 77, núm. junio de 1983, pp. 368-383. La lista de los participantes en este debate es larga. Sólo mencionaremos unas pocas figuras clave y algunos trabajos representativos de cada una de las partes. Los teóricos de la élite incluyen a Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Halper & Row, 1942; S. M. Lipset, *Political Man*, Nueva York, Doubleday 1963; Robert Dahl, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971; William Kornhauser *The Politics of Mass Society*, Nueva York, Free Press, 1959; G. Almond y S. Verba, *The Civic Culture*, Boston, Little Brown, 1963. Entre los demócratas participativos se encuentran Peter Bacbrach, *The Theory of Democracy Elitism: A Critique*, Boston, Little Brown, 1967; Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press 1970; Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1960. Para un panorama general del debate, véase Quentin Skinner, "The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics: A Plague on Both Their Houses", *Political Theory*, núm. 1, 1973, pp. 287-30

⁴ La lista de los participantes en este debate también es demasiado larga para citar completamente. Dos de las mejores presentaciones del liberalismo orientado a los derechos son las de John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977. Para el concepto liberal de neutralidad, véase Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, y Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1987. La mejor y más original obra "neocomunitaria" anterior al debate, pero sin duda proporcionando información para el mismo, es la de Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Penguin, 1963 [Sobre la revolución, Alianza Editorial]; véase también Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1960, R. Unger, *Knowledge and Politics*, Nueva York, Macmillan, 1975. Los críticos epistemológicos contemporáneos del liberalismo incluyen a Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1984, y Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1982. Los demócratas comunitarios incluyen a Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1975, y *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1985; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic, 1983, y Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Berkeley, University of California Press, 1985. Un volumen que reúne ambas partes del debate es Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984.

Este debate también ha estructurado algunas de las controversias más importantes dentro de la teoría legal y política feminista. Aunque siempre ha existido un debate entre las feministas radicales, liberales y marxistas/socialistas, hoy en día esta lucha se presenta siguiendo lineamientos similares a los que mostramos antes. Las feministas liberales orientadas a la igualdad en los derechos que hacen énfasis en la neutralidad del género se enfrentan a las feministas comunitaristas de un lado y a las feministas deconstruccionistas del otro, las que hacen énfasis en las diferencias, el contexto y los límites de los análisis de los derechos, negando la propia posibilidad de la neutralidad y universalidad tanto en las leyes como en la política. Para dos presentaciones ejemplares de la posición liberal/feminista, véase Wendy Williams, "Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/ Special Treatment Debate", 13 *N. Y. U. Rev. Law and Social Change*, 325, 1984-1985, y Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, es la presentación clásica de la posición feminista comunitarista. Para el enfoque deconstruccionista, véase Joan Scott, "Deconstructing Equality-versus-Difference: Of the Uses of

Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 1, primavera de 1988, pp. 33-50. Para un enfoque neomarxista del problema, véase Catherine Mackinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

⁵ Véase Michel Crozier et al. (eds.), *The Crisis of Democracy*, Nueva York, New York University Press, 1975, y Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, MIT Press, 1984.

⁶ Joseph Schumpeter *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Nueva York, Harper & Row, 1942, pp. 232-302.

⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁸ El modelo del partido político es el partido que acepta a todos (catch all). Para el concepto véase Otto Kirchheimer, "The Transformation of the Western European Party System", en Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (eds.), *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, pp. 346-371. Algunos teóricos elitistas que también son pluralistas incluyen a los grupos de presión como actores en el sistema político (véase Dahl, Polyarchy). Sin embargo la idea de que los grupos de presión surgen espontáneamente y en forma autónoma en la sociedad civil y después son agregados por los partidos políticos ha sido criticada no sólo por los marxistas, sino también por los teóricos del neocorporativismo. Para un excelente panorama general de estas críticas, véase Suzanne Berger, *Organizing Interests in Western Europe*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1981, pp. 1-23.

⁹ En este modelo no es posible que los intereses sociales estén representados. Tampoco la opinión pública ni los meros intereses individuales encuentran representación en el sistema político; por el contrario, las élites son las que agregan y dan relevancia política a los intereses.

¹⁰ Según Schumpeter, *op. cit.*, pp. 292-293, no todo en una democracia está sujeto al método democrático. Por ejemplo, los jueces, las agencias federales y las burocracias están más allá del campo de este método, pero no por ello son antidemocráticos. Estamos de acuerdo con este argumento, pero insistiríamos en que el alcance o los dominios a los que se deben de extender los principios democráticos no es algo que puedan decidir los expertos; es, más bien, un problema normativo y empírico que debe ser decidido democráticamente en cualquier caso. (Debemos indicar que el propósito de Schumpeter era ir en contra de los regímenes "totalitarios", que amplían tanto el campo de lo político -aunque difícilmente el de la democracia- que socavan la integridad y la eficiencia de la toma de decisiones políticas.)

¹¹ *Ibid.*, pp. 289-295.

¹² Qué es lo que se puede considerar como una participación excesiva es una cuestión discutible. Mientras que la escuela de la democracia de élite acepta parcialmente esta idea y defiende una mezcla de activismo y apatía (véase Almond y Verba, *The Civic Culture*, y Lipset, *Political Man*), junto con un sector civil privado, Schumpeter fue más lejos en esta dirección: al argumentar en contra del gobierno imperativo, Schumpeter insiste en que las personas deben aceptar la división del trabajo entre líderes y seguidores, abandonando la idea de instruir a los delegados, e incluso dejar de importunar a sus representantes con cartas y telegramas!

¹³ Véase Bachrach, *Theory of Democratic Elitism*, *op. cit.*

¹⁴ Como lo han mostrado los teóricos del neocorporativismo, los estados organizados políticamente de esa manera a menudo tienen organizaciones semipúblicas poderosas que están organizadas jerárquicamente, participan en negociaciones oculta en entre sí y con el Estado, no son internamente democráticas y no interactúan de conformidad con los principios del procedimiento democrático. Véanse los ensayos en P. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.) *Trends toward Corporatist Intermediation*, Londres, Sage Publications, 1979.

¹⁵ Jürgen Habermas, "Legitimation Problems in The Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979, pp. 186-187

¹⁶ Bachrach, *op. cit.*

¹⁷ Es decir, pierde una norma con la cual juzgar si el consentimiento, los procedimientos y otros elementos similares son lo que afirman ser. Véase Phillippe C. Schmitter, "Democratic Theory and Neocorporatist Practice", *Social Research*, vol. 50, núm. 4, invierno de 1983 pp. 885-891.

¹⁸ Véase Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, y Wolin, *Politics and Vision*, *op. cit.* Véase también Benjamin Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984.

¹⁹ Barber, *Strong Democracy*, *op. cit.*

²⁰ Éste no es el caso de Pateman, *Participation and Democratic Theory*, *op. cit.*

²¹ No debe olvidarse que la teoría democrática clásica se basaba en una concepción indiferenciada del *Sittlichkeit*, es decir, en un consenso éticamente superior respecto al bien al que todos se deben adherir si eligen quedarse. En un mundo moderno caracterizado por el pluralismo de valores y la contienda de los dioses, ese concepto es anacrónico.

²² Tanto el modelo de élite como el participativo cometen el error de reducir el principio de la legitimidad democrática a los principios organizativos. El primero diluye el procedimentalismo normativo dentro de los procedimientos para la obtención del poder, en tanto que el segundo intenta deducir los modelos organizativos a partir del principio democrático de legitimidad. Véase el capítulo VIII para una discusión de este problema. Véase también Habermas, "Legitimation Problems" *op. cit.*, pp. 186-187.

²³ En cierto modo, este debate es una respuesta a las dimensiones utilitaristas de los modelos elitista y pluralista de la democracia. Rawls y Dworkin critican al utilitarismo, argumentando que sin una concepción de la justicia o una teoría de los derechos basadas en principios, el modelo de la democracia utilitarista de élite o pluralista no puede pretender legitimidad. Por supuesto, los comunitaristas también critican al modelo en su totalidad, pero concentran su atención menos en el utilitarismo de los elitistas democráticos que en la importancia que concede a los derechos el liberalismo contemporáneo.

²⁴ Véase nota 4.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Aquí lo nuevo vis-à-vis las primeras tradiciones del liberalismo (o del pluralismo de élite a este respecto) es que la propiedad ya no es ubicada en el centro de la concepción de los derechos; es un derecho entre muchos, pero está sujeta a un "equilibrio". Rawls y Dworkin son, por supuesto, decididos defensores del Estado benefactor.

²⁷ La tesis de los derechos se predica con base en los siguientes supuestos:

1. no hay ninguna autoridad más que la razón humana para juzgarlas demandas morales;
2. a todos los individuos se les debe ver como socios iguales en el diálogo moral cuando se trata de afirmar y defender la demanda de derechos -se deben dar razones morales-;
3. cualquier tradición, prerrogativa o pretensión está sujeta a crítica;
4. los valores que defienden los individuos, incluidos los derechos, son válidos porque se puede argumentar en favor de ellos vis-à-vis otros sistemas morales. Todos los valores son valores para los individuos. Si algo es valioso para una comunidad, debe mostrarse que también es un valor para el individuo.

Véase Janos Kis, *L'Égale dignité. Essai sur les fondements des droits de l'homme*, París, Seuil, 1989.

²⁸ De aquí la prioridad del derecho o de la justicia sobre el bien.

²⁹ Esto es, la premisa supuestamente antropológica de la tesis de los derechos es la de individuos aislados, autosuficientes, fuera de la sociedad, completamente dotados de razón instrumental y de autonomía. Esos egos son independientes de sus fines y contexto social. Esos egos "no restringidos" son considerados como el locus original de la libertad de elección respecto a los fines, formas de vida, proyectos, etc., propios. Sandel, Taylor y Walzer critican todos estos supuestos epistemológicos que se afirma subyacen en el liberalismo orientado a los derechos. Amy Gutman "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 4, 1985, pp. 308-322, rechaza la tesis por considerarla falaz.

³⁰ Es decir, Charles Taylor, Michael Walzer y Benjamín Barber.

³¹ Desde la década de 1970. Para la crítica izquierdista del Estado benefactor, véase Offe, *Contradictions*, caps. 1 y 6.

³² Para una discusión de varias defensas y críticas del Estado benefactor, véase Offe, *Contradictions*, pp. 35-206, 252-302. Él da una definición en la página 194.

³³ *Ibid.*, p. 147.

³⁴ T. H Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Doubleday, 1964.

³⁵ Offe, *Contradictions*, *op. cit.*, pp. 149-154.

³⁶ Los inversionistas pospondrán la inversión a la espera de incentivos tributarios especiales, o con la esperanza de que se elimine la carga de ciertas regulaciones. Como Claus Offe ha argumentado convincentemente, existan o no otras razones para que no se invierta, tales como las tendencias inherentes a la crisis de la economía capitalista, incluso la acumulación excesiva, el ciclo de los negocios, o el cambio tecnológico no controlado (ninguno de los cuales tiene nada que ver con el Estado benefactor), lo significativo es que los inversionistas privados tienen el poder de definir la realidad, y por tanto sus percepciones crean la realidad. Cualquier cosa que ellos consideren una carga intolerable es una carga intolerable que de hecho llevará a la reducción de la propensión a invertir. Véase Offe, *op. cit.*, p. 151.

³⁷ Véase en especial Crozier et al. (eds.), *The Crisis of Democracy*, *op. cit.*

³⁸ Huntington, "The United States", en Crozier et al., *The Crisis of Democracy*, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ Véase James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, St. Martin's Press, 1973; Habermas, *Legitimation Crisis*, parte II; y Offe, *Contradictions*, *op. cit.*, pp. 35-64.

⁴⁰ Para las razones de esta afirmación, véase Offe, *Íbid.*, pp. 67-76.

⁴¹ Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, Cambridge, MIT Press, 1985, p. 84.

⁴² Esto incluye a la familia dentro de la sociedad civil. Véase nuestra discusión de Hegel en el cap.

11.

⁴³ A su vez, estas discusiones han sido muy instructivas para el desarrollo de nuestro concepto.

⁴⁴ Véase la nota 8.

⁴⁵ Aunque ellos no usan el término, los pluralistas incluyen las asociaciones voluntarias, los grupos de interés, la prensa libre, y los derechos básicos dentro del campo societal que es distinto de la economía. El modelo de tres partes más complejo que se encuentra en la teoría pluralista es el de Talcott Parsons (véase el cap. III).

⁴⁶ Véase Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, op. cit.

⁴⁷ Esto es del todo contrario al espíritu de Alexis de Tocqueville, al que los pluralistas frecuentemente citan como uno de sus más importante predecesores.

⁴⁸ No le interesa saber si la familia nuclear es patriarcal o si los grupos de presión están de hecho muy burocratizados, u organizados jerárquicamente.

⁴⁹ Para un análisis de estas normas, véase el cap. VIII.

⁵⁰ En este sentido, no estamos de acuerdo con Norberto Bobbio, que procura añadir la democratización de la sociedad civil a las estructuras democráticas de élite que considera dadas e inmutables. Trataremos de demostrar que una estrategia inevitablemente defensiva consistente en democratizar sólo a la sociedad civil debe fracasar y que son posibles estrategias complementarias para democratizar al Estado, a la economía y a la sociedad civil, aunque en diferentes medidas. En realidad, la democratización de la sociedad civil en sí misma abriría las puertas del campo político. Por el contrario, la democracia de élite, debe o suprimir las tendencias democratizadoras de la sociedad civil o responder creativamente a ellas y por lo tanto al cambio en sí mismo. Véase Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Minneapolis, University of Minnegota Press, 1987 [*El futuro de la democracia*, FCE], y nuestro tratamiento de las ideas de Bobbio en cap. III.

⁵¹ A pesar de las diferencias entre los teóricos de la élite como Schumpeter y los pluralistas como Dahl (que no consideran que el ejercicio de la influencia por los grupos de presión sobre los partidos políticos o los representantes en el Congreso sea una amenaza a la división del trabajo entre los ciudadanos y los políticos), todos ellos reconocen la importancia del consenso respecto a los procedimientos básicos del sistema político para el buen funcionamiento del mismo. Véase también Dahl, *Democracy and Its Critics*, op. cit., p. 221.

⁵² Véase el cap. IX.

⁵³ Tratamos este problema en el cap. VIII, respecto a la relación entre la autonomía moral y las normas políticas, y en el cap. XI respecto al problema de la desobediencia civil en una sociedad con un sistema de organización política "casi justo, casi democrático".

⁵⁴ Ni Hobbes ni Locke presupusieron la idea de neutralidad, pero ciertamente basaron sus teorías en un individualismo metodológico y ontológico. Los teóricos como Rawls y Ackerman, por otra parte, aceptan el principio de neutralidad, así como una versión del individualismo metodológico, pero no presuponen una ontología individualista.

⁵⁵ Véase el cap. VIII

⁵⁶ Véase el cap. VIII. Excluye sólo aquellas interpretaciones de las necesidades y de las formas de vida que son incompatibles con las metanormas de reciprocidad simétrica, esto es, las formas de vida que niegan un interés y respeto igual a otros, que silencian, dominan, denigran o de alguna otra manera tratan a las personas como simples medios.

⁵⁷ Discutimos este punto en detalle en el cap. VIII, pero no somos los únicos que argumentamos que uno puede defender la tesis de los derechos sin presuponer la teoría del individualismo posesivo o de un proceso de universalización privado, individual. Recientemente se han propuesto dos argumentos en favor de la teoría liberal de la neutralidad, predicados sobre una base dialógica para los derechos y un concepto no consecuencial de la neutralidad. Aunque no aceptamos las clases de limitaciones previas que estas teorías buscan imponer sobre el diálogo con el fin de asegurar la neutralidad, lo interesante es que ambas se basan en la idea de la interacción comunicativa como la parte central de una teoría de la justicia o de los derechos políticos. Véase Ackerman, *Social Justice...*, op. cit., y Larmore, *Patterns of Moral...*, op. cit.

⁵⁸ Éste es en realidad un punto de vista extremadamente libertario en vez de liberal. Véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

⁵⁹ Véase el cap. VIII para una concepción diferente de la autonomía.

⁶⁰ Véase a Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976. Bell no es, en sentido estricto, un neoconservador, ya que defiende a la democracia liberal así como

al socialismo en el campo de la economía. Para un panorama general de las suposiciones culturales neoconservadoras, véase Peter Steinfels, *The Neo-Conservatives*, Nueva York, Simon y Schuster, 1979.

⁶¹ Para un argumento en Favor de la revaloración de lo político, véase Edward Shils, *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. Para argumentos que lamentan nuestra cultura hedonista y defienden una vida familiar renovada, véase Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, y *Haven in a Heartless World*, Nueva York, Basic Books, 1977. Para críticas a la cultura modernista de la crítica, véase Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*, y Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York, Seabury, 1979.

⁶² Una serie de libros sobre las "estructuras mediadoras" patrocinada por el American Enterprise Institute nos proporciona un ejemplo: véase John Neuhaus y Peter Berger *To Empower People-The Role of Mediating Structures in Public Policy*, Washington, American Enterprise Institute, 1978; Michael Novak (ed.), *Democracy and Mediating Structures*, Washington, American Enterprise Institute, 1990, y Nathan Glazer, *The Limits of Social Policy*, Cambridge, Harvard University Press, 1988. Para una excelente discusión de la posición neoconservadora expresada en estas obras, véase Robert Devigne, "Recasting Conservatism", tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia, 1990.

⁶³ Ciertamente no todos ellos. No vemos de qué manera el seguro social, el seguro de salud, los programas de capacitación para el trabajo dirigidos a los desempleados, el seguro de desempleo y los apoyos a las familias, como el cuidado diario (guarderías) o las licencias a los padres, crean dependencia en vez de autonomía, incluso aunque los requisitos administrativos particulares para programas como AFDC (como la regla M hombre en el hogar) sí creen dependencia y sean humillantes. Pero estos son asuntos empíricos. El problema teórico que subyace en esos asuntos es la medida en que los servicios sociales y los apoyos sociales son constituidos simbólicamente como medidas benefactoras para "fracasados" o como apoyos para todos los miembros de la comunidad.

⁶⁴ Este argumento también se puede aplicar contra los recientes esfuerzos para crear una política a partir de las teorías del posmodernismo. "Posmodernismo" hace referencia a la obra de pensadores franceses como Jacques Derrida, Jacques Lacan y Jean-François Lyotard. Para una reseña general excelente, véase Peter Dewes, *Logics of Disintegration*, Londres, Verso, 1987. Para un intento por desarrollar una política a partir de este enfoque general, véase Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Argentina, S.XXI, 1985.

El posmodernismo se basa en un mundo de la vida totalmente moderno y es cualquier cosa, menos tradicionalista. Además, las investigaciones críticas de la lógica de "identidad" modernista y los dualismos de la filosofía del sujeto que subyacen en ella son extremadamente perceptivos (aunque los teóricos críticos hicieron investigaciones similares muchos años antes de que el posmodernismo se pusiera de moda). Sin embargo, la aplicación política de esta orientación no es muy satisfactoria, principalmente porque tiende a favorecer uno de los aspectos del dualismo frente al otro. De aquí la defensa de la diferencia contra la igualdad, de la particularidad contra la universalidad, de la responsabilidad contra los derechos, de la relación contra la autonomía y del pensamiento concreto contra la reflexión abstracta. En nuestra opinión, esto tiende a descartar el problema junto con las propuestas para resolverlo. La tarea es, más bien, formular un segundo conjunto de principios de manera que no eliminen o establezcan jerarquías para la diferencia, la pluralidad o la particularidad. Por ejemplo, debemos procurar concebir la igualdad sin insistir en ser lo mismo, la universalidad sin aniquilar la multiplicidad y a la autonomía y los derechos sobre la base de una filosofía de interacción comunicativa en vez del individualismo atomista. Además, los principios culturales de la modernidad no son en sí mismos responsables de su aplicación o interpretación unilateral. Todos estos principios están abiertos a nuevas interpretaciones. Pero tomar partido por la diferencia, la particularidad y las situaciones individuales *per se* nos dejaría sin los instrumentos teóricos necesarios para explicar por qué debe uno tolerar, reconocer, o comunicar con las diferencias del otro.

⁶⁵ Para el desarrollo de esta idea, véase el cap. IX.