

Traducción de
ROBERTO REYES MAZZONI

JEAN L. COHEN Y ANDREW ARATO

SOCIEDAD CIVIL Y TEORÍA POLÍTICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés,	1992
Tercera edición en inglés,	1995
Primera edición en español de la tercera en inglés,	2000
Primera reimpresión,	2001

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
Civil Society and Political Theory
 D. R. © 1992, Massachusetts Institute of Technology
 Publicado por MIT Press, Cambridge, Mass.
 ISBN 0-262-53121-6 (edición rústica)

D. R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
 Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
 www.fce.com.mx

ISBN 968-16-5483-8

Impreso en México

PREFACIO

Este libro tiene como propósito contribuir a la teoría democrática. Sin embargo, a diferencia de otras aproximaciones al tema, la nuestra no se enfoca directamente sobre las instituciones políticas. Tampoco se limita al dominio de la filosofía política normativa, aunque tanto las instituciones como la filosofía tienen su lugar en el texto. En realidad nuestro objetivo es doble: demostrar la relevancia del concepto de sociedad civil para la teoría política moderna y desarrollar por lo menos la estructura de una teoría de la sociedad civil adecuada a las condiciones contemporáneas. En el proceso esperamos llenar una laguna evidente en las obras que se han realizado recientemente en el campo de la teoría democrática. Toda teoría de la democracia presupone un modelo de sociedad, a pesar de lo cual ninguna se ha ocupado del problema relativo al tipo de sociedad civil más adecuado para una política democrática moderna.¹ Para decirlo de otra manera, la relación entre los modelos normativos de la democracia o los proyectos de democratización, y la estructura, instituciones y dinámica de la sociedad civil no ha quedado en claro, en parte porque no contamos actualmente con una teoría lo bastante compleja de la sociedad civil. La tarea de este libro es empezar a construir esa teoría.

El concepto de sociedad civil, en varios usos y definiciones, se ha puesto de moda hoy en día gracias a las luchas en contra de las dictaduras comunistas y militares en muchas partes del mundo. A pesar de todo, su status es ambiguo en las democracias liberales. Para algunos, parece indicar lo que Occidente ya ha conseguido, y por consiguiente carece de cualquier potencial crítico aparente para examinar las disfunciones e injusticias de nuestro tipo de sociedad. Para otros, el concepto pertenece a las primeras formas modernas de la filosofía política que carecen actualmente de importancia para las complejas sociedades del presente. Sin embargo, nuestra tesis es que el concepto de sociedad civil indica un terreno en Occidente que se ve amenazado por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, pero que también es el principal espacio para la expansión potencial de la democracia bajo los regímenes democrático-liberales “que realmente existen”. Al presentar esta tesis, trataremos de probar la modernidad e importancia normativa y crítica del concepto de sociedad civil para todos los tipos de sociedades contemporáneas.

Hay buenos argumentos para cada una de estas tres posiciones, y nos ocuparemos de ellos en detalle. Trataremos de mostrar que los dos prime-

ros conjuntos de argumentaciones se fortalecen por las versiones inadecuadas del concepto que se han revivido irreflexivamente en la discusión llevada a cabo hasta ahora en América Latina, Europa oriental y Occidente. Una ambigüedad común es la que se refiere a la relación entre los términos de sociedad "civil" y "burguesa", una distinción que ni siquiera es posible hacer en alemán (*bürgerliche Gesellschaft*) o en algunas lenguas de la Europa oriental. Este no es sencillamente un problema terminológico, porque el caso de la "sociedad civil vs. Estado", que desafía a las dictaduras estatistas que penetran y controlan tanto la economía como varios dominios de la vida social independiente, parece defender la autonomía de lo civil y de lo burgués. Ciertamente es que los movimientos democráticos en el Este dependen de las nuevas formas autónomas del discurso, de la asociación y de la solidaridad, es decir, de los elementos de la sociedad civil. Pero no han diferenciado lo suficiente entre la tarea de establecer economías de mercado viables (cualquiera que sea la forma de propiedad que remplace al control y a la propiedad estatal), por una parte, y el proyecto de fortalecer a la sociedad civil frente al Estado y a las fuerzas del mercado liberadas, por la otra. No obstante, tal como nos lo enseña la historia de Occidente, las fuerzas espontáneas de la economía de mercado capitalista pueden representar un peligro tan grande para la solidaridad social, la justicia social e incluso la autonomía, como el poder administrativo del Estado moderno. Nuestro punto es que sólo un concepto de sociedad civil que la diferencie adecuadamente de la economía (y por lo tanto de la "sociedad burguesa") puede convertirse en el centro de una teoría política y social crítica en las sociedades en que la economía de mercado ya ha desarrollado, o está en proceso de desarrollar, su propia lógica autónoma. De otra manera, después de una exitosa transición de la dictadura a la democracia, la versión no diferenciada del concepto contenido en el lema "la sociedad vs. el Estado" perderá su potencial crítico. De este modo, sólo una reconstrucción que implique un modelo de tres partes, que distinga a la sociedad civil tanto del Estado como de la economía, podría respaldar el drástico papel opositor de este concepto en los regímenes autoritarios y de renovar su potencial crítico en las democracias liberales.

Empecemos con una definición operativa. Entendemos a la "sociedad civil"² como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. La sociedad civil moderna se crea por medio de formas de autoconstitución y automovilización. Se institucionaliza y generaliza mediante las leyes, y especialmente los derechos objetivos, que estabilizan la diferenciación social. Si

bien las dimensiones autocreativa e institucionalizada³ pueden existir por separado, a largo plazo se requiere tanto de la acción independiente como de la institucionalización para la reproducción de la sociedad civil.

Sería desorientador identificar a la sociedad civil con toda la vida social fuera del Estado administrativo y de los procesos económicos en un sentido limitado. Primero, es necesario y significativo distinguir a la sociedad civil a la vez de una sociedad política de partidos, de organizaciones políticas y de públicos políticos (en particular los parlamentos) y de una sociedad económica compuesta de organizaciones de producción y distribución, por lo común empresas, cooperativas, sociedades y otras similares. La sociedad política y económica, por lo general, surge a partir de la sociedad civil, comparte con ésta algunas de sus formas de organización y comunicación y se institucionaliza mediante derechos (en especial, derechos políticos y de propiedad), que son una continuación del tejido de derechos que aseguran a la sociedad civil moderna. Pero los actores de la sociedad política y económica participan directamente en el poder del Estado y en la producción económica, a los cuales procuran controlar y manejar. No pueden darse el lujo de subordinar los criterios estratégicos e instrumentales a los patrones de la integración normativa y de la comunicación abierta que caracterizan a la sociedad civil. Incluso la esfera pública de la sociedad política, fundamentada en los parlamentos, conlleva limitaciones formales y temporales importantes sobre el proceso de comunicación. El papel político de la sociedad civil a su vez no está relacionado directamente con el control o la conquista del poder, sino con la generación de influencia mediante la actividad de las asociaciones democráticas y la discusión no restringida en la esfera pública cultural. Tal papel político es inevitablemente difuso e ineficaz. Por consiguiente, el papel mediador de la sociedad política entre la sociedad civil y el Estado es indispensable, pero igual lo son las raíces de la sociedad política en la sociedad civil. En principio, también se presentan condiciones similares en lo que se refiere a la relación entre la sociedad civil y la económica, incluso aunque históricamente en el capitalismo la sociedad económica ha tenido más éxito para aislarse de la influencia de la sociedad civil del que ha conseguido la sociedad política, a pesar de lo que afirman las teorías elitistas de la democracia. No obstante, la legalización de los sindicatos, las negociaciones colectivas, la codeterminación y otros elementos similares atestiguan la influencia de la sociedad civil sobre la económica, y permiten que esta última desempeñe un papel mediador entre la sociedad civil y el sistema del mercado.

Segundo, la diferenciación de la sociedad civil tanto de la sociedad económica como de la política parece sugerir que la categoría debe de alguna manera incluir y referirse a todos los fenómenos de la sociedad que no

están vinculados en forma directa con el Estado y la economía. Pero éste es el caso sólo en la medida en que nos concentremos en las relaciones de asociación consciente, de autoorganización y de comunicación organizada. De hecho, la sociedad civil representa nada más una dimensión del mundo sociológico de normas, papeles, prácticas, relaciones, competencias y formas de dependencia o una forma particular de ver este mundo desde el punto de vista de la construcción de asociaciones conscientes y de la vida asociativa. Una forma de explicar esta limitación en la amplitud del concepto es distinguirlo de un mundo de la vida sociocultural que, como la categoría más amplia de "lo social", incluye a la sociedad civil. De conformidad con lo anterior, la sociedad civil se refiere a las estructuras de la socialización, asociación y formas de comunicación organizadas del mundo de la vida, en la medida en que éstas han sido institucionalizadas o se encuentran en proceso de serlo.

Finalmente, queremos destacar que en las democracias liberales sería erróneo ver a la sociedad civil como si por definición estuviera en oposición a la economía y al Estado. Nuestros conceptos de las sociedades económica y política (que reconocemos complican nuestro modelo de tres partes) se refieren a esferas mediadoras a través de las cuales la sociedad civil logra influir sobre los procesos político-administrativos y económicos. Una relación antagónica de la sociedad civil, o de sus actores, con la economía o el Estado surge sólo cuando estas mediaciones fracasan o cuando las instituciones de las sociedades económica y política sirven para aislar el proceso de toma de decisiones y a quienes deciden de la influencia de las organizaciones e iniciativas sociales, y de las formas de discusión pública.

LA ESTRUCTURA DE ESTE LIBRO

Argumentaremos que lo que está en juego en los debates que dan vida a la teoría política y social tanto en Oriente como en Occidente⁴ no es sencillamente la defensa de la sociedad contra el Estado y la economía, sino qué versión de la sociedad civil habrá de prevalecer. Sin embargo, hay otra cuestión que subyace en estos debates. La desilusionada insistencia de Max Weber en que los modernos están viviendo en una era de desencanto parece ser más cierta ahora que nunca. Las utopías políticas seculares aparentemente han seguido el mismo camino que las grandes concepciones religiosas del mundo que movilizaron a tantas personas en la era anterior. La decadencia de la utopía radical-democrática y socialista más importante de nuestro tiempo, el marxismo, ha hecho que los pensadores proclamen el fin de la historia y el triunfo mundial de una versión poco inspirada del liberalismo. Ahora que la retórica revolucionaria del comu-

nismo ha sido finalmente desacreditada (y en forma merecida), el problema que enfrenta a los teóricos políticos es saber si es posible llegar a concebir pensamientos utópicos, así como los correspondientes proyectos políticos radicales. O, ¿los ideales inspiradores de grandes movimientos que fueron parte de las utopías anteriores se deberán arrojar al cubo de basura de la historia de las ideas?

Los grandes ideales generados en la era de las revoluciones democráticas —libertad, igualdad política y social, solidaridad y justicia— estaban contenidos cada uno de ellos en utopías totalistas y mutuamente exclusivas: el anarquismo, el libertarismo, la democracia radical y el marxismo. Una serena reflexión sobre la historia del pasado siglo y medio debe disuadir a las personas responsables de intentar revivir cualquiera de esas utopías en su forma original. No obstante, una sociedad sin normas que orienten la acción, sin proyectos políticos, es igualmente indeseable, porque el aspecto privado civil o "realismo" resultante sería sólo otro nombre del egoísmo, y la cultura política correspondiente carecería de suficiente motivación para mantener y mucho menos expandir, los derechos, las instituciones democráticas, la solidaridad social, o la justicia que existen en la actualidad.

Nuestra tesis es que el resurgimiento del discurso de la sociedad civil proporciona algunas esperanzas en este respecto, ya que revela que los actores colectivos y los teóricos que lo favorecen siguen orientándose por los ideales utópicos de la modernidad —las ideas de los derechos básicos, la libertad, la igualdad, la democracia, la solidaridad y la justicia— incluso aunque la retórica revolucionaria, fundamentalista, dentro de la que estos ideales se articularon en cierto momento, haya entrado en decadencia. De hecho, la propia sociedad civil ha surgido como una nueva clase de utopía, una a la que llamamos "autolimitada", una utopía que incluye un rango de formas complementarias de democracia y un complejo conjunto de derechos civiles, sociales y políticos que deben ser compatibles con la diferenciación moderna de la sociedad. Este ideal utópico es el que desempeña un papel fundamental, si bien regulador, en la construcción de nuestro libro como un todo, así como en sus partes.

Las partes I y II analizan las principales teorías y críticas del concepto de sociedad civil que han surgido en los siglos XIX y XX. En la introducción presentamos un panorama general de la importancia teórica de la sociedad civil ubicándola en los términos de los tres debates centrales en la teoría política contemporánea: entre la democracia de élite y la participativa, entre el liberalismo y el comunitarismo, y entre los críticos y los defensores del Estado benefactor. En su mayor parte, esta discusión se fundamenta en fuentes estadounidenses. Aquí nuestra intención no es demostrar que el concepto de sociedad civil puede resolver todos los debates y anti-

nomias importantes, sino más bien mostrar que abre nuevas e inesperadas posibilidades para la síntesis en cada caso.

Pero, ¿qué concepto? Usando con reservas la división operativa que acabamos de proporcionar, el capítulo I introduce el concepto de sociedad civil de una manera deliberadamente no sistemática, reproduciendo su uso heterogéneo actual por intelectuales que participan o están relacionados con varios movimientos sociales y políticos. Como nuestro interés es la política, creemos que primero debemos aprender de los discursos contemporáneos para contribuir algo a los mismos. Empezamos nuestro examen de las motivaciones políticas importantes para nuestra tarea con una presentación de cuatro discursos políticos ideales: el polaco (la oposición democrática), el francés (la *Segunda Izquierda*), el alemán (los Verdes pragmáticos) y el latinoamericano (la nueva izquierda democrática). En cada caso, el concepto y las categorías de sociedad civil se han vuelto centrales para los esfuerzos por articular los proyectos normativos para la liberalización y democratización. No suponemos que los discursos que reproducimos son del todo representativos de lo que está disponible, y mucho menos que por sí mismos puedan proporcionar o sustituir un análisis político de los cuatro contextos. Sólo en el caso de la Europa oriental retornamos al análisis, esta vez sobre la base de una variedad de fuentes primarias y secundarias, de la suerte del proyecto intelectual ante limitaciones complejas. Completamos esta parte de nuestro análisis comparando y contrastando los cuatro discursos diferentes de la sociedad civil, y sólo entonces planteamos el problema de si es posible desarrollar un concepto unificado de sociedad civil, con la suficiente fuerza crítica, a partir de los contextos intelectuales relacionados con las formas contemporáneas de acción. El capítulo muestra la manera en que estos esfuerzos heterogéneos y no sistemáticos difieren, lo que tienen en común y la razón de que tenga sentido vincularlos.

A pesar del resurgimiento de los conceptos de sociedad civil, es posible argumentar que los acontecimientos del siglo XX hacen que las dimensiones clave del concepto carezcan de importancia. Las normas de la sociedad civil —derechos individuales, el derecho a la vida privada, la asociación voluntaria, la legalidad formal, la pluralidad, la publicidad, la libre empresa— fueron, por supuesto, institucionalizados heterogéneamente y de manera contradictoria en las sociedades occidentales. La lógica de la propiedad privada capitalista y del mercado en muchos casos entra en conflicto con la pluralidad y la libre asociación; la de la burocratización, con la voluntad parlamentaria. Los principios de un proceso de legislación político, inclusivo, representativo y controlado por la sociedad entran en conflicto con nuevas formas de exclusión y dominio en la sociedad, en la economía y en el Estado. Además, en vista de los cambios estructurales ocurridos

durante el último siglo, cualquier esfuerzo por igualar al "Estado" con lo "político" o a "la sociedad civil" con "lo privado" parece anacrónico. Si esto es así, ¿puede una categoría formulada en los inicios de la filosofía política moderna seguir teniendo importancia para el mundo contemporáneo?

En el capítulo II, presentamos una breve historia conceptual de las primeras versiones modernas de sociedad civil y un análisis teórico de la magistral síntesis de Hegel. Estos pasos pertenecen a lo que consideramos un prolegómeno necesario para una teoría de la sociedad civil en el ámbito de la historia de la teoría. En realidad, nadie puede con seriedad negar el lugar que ocupa Hegel como el predecesor e inspirador más importante en el siglo XIX de los análisis de la sociedad civil realizados en el siglo XX. La riqueza categórica del concepto de sociedad civil sólo puede recuperarse mediante un análisis de la estructura de Hegel, que en sí misma reúne todas las interpretaciones disponibles del concepto. Por supuesto, no podemos pretender examinar la evolución de la filosofía política de Hegel, ni todas sus obras importantes, ni el rango total de la literatura secundaria que trata con el texto que más nos interesa a nosotros, *Filosofía del derecho*. A pesar de todo, la teoría hegeliana es crucial porque reconstruye a la sociedad civil en términos de los tres niveles de legalidad, pluralidad y asociación, y publicidad, y porque Hegel considera el vínculo entre la sociedad civil y el Estado en términos de mediación e interpenetración. Como se muestra en el capítulo I, ningún discurso contemporáneo de la sociedad civil ha logrado añadir ni siquiera una sola categoría fundamental a las de *legalidad, vida privada, pluralidad, asociación, publicidad y mediación*, excepto la de los movimientos sociales, y los autores contemporáneos más complejos —Michnik, O'Donnell y Cardoso, por ejemplo— trabajan con *todos* estos niveles.

Las propias ambigüedades de Hegel respecto a la sociedad civil, y quizás incluso su recurrente estatismo en vista de la enajenación del sistema de necesidades, pueden atribuirse a su inclusión de la economía como uno de los niveles de la sociedad civil. La importancia de Gramsci y Parsons para nuestra estructura es su demostración de que el concepto básico hegeliano puede mejorarse si se introduce un modelo de tres partes que diferencie a la sociedad civil tanto de la economía como del Estado. Sin embargo, en el capítulo III, argumentamos que tanto el análisis de Gramsci como el de Parsons se ven afectados por el hecho de que introducen estos tres dominios en términos de formas de teoría excesivamente monistas y funcionalistas. En el caso de Gramsci, esto condujo a una profunda ambivalencia respecto a la sociedad civil moderna y su futuro en una sociedad socialista libre. En el caso de Parsons, por otra parte, la simple combinación de los enfoques normativo y funcionalista nos deja con una

teoría apologética explícita de la versión estadounidense contemporánea de la sociedad civil. Queremos hacer consciente al lector de los peligros de ambas versiones del funcionalismo.

Juntos, los primeros tres capítulos muestran que el concepto de sociedad civil continúa alimentando a los principales paradigmas de la teoría social y política contemporánea. El capítulo III, en particular, muestra que los objetivos teóricos de la síntesis de Hegel pueden alcanzarse más fácilmente si abandonamos su propio sesgo estatista y si diferenciamos a la sociedad civil del sistema de necesidades de una forma más marcada que la propuesta por él. Gramsci y Parsons señalan, por lo tanto, más allá del "economicismo" y estatismo dentro de los términos de la filosofía política hegeliana.

Las distintas formas en que se ha usado el concepto de sociedad civil en el siglo XX no carecen de críticos. De hecho, muchos han argumentado que el concepto de sociedad civil es anacrónico, dudoso desde el punto de vista normativo, o ambos. Por consiguiente, en la parte II, reproducimos y evaluamos cuatro tipos fundamentales de críticas frente a las que creemos que son más o menos vulnerables todos los conceptos disponibles actualmente de sociedad civil. Ciertamente, existen otras formas de esquematizar los enfoques críticos y otros críticos que incluir —ningún análisis puede evitar la selectividad—. Hemos elegido dividir las perspectivas críticas según cuatro modelos: el normativo (capítulo IV), el historicista (capítulo V), el genealógico (capítulo VI) y el de la teoría de sistemas (capítulo VII). Con excepción del modelo histórico, en el que hacemos referencia a tres autores, a cada enfoque se le tipifica con un solo teórico. Empleamos este procedimiento para producir un caso tan coherente como fuera posible para cada perspectiva. Por la misma razón, en cada caso dejamos implícitas nuestras críticas, reservando nuestra propia posición para más adelante. Sin embargo, a medida que procedemos nos damos cuenta de que varios críticos han reconstruido una dimensión del concepto clásico de sociedad civil tal como lo heredamos de Hegel, incluso cuando se oponen al concepto como un todo. Además, cada crítico ha contribuido a debilitar la argumentación de por lo menos uno de los otros. Éste fue el caso con la idea de Arendt de la esfera pública como un concepto político genuino (vs. Schmitt), con el redescubrimiento de Habermas de la bifurcación de lo público en un modelo de mediación (vs. Arendt), con la genealogía que propone Foucault de las relaciones de poder modernas (vs. todos los modelos funcionalistas), y con la idea de la diferenciación de Luhmann (vs. Schmitt y Habermas).

La parte III es más sistemática y de un carácter menos expositivo que las dos primeras. Teniendo en mente las dificultades que han surgido por las discusiones políticas contemporáneas y por los cuatro tipos de críticas

del concepto de sociedad civil, hemos producido cuatro estudios teóricos. La finalidad de éstos es responder a las objeciones más importantes que no fueron rebatidas en la confrontación de los críticos entre sí, bosquejar una teoría reconstruida de la sociedad civil y reconectar esta teoría a la política por medio del análisis de los movimientos sociales y de la desobediencia civil.

En el capítulo VIII se empiezan a formular los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad civil, usando la ética discursiva desarrollada por Habermas y sus colegas. La presentación de la ética discursiva tiene una doble función. Primero, responde a los críticos normativos y genealógicos al mostrar la forma en que hoy en día se puede proporcionar una justificación convincente de la sociedad civil. Segundo, muestra que el proyecto de institucionalización de los discursos es posible sólo con base en una sociedad civil moderna. Es en este contexto que esperamos dar una solución más comprensiva a la antinomia entre el liberalismo orientado a los derechos y el comunitarismo de que se trata en la introducción, teniendo en cuenta también lo que sostiene la teoría democrática participativa. La tesis del capítulo VIII es que la viabilidad de los derechos y la democracia depende de su interrelación conceptual y normativa, a pesar del carácter aparentemente antitético de los dos paradigmas teóricos en los cuales se articula y defiende cada uno de ellos.

Debido a que toda teoría de la democracia normativa, e incluso toda teoría liberal, implica un modelo de sociedad, es natural que los teóricos políticos añadan la dimensión del análisis socioestructural a la filosofía política normativa. Por supuesto, los que están convencidos de la universalidad de la metodología hermenéutica no necesitarán nada más que la reconstrucción de los discursos contemporáneos de la sociedad civil dentro de una teoría normativamente coherente para demostrar la validez de los usos teóricos contemporáneos del concepto de sociedad civil. En ese punto de vista, el hecho de que el concepto de sociedad civil contribuye a la autocomprensión de los movimientos sociales basta para mostrar que sigue siendo una base adecuada de la orientación simbólica de la acción colectiva. Pero el "discurso de la sociedad civil", incluyendo además las mejores reformulaciones filosóficas del mismo, solamente puede ser ideológico. Cualesquiera que sean las intenciones de los actores sociales, los requisitos funcionales de los sistemas económico y político modernos pueden hacer que los proyectos basados en el concepto sean irrelevantes, y que las identidades correspondientes resulten inestables y sesgadas las interpretaciones. En vista de los desafíos al propio modelo de diferenciación que se encuentra en el centro del discurso de la sociedad civil, resulta esencial proporcionar una reconstrucción sistemática de sus presupuestos estructurales. Sin un análisis científico-social de la estructura y diná-

mica de la sociedad moderna, no tenemos forma de evaluar la generalidad de una determinada identidad, o las limitaciones globales que funcionan sin que los actores sociales estén conscientes de ellas.

Además, la relación entre sociedad civil, economía y Estado requiere un estudio más detallado. Ésta es la finalidad del capítulo IX, que empieza describiendo el modelo de tres partes de la sociedad civil propuesto por Gramsci, en términos de la distinción de Habermas entre el mundo de la vida diaria y los subsistemas económico y político. Después intentamos demostrar la modernidad de esta construcción. El capítulo IX debe leerse como una revisión bien intencionada del marco teórico de Habermas. Nuestra principal contribución es la integración del concepto de sociedad civil dentro del modelo general, con los necesarios ajustes. Convencidos de que la teoría de la acción comunicativa representa los contornos más avanzados de la teoría social crítica hoy en día, tratamos de exponer las implicaciones de toda esta concepción en el ámbito de la teoría política. En realidad, nuestra reconstrucción de la sociedad civil debe verse también como una "traducción" política de la teoría crítica de Habermas, la que ha sido guiada por las dramáticas luchas de nuestro tiempo bajo la égida de sus propios valores y de los nuestros: libertad y solidaridad. Argumentamos, contra Luhmann, que un modelo de diferenciación y modernización no puede funcionar sin un sustrato cultural en última instancia, en el que se racionaliza la coordinación de la acción normativa. También mostramos que nuestro modelo tiene la ventaja de ser capaz de acomodar los fenómenos negativos asociados con la sociedad civil moderna en la crítica genealógica y en muchos más. Discutimos la institucionalización contradictoria de las normas de la sociedad civil a la vez que insistimos tanto en las implicaciones utópicas del modelo como en sus formas alternativas de desarrollo. El capítulo IX concluye bosquejando una propuesta, basada en el modelo de tres partes, para la continuación reflexiva del Estado benefactor y de la revolución democrática.

Los dos últimos capítulos formulan estas políticas haciendo referencia a los movimientos sociales y a una de sus formas clave de impugnación: la desobediencia civil. No queremos implicar que la política de la sociedad civil puede tomar sólo la forma de movimientos sociales. Las formas institucionales normales de participación política —la votación, la participación de los partidos políticos, la creación de grupos de presión o interés— son parte de esta política. Pero la dimensión utópica de las políticas radicales puede encontrarse sólo en el nivel de la acción colectiva. Así, en el capítulo X, tratamos la relación entre la acción colectiva y la sociedad civil desde un punto de vista ligeramente diferente del que se tuvo en el capítulo I. En vez de concentrarnos en el discurso de los activistas, consideramos los principales paradigmas teóricos que han evolucionado desde

la década de 1960 para analizar los movimientos sociales y mostrar que cada uno de ellos presupone (en algunos casos en forma implícita, en otras explícita) el concepto de sociedad civil. Además, demostramos que la sociedad civil, más allá de los modelos funcionalistas y pluralistas, no debe ser vista únicamente como algo pasivo, como una red de instituciones, sino también como algo activo, como el contexto y producto de actores colectivos que se constituyen a sí mismos. Después tratamos de demostrar que nuestro modelo estructural tripartito es el mejor marco con el cual podemos enfocar las formas de acción colectiva "nuevas" y antiguas.

Concluimos con una reflexión sobre el problema de lo que es y de lo que deben y pueden ser las relaciones entre la pluralidad societal, la autonomía individual, los movimientos sociales y un sistema político democrático-liberal. Los movimientos sociales no siempre son internamente democráticos, y a menudo realizan acciones que violan los procedimientos o leyes democráticos generados por un orden político que a pesar de todo es legítimo. ¿Qué modo de voz, acción y representación política es legítima para los actores sociales tanto en la sociedad como en el Estado? ¿Cuál es el lugar adecuado de la actividad política y de qué manera se deben trazar las fronteras entre lo público y lo privado? ¿Cómo puede evitarse el peligro de la movilización permanente? Nuestra discusión sobre la desobediencia civil en el capítulo XI responde a estas preguntas. Ante todo, nuestro argumento acerca de la desobediencia civil procura demostrar que los movimientos sociales y las iniciativas ciudadanas son capaces de influir en la política y de modelar la cultura política sin entrar en el campo de la política de poder y sin poner en peligro necesariamente las instituciones democráticas o liberales. Así (retornando implícitamente al primer debate en nuestra introducción), proporcionamos una estructura para la democratización en los contextos de las democracias de élite, sin caer en las trampas de las teorías fundamentalistas de la participación. También reanudamos el debate entre los liberales orientados a los derechos y los demócratas participativos, esta vez desde la perspectiva de las formas adecuadas de la política no institucionalizada de la sociedad civil. Esperamos proporcionar, si no la solución a las antinomias entre la teoría social y la teoría política contemporánea, por lo menos una forma para empezar a reconsiderarlas.

NOTAS

¹ La excepción, por supuesto, es la tradición pluralista de la teoría política. Véase la introducción para una evaluación de este enfoque. Obras recientes sobre la teoría democrática comprenden las de David Held, *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987; Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press.

1989; y Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, 2 vols., Chatham, Nueva Jersey, Chatham House, 1987.

² Estamos conscientes de los peligros de tratar de definir un término usado hoy en día en muchos contextos diferentes y que tiene una historia conceptual larga y en evolución. Además, creemos que si debemos tener una definición, lo mejor sería mostrar su desarrollo por medio de las etapas a través de las cuales la hemos obtenido. (En el texto, nuestro concepto de sociedad civil se desarrolla mediante consideraciones político-hermenéuticas, intelectuales-históricas y sistemáticas.) Pero también estamos conscientes del peligro de ser malentendidos si no proporcionamos por lo menos una definición operativa al principio. Véase, por ejemplo, A. Kuhlmann, "West-östlich. Der Begriff 'civil society'", *Frankfurter Allgemeine*, 9 de enero de 1961, donde el autor de una manera algo artificial contrasta los puntos de vista de los europeos orientales J. Szacki y M. Szabo con los del "sociólogo estadounidense" A. Arato. El autor sostiene que los primeros entienden la "sociedad civil" en términos de las protecciones jurídicas de la esfera privada que de manera inevitable dependen de la legislación estatal, en tanto que el último la construye en términos de movimientos extraparlamentarios y de formas de presión sobre el propio Estado. En realidad, nuestra concepción comprende estos dos niveles, y las diferencias entre los intérpretes de que se trata sólo tienen que ver con la existencia y papel en Europa oriental de una sociedad civil que en nuestra opinión ha existido más en forma de movimientos, protomovimientos e iniciativas independientes desde los niveles inferiores, que de instituciones establecidas protegidas por los derechos y el dominio de la ley. La negación del papel de las sociedades civiles en el proceso que culminó en las transiciones de 1989 refleja (y en algunos casos también justifica) algunas tendencias oligárquicas muy reales en las nuevas sociedades políticas.

³ Para estos conceptos, véase Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1986.

⁴ Y cada vez con mayor frecuencia en el Sur; véase el cap. I. Para una discusión de los debates actuales y de la importancia del concepto de sociedad civil para los mismos, véase nuestra introducción.

RECONOCIMIENTOS

Cada capítulo de este libro fue ampliamente discutido por los autores antes de escribir su borrador. El prefacio, la introducción, y los capítulos VI, VIII, X y XI, son principalmente obra de Jean L. Cohen; los capítulos I, II, III y VII son ante todo obra de Andrew Arato; los capítulos IV, V y IX son esfuerzos colaborativos.

Recibimos apoyo para este proyecto, individual y conjuntamente, de más personas e instituciones de las que podemos mencionar aquí. Empezamos con nuestros reconocimientos individuales.

Jean L. Cohen desea agradecer a la Russell Sage Foundation por el apoyo intelectual e institucional mientras residió en ella como becaria de posdoctorado en 1986-1987. También al Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Columbia por una licencia para ausentarme que me permitió llevar a cabo esta investigación. En especial agradezco a los Consejos para la Investigación en las Humanidades y en las Ciencias Sociales de la Universidad de Columbia por las becas de verano concedidas en 1987 y 1988, que me permitieron realizar investigaciones en el extranjero. La École des Hautes Études en Sciences Sociales y, en particular, Claude Lefort y Pierre Rosanvallon, merecen mención especial por haberme permitido trabajar como Directora de Estudios Asociada en teoría social y política en 1989. Mientras estuve en París, di varias conferencias basadas en el libro y recibí críticas muy provechosas. Agradezco profundamente a Jürgen Habermas el haberme patrocinado una beca de investigación de dos meses en el Max Planck Institute für Sozialwissenschaften en Starnberg en 1981; ahí pude familiarizarme con su trabajo reciente, que ha influido mucho en mi pensamiento y en este libro. Deseo expresar mi reconocimiento al American Council of Learned Societies por financiar mi viaje a Dubrovnik, Yugoslavia, en 1984 y 1985, para dar unas conferencias en el curso de Filosofía y Ciencias Sociales. En ese lugar, además, presenté mis ideas sobre los movimientos sociales, sobre la ética discursiva y la sociedad civil y recibí invaluables comentarios. Finalmente, deseo agradecer al Vienna Institute für die Wissenschaften vom Menschen, y en particular a Krzysztof Michalski y Cornelia Klinger, que me invitaron a dar una conferencia en el programa de su escuela de verano en Cortona, Italia, en 1989 y 1990. En ese lugar impartí unos seminarios sobre el tema de la sociedad civil a un interesante grupo de estudiantes de posgrado de los Estados Unidos, Europa oriental y la Unión Soviética, cuyas respuestas me fueron muy útiles.

Andrew Arato, desea agradecer al Alexander von Humboldt Stiftung por su apoyo en 1980-1981, y al Max Planck Institut für Sozialwissenschaften en Starnberg por proporcionarme una base de trabajo durante ese tiempo. Aprecio en mucho la ayuda que recibí del profesor Habermas, que entonces era director del Instituto, y de sus colegas, para conocer la estructura de la teoría de la acción comunicativa, que se utiliza frecuentemente en este libro. También quiero expresar mi reconocimiento a los colegas en el Instituto de Sociología de la Academia de Ciencias de Hungría por el interés que mostraron en mi trabajo sobre la sociedad civil y por las muchas discusiones interesantes que compartieron conmigo. Reconozco mi deuda con los seminarios de la Facultad de Posgrado de la New School for Social Research en la que tuve oportunidad de discutir temas que se tratan en este libro —en particular, el Seminario sobre democracia, el Seminario sobre sociología para miembros del personal, y el Coloquio de Filosofía—. Conferencias sobre Hegel y Luhmann en la Cardozo Law School me dieron oportunidades excelentes para refinar mis ideas. Finalmente, deseo agradecer a todos mis estudiantes, que han participado tan activamente en los cursos relacionados con los problemas de la sociedad civil.

Muchos amigos y colegas nos han ofrecido críticas útiles de los borradores de los manuscritos y sugerencias interesantes a lo largo de las pláticas con ellos. Queremos mencionar, en particular, a Ken Baynes, Robert Bellah, Seyla Benhabib, György Bence, László Bruszt, José Casanova, Cornelius Castoriadis, Juan Corradi, Drucilla Cornell, Ferenc Fehér, Carlos Forment, Alessandro Ferrara, Jeffrey Goldfarb, Claus Guenter, Jürgen Habermas, Elemér Hankiss, Agnes Heller, Dick Howard, George Kateb, János Kis, György Márkus, Maria Márkus, Alberto Melucci, Sigrid Meuschel, Claus Offe, Guillermo O'Donnell, Alessandro Pizzorno, Carla Pasquinelli, Ulrich Preuss, Zbigniew Pelczynski, Pierre Rosanvallon, Bernhardt Schlink, Phillippe Schmitter, Alfred Stepan, Ivan Szelényi, Mihály Vajda, Jeffrey Weintraub y Albrecht Wellmer.

Queremos hacer un reconocimiento especial a nuestro editor de serie, Thomas McCarthy, así como a nuestro editor en MIT Press, Larry Cohen. Sin su ayuda ciertamente este libro no habría sido posible.

Dedicamos este libro a nuestros hijos, Julian Cohen Arato y Rachel Arato.

INTRODUCCIÓN

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 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 sociales.¹ 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.

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. Éstas 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 nuestro 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 de 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 contemporánea.² 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 de su democratización está presente en forma latente en esas discusiones y que constituye el terreno teórico en el que quizá puedan resolverse sus 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 participativa.³ 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 normativistas.⁴ 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 Atlántico.⁵ 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 1942.⁶ 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 pueblo⁷ 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 respeta 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 políticamente.⁸ 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) tienen 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 democrático.¹¹ 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 eligen.¹² 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 élites.¹³ 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 crítico.¹⁴ 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 voluntad.¹⁵ 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 anterior.¹⁶ ¿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 democracia.¹⁷

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 compromisos.¹⁸ 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 nombre.¹⁹

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 día.²⁰ 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 antimodernismo.²¹

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 moderna.²²

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/pluralista.²³ 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 bien.²⁴ 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 comunidad.²⁵ Cada una de la partes presenta un conjunto de respuestas diferentes, de hecho contrarias respecto a lo que constituye los principios legitimadores de una democracia cons-

tucional. 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 derechos.²⁶ El liberal considera a la autonomía individual, al igualitarismo moral y al universalismo como algo inherente en la idea de los derechos morales.²⁷ 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 individuales.²⁸

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 derechos.²⁹ 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

* 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.]

categorías morales, etc. De aquí que se defienda la primacía empírica de lo social sobre lo individual frente a la supuesta prioridad del individuo asocial respecto a la sociedad. Segundo, 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 humanidad 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 dentro 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 demócratas,³⁰ 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 concomitante 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 los 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 democrática.³¹ También se han presentado argumentos en favor del Estado benefactor basados en aspectos tanto económicos como políticos.³² 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 políti-

ca pública "compensa" o "equilibra" la relación de poder asimétrica entre la mano de obra y el capital y modera el conflicto de clases.³³ 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 ciudadanos.³⁴

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 independiente.³⁵ 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 lucrativa.³⁶ 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 destinar 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 ingobernabilidad.³⁷ 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 integrar a 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 autoridad.³⁸ 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 cumplir,³⁹ 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 él.⁴⁰

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 al Estado benefactor para eliminar los "desincentivos" a la inversión, pero hacerlo así sería abolir precisamente los "amortiguadores" que estabilizan la demanda.⁴¹ 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 esta 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 mencionadas.⁴³

LA SOCIEDAD CIVIL Y LA TEORÍA 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 política.⁴⁴ 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 antidemocráticas.⁴⁶ 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 política.⁴⁷ 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 civil.⁴⁸ 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 ingenuidad.⁴⁹

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 en 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 representativas.⁵⁰

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 explicar.⁵¹ Los movimientos pueden y deben complementar, en vez de querer remplazar, a 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 existen.⁵² 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 partes.⁵³ 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 principios.⁵⁴ 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 simétrica,⁵⁵ 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 comunes.⁵⁶ 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-à-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 ella.⁵⁷

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 que 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 el 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 interesados 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 manera.⁵⁸ 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 posesivo,⁵⁹ 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 pasado.⁶⁰ 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 crítica.⁶¹ 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 autoritario.⁶²

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 benefactor.⁶⁴

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 resultados.⁶⁵ 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 descontentos 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 Practices*, 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. 2, 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, Harper & 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 Bachrach, *The Theory of Democratic 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. 287-306.

⁴ La lista de los participantes en este debate también es demasiado larga para citarla 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, y 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, y 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. Schattschneider y Kurt L. Scherf (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 ocultas 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 con 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 procedimiento 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 juzgar las 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*, Paris, 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 Benjamin 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, *ibid.*, 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. II.

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 importantes 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 Minnesota 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 del 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.

PRIMERA PARTE

EL DISCURSO DE LA SOCIEDAD CIVIL

I. EL RESURGIMIENTO CONTEMPORÁNEO DE LA SOCIEDAD CIVIL

FRASES que implican *resurrección, reemergencia, reconstrucción o renacimiento* de la sociedad civil se escuchan repetidas veces hoy en día. Estos términos, que indican la continuidad de un paradigma político emergente con las tendencias esenciales de la modernidad temprana, son desorientadores en un aspecto importante: no sólo se refieren a algo *moderno* sino también a algo significativamente *nuevo*. Una sencilla cronología derivada en parte de Karl Polanyi puede, en una forma muy preliminar, indicar lo que está en juego. Según Polanyi, durante la mayor parte del siglo XIX, las fuerzas que representaban a la economía de mercado autorregulada capitalista tomaron la ofensiva, afirmando una identidad con la sociedad liberal que estaba en proceso de emanciparse del Estado absolutista y paternalista. Sin embargo, Polanyi correctamente señaló que a finales del siglo XIX y en gran parte del siglo XX ocurrió lo contrario. Ahora, las élites que representan la lógica y los objetivos del Estado moderno afirmaban con éxito que expresaban los intereses de un conjunto heterogéneo de grupos y tendencias sociales que se resistían y oponían a las tendencias destructivas de la sociedad de mercado capitalista. No obstante, ni siquiera Polanyi anticipó que la fase estatista también tendría sus límites. En la actualidad, durante un periodo de más de una década y media, las iniciativas, asociaciones y movimientos ciudadanos se han orientado cada vez más hacia la defensa y expansión de un campo societal descrito de varias maneras, cuyas formas y proyectos se distinguen claramente del estatismo.

Aún quedan dos ambigüedades cruciales de la orientación "sociedad contra el Estado". Primero, aunque agrupaciones de actores colectivos cada vez más significativas rechazan cualquier representación de su programa en términos de comunitarismo, otras continúan defendiendo un *Gemeinschaft* idealizado de redes premodernas de comunidades, solidaridades tradicionales y agrupaciones colectivas contra la propia modernidad. Segundo, hay varias iniciativas neoconservadoras, neoliberales y libertarias (raras veces movimientos, pero con una fuerza significativa detrás de ellos) que identifican a la "sociedad" con la economía de mercado. Estas dos tendencias son versiones regresivas del antiestatismo. La primera desea retirarse del Estado moderno, eliminando así una precondition esencial de la propia modernidad; la segunda desea repetir el experimento ya fra-

casado con la economía de mercado totalmente autorregulada del capitalismo clásico. No hay ninguna oportunidad de que la primera tendencia tenga siquiera un éxito temporal, aunque continuará desempeñando un papel en la mayoría de los movimientos sociales. La segunda tendencia, donde tiene éxito, amenaza transformar la historia en una oscilación entre el liberalismo económico y el paternalismo estatista.

Creemos que hoy en día hay importantes elementos de un tercer proyecto para recuperar la categoría de *sociedad civil* de la tradición de la teoría política clásica. Éstos implican los esfuerzos para conformar un programa que busque representar los valores e intereses de la autonomía social ante *ambos*, el Estado moderno y la economía capitalista, sin caer en un nuevo tradicionalismo. Más allá de las antinomias del Estado y del mercado, de lo público y lo privado, del *Gesellschaft* y el *Gemeinschaft*, y, como lo mostraremos, de la reforma y la revolución, la idea de la defensa y de la democratización de la sociedad civil es la mejor forma de caracterizar a la realmente nueva corriente común de formas contemporáneas de autoorganización y autoconstitución.

Los problemas de la autorreflexión y la autocomprensión dentro de los movimientos y de las propias iniciativas a veces les impiden reconocer claramente su diferencia con el comunismo o libertarismo. En el mejor de los casos la diferencia representa una pretensión que debe disputarse internamente. Detrás de las muchas ambigüedades vinculadas con el concepto de sociedad civil se encuentran esos conflictos. Junto con otros muchos participantes, nuestro libro toma una posición clara respecto a estos conflictos en defensa de una sociedad civil *moderna* capaz de conservar su autonomía y formas de solidaridad ante la *economía* y el Estado modernos.

Ese proyecto emerge de los contextos de los propios conflictos sociales y políticos. En este capítulo presentamos la idea examinando varios discursos que han revivido la categoría de sociedad civil (aunque en versiones diferentes), con el fin de interpretar críticamente los contextos políticos del Este y de Occidente, del Norte y del Sur. Sin que sea nuestro propósito una presentación completa de todos los puntos de vista relacionados dentro de cada contexto, deliberadamente hacemos hincapié en las perspectivas que contiene cada uno y que pueden ser comparadas con las de otros contextos. Tratamos de identificar las tendencias comunes, los modelos alternativos, las diferencias significativas, así como los aspectos conceptuales poco claros en estas formas de interpretación y autointerpretación. El resto del libro, esperamos, contribuirá al desarrollo adicional del discurso de la sociedad civil y, por lo tanto, será de utilidad para los actores e intérpretes que presentamos en este capítulo.

LA OPOSICIÓN DEMOCRÁTICA POLACA

El enfrentamiento entre la sociedad civil y el Estado hizo su retorno más dramático en Europa oriental, en particular en la ideología de la oposición polaca desde 1976 hasta la aparición de Solidaridad y los años siguientes. Las yuxtaposiciones son muy conocidas: la sociedad *contra* el Estado, la nación *contra* el Estado, el orden social *contra* el sistema político, *pays réel contra pays légal* u *officiel*, la vida pública *contra* el Estado, la vida privada *contra* el poder público, etc. La idea fue siempre la protección y autoorganización de la vida social frente al Estado totalitario o autoritario. Adam Michnik proporcionó la elaboración teórica de este concepto bajo el título de "nuevo evolucionismo".¹ Él también descubrió las condiciones históricas de su posibilidad: el fracaso de una revolución potencialmente total desde abajo (Hungría en 1956), y la eliminación de un proceso de reforma desde arriba (Checoslovaquia en 1968).² Michnik sacó dos lecciones de estas derrotas. Primera, la transformación del sistema de tipo soviético de Europa central oriental sólo era posible dentro de límites cuyos umbrales eran el sistema de alianza (amenazado en Hungría en 1956) y la confirmación del control de las instituciones del Estado por un partido comunista de tipo soviético (desafiado de diferentes formas tanto en Hungría como en Checoslovaquia en 1968). Segundo, ni la revolución desde abajo ni la reforma desde arriba podían funcionar como una estrategia para lograr lo que de hecho era posible.

En este contexto, el punto de vista de la sociedad civil busca una reorientación doble. Primero, la yuxtaposición de la sociedad *contra* el Estado indica no sólo líneas de la lucha sino también un desplazamiento respecto al objetivo de la democratización, de todo el sistema social a la sociedad fuera de las instituciones estatales propiamente dichas. Así, aunque el concepto implica ciertamente un retroceso de las formas de penetración administrativas del Estado en varias dimensiones de la vida social, desde el principio tiene dentro de sí la idea de la autolimitación: no se desafiará el papel predominante del partido en la esfera del Estado (aunque ésta se esté reduciendo).

Segundo, el concepto también indica que el agente o el sujeto de la transformación debe ser una sociedad independiente o más bien una sociedad que se autoorganiza y cuyo objetivo no es la revolución social sino una reforma estructural obtenida como resultado de una presión organizada desde abajo. Estos dos aspectos se unen en el término "revolución autolimitada" acuñado por Jacek Kuron en el periodo del sindicato Solidaridad. En esa época, el nuevo concepto verdaderamente llegó a su madurez, mostrando sus formidables poderes para promover la autocomprensión

de los nuevos tipos de actores sociales. No obstante, debe observarse que el "nuevo evolucionismo" o la "revolución autolimitada" representan una ruptura estratégica y normativa con la tradición revolucionaria cuya lógica fue considerada antidemocrática e incongruente con la autoorganización de la sociedad.³ Todas las principales revoluciones desde la francesa hasta la rusa y la china no sólo desmovilizaron a las fuerzas sociales de las que dependieron originalmente, sino que también establecieron condiciones dictatoriales cuya finalidad era obstaculizar el resurgimiento de esas fuerzas desde sus mismas raíces por tanto tiempo como fuera posible. Por supuesto, el proyecto de la "revolución autolimitada" tiene el propósito contrario: la construcción desde abajo de una sociedad civil muy articulada, organizada, autónoma y movilizable.

Sin ocuparnos por ahora de la fuerza lógica teórica general del concepto, debemos observar algunas graves ambigüedades en su elaboración en el ambiente de la oposición democrática polaca.⁴ ¿Son los términos "sociedad" y "sociedad civil" lo mismo? Después de todo, ambos se refieren a una pluralidad de formas de grupos interdependientes (asociaciones, instituciones, organizaciones colectivas, representación de intereses), así como a formas de opinión y comunicación pública independientes. Dicho de otra manera, ¿cómo puede ser la sociedad civil a la vez el agente de la transformación social y su resultado? Ciertamente es que uno puede tratar de resolver la dificultad distinguiendo entre la sociedad y la sociedad civil. Esta última representaría una versión de la primera, institucionalizada por mecanismos legales o derechos, como ocurrió en los acuerdos de Gdansk y los subsecuentes de agosto y septiembre de 1980.⁵ Pero la ambigüedad persistiría, porque los "derechos" dentro de un Estado socialista autoritario (ausencia de tribunales independientes; carencia de un código legal claro, sin ambigüedades; falta de una profesión legal organizada) son fácilmente revocables no sólo en principio sino también en la práctica política, que depende de una demostración constante de esta revocabilidad. Además, la continuidad institucional puede lograrse aparentemente mediante la información del público y la autoorganización incluso sin derechos, como lo demostró la duración y crecimiento de las formas autónomas de cultura en el periodo de los 12 años que siguieron a 1976.⁶

Otro conjunto de dificultades conceptuales gira en torno a la interpretación de la idea de sociedad, de la autoorganización social en un medio supuestamente totalitario. Respecto a esto, un punto de vista (Michnik) le dio importancia a la eliminación de todas las solidaridades sociales y a la resultante atomización social, excepto por complejos institucionales cuidadosamente definidos (la Iglesia) o por determinados periodos históricos (1956, 1970-1971 y después de 1976). Otra posición, más congruente con la teoría del nuevo evolucionismo, insistió en el fracaso del totalita-

rismo, cualesquiera que hayan sido sus intenciones, para atomizar realmente a la sociedad, o desorganizar completamente a las familias, a los grupos en los cuales existe un contacto personal directo y a las redes culturales.⁷ Sin embargo, esta posición habría requerido la elaboración de un paradigma para remplazar la tesis totalitaria como estructura teórica del "nuevo evolucionismo", algo que en realidad nunca se intentó.

Más grave en principio es la falta de claridad respecto al tipo de sociedad civil que se deberá construir o reconstruir. La confusión conceptual se deriva sobre todo de una renuencia común a tomar una actitud crítica abierta hacia el modelo liberal de la sociedad civil, a pesar de la participación en un movimiento solidario de trabajadores, en muchos aspectos incompatible con este modelo. En la década de 1980, cada vez más personas (por ejemplo, Krol, Spievak, los editores de *Respublica*) se convirtieron en defensores de una versión del modelo liberal, basado en el individualismo económico y las libertades de propiedad y empresa como los derechos centrales. Incluso dentro del contexto de los que estaban muy relacionados con Solidaridad en su primer gran periodo (1980-1981) hubo desacuerdos acerca de las diferentes concepciones de la sociedad civil. A los modelos culturales (Wojcicki) se les opusieron concepciones políticas (el Comité para la Defensa de los Trabajadores o KOR) por una parte, en tanto que por otra se debatía acaloradamente el nivel de democracia que se requería en los movimientos populares e instituciones. Mientras que, por lo general se reconocía que la nueva sociedad civil debería ser pluralista,⁸ se aceptó en forma temporal la necesidad de una organización única, abierta a todos para responder a los intereses de esta pluralidad.⁹ Pero una vez que ha emergido esa organización y ha logrado sobrevivir ante el poder "totalitario", ¿puede terminarse fácilmente con su tendencia unitaria a abarcar todo?

Formular una estructura dual que abarque al Estado y a la sociedad civil resultó ser aún más difícil, en especial en la política práctica. ¿Debería ser la sociedad civil, tal como la representaba Solidaridad, del todo apolítica, sin interés en el "poder", o debería expandirse como una república autogobernada que haría que el Estado en el viejo sentido de la palabra fuera más o menos superfluo? A veces se encuentran aspectos de cada una de estas concepciones incluso en el mismo autor.¹⁰ ¿No negaría un sistema autocoordinador de la sociedad la idea de la autolimitación si se dejara al Estado-partido sólo como un representante del poder soviético, a cargo del ejército, la policía y la política exterior y se le convirtiera parcialmente en una burocracia experta?¹¹ Por otra parte, si la concepción dual requiere mecanismos institucionales de compromiso entre las organizaciones societales y las instituciones del Estado-partido, ¿tiene sentido la idea de construir un sistema híbrido basado en un nuevo tipo de sociedad junto con un Estado-partido no reformado? Y si es posible esperar e

incluso promover una reforma de las instituciones oficiales, en especial del propio partido, si los pragmáticos del partido pueden considerarse incluso como socios, si no es que aliados, ¿será posible conservar la identidad independiente de los movimientos sociales en la que tanto se insiste?¹² ¿Cuál sería el propósito de esto si en muchos temas los pragmáticos del partido y sectores del movimiento están más próximos uno al otro que los elementos potencialmente diferentes de la oposición contra el Estado? Es insuficiente responder que sólo una sociedad organizada, consciente de su identidad, es capaz de negociar, porque justo esta unidad tendió a desmovilizar a los socios potenciales en el partido. Los profundos problemas de identidad del partido en el gobierno difícilmente pueden resolverse ante una sociedad organizada que reclama con éxito para sí toda la legitimidad. Sin una nueva identidad del partido, los pragmáticos del mismo pierden toda libertad de acción. Y en lo que se refiere al liderazgo del partido, sin legitimidad, la única libertad de acción que les quedaba era el ejercicio del poder soberano bruto.¹³

Muchas de las dificultades que se han tratado hasta aquí apuntaban al fracaso de la reconstrucción de la sociedad civil o por lo menos de una versión estable de la misma. No obstante, el propio fracaso produjo un nuevo conjunto de relaciones sociales a las que otra vez se podía reinterpretar en términos de un nuevo modelo de oposición entre el Estado y la sociedad. Así, en el contexto del fracaso de la "normalización", el concepto original "neoevolucionista" siguió constituyendo la forma básica de orientación para los activistas teóricos como Michnik. Sin duda, el hecho de que ahora era el turno del Estado de ley marcial para practicar (renuementemente) la autolimitación, reforzó la idea de que era posible defender de alguna manera una sociedad independiente. "La sociedad civil independiente" no estaba, según Michnik, aniquilada. "En vez de parecerse a un sistema comunista después de una pacificación victoriosa, la situación recuerda a una democracia después de un golpe de Estado militar."¹⁴

A pesar de la reaparición de las metáforas marciales como "una lucha dramática entre el poder totalitario y una sociedad que busca una vía para lograr la autonomía" y "la guerra estancada entre una sociedad civil y los mecanismos del poder",¹⁵ la nueva situación era una que indicaba la llegada a la madurez del modelo cultural de la sociedad independiente. Las principales actividades independientes eran la publicación, las conferencias, las discusiones y la enseñanza. Durante varios años, parece ser que se esperaba la construcción de bases morales de estructuras y prácticas democráticas, es decir, una cultura política democrática. Mientras que el Estado-ejército parecía incapaz de enfrentar estas tendencias, tuvo mucho éxito en marginar a su principal oponente político: el sindicato clandestino Solidaridad. Sin embargo, este último, vinculado como estaba a

los mecanismos de la cultura independiente, continuó sobreviviendo y desempeñando una función.

A pesar de todo, en este contexto, la oposición democrática que operaba dentro del paradigma de la sociedad civil tuvo que enfrentar el problema de la forma y el momento en que la supervivencia e incluso la expansión drástica de una cultura independiente, cada vez más pluralizada ideológicamente, podía ser el fundamento para la reemergencia de organizaciones políticas, no clandestinas, reconocidas, capaces de presentar demandas efectivas. La incapacidad del régimen para resolver la misma crisis económica que se utilizó en 1980-1981 para debilitar la resistencia de la población proporcionó nuevas oportunidades para la oposición. La estrategia para restablecer la legitimidad del régimen mediante un referéndum relativamente libre y, por lo tanto, para recuperar la libertad de acción e imponer un programa de austeridad, fracasó en 1987 ante una oposición sólo parcialmente organizada. En este contexto y el de los movimientos de huelga durante la primavera y verano de 1988, quedó claro que el régimen necesitaba socios para poder iniciar una política significativa, y que sólo un sindicato Solidaridad reconstituido podía obtener una lealtad lo suficientemente amplia para convertirse en un socio creíble.

Desde el punto de vista del liderazgo de Solidaridad, en vista de la crisis económica y de las perspectivas de un debilitamiento simultáneo tanto del régimen como de la oposición en un proceso continuo de polarización, ciertamente habría sido contraproducente no promover y utilizar las reformas desde arriba, mientras éstas resultaran en progresos reales en la institucionalización de una sociedad civil genuina.¹⁶ Después de la "solución" negociada de la segunda ola de huelgas, el problema parece haber sido el siguiente: ¿podía el régimen hacer suficientes concesiones que fueran intercambios adecuados a cambio de legitimar las fuertes medidas de austeridad requeridas para una reforma económica que tuviera éxito? Si bien esas concesiones tenían que implicar aunque fuera en forma mínima elementos legalizadores de la sociedad civil, no estaba claro que pudiera encontrarse una versión lo bastante democrática para la población y que todavía fuera aceptable para los elementos del régimen. Además, tampoco estaba claro que se pudiera conservar un mínimo de unidad en una sociedad con intereses diferentes e ideologías cada vez más diferenciadas, incluso en una situación de emergencia en la que ya no hubiera ninguna otra alternativa excepto el cambio radical o la decadencia social. Pero, ¿era posible todavía conceptualizar al cambio radical dentro de la estructura de una sociedad civil opuesta al Estado?

LA IDEOLOGÍA DE LA "SEGUNDA IZQUIERDA" EN FRANCIA

No es sólo en los regímenes autoritarios donde se presenta el problema de la democratización en términos de la reconstrucción de la sociedad civil. La categoría fue revivida en Francia a mediados de la década de 1970 como un referente principal de los proyectos democráticos por parte de grupos importantes de intelectuales y varios actores colectivos.¹⁷ Por supuesto, fue aquí donde la crítica del totalitarismo y la simpatía por los disidentes de Europa oriental tuvieron su mayor importancia intelectual.¹⁸ También aquí el totalitarismo fue definido como la absorción de la vida social independiente de la "sociedad civil" por el partido-Estado, que implicaba el remplazo de todos los vínculos sociales por relaciones estatizadas. Parece claro que el "discurso" francés de la sociedad civil derivó de una comprensión favorable de los acontecimientos en Europa oriental. ¿Pero era posible que una categoría derivada de esa manera se aplicara a una sociedad capitalista occidental con un Estado parlamentario de múltiples partidos?

En Francia se usaron tres argumentos para justificar este movimiento teórico. Primero, y en forma muy similar a la de Oriente, la cultura política de la izquierda francesa (y no nada más del Partido Comunista), era percibida como muy vinculada al fenómeno totalitario, es decir, una cultura política estatista derivada de una idea de la revolución fundamentada en la fantasía de una sociedad sin divisiones o conflictos.¹⁹ Paradójicamente, una izquierda que en su propia existencia representa la diversidad, el conflicto y la oposición sociales niega justo estas presuposiciones a la vez que espera usar al Estado como el instrumento de progreso y el agente de la creación de la sociedad buena que está más allá del conflicto.

Segundo, el papel real de un Estado moderno centralizado en la vida política francesa es tradicionalmente mayor que en la mayoría de las democracias occidentales. Exagerando mucho, es posible hablar aquí de una tendencia estatista "totalitarista" que suprime muchas dimensiones de una "sociedad civil" independiente.²⁰ Tercero y último, si recordamos la tesis de Herbert Marcuse, o de su contraparte francesa más compleja en los escritos de Cornelius Castoriadis en la década de 1950 y principios de 1960, es posible afirmar —nuevamente exagerando mucho— que el capitalismo se ha hecho más "totalitario", abarcando todas las esferas de la actividad social bajo la única dimensión de la actividad económica.²¹

Las últimas dos tesis respecto al Estado y al capitalismo convergen en otra tesis que afirma que toda la solidaridad social autónoma es destruida por el impacto de la penetración administrativa de la sociedad por parte del Estado benefactor (capitalista). Por supuesto, esta línea de pensamiento no incluye teóricamente a Francia en un paradigma derivado del análisis

del Oriente. P. Rosanvallon y P. Viveret nos advierten que, incluso si se toman en conjunto las tres tesis, no resultan en una concepción de las democracias capitalistas como totalitarias en el sentido de Marcuse. Pero la limitación se convierte en una ventaja: mientras que en Europa oriental, en una sociedad por completo totalitaria, no es posible supuestamente ninguna oposición interna, las tendencias totalitarias de la sociedad francesa pueden enfrentarse directamente mediante tendencias contrarias que implican la reconstrucción de las sociedades *civil y política*.

Vale la pena observar que la discusión en Francia ha conservado la distinción de tres partes, elaborada por Tocqueville, entre la sociedad civil, la sociedad política y el Estado. La sociedad *civil* se define en términos de asociaciones sociales que traspasan las relaciones de clase: los grupos vecinales, las redes de ayuda mutua y las estructuras con base local que proporcionan servicios colectivos.²² En forma más dinámica, se considera a la sociedad civil como el espacio de la experimentación social para el desarrollo de nuevas formas de vida, nuevos tipos de solidaridad y de relaciones sociales de cooperación y trabajo.²³ Por otra parte, la sociedad *política* es vista como el espacio en que se defiende la autonomía de los grupos y la articulación del conflicto entre ellos y en el que ocurre la discusión y el debate sobre las decisiones colectivas.²⁴ Así, el concepto de sociedad política incluye la esfera pública como su principal dimensión, pero, dada la importancia que se asigna al conflicto (y a la negociación y al compromiso), no es del todo reducible a esta última.

Tampoco deben identificarse como si fueran lo mismo sociedad civil y política. Eliminar a la sociedad política del concepto o tratarla como si fuera la sociedad civil, es yuxtaponer rígidamente la sociedad civil al Estado. Esta alternativa es descrita de varias maneras (y en forma algo confusa) por Viveret y Rosanvallon como una elección entre el liberalismo, el anarquismo apolítico y utópico, o el corporativismo como alternativas al estatismo.²⁵ Sin embargo, sin mediaciones políticas, la integridad de la sociedad civil ante el Estado no puede estabilizarse indefinidamente; el modelo prefigura un nuevo resultado estatista. No obstante, defender y ampliar sólo la sociedad política, buscar politizar todas las estructuras civiles, lleva a un utopismo democrático excesivamente politizado o *autogestionnaire* (autogestionario) del que el anarquismo político y el comunismo de consejos han sido las principales concepciones históricas representativas. Sin embargo, es dudoso que las formas de autoorganización de la sociedad política puedan conservarse sin la protección y el desarrollo de formas apolíticas de solidaridad, interacción y vida de grupo independientes.

La rígida división conceptual de las sociedades civil y política es difícil de mantener en la forma específica en que se usa en la discusión francesa.

La solidaridad y el conflicto, al igual que las estructuras de comunicación pública, se encuentran en ambos lados de la división. Sin embargo, políticamente la distinción tiene sentido porque implica una reorientación de la política democrática que la aleja del Estado y la dirige a la *sociedad* sin promover la excesiva politización de ésta. Así, se evita la traducción exacta de la tradición revolucionaria al lenguaje de la teoría democrática: Viveret y Rosanvallon intentan reflexionar tanto sobre la democratización como sobre la autolimitación de la democracia. En otras palabras, los componentes nucleares del modelo liberal de la sociedad civil, como la esfera de la asociación privada y voluntaria garantizada por los derechos, se retienen en un modelo que también incluye las dimensiones "democráticas" de la publicidad y de la influencia política de actores no profesionales, es decir, los ciudadanos.²⁶

Sin embargo, lo que se busca no es sencillamente recomendar el paso (típico de la socialdemocracia) de la revolución al reformismo democrático. Ambos extremos de la antigua dualidad, la revolución o la reforma, se orientaron mediante una estructura de demandas al Estado²⁷ y a una sociedad entendida en términos de una dicotomía de clase. La reorientación hacia la sociedad civil y política transfiere el *locus* de la democratización del Estado a la sociedad y entiende a esta última principalmente en términos de grupos, asociaciones y espacios públicos. Como argumentó Claude Lefort, los actores en los que se centra la estrategia no son las clases, sino los movimientos sociales que se constituyen en una sociedad civil.²⁸ Éstos adquieren un *status* político en la concepción de Viveret y Rosanvallon a través de las mediaciones disponibles en una sociedad política: la reconstrucción de los *partidos políticos* (que remplazan al partido *catch all*, no ideológico, que agrupa todo tipo de intereses) y la renovación de los *foros públicos* de discusión y debate (lo que termina con la hegemonía de los medios de comunicación establecidos y con la comunicación política que se ha reducido a la medición de la opinión no pública, es decir, las encuestas).

El concepto de Viveret y Rosanvallon fue diseñado para promover la autocomprensión de una dimensión de la izquierda francesa: la llamada *Segunda Izquierda*, orientada al grupo Rocard de la década de 1970 en el Partido Socialista y al sindicato de trabajadores CFDT. A medida que se desarrollaba la concepción original, se asignaba a la reconstrucción de la sociedad civil un papel aún más central en términos de la historia política del periodo en que el momento culminante fue el ascenso del Partido Socialista al poder. Era necesario conservar la integridad de la sociedad civil ahora incluso ante un Estado y una sociedad política controlados por los socialistas. Sin embargo, como es lógico, puesto que se entendía a la sociedad política en términos de la mediación entre la sociedad civil y el Estado, su reorganización suponía la reconstrucción de los vínculos

sociales más fundamentales. Es fácil entender que una fuerte tendencia dentro del entonces triunfante socialismo francés pusiera en peligro precisamente este nivel a causa de su conexión con una forma keynesiana de estatismo. Como ha argumentado enérgicamente Pierre Rosanvallon, el Estado benefactor desorganiza sobre todo las redes, asociaciones y solidaridades sociales, remplazándolas por relaciones administrativas con el Estado. En los países en que más se ha desarrollado, el Estado benefactor no sólo ha demostrado ser una estrategia de la conducción societal cada vez más ineficiente e ineficaz, sino que, lo que es más importante, su primer éxito ha implicado una verdadera crisis de solidaridad al remplazar las formas de ayuda mutua, de autoayuda y de cooperación lateral con funciones organizadas sistemáticamente. Por lo tanto, la reificación de las relaciones humanas en el contexto del estatismo social iguala plenamente a los efectos de la economía de mercado capitalista; un programa orientado a la sociedad civil debe por consiguiente representar no sólo un tercer camino entre el estatismo social y el neoliberalismo, sino una vía diferente cualitativamente de las otras dos, a las que, a pesar de su oposición, se considera como parecidas en sus efectos sobre las relaciones de solidaridad.

Lo que es extremadamente vago en el análisis es la naturaleza de la alternativa basada en la sociedad civil, con excepción de la demanda de "una sociedad civil más profunda" que implica la creación de nuevas redes, nuevas formas de intermediación y asociación como fuentes de la solidaridad personal y local. Es evidente que esa premisa general es compatible con formas muy diferentes de la sociedad civil. Rosanvallon observa el fracaso del comunitarismo de las décadas de 1960 y 1970 y procura evitar una versión corporativista del retorno a la sociedad.²⁹ No obstante, se muestra escéptico respecto a la propia posibilidad de una respuesta teórica al problema de reconciliar la autonomía individual y las nuevas formas espontáneas de solidaridad, es decir, respecto a un modelo que esté más allá del estatismo, neoliberalismo, corporativismo y comunitarismo. En general, plantea convincentemente una relación complementaria entre una reducción (no regresiva) de las demandas sobre el Estado benefactor y la construcción de nuevas formas de sociabilidad. No obstante, la lista que presenta respecto a estas últimas es limitada. Observa la existencia e importancia de nuevas formas de servicios colectivos con base privada y de las formas clandestinas de estructuras de la vida económica que no pertenecen al mercado ni están orientadas por el Estado,³⁰ pero las entiende sólo como las primeras y más primitivas formas de lo que se requiere. Defiende enérgicamente la necesidad de nuevos tipos de estructuras legales generadas socialmente, que no sean ni estatistas ni individualistas, pero encontramos poco sobre la naturaleza de esas leyes o de su relación con la ley

pública y privada actual. Se postulan vagamente proyectos para construir nuevas normas sociales, nuevas identidades culturales y una nueva esfera pública, pero no encontramos mucho sobre la relación de los nuevos actores sociales (movimientos) con cualquiera de éstos. Además, existe cierta grave ambigüedad en lo que se refiere a la relación de la solidaridad y el conflicto en la construcción de una nueva forma de sociabilidad.

El análisis es más convincente en cuanto a la forma en que trata el problema del compromiso. Rosanvallon postula la necesidad del compromiso:

1. con los empresarios capitalistas (intercambiando racionalidad y movilidad en el uso del capital por la autoadministración y el tiempo libre);
2. con el Estado burocrático (reduciendo las demandas a cambio del reconocimiento de formas de servicios colectivos autónomos), y
3. dentro de la propia sociedad, lo que requiere la construcción de nuevas formas democráticas de debate público, negociación y agregación de intereses.

A pesar de todo, no está claro de qué manera los dos proyectos mencionados posteriores al Estado benefactor, poskeynesiano, postsocialdemócrata, la regulación por la autoadministración y la regulación intrasocial, tendrían un efecto fundamental capaz de generar la fuerza necesaria para esas formas de compromiso. La relación de estos proyectos, que supuestamente representan respectivamente a la sociedad política (autoadministración) y a la civil (regulación intrasocial), está poco claro. En este caso se introduce a la sociedad política no tanto como una rearticulación política de la sociedad civil, sino más bien como un modelo competitivo. Pero el concepto de la sociedad política que oscila entre la discusión pública y la autoadministración muestra su naturaleza problemática, puesto que esta última noción amenaza con asimilar a la sociedad política al mundo del trabajo o, por lo menos, a la democracia industrial. Por consiguiente, la idea de una regulación intrasocial que oscila entre los conceptos individualista y solidario de la sociedad civil amenaza abandonar parte de lo que ya se ha logrado: la crítica de la lógica estatista del individualismo. En tanto que la protección de los derechos individuales tiene su lugar legítimo en el concepto normativo de una sociedad civil moderna, al igual que la democracia industrial puede volver a concebirse en una forma quizás análoga a una sociedad política democrática,³¹ los momentos que deben reforzarse en el contexto de la crítica de la estatización y economización de la sociedad, como lo reconoce Rosanvallon, son la solidaridad y la publicidad. Por desgracia, es precisamente su relación crucial lo que apenas

es tratado por la tradición del análisis francés que asociamos con el término la *Segunda Izquierda*. Bien pudiera ser que el eventual surgimiento de formas de neoliberalismo en este medio pueda atribuirse, entre otras cosas, a la debilidad teórica del concepto original, esto es, a la dificultad de formular conceptos adecuados de las sociedades civil y política, así como de la relación entre ellas.

UNA TEORÍA PARA LOS VERDES DE ALEMANIA OCCIDENTAL

Una relación intelectual directa con las luchas "antitotalitarias" o "antiautoritarias" en favor de la democracia no es del todo indispensable para interpretar las políticas de las democracias occidentales en términos de la categoría de sociedad civil. Un buen ejemplo es el de Alemania occidental, donde, a diferencia de Francia, los disidentes de Europa oriental sólo han tenido un impacto ligero y ambiguo. Ahí tampoco había necesidad de diferenciar las políticas radicales de las de un partido de masas autoritario que seguía el modelo leninista. Ciertamente es que incluso en Alemania occidental se puede insistir en alguna influencia del pensamiento de la Segunda Izquierda francesa (en especial por medio de los escritos de Gorz), y también es posible hacer énfasis en la cultura política estatista-autoritaria e incluso represiva del partido socialdemócrata alemán.³² No obstante, en nuestra opinión, dos acontecimientos relacionados, comunes a todas las democracias occidentales, inclusive los Estados Unidos, relacionan el redescubrimiento de la sociedad civil en Alemania al que previamente había ocurrido en Francia: la crisis del Estado benefactor y la emergencia de una crítica neoconservadora del "estatismo social".

Se ha entendido al Estado benefactor no sólo como un mecanismo de repolitización de la economía sino también como una disolución de las fronteras entre el Estado y la sociedad. Sin embargo, la crisis del Estado benefactor hace surgir dudas respecto a la continuación de la efectividad y legitimidad de la intervención estatal en la economía capitalista, así como en varias esferas de la sociedad civil: la familia, las escuelas, las instituciones culturales, etc. Como indicó un grupo de escritores radicales de izquierda de la década de 1970, la intervención estatal en la economía capitalista crea problemas fiscales y administrativos insolubles a largo plazo, en tanto que la intervención política en provecho de la economía capitalista (en especial en el contexto de una efectividad decreciente) no es legitimada fácilmente en el contexto de normas democráticas.³³ Estas proyecciones resultaron ser devastadoramente exactas y fueron aprovechadas por los oponentes conservadores del Estado benefactor con nombres como la disminución de la productividad, la restricción de las ganan-

cias, la disolución de la tradición y de la autoridad, y la ingobernabilidad.³⁴ Sin embargo, la alternativa política original propuesta por algunos de los mismos escritores radicales, un estatismo democrático que aprovecharía la repolitización de la economía y la sociedad, pero rompería sus relaciones con la acumulación privada de capital, fue más o menos abandonada justo en el momento en que se confirmó el diagnóstico referente a la terminación de los procesos de crecimiento garantizados por el Estado benefactor. En Alemania, por lo menos, la razón de este sorprendente desarrollo en la autocomprensión de un escritor de importancia capital, Claus Offe, fue el surgimiento de dos programas distintos de la sociedad contra el Estado: los desafíos al Estado benefactor por los neoconservadores y por los nuevos movimientos sociales. Lo que tienen en común estas dos tendencias son muchos aspectos de un análisis económico sobre lo que había funcionado mal en el Estado benefactor. Lo que es más importante, cada desafío estaba dispuesto a ir más allá de una crítica de la ineficiencia y las disfunciones para desarrollar una crítica diferente, basada normativamente, que explorara las consecuencias negativas del Estado benefactor, incluso donde había tenido más éxitos.

Si dejamos el análisis económico por el momento,³⁵ los dos programas de la sociedad civil contra el Estado resultantes ofrecen contrastes agudos. El análisis neoconservador hace hincapié en la erosión de la autoridad como una consecuencia de la manipulación política de las esferas no políticas de la sociedad, lo que resultó en la introducción del conflicto y de la controversia en las mismas fuentes de legitimidad. La autoridad sólo se puede reforzar, por lo tanto, si se restablecen estándares económicos, morales y de conocimiento *indisputables*. En este programa, se deberá restablecer la sociedad civil, pero su restablecimiento se entiende no sólo como una defensa contra el Estado sino también, lo que es más importante, contra la política. Así, los neoconservadores tienen en mente un modelo de una sociedad civil despolitizada.³⁶ En esta interpretación del neoconservadurismo se enfatiza la identificación de la libertad de la sociedad civil con la del mercado. Lo que queda fuera del mercado debe ser reintegrado por medio de un modelo cultural y un mundo de la vida conservador que revalúe la tradición y que, por sí mismo, ayudará a integrar la sociedad de mercado. Sin embargo, también es evidente que su modelo procura fortalecer al Estado, específicamente a una versión autoritaria del mismo.³⁷ En su modelo, las fronteras entre el Estado y la sociedad deben trazarse de nuevo para proporcionar un Estado más pequeño, pero fortalecido, capaz de realizar un menor número de formas de acción mucho más efectivas y autoritarias. A pesar de que explícitamente procuran alcanzar este resultado, los neoconservadores han logrado canalizar y aprovechar buena parte del sentimiento político antiautoritario producido por

las varias consecuencias del Estado benefactor en las diferentes esferas de la vida.

Un programa alternativo para el restablecimiento de la sociedad civil, según Claus Offe, debe empezar reconociendo que "el estatismo social" o "el estatismo del bienestar" tuvo en realidad consecuencias desastrosas para todos los estratos, formas de vida, formas de participación, solidaridad y autonomía. En esto su análisis duplica los de los críticos del estatismo de la Segunda Izquierda francesa. El programa de los nuevos movimientos sociales para la reconstitución de la sociedad civil, al que Offe califica de un socialismo no estatista,³⁸ no hace concesiones al predominio de lo privado en la economía o al autoritarismo estatista. Este programa:

busca politizar las instituciones de la sociedad civil en formas que no estén limitadas por los canales de las instituciones políticas burocráticas representativas y, por lo tanto, *reconstituye* una sociedad civil que ya no depende de una mayor regulación, control e intervención. Para emanciparse del Estado, la misma sociedad civil —sus instituciones de trabajo, producción, distribución, relaciones familiares, relaciones con la naturaleza y sus estándares de racionalidad y progreso— debe politizarse mediante prácticas que pertenecen a una esfera intermedia entre los fines e intereses "privados", por una parte, y los modos de política institucionales, sancionados por el Estado, por la otra.³⁹

Debe hacerse énfasis en dos características no del todo congruentes de este concepto. Detrás de él se encuentra la defensa de valores modernos pero posmateriales heredados de la Nueva Izquierda de la década de 1960, que contrastan la participación, la autonomía y la solidaridad con el consumo, la eficiencia y el crecimiento. Por lo tanto, en este caso el modelo de la sociedad civil es una estructura culturalmente definida de lo social, a la que debe distinguirse de los modelos político y económico. Sin embargo, por una parte, es un modelo de sociedad civil heredada de la dimensión antiautoritaria de la tradición marxista, que implica ante todo la democratización del mundo del trabajo. Este modelo es uno que los autores franceses tienden a llamar de la sociedad *política*, y la defensa de Offe, a diferencia de la de ellos, separa los argumentos en favor de la sociedad *política* y de la sociedad *civil* en términos de escenarios alternativos y opuestos de la izquierda y de los neoconservadores. La sociedad *civil* en el sentido de Rosanvallon y Viveret se identifica aquí con lo privado, y correlativamente todo lo que no sea privado se considera politizado. Además, Offe entiende que la nueva sociedad "política" representa un modelo de democracia alternativo a las instituciones de la democracia liberal, incluso aunque no quede claro si tenemos que considerar las dos como opuestas o como potencialmente complementarias.

El programa para restablecer la sociedad civil representado por Offe ha conservado, en mayor medida que los autores de la Segunda Izquierda francesa, sus vínculos con el concepto marxista clásico que ubica a la economía política dentro de la sociedad civil. El modelo de la sociedad civil politizada recapitula la importancia que inicialmente le dio Marx a la reinterpretación de la democracia política y de la vida diaria. Lo que es más importante, Offe opera dentro de los términos de una crítica marxista de la democracia liberal. En su concepción, la democracia liberal representa una mediación entre el Estado y la sociedad civil que en nuestro tiempo está a punto de fracasar. Sin embargo, en este caso la sociedad civil significa la sociedad burguesa capitalista, y la democracia liberal (una versión particular de la "sociedad política") también se identifica como un principio mediador entre dos elementos supuestamente incompatibles, el capitalismo y la democracia.⁴⁰ Siguiendo a Macpherson, Offe señala al sistema de partido competitivo como el mecanismo específico que logra la mediación entre el Estado y la sociedad civil, reconciliando en el proceso a la democracia y al capitalismo. Junto con la crisis del Estado benefactor, no obstante, la institución contemporánea más importante del sistema de partidos competitivos, el partido que abarca toda clase de intereses, ha caído en una crisis: nunca pudo (a diferencia de sus precursores) generar identidades colectivas, y en una sociedad de "suma cero" es cada vez menos capaz de satisfacer los intereses de sus diversos grupos constitutivos cuando esto ocurre.

El conflicto entre la legitimidad democrática y el orden económico no democrático puede resolverse en una de dos direcciones "extrainstitucionales",⁴¹ una antidemocrática (que representa a las élites gobernantes); la otra democrática radical (que representa a los ciudadanos ordinarios). El neocorporativismo representa el primer tipo de solución para la articulación y resolución del conflicto fuera de los canales democráticos liberales. Con las organizaciones privadas asumiendo funciones públicas, Offe describe el neocorporativismo como un grado superior de fusión entre el Estado y la sociedad, pública y privada, que el propio intervencionismo estatal.⁴² Esta idea es paralela al punto de vista de Viveret y Rosanvallon, según los cuales el neocorporativismo significa la desaparición de la sociedad política como tal, es decir, de todas las mediaciones entre la sociedad civil y el Estado, que estabilizan su diferenciación.

La solución democrática radical "extrainstitucional" para el fracaso de la democracia liberal tiene la consecuencia opuesta: la rediferenciación en vez de la fusión. La revitalización de la sociedad política o de una versión política de la sociedad civil en forma de iniciativas ciudadanas y movimientos sociales representa un modelo renovado para diferenciar al Estado y la sociedad. Offe describe de varias maneras y en forma algo

incongruente esta opción, como una respuesta ya sea al fracaso del sistema de partido o al éxito (pero con sus tendencias excluyentes) del neocorporativismo. No obstante, en cada caso podemos hablar de la reconstitución de la sociedad civil (o política) *fuera* de una estructura institucional establecida que ha amenazado provocar la desaparición de todas las formas independientes de vida social.

Las bases sobre las que es reconstituida la sociedad civil (política), si ya ha ocurrido una fusión entre las esferas del *Estado* y de la *sociedad*, siguen siendo poco claras en este análisis.⁴³ Como no se contempla ninguna ruptura revolucionaria, de alguna manera uno debe descubrir los fundamentos de las nuevas estructuras independientes en la antigua sociedad al nivel de las normas y de las formas no estatificadas de asociación.⁴⁴ El modelo de Offe de la reconstitución de la sociedad civil se concentra más en los movimientos que las dos otras formas de análisis presentadas hasta ahora. Los movimientos sociales desempeñan una función principal en todos ellos, pero sólo en el modelo de Offe hay un desplazamiento del énfasis hacia la política de los movimientos desde dos direcciones: las asociaciones, instituciones y formas de vida no políticas, por una parte, y las políticas democráticas liberales, parlamentarias, por la otra. Aunque la cuestión puede ser de énfasis más que de omisión, la relación de una versión política de la sociedad civil con su sustrato asociativo no político apenas ha sido estudiada (aunque sin esto no es posible entender el origen de los movimientos), mientras que la de los dos paradigmas de las políticas sólo es examinada de una manera incompleta.

Por supuesto, junto con la facción realista de los Verdes, Offe presupone en la política práctica la complementariedad de partido y movimiento, así como de las formas parlamentaria y popular de la política. Sin embargo, su anterior crítica de la democracia liberal oscilaba entre una concepción que afirmaba una contradicción directa entre el liberalismo y la democracia y otra que postulaba a la democracia liberal como un puente democrático insuficiente entre la voluntad de los ciudadanos y el Estado. Ambas versiones dejan todavía abierto el camino para la esperanza secreta de la teoría marxista clásica: una sociedad política que incluye todos los poderes económicos y políticos en una sola estructura institucional.⁴⁵ Esa utopía más allá del dualismo del Estado y de la sociedad civil no necesita ningún puente entre los dos extremos, y menos que nada uno de tipo liberal democrático. Bajo el efecto de la nueva autolimitación de los movimientos sociales contemporáneos, que procuran limitar pero no eliminar la versión existente del Estado moderno, Offe ya no parece defender este punto de vista utópico particular. Su crítica del gobierno de la mayoría⁴⁶ le permite tratar el tema de la relación entre el impulso político "extrainstitucional" de los nuevos movimientos sociales y la necesi-

dad del cambio constitucional dentro de la estructura de la democracia liberal. Como esta crítica en realidad está dirigida a las formas centralizadas del gobierno de la mayoría, representadas por el Estado-nación democrático liberal, Offe propone complementar el gobierno de la mayoría no tanto con las formas liberales clásicas de protección a las minorías sino con varias formas, federales, descentralizadas y casi aristocráticas (en el sentido de organismos autoelectos de los más interesados), además de formas representativas funcionales. Por supuesto, todas estas formas complementarias de la democracia tendrían que depender en alguna forma del gobierno de la mayoría. Lo que aún no queda en claro en este análisis es de nuevo el problema de la relación de las dos sociedades políticas, en este caso la centralizada y la complementaria, y, en particular, el modo en que la forma centralizada, institucional, oficial habrá de transformarse o al menos hacerse receptiva y a ser capaz de ser *influida* por otras formas. Aunque la sugerencia de hacer que el gobierno de la mayoría sea consciente de sus propios límites mediante una reinstitucionalización del *pouvoir constituant* es importante, esta propuesta (todavía vaga y posiblemente impráctica) no se ocupa del problema de la estructura de la democracia parlamentaria, de partido. Nos queda la impresión (también presente en algunos de los otros análisis que hemos presentado) de que si bien la democracia liberal es reconocidamente peligrosa para la autonomía de una versión política de la sociedad civil, debido a sus tendencias despolitizadoras, a largo plazo la sociedad civil no puede ser institucionalizada sin algunas de las posibilidades estructurales que, por lo menos en Occidente, ofrece la democracia liberal.

LA SOCIEDAD CIVIL EN LA TRANSICIÓN LATINOAMERICANA DE LAS DICTADURAS A LA DEMOCRATIZACIÓN

El concepto de sociedad civil también emergió en varios regímenes "autoritarios-burocráticos" como un término clave para la autocomprensión de los actores democráticos, así como una variable importante en el análisis de la transición a la democracia.⁴⁷ Esta discusión ha sido la más rica, la más abierta y la más sintética entre las que hemos tratado hasta ahora. Por supuesto, sólo podemos bosquejar las formas del discurso que creemos indican los inicios de una nueva cultura política; está más allá de nuestras posibilidades integrar este discurso en los diversos contextos sociales y políticos implicados. A pesar de todo, estamos asombrados de la sorprendente unidad de la discusión y por sus paralelos con los desarrollos en otras partes.

La principal preocupación de los teóricos latinoamericanos y de sus colaboradores ha sido la transición a partir de un nuevo tipo de gobierno

autoritario, militar-burocrático que involucra primero un periodo de "liberalización" (definido como el restablecimiento o extensión de los derechos individuales y de grupo); y segundo, una etapa de "democratización" (entendida en términos del establecimiento de un principio de ciudadanía basado por lo menos en "mínimo procedimental" de participación). Pero se considera que estas transiciones dependen en gran medida de la "resurrección de la sociedad civil".⁴⁸ En este caso, la sociedad civil hace referencia a una red de grupos y asociaciones entre (algunas versiones, incluyendo a) las familias y los grupos de contactos directos personales, por una parte, y las organizaciones claramente estatales por la otra, que median entre los individuos y el Estado, entre lo privado y lo público. Diferentes del clan, del corrillo, de las sociedades secretas o de un grupo de protegidos por alguna persona poderosa, las asociaciones de la sociedad civil tienen en sí mismas una calidad cívica, pública, relacionada tanto con "un derecho a existir reconocido" como a la capacidad "para deliberar abiertamente sobre asuntos comunes y actuar en público en defensa de intereses justificables".⁴⁹ Otros añaden significativamente la noción de la autoexpresión a la de la representación de los intereses, y proponen incluir en el concepto a los movimientos junto con las asociaciones reconocidas.⁵⁰ A menudo se sugiere que la "resurrección" de la sociedad civil culmina en la forma altamente concentrada y activa de la "movilización de masas" y del "levantamiento popular", en los que varios estratos y capas de la sociedad civil desarrollan, aunque sea temporalmente, una sola identidad colectiva.

La categoría de *masa* es desorientadora en este caso por dos razones. Primero, el analista nos dice que en los estados autoritarios liberalizados, la sociedad civil característicamente se moviliza en capas diferentes y sucesivas: los grupos intelectuales, las organizaciones de clase media, las organizaciones de derechos humanos, las asociaciones profesionales, los movimientos de los trabajadores industriales, etc. (no necesariamente en este orden).⁵¹ Incluso en los contextos de una alta movilización, en las transiciones recientes a la democracia, los diferentes grupos, asociaciones y organizaciones no se fusionan en una sola *masa* como fue característico de los *populismos* anteriores que a menudo condujeron a las dictaduras. Segundo, los foros de la sociedad civil revivida son típicamente "públicos" en vez de "movimientos de masas" y van desde las discusiones intelectuales en las universidades, las librerías, los cafés, etc., hasta las formas populares de asociación y reunión, que juntas representan los nuevos contextos en que "el ejercicio y el aprendizaje de la ciudadanía pueden florecer en las deliberaciones sobre los problemas de interés diario".⁵² Los altos niveles de movilización contra las recientes dictaduras característicamente usaron, en vez de evitarlas, estas formas públicas. Esto es comprensible, pues después de la reducción autoritaria de la discusión pública a "códigos

gos y términos" restringidos y controlados por el Estado, el restablecimiento de esta esfera logró mucha importancia y, por algún tiempo, hizo que las simplificaciones del discurso populista resultaran menos atractivas. De todos modos, las distinciones entre los niveles bajo y alto de movilización, así como entre las entidades colectivas más unificadas o más particularizadas de la sociedad civil, siguen siendo importantes.

Si dejamos de lado algunas diferencias entre los autores relevantes respecto al propio significado y a la importancia relativa del concepto de sociedad civil, toda la línea de análisis está caracterizada por algunas importantes dudas y ambigüedades. Según una interpretación característica de los regímenes más represivos, como Argentina, esos regímenes autoritarios atomizan, despolitizan y privatizan la sociedad, creando una esfera pública completamente manipulada y controlada.⁵³ Según otra, en algunos contextos por lo menos (como el de Brasil), la sociedad o sus residuos sobreviven al gobierno autoritario en forma de asociaciones de intereses comunes, agencias autónomas, gobiernos locales y vida religiosa.⁵⁴ De acuerdo con una tercera línea de interpretación, la "resurrección de la sociedad civil" que impulsa el proceso de democratización hacia adelante es posible en ambos casos, con o sin la supervivencia de formas de asociación reconocidas, con o sin la memoria de las anteriores movilizaciones de masas.⁵⁵ Como lo expresa Francisco Weffort, de Brasil, "queremos una sociedad civil, necesitamos defendernos del Estado monstruoso que nos enfrenta. Esto significa que si ella no existe, necesitamos inventarla. Si es pequeña, necesitamos hacerla más grande [...] En una palabra, queremos una sociedad civil porque queremos libertad".⁵⁶ En esta interpretación, que recuerda los argumentos que se hicieron en Polonia, los fundamentos sociales de la sociedad civil, empezando con la familia y los amigos y continuando con la Iglesia, nunca desaparecieron en ninguna de las dictaduras del Sur.

La estrategia de "inventar" y "hacer más grande" es favorecida por el hecho de que los regímenes autoritario-burocráticos nunca logran resolver sus problemas de legitimidad.⁵⁷ La constitución o reconstitución de los elementos de la sociedad civil, promovida indirectamente por la disminución del miedo y de los costos de la actividad autónoma, se convierte en un medio para enfrentar estos problemas fundamentales.⁵⁸ Aunque siempre se espera que este esfuerzo desde arriba se mantenga cuidadosamente dentro de los límites, no puede reducirse completamente a una farsa si su objetivo es obtener la legitimidad, y los elementos de la real democratización que se establecen de esta manera son, por definición, impredecibles y no se les puede mantener dentro de límites predefinidos.⁵⁹

Sin embargo, todavía no está claro qué diferencia establece el estado de desarrollo de la sociedad civil en un gobierno autoritario en términos del

proceso de transición o de la estabilidad y naturaleza del resultado. Parece probable que la naturaleza de una sociedad civil movilizadora se vea afectada por patrones alternativos: más homogénea donde no existieron o no se conservaron las estructuras anteriores, más pluralista y estructurada donde no se tuvo que crear a la sociedad civil después de un alto grado de atomización. Esta diferencia tiene además muchas consecuencias potenciales.

Puede ser útil distinguir, en relación con las transiciones, los procesos de *iniciación*, *consolidación* y *terminación*. El papel exacto de la sociedad civil en el proceso de iniciación de la transición sigue en disputa. La tesis predominante hace énfasis, sobre la base de muchos datos comparativos, en que el inicio es ante todo una función de divisiones internas en el régimen autoritario, aunque todos los analistas aceptan que si tales divisiones conducen a una "apertura" o liberalización, la resurrección de la sociedad civil no se podrá contener fácilmente y desempeñará un papel importante en todos los pasos posteriores.⁶⁰ Sin embargo, algunas interpretaciones parecen argumentar que donde la movilización desempeña un papel en la terminación del régimen autoritario, todo el proceso de "derrocamiento" o "autodisolución" desde el inicio es en gran medida una función de la relación del régimen con la sociedad civil.⁶¹ La idea de que el problema de la legitimidad es el talón de Aquiles de los regímenes autoritarios posteriores a 1945⁶² parece implicar que la inestabilidad de los regímenes y el ímpetu para la liberalización deben buscarse en la relación de los gobernantes con grupos y opiniones externos al gobierno.

Las características de la sociedad civil son igual de importantes para los retrocesos potenciales, en particular los golpes militares, como para el proceso de iniciación y de aceleración. Mientras que algunos analistas temen a la movilización exagerada como un pretexto para los golpes de Estado y la reunificación de las élites gobernantes, la posición dominante hace énfasis en los costos de un conflicto con una sociedad civil movilizadora como un importante disuasivo para los "duros" que pueden usar los reformistas.⁶³ Aquí se puede añadir que no sólo el nivel de movilización sino también la formación de estructura es importante porque es más fácil suprimir una sociedad sin profundas raíces organizativas que una altamente articulada, incluso si la primera está movilizadora superficialmente.

De igual importancia es el problema respecto a si la presión de la sociedad civil, una vez movilizadora, es capaz de llevar hasta el final un proceso de transición a la política democrática. Parece obvio que una estrategia evolutiva implica importantes procesos de negociación y de concesiones con aquellos gobernantes autoritarios que son capaces y están dispuestos a moderar su régimen, mientras que en una etapa posterior cualquier transición a la democracia debe implicar la organización de elecciones. Sin embargo, no es obvio en ninguno de estos contextos, de qué manera las aso-

ciaciones cívicas, los movimientos sociales, las organizaciones populares, o incluso los medios de comunicación pueden sustituir a la diferenciación de un elemento político capaz de consideraciones estratégicas. De hecho, en ninguna parte ha tenido éxito una estrategia desde abajo por sí sola.

Aparte de las ideologías de reforma desde arriba, hay dos formas del discurso disponibles para los participantes que buscan entender el lugar de las organizaciones políticas en la transición a partir de un gobierno autoritario; una es dialéctica y la otra más analítica. De conformidad con la primera, como los regímenes autoritario-burocráticos suprimen o deforman gravemente todos los tipos de mediación entre la esfera privada y el Estado (incluidas las organizaciones populares, así como las instituciones para la ciudadanía política), la tarea de la democratización es principalmente la de reconstituirlos.⁶⁴ En realidad, la versión dialéctica del discurso de la sociedad civil, a menudo llega a identificar la democratización con la reconstitución de estas mediaciones. En esta versión, los autores políticos capaces de interponerse entre la sociedad y el Estado emergen del proceso de organización de nuevas asociaciones y movimientos sociales como su continuación orgánica. Pero en su búsqueda de legitimidad, los propios regímenes frecuentemente inician el proceso de reconstituir mediaciones diferentes de las "agrupaciones o círculos burocráticos" de "intereses sociales" semipolíticas, constituidas por el Estado, que han fracasado como remplazos efectivos de los grupos de presión societales.⁶⁵ Como consecuencia, quienes están en la oposición se encuentran en la situación de elegir entre la "imbecilidad" de rehusar algunos grados de autonomía social simplemente porque son ofrecidos o incluso aceptados por los gobiernos, y el "oportunismo" de aceptar la autonomía limitada demasiado rápido, entrando en un juego predeterminado y cooptador sin poner a prueba las posibilidades reales de democratización.⁶⁶ Una opción, además de estas dos, parece ser el esfuerzo de organizar y defender la nueva esfera de la sociedad civil no como una mediación, sino como una finalidad en sí, como en sí misma política: "si la política va a tener un nuevo significado, debe desarrollarse una nueva esfera de libertad para la acción política. Para el Brasil político, la sociedad civil, previamente ignorada o considerada una masa inerte, empieza a significar esa esfera de libertad".⁶⁷ Desde este punto de vista, es natural tratar incluso a los partidos y asociaciones políticas como partes indiferenciadas del campo heterogéneo de la autoorganización.⁶⁸ En una versión antipolítica extrema en Brasil, que combina los puntos de vista del "anarquismo secular con el pensamiento solidario católico", se debe temer más que confiar en los partidos, a causa de su propensión a participar en el juego del Estado. En tanto la autoorganización tenga que ser completada con medidas políti-

cas y legislativas, éstas se lograrán por movimientos de participación directa organizados en torno a problemas individuales de gran interés para sus propios integrantes.⁶⁹

Ante un poder autoritario intacto, sin embargo, un alto nivel de movilización sin mediaciones, simbolizado por la imagen de la sociedad civil como "la celebridad política de la *abertura*",⁷⁰ puede tener consecuencias desmovilizadoras. Incapaz de ir más allá de la polarización, la sociedad civil puede derrotar las iniciativas estatales sin generar una alternativa comprensiva propia. Como en los casos de Brasil y Chile, el temor al régimen puede ser fácilmente remplazado por el temor de la sociedad a sí misma, el temor a las consecuencias de su propio poder impotente.⁷¹ Tanto en teoría como en la práctica, una segunda estrategia llega a dar importancia a la necesidad de una orientación hacia la sociedad política para completar la transición a la democracia. Esta estrategia es intelectualmente analítica porque no considera a las instituciones de la sociedad política —los partidos, los mecanismos electorales, las formas de negociación y las legislaturas— ni como partes ni como continuaciones orgánicas de los procesos de la autoorganización de la sociedad civil.⁷²

Aunque parece desorientador identificar a la sociedad civil principalmente con la liberalización, y a la sociedad política sobre todo con la democratización, ciertamente es correcto insistir en que "la transición democrática plena debe implicar a la sociedad política".⁷³ Sin la sociedad política, es imposible establecer tanto las negociaciones necesarias para la transición como el mecanismo de control societal de los estados postautoritarios. Esto ha quedado demostrado mediante análisis de las elecciones y los partidos políticos. En aquellas dictaduras cuyos mecanismos electorales se conservaron, aunque muy limitados, ha sido posible canalizar la presión social en dirección de un cambio político considerable, aunque gradual ("descompresión"),⁷⁴ incluso en el contexto de un orden autoritario intacto que no ha sido debilitado desde el exterior. Este fue el caso en Brasil. De manera similar, la existencia continua, aunque restringida, de los partidos políticos representó el punto focal natural para las transiciones negociadas en varios países, desde Brasil a Uruguay y (más recientemente) Chile.⁷⁵ De hecho, los partidos y las elecciones representaban oportunidades para volver a movilizar a la sociedad civil en varios contextos en que se presentó el fenómeno de la desmovilización después de que habían fracasado varios desafíos anteriores contra el gobierno autoritario.⁷⁶ Dondequiera que ha sido posible, la activación de la sociedad política parece haber sido la clave para evitar confrontaciones polarizadas, que en nada mejoran la situación, o que incluso la empeoran, entre las sociedades civiles organizadas y los regímenes autoritarios que han mantenido alguna continuidad con el pasado.⁷⁷

Independientemente de lo necesaria que sea, la orientación hacia la sociedad política tiene consecuencias potencialmente desmovilizadoras en lo que se refiere a la sociedad civil, como muchos participantes y observadores han manifestado. En este contexto, Cardoso llama correctamente la atención sobre la doble naturaleza de los partidos políticos: su función mediadora es hecha posible por, pero no puede superar, las contradicciones dentro de ellos, entre el movimiento y la administración, la participación y el elitismo, la norma democrática y el cálculo estratégico.⁷⁸ Sin embargo, en dos situaciones puede dominar el lado elitista, administrativo y estratégico: los pactos y las elecciones. A menudo posibles y necesarios como situaciones intermedias "no democráticas", muchos han hecho hincapié en que los pactos son un medio importante de evitar la violencia y sus riesgos en la transición a la democracia.⁷⁹ A pesar de todo, no parece del todo justificado pretender que, cuando son posibles, los pactos entre los partidos de la oposición y los elementos del régimen también son deseables, en especial cuando se admite demasiado pronto que por lo general son exclusivos, no públicos y orientados a reducir drásticamente el conflicto en el sistema político. Su violación de las normas de la democracia⁸⁰ puede tener consecuencias negativas en el largo plazo para una cultura política. Una vez dicho esto, quizá deba añadirse que los pactos en los que se garantizan ciertos intereses de quienes ocupan el poder, tienen posibles consecuencias diferentes para la sociedad civil, según el momento en que se les realice. Si se presentan pronto en un proceso de transición, los pactos pueden asegurar los elementos de la liberalización, haciendo posible la reconstitución de la sociedad civil. En este caso, con el surgimiento de nuevos actores y la activación de los espacios públicos, hay buena oportunidad para que el pacto inicial sea hecho eventualmente a un lado.⁸¹ Sin embargo, si un pacto se realiza muy tardíamente, después de la resurrección y posiblemente del levantamiento de la sociedad civil, y en especial si garantiza posiciones de poder a todos los partidos que lo celebran, incluso algunos de la oposición, su propio objetivo implica una exclusión y desmovilización que puede tener éxito durante un periodo muy largo. A menudo la consecuencia es una reaparición del populismo en vez de procesos de democratización adicional.

Los únicos pactos "tardíos" que parecen evitar esta trayectoria son aquellos en los que los grupos de oposición no piden ninguna concesión para sí mismos, sino para la sociedad como un todo. Más que nada, los pactos que hacen arreglos para las elecciones y las reglas electorales pueden tener este carácter. Pero las elecciones, incluso cuando ellas mismas no incorporan reglas fuertemente excluyentes, pueden ser ambiguas desde el punto de vista de la sociedad civil movilizadora.

Varios analistas presentan la pregunta parcialmente retórica, ¿por qué deben las élites gobernantes aceptar elecciones que probablemente termi-

narán con su régimen? La respuesta que se da es que estas élites esperan canalizar la política "alejándola de la exaltación de la sociedad civil" y quizás incluso ganar las elecciones dividiendo a la oposición y siendo recompensadas por el electorado.⁸² Cuando los controles sobre las elecciones sólo se eliminan en forma gradual, como en Brasil, lo que se espera es retrasar el cambio a la vez que se obtiene legitimidad por el proceso. Las esperanzas de victoria y legitimación generalmente se frustran, pero no las de la desmovilización y, cuando es pertinente, del gradualismo.⁸³ El desplazamiento hacia los partidos electorales, con su forma menos intensa, más inclusiva y más abstracta de identificación política y su menor grado de participación directa tiende a devaluar y a remplazar a los movimientos y asociaciones que tienen formas más particulares, pero también más intensas y participativas de organización. Aunque esto depende de las reglas electorales específicas que se pongan en vigencia, la tendencia de la elección moderna es reducir el número de partidos políticos capaces de participar efectivamente en las elecciones. A su vez, en especial en los periodos de transiciones difíciles, los partidos que potencialmente pueden tener éxito a menudo limitarán a los movimientos de la sociedad civil que pueden poner en peligro el resultado o incluso la posibilidad de las elecciones.⁸⁴ Además, los partidos principales comparten un interés común en lograr que las fuerzas que siguen al régimen autoritario obtengan una parte más que representativa de los votos, para evitar una victoria demasiado grande de la oposición.⁸⁵ Así, puede decirse, no sólo de los procesos que conducen a contiendas electorales no restringidas que terminan con las dictaduras sino también de las propias elecciones, que son negociaciones implícitas entre los regímenes y los partidos de oposición que proporcionan espacio y tiempo para "redefinir sus papeles respectivos".⁸⁶ Y aunque la legitimidad débil y las posibilidades de consulta al voto popular directo (plebiscito) mediante elecciones parcialmente restringidas pueden de hecho conducir a la movilización societal y a procesos de aprendizaje fuera de la estructura social, la legitimidad democrática liberal de la confrontación abierta proporciona mucho menos oportunidad para ese resultado. Es posible que donde la sociedad civil sea subdesarrollada y pasiva, o está en proceso de contracción, las elecciones atraigan a la política organizada a estratos que de otra manera no participarían;⁸⁷ en el contexto de una sociedad civil muy movilizadora, lo contrario puede ocurrir, y los partidos pueden resultar ser "no sólo, o no tanto, agentes de la movilización sino instrumentos del control social y político".⁸⁸

Hay poca duda después de la experiencia de varios países de que el nivel más alto de una sociedad civil movilizadora no puede mantenerse durante mucho tiempo.⁸⁹ ¿Pero equivale la sociedad civil a esa movilización? ¿No es una señal de su debilidad el que pueda existir en algunos

países sólo en esta forma? Hay alguna incertidumbre teórica seria respecto a lo que puede ocurrir después de la movilización. La pregunta es si queda algo de la "sociedad civil resucitada" después de que la represión selectiva, la cooptación, la manipulación, los conflictos internos, la fatiga, la desilusión y la canalización de la oposición hacia los sistemas de partido y electoral han afectado y desmovilizado "a la exaltación popular".⁹⁰ A este respecto, una interpretación hace hincapié en la despolitización, la reprivatización y el surgimiento de *ghettos* políticos, que en conjunto pondrán en peligro la consolidación democrática y debilitarán la capacidad de la sociedad para resistir al autoritarismo renovado. La idea de que en algunos países, notoriamente Chile y Uruguay,⁹¹ un sistema de partidos excesivamente desarrollado contribuye a una sociedad civil dependiente y subdesarrollada, es más congruente con esta clase de argumento que el énfasis, en el caso de otros países, en la supervivencia de la vida asociativa cívica incluso en el autoritarismo. Si uno identifica la desmovilización con la atomización de la sociedad civil, es difícil ver de qué manera se puede hablar de una transición a la democracia en vez de un retorno a los ciclos de democracia y dictadura, ninguno de los cuales puede estabilizarse, en parte debido a los ciclos de politización y despolitización de la sociedad civil *dentro* de cada forma de gobierno. La idea de salir finalmente del ciclo⁹² debe entonces señalar más allá de la alternativa entre una sociedad civil totalmente movilizada y una totalmente despolitizada y privatizada.

Lógicamente, por lo menos la desmovilización de un levantamiento popular no es necesariamente el fin de una sociedad civil políticamente relevante. Tampoco es necesario que se olvide todo lo aprendido en los ciclos previos. En este contexto, es significativo que algunos intérpretes consideren el surgimiento de una nueva forma de diferenciación entre el pluralismo societario *de facto* y el pluralismo democrático como un cambio en los valores, como la transformación de la identidad colectiva de los grupos y de las instituciones.⁹³ El primer tipo de pluralismo ha estado presente en la mayoría de las sociedades de que se trata, pero el último ha sido sólo un producto de las recientes luchas contra los regímenes autoritarios que han conducido a que se remplace la imagen de la *vía revolucionaria* con las ideologías democráticas.⁹⁴ Después del fracaso de las revoluciones ilusorias y de la experiencia de las dictaduras, se llegó a considerar a la democracia cada vez más como un fin en sí mismo, en vez de como un medio para la realización de los intereses sectoriales.⁹⁵ Pero para que ésta se convirtiera en un fin también para los grupos no elitistas, tenía que ocurrir una reorientación hacia la sociedad civil, que de hecho sucedió. "El descubrimiento del valor de la democracia es inseparable, dentro de la oposición, del descubrimiento de la sociedad civil como un

espacio político".⁹⁶ Inevitablemente surge la pregunta, ¿qué le ocurrirá al valor de la democracia a medida que el espacio de la sociedad civil se reduce en beneficio de la sociedad política?

En realidad, uno debe distinguir tres posibilidades: 1) una sociedad civil que pierde su valor para los actores sociales con el restablecimiento de la democracia, un proceso en el que la sociedad política ha llegado a desempeñar el papel principal; 2) una sociedad civil politizada en exceso que implícitamente, para beneficio de varios de sus sectores, busca abolir la propia pluralidad societaria y devalúa las mediaciones entre ella y el Estado, y 3) una sociedad civil que ha llegado a reflexionar sobre sí misma mediante la determinación de sus temas y las normas que se aplica a sí misma, al igual que a través de su autolimitación *vis-à-vis* la sociedad política.

El modelo autorreflexivo de la sociedad civil implica no sólo la idea de la autolimitación de la misma, sino también su propio fortalecimiento. Esto tiene consecuencias tanto para la sociedad civil como para la política. El modelo es incompatible con el concepto individualista-liberal de la sociedad civil, que implica tanto su total despolitización como su dependencia de las fuerzas de la economía de mercado: "la desigualdad social y la debilidad del individuo ante las empresas y la burocracia". Cardoso propone una alternativa que combina la importancia que le da la democracia radical a la subjetividad colectiva y a la autoorganización (no obstante, sin abandonar los derechos individuales), y una aceptación democrática reformista de la necesidad del Estado. Esta síntesis "dual" lleva al inicio de una propuesta, que se reconoce es necesario desarrollar adicionalmente, para una mayor responsabilidad social por parte de las gerencias de las empresas y de las burocracias, con un creciente control público de sus procesos. Sin esto, la sociedad civil continúa indefensa y "privada en el sentido estricto de la palabra".⁹⁷

Esta redefinición de la relación del Estado y la sociedad civil en una democracia que está por crearse, modifica también el modelo de la sociedad política y, junto con éste, el de los partidos políticos. Ahora su tarea se convierte en construir "puentes móviles en ambas partes de la antinomia".⁹⁸ La idea no está bien explicada en términos de la noción de "contrarrestar la idea ampliamente difundida de que los partidos no son 'auténticos' y sí incapaces de servir como un filtro para las aspiraciones del electorado".⁹⁹ Parece que de lo que se trata aquí es más bien del rechazo a tener que elegir entre lo elitista y lo democrático-radical, entre las dimensiones estratégica y normativa-democrática de la ambivalencia de los partidos modernos. Pareciera más bien que es el tomar conciencia de esta ambivalencia lo que permitirá tanto la sensibilización de la sociedad civil a la necesidad de consideraciones estratégicas como la introducción de

elementos de la toma de decisiones democrática dentro del Estado y de la empresa.¹⁰⁰

Aunque algo esquemático, el bosquejo de Cardoso para el desarrollo de la teoría democrática tiene varias ventajas. Es un modelo del propósito de la transición que no pierde de vista las precondiciones de consolidar la democracia y removilizar en su defensa. Se corresponde bien con los requerimientos institucionales para la idea de O'Donnell de la construcción de una cultura política democrática basada en una sociedad civil. Finalmente, el modelo señala más allá de la restricción de la democracia a la esfera política (es decir, más allá de la democracia de élite o del pluralismo elitista) y nos indica la posibilidad de salir del ciclo histórico de una forma que permite que la cuestión de "más democracia" sea presentada sin que se convierta en un subterfugio para una dictadura de la izquierda o el pretexto para una dictadura de la derecha.

RETORNANDO A LA EUROPA ORIENTAL DE FINALES DE LA DÉCADA DE 1980

Como se indicó antes, el redescubrimiento de la sociedad civil en Polonia fue el producto de dos experiencias de aprendizaje negativas: el fracaso del cambio revolucionario total desde abajo (Hungría en 1956) y de la reforma comprehensiva desde arriba (Checoslovaquia en 1968). Los reformistas polacos decidieron que todavía era posible un cambio radical de la sociedad si se seguía un tercer camino. Éste tendría dos componentes: el agente sería la sociedad organizada "desde abajo" y el objetivo sería la sociedad civil en vez del Estado, dentro de un programa autolimitado. Observe que según sus propias normas, la nueva estrategia estaba a su vez abierta a la prueba de las nuevas experiencias de aprendizaje. Después de la represión de Solidaridad en diciembre de 1981, surgió la pregunta inevitable de si se había demostrado que el tercer camino, aparentemente el último, no era viable en las sociedades de tipo soviético. (Aparentemente el último sobre la base de una concepción dualista que yuxtapone rígidamente Estado y sociedad civil.)

En Polonia, la formulación dualista había sido sometida a una fuerte crítica por Jadwiga Staniszkis. Aquí resumiremos y ampliaremos su línea general de ataque:

1. La polarización de sociedad vs. Estado en Polonia está relacionada con una historia política en que tres gobiernos imperiales extranjeros presentaron al Estado.
2. La cultura polaca sobrevivió a la edad de las particiones conservando

3. sus propias tradiciones, mentalidades, prácticas, sistema de educación y religión aisladas del Estado (o de los estados).
3. Sin embargo, la estrategia fue siempre nada más defensiva y no es adecuada para un cambio social real.
4. El Estado posttotalitario es más sutil y penetrante, más invisible y corruptor, que los estados abiertamente represivos del pasado. Por lo tanto, en principio el aislamiento del Estado y de la sociedad no es posible.
5. La unidad de la sociedad es ilusoria en el nivel empírico, y la uniformidad populista y solidaria impuesta sobre la sociedad (que supuestamente fue el caso durante los 16 meses de Solidaridad) es indeseable.
6. La unidad del partido-Estado también es ilusoria y, desde un punto de vista estratégico, difícilmente deseable. La idea de la oposición inherente entre la sociedad y el Estado hace imposible aprovechar las divisiones internas y las tensiones en el Estado y en el partido. Los esfuerzos reformistas desde arriba y dentro de la estructura de gobierno deben ser considerados *a priori* como ilusorios, y el compromiso sólo se puede entender como estratégico, es decir, en principio inestable. Las oposiciones al partido son continuamente reintegradas en su seno.
7. La movilización y el conflicto populares bajo la égida del concepto dualista sólo llega a constituir formas ritualizadas de canalización de la oposición; no podrán producir ningún cambio significativo en el sistema existente.¹⁰¹

Staniszkis se equivocaba en lo que respecta al poder movilizador de la concepción dicotómica de la sociedad contra el Estado. En realidad, la concepción en muchos aspectos se autorrealizaba: mientras Solidaridad fue legal (1980-1981), la sociedad polaca por lo menos mostraba la tendencia a organizarse a lo largo de las líneas de la dicotomía de la sociedad civil y del Estado (partido), a pesar de los conflictos dentro de cada polo de la dualidad. En retrospectiva, sin embargo, se cumplió una de las implicaciones del análisis de Staniszkis: la concepción dicotómica reforzó un tipo de polarización en que resultaban imposibles las soluciones de compromiso, por mucho que las deseara el sector de Solidaridad dirigido por Lech Wałęsa. Para un compromiso se necesitan socios, supuestamente los reformistas, y también instituciones (políticas) de mediación. En un contexto de polarización radical, buscada activamente por los sectores del régimen, pero favorecida por la ideología de Solidaridad, ninguno de los dos podía surgir. La concepción dualista del proyecto original de autoliberación de la sociedad civil, que tuvo éxito normativa y afectivamente, fue así parte de la constelación de elementos que condujo al fracaso estratégico.

En la década de 1980, sorprendentemente, este proyecto no sólo no fue abandonado sino que se extendió a otros dos países: Hungría y la Unión

Soviética. Dos razones fueron las responsables, aparte de la concerniente a la validez normativa inherente de las ideas básicas. Una fue geopolítica: habían ocurrido importantes cambios en los ambientes económico y político internacionales en los que el proyecto había conducido originalmente a un estancamiento. La otra era teórica e implicaba una expansión de la estructura original mediante la introducción de la categoría de sociedad política.

El cambio en el ambiente internacional siguió a la crisis del modelo soviético de desarrollo económico tanto en la periferia como incluso en el centro del sistema imperial. La Unión Soviética había agotado las posibilidades de un desarrollo amplio basado en la expansión continua de los recursos de materias primas y de la mano de obra y estaba siendo desafiada decididamente por la amenaza de una competencia tecnológico-militar ilimitada con los Estados Unidos, competencia que la Unión Soviética no podía ganar.¹⁰² Aparte de la economía, la nueva situación fue marcada por tres procesos nuevos: el fracaso de la normalización en Polonia, la emergencia del reformismo desde arriba en la Unión Soviética, y el principio de la crisis de la consolidación de Kadar en Hungría.

La referencia a la Unión Soviética ya indica que, en vista del cambio de ambiente, la estrategia de la reforma desde abajo, así como desde arriba, había retornado, a pesar de las expectativas de los opositores polacos a finales de la década de 1970, que estaban bajo la influencia de la experiencia checa y de la atmósfera de la era de Brezhnev. Sorprendentemente, la estrategia de la reforma desde arriba, iniciada por segmentos del partido en el gobierno, fue completada ahora con otra: la reconstrucción de la sociedad civil independiente. En realidad, esta complementación es la que siempre se ha visto como la marca de la diferencia entre la reforma *radical* y la mera reforma. Según esta línea de pensamiento, los cambios intentados en la economía soviética fracasaron en el pasado porque: 1) sólo tenían como objetivo la economía; 2) no iban lo bastante lejos en lo que se refería a la economía, y 3) su único agente era la institución gobernante superior, con la exclusión de todas las fuerzas inferiores.¹⁰³ Todos estos puntos conforman una unidad. Suponiendo que el objetivo era primero y ante todo una reforma económica que llegara lo "suficientemente lejos" para funcionar, los reformistas de élite argumentaron en esta ocasión que esto sólo era posible si se transformaban otras áreas de la vida y si además participaban otros actores diferentes del Estado-partido en el proyecto general. De hecho, lo que se afirma es que la sociedad civil es parte del ambiente que se requiere para un nuevo tipo de coordinación económica, que no es posible crear sin la existencia de movimientos en favor de la sociedad civil y dentro de ésta.

La tesis se aplicaba no sólo al sistema heredado de la era conservadora de Brezhnev por el grupo de Gorbachov, en el que incluso la abolición formal de la estructura de mando requeriría la movilización de presiones desde afuera del aparato gobernante. También se aplicaba al sistema reformado de Kadar, cuyos éxitos se debieron más a la privatización parcial que a la transformación del sistema de mando en uno de controles burocráticos informales.¹⁰⁴ Por los escritos de los economistas, expertos legales, científicos políticos y sociólogos húngaros queda claro la razón de que la sociedad civil haya sido implicada en dos niveles de lo que supuestamente se requería para la "reforma radical".

Primero, hemos aprendido que la introducción de reformas exclusivamente desde arriba no puede, a causa de la resistencia burocrática-conservadora, ser formulada o llevada a cabo de una manera suficientemente congruente.¹⁰⁵ Tampoco está ese proceso protegido contra los retrocesos iniciados por los contraataques burocráticos en el contexto de incluso pequeños realineamientos en el liderazgo. Así, se requieren actores independientes para una búsqueda más congruente y determinada de la reforma económica. Sin embargo, como no es probable que los movimientos sociales sean agentes de las reformas económicas (debido a los sacrificios implicados), se necesitan intercambios políticos que favorezcan a los movimientos (sindicatos, formas de democracia industrial, capacidad para realizar huelgas) y la institucionalización de actores económicos colectivos (la legalidad de la representación de los intereses, nuevas formas de propiedad).¹⁰⁶

Segundo, tanto los intercambios pertinentes como la institucionalización de los actores indican la necesidad de leyes, derechos y de asociaciones representantes de intereses. Estas características de la sociedad civil también se requieren para contrarrestar la reinvasión o repenetración espontáneas de la economía, libre de las órdenes económicas directas, por tipos informales, extralegales de reglamentaciones burocráticas que refuerzan la debilidad de la heredada "economía de la escasez".¹⁰⁷ Se requieren leyes y derechos formulados congruentemente y del todo públicos, junto con tribunales y procedimientos judiciales independientes, para proporcionar regularidad y capacidad de predecir a los actores económicos y para protegerlos contra el poder discrecional del aparato existente que funciona mediante inconsistencias legales y omisiones y ambigüedades que existen en la ley.¹⁰⁸ Pero las leyes y los derechos por sí solos no tendrían poder contra una administración cuya práctica sea la de hacer caso omiso de todas las regulaciones formales por medio de su control de la ejecución y aplicación de las leyes. Deben ser apoyados por asociaciones establecidas que representen intereses y además por una esfera pública abierta. Éstas también son necesarias para proporcionar un contrape-

so a la fuerza de los grupos de cabildeo experimentados, monopólicos (arraigados parcialmente en el aparato del gobierno y en parte en las estructuras moderadamente descentralizadas de la industria) que actualmente controlan los procesos de negociación sobre la inversión, los subsidios, las exenciones fiscales e incluso los precios, y que refuerzan el carácter limitado en recursos e inherentemente desperdiciador de la economía de la escasez.

Cuando se promovió desde arriba la reconstitución de la sociedad civil como un componente de la reforma, en especial en la Unión Soviética, se suponía que permanecería dentro de límites cuidadosamente definidos. Las únicas instituciones de la sociedad civil que se habrían de reconstituir eran las más importantes para la racionalidad económica. Los actores independientes sólo deberían cumplir con las tareas estrictamente necesarias. Pero ambos propósitos eran contradictorios. Las leyes y derechos económicos lo son sólo en un contexto de *Rechtsstaatlichkeit* (constitucionalismo), con implicaciones mucho más generales. Las asociaciones genuinamente competentes para ejercer abiertamente presiones económicas también son capaces y tienen los motivos para tratar de otras cuestiones sociales y políticas. A una esfera pública que permite la crítica del desperdicio económico, de la corrupción y de la resistencia al cambio no se le puede impedir fácilmente que se ocupe de otros temas. Todas estas transformaciones presuponen una disminución del miedo en la sociedad, y la disminución del miedo se convierte en el estímulo de nuevas transformaciones. Finalmente, los movimientos que pueden ser fácilmente restringidos no pueden desempeñar un papel importante para superar la resistencia a la reforma, mientras que no es posible controlar a los que pueden desempeñar ese papel, que son impredecibles. La fluctuación constante en la Unión Soviética entre las medidas que conducen hacia adelante y las que reviven las prácticas pasadas, entre la democratización y la centralización autoritaria, puede explicarse mejor en estos términos. El régimen desea una reforma radical, desencadena e incluso propicia el resurgimiento de la sociedad civil, pero también desea imponer su prerrogativa para determinar los límites de lo que se puede y no se puede cambiar, incluso la estructura y la dinámica de la propia sociedad civil.

No obstante, el proceso de movilización social y la construcción de por lo menos algunas de las dimensiones de lo que los propios actores llaman sociedad civil continúa en medio de la fluctuación. El nivel de la autoorganización societal de hoy en día habría sido inconcebible hace un par de años. Pero no está del todo claro que el resultado será una reforma radical en vez de una polarización y estancamiento sin esperanza.¹⁰⁹ Si la patología de la reforma desde arriba es que remplace un sistema de mando formal con uno de regulación burocrática informal, el paso hacia la sociedad civil

sólo proporciona la condición necesaria, pero no la suficiente para remediarla. Como descubrieron los polacos, incluso una sociedad civil organizada y movilizadora no puede, en especial en el contexto de la autolimitación, actuar directamente sobre un Estado-partido que no realiza ningún cambio, y superar la resistencia del aparato económico-político cuyo último reducto importante se convierte en la economía burocrática no reconstruida.

Esta fue la lección que inspiró a los que importaron el proyecto polaco de reforma radical a Hungría, en especial después de la ley marcial. Elementos clave de la oposición húngara¹¹⁰ reformularon el programa en términos de un minimalismo radical que no obstante implicaba que los cambios en la sociedad deberían ser complementados por cambios necesarios, aunque menos radicales, en la esfera del Estado-partido. Al principio, esto significó redefinir como derechos los elementos de una apertura y diferenciación que ya se habían concedido en la sociedad húngara, así como la redefinición del Estado discrecional (*Massnahmenstaat*) como un *Rechtsstaat* autoritario que se autolimita, al menos en lo que se refiere a los derechos que concede. La segunda versión, desarrollada en el momento de la crisis cada vez más intensa y con algún éxito en el involucramiento de los intelectuales en la actividad opositora, propuso a las fuerzas sociales independientes que exigieran el pluralismo en la esfera del derecho privado (sociedad civil) y un *Rechtsstaatlichkeit* plenamente desarrollado en la esfera del derecho público.¹¹¹ Finalmente, en 1987, cuando las bases del sistema de Kadar ya se estaban desmoronando, se propuso un modelo detallado de reforma radical. El modelo, que apareció con el nombre de *Contrato social*, implicaba el restablecimiento de la sociedad civil en todas sus dimensiones y una reforma del sistema político para incluir elementos de genuino parlamentarismo, un gobierno responsable y una reconstrucción del lugar y papel del Partido Comunista que conservaría algunas de sus prerrogativas, pero sólo dentro de una estructura de legalidad constitucional. Lo que nos importa es la estructura, más que la fórmula exacta, porque representó un llamado a la discusión, negociación y compromiso. Los partidarios del enfoque del *Contrato social* intentaron reconstruir el proyecto dual heredado de Polonia en términos de un modelo que vinculaba la reconstrucción radical de la sociedad civil con una reforma menos radical, pero que no obstante modificaba los principios de la esfera política. La idea no era abandonar la meta de la democracia parlamentaria, sino combinar dos ritmos de cambio diferentes, uno en la sociedad civil y otro en la esfera del Estado, de manera que se reforzaran mutuamente, y proporcionar a la vez el cambio necesario del "ambiente" para institucionalizar una economía de mercado verdadera.

El *Contrato social* retuvo una importante conexión con la política polaca del "nuevo evolucionismo" manteniendo, contra otros enfoques de ese

momento que todavía seguían dirigiéndose a la negociación con el régimen o sus elementos reformistas,¹¹² que los grupos, las asociaciones y de hecho los movimientos fuera de las instituciones oficiales tendrían la tarea primaria de promover el cumplimiento de las reformas. En Hungría, no obstante, la idea era paradójica, en vista de la ausencia de algo que se pareciera al nivel polaco de autoorganización societario.¹¹³

Sorprendentemente, los resultados políticos en Hungría resultaron ser aún más radicales que los de Polonia. En realidad, después de que Kadar salió del poder en mayo de 1988, el Partido Comunista húngaro hizo rápidamente varias concesiones: una esfera pública abierta *de facto*, una ley de asociación y del derecho a la huelga, y una ley que permitía la formación de partidos, aunque en un principio no como organizaciones electorales. Además, para febrero de 1989 el partido aceptó la necesidad de elecciones competitivas irrestrictas en una fecha próxima, y en junio de 1989 inició negociaciones respecto a las reglas y procedimientos electorales, con ocho o nueve formaciones protopartido representadas por "la Mesa Redonda de la oposición".

Hay dos formas de interpretar la lógica de estos cambios. La primera (F. Köszeg) toma el punto de vista de la debilidad de las organizaciones de la sociedad independiente y señala la disolución interna del partido en el poder (debido a la crisis económica, así como a los efectos destabilizadores de la política no intervencionista soviética) que lo hizo demasiado débil para resistir incluso un grado relativamente pequeño de presión social. Ciertamente, la tesis parece ser confirmada por la historia de varias concesiones clave, que empezaron con las propuestas cuya intención era simplemente la cooptación, continuaron con intensas críticas públicas y terminaron en una situación en la que el régimen cedió.¹¹⁴ Pero esta interpretación no deja lugar para un importante actor que se encontraba fuera de la oposición, es decir, los grupos reformistas dentro del partido, que desempeñaron un papel activo en varias de las mismas concesiones.

La segunda interpretación (J. Kis) buscaba corregir esta subestimación haciendo hincapié en los esfuerzos realizados por parte de la facción reformista, cada vez más predominante, por encontrar socios legítimos, viables en la sociedad para instituir reformas económicas junto con los nuevos programas de austeridad. La búsqueda de socios pudo por sí sola haber llevado a un esfuerzo de cooptar a las fuerzas sociales en formación, pero la necesidad de socios viables, en vista de la disminución de la legitimidad del régimen, requería entes genuinamente independientes que funcionaran en un terreno político competitivo, abierto.¹¹⁵ En este análisis, la búsqueda de socios llevó al régimen, o a su facción dominante, a la apertura del espacio requerido para la emergencia de la sociedad política.

Es provechoso comparar esta situación con el periodo de 1980-1981 en Polonia. Entonces fue Solidaridad la que buscó, sin éxito, un "compromiso histórico" con el régimen, que implicaba la creación de instituciones de mediación.¹¹⁶ Su propia concepción polarizada, y la confianza del régimen en la posibilidad de "normalización" y en sus poderes para llevar a cabo la reforma económica, desempeñaron papeles importantes en el fracaso del compromiso. Quizás en ese tiempo, a diferencia de 1988, Solidaridad era tan fuerte, pues tenía el apoyo de toda la sociedad, que el régimen no le podía permitir ningún papel genuino en la conformación de las políticas. En 1990, elementos importantes de los antiguos regímenes tanto en Hungría como en Polonia habían aceptado la idea de un compromiso de gran alcance con oponentes relativamente más débiles, y esto implicaba la creación de instituciones de mediación que requerían la participación de actores independientes. Por esta razón, recurrieron a los actores de la sociedad civil, promoviendo activamente su transformación y estimulando en el proceso el surgimiento y consolidación de agentes políticos que (ellos esperaban) no tenían (o tenían sólo débiles) raíces en la sociedad civil. Para hacer que valiera la pena ese cambio en el patrón existente de la política opositora, se concedieron procedimientos políticos competitivos para la celebración de las elecciones. En vista del riesgo de las elecciones para la supervivencia de los regímenes establecidos, las élites que optaron renuientemente por este proceso buscaron su propia supervivencia introduciendo elementos restrictivos en el compromiso (Polonia) o asumiendo funciones como miembros de la nueva sociedad política en formación (Hungría).¹¹⁷

Nuestro interés no está en lo correcto de esos cálculos, sino en los efectos sobre la sociedad civil de la orientación hacia la sociedad política. Hoy en día operan cuatro tipos ideales de cambios significativos en Europa oriental: la reforma, la reforma radical desde abajo (o la "nueva evolución"), la transición política a un nuevo sistema, y lo que recientemente se ha llamado "revolución".¹¹⁸ Cada una tiene sus actores, sus patologías y sus formas potenciales de autocorrección. Cada una se ocupa de una dimensión diferente del problema de la sociedad civil. La estrategia de la reforma, que aún domina en la Unión Soviética, tiene como agentes a actores modernizadores del Estado. La patología de esta vía es que reemplaza la discreción burocrática formal con variantes informales que, en conjunto, no mejoran el funcionamiento económico y que, como ocurre actualmente en la ex Unión Soviética, podrían en realidad debilitarlo. La forma en que imaginamos que se le puede corregir es el retorno a la sociedad civil, que involucraría en el proceso de reforma a actores colectivos (grupos, asociaciones, movimientos y público) que están fuera de la esfera estatal. En la Unión Soviética, incluso el haber recurrido a los mecanis-

mos electorales típicos de la sociedad política hizo a un lado y por algún tiempo obstaculizó el surgimiento de actores *políticos* independientes, aunque ayudó a la autoorganización y movilización de los actores informales de la sociedad civil. Así, las elecciones de principios de 1989, y las sesiones contradictorias e incongruentes del Congreso de Diputados de los Pueblos,¹¹⁹ no tendieron a llevar a una mediación sino a una forma de movilización que ya era polarizadora y que lo sería más a medida que la reforma económica continuara estancándose. En ausencia tanto de una violenta represión como de una mediación parlamentaria, los conflictos tendrían que presentarse cada vez más en las calles.

La polarización, como hemos visto en Polonia, es la patología específica de la orientación hacia la sociedad civil y sus actores, a pesar de las consecuencias dramáticas de este cambio para los procesos de aprendizaje societal y, específicamente, para la construcción de una cultura política democrática. En Polonia, relacionada con la polarización se ha presentado una excesiva unificación de la sociedad civil en que un solo movimiento ha sido el canal para los heterogéneos intereses e identidades sociales que incluso compiten entre sí, lo cual ha obstaculizado (incluso aunque éstas no hayan sido las intenciones de los participantes) el surgimiento del pluralismo societario y, posteriormente, del político. En una sociedad dividida nacionalmente como la Unión Soviética, una segunda forma de polarización —entre grupos étnicos o nacionales en competencia, o entre los movimientos democráticos y los nacionales— ha sido una consecuencia incluso más negativa de la estrategia orientada a la sociedad civil.¹²⁰ En este contexto, el surgimiento de grupos políticos capaces de negociación, de compromiso y de parlamentarismo genuino representa una pequeña esperanza para la mediación, que únicamente puede funcionar si se encuentran los medios institucionales para vincularlos con las líneas cada vez más profundas de conflictos, sociales que tienen que ver con temas nacionales, económicos y políticos. Ahora el problema es encontrar la forma en que grupos de la sociedad civil cada vez más movilizados puedan manejar sus conflictos con el régimen y entre sí. En este contexto, no parece existir una alternativa al estado de derecho y al parlamentarismo multipartidario, que no sea una polarización cada vez más destructiva que, en el centro ruso del imperio que se desmorona, puede eventualmente tomar la forma de un estancamiento entre las fuerzas societarias y el Estado al que no pueden derrocar, o de un enfrentamiento violento entre el movimiento democrático y el conservador-nacionalista, o incluso una combinación de estos resultados.¹²¹

En Polonia y Hungría, ya se ha promovido el supuesto correctivo para la polarización mediante el retorno a la sociedad política. Esto implica que los agentes del proceso de transición serán cada vez más los actores

de la sociedad política, que al menos al principio incluirá a los reformistas del Partido Comunista. ¿Tiene este modelo sus propias patologías potenciales?, y de ser así, ¿cuáles son sus correctivos?

Como hemos visto en el caso de las transiciones latinoamericanas, una de las varias razones de que las élites gubernamentales se orienten a la resurrección de la sociedad política es que las ayuda a desmovilizar a la sociedad civil. Hacen esto tanto para protegerse a sí mismos y a la transición de los excesos de las demandas económicas como para excluir del proceso político a los actores y formas de movilización que pueden llevar a su propia exclusión. Mientras que las élites de los antiguos partidos gobernantes, o más bien de sus partes reformistas, no tienen el apoyo social para convertirse en actores de la sociedad civil (con las muy dudosas excepciones de las burocracias de los sindicatos), esperan que al autoconvertirse en partidos electorales con ideologías socialdemócratas podrán convertirse en actores en la nueva sociedad política. Por lo tanto, la orientación hacia la sociedad política tiene claramente como su patología la desmovilización de la sociedad civil y el fracaso para remplazar sus formas movilizadas con otras institucionalizadas. Éste es un grave problema en Europa oriental, donde la atomización y la fragmentación de los vínculos, solidaridades y asociaciones sociales superó incluso lo ocurrido en los regímenes autoritario-burocráticos recientes, y donde la sociedad civil parece existir por el momento sólo en una forma movilizada cuya contribución al restablecimiento de la integración social ha sido limitada. Por esta razón, una constelación que haga a un lado a la construcción de instituciones en la sociedad civil será muy desfavorable para el desarrollo de una cultura política democrática y, por el contrario, donde este tipo de cultura continúe desarrollándose, puede conducir a graves problemas de legitimidad para las nuevas élites políticas.

Los esfuerzos realizados por los elementos reformistas de las antiguas élites para despolitizar e incluso fragmentar a la sociedad civil son muy comprensibles. Para ellos, la cuestión implica no sólo conservar su poder de decisión para determinar la política económica, sino también su supervivencia como fuerza política. La raíz de la dificultad es aun más profunda, por supuesto, y puede tener que ver con las tendencias básicas relacionadas con la sociedad política moderna compuesta por partidos y parlamentos. Por haber surgido de la sociedad civil y haber conservado algunas de las características de su origen, así como por haber resistido la designación de "partido", los nuevos partidos principales de Hungría, Polonia y Checoslovaquia han dado lugar al surgimiento, a pesar de todo, de expectativas de que podrán resistir las tendencias "oligárquicas" de los partidos políticos modernos.¹²² No obstante (o como consecuencia) frecuentemente se les critica por remplazar al gobierno de una élite por el de otra, por no

tener en cuenta las iniciativas civiles y los movimientos sociales e incluso por intensificar los controles del Estado sobre los gobiernos locales y la esfera pública, así como por no recurrir a las consultas sociales antes de tomar decisiones económicas importantes.¹²³ Significativamente, los esfuerzos por refutar esas acusaciones haciendo referencia a la soberanía parlamentaria sólo han conducido a nuevas acusaciones de absolutismo parlamentario e incluso a la acusación exagerada de que se ha creado una dictadura de varios partidos.

Aunque una democracia elitista en la que la participación popular esté limitada a votaciones periódicas no sea el ideal de los elementos principales de muchos de los partidos o grupos participantes, el contexto actual en muchos aspectos apunta en esta dirección. Nuevamente, las necesidades de la transición económica, a la que algunos hacen muy rígida en términos de una versión no solidaria, individualista de la sociedad civil (es decir, burguesa), son responsables de ello en buena medida.¹²⁴ En Hungría, todavía más que en Polonia, esas tendencias se ven reforzadas por conceptos de soberanía parlamentaria basados en el llamado modelo de Westminster, que están presentes en todos los partidos importantes. Pero, ¿aceptará fácilmente una población acostumbrada a las garantías sociales la legitimidad de decisiones que implican una nueva austeridad meramente sobre la base de los acuerdos de las élites, independientemente de su posesión formal de un mandato electoral? Existe amplia experiencia proveniente de la historia de los populismos latinoamericanos de que no la aceptará, haya o no elecciones. Existe el peligro de que el populismo, que tiene fuertes raíces en la Europa oriental, sea la respuesta al elitismo, de parte de sociedades civiles desmovilizadas o subdesarrolladas, semiatomizadas y no solidarias.

ALGUNAS COMPARACIONES Y PROBLEMAS

Sería ilegítimo tratar de igualar los proyectos que acabamos de presentar. Los modelos de sociedad civil que han emergido en estos diferentes contextos muestran importantes variaciones. De hecho, hay obvias dificultades con cualquier estructura interpretativa única que busque preguntarse sobre el significado de y proporcione orientación para estas varias constelaciones de estructura e historia. No obstante, es indispensable un marco teórico en que se pueda fundamentar lo que a final de cuentas es una discusión común a través de las fronteras. Una falsa unificación proporcionaría nada más soluciones ilusorias y, por lo tanto, debemos explorar todo el rango de discursos disponibles hoy en día. Sin embargo, antes de hacerlo, debemos por lo menos justificar nuestra presentación de los dife-

rentes proyectos para reconstruir a la sociedad civil como un solo conjunto, en una forma que no se limite al uso obvio de la misma terminología en contextos diferentes. Esto lo haremos en dos pasos.

Primero, argumentamos en favor de antecedentes intelectuales comunes en el ámbito de la circulación de formas de discurso. En el contexto del pensamiento social crítico, hoy en día hay un notorio cambio intelectual posmarxista, que produce una discusión de la sociedad civil que verdaderamente es internacional. Segundo, presentamos dos posiciones intelectuales, relacionadas con la crisis del marxismo, pero que no se pueden reducir a la misma, que son compartidas por los actores sociales en los cuatro contextos políticos, como lo demuestran nuestros "estudios de caso". Éstas son: 1) la crítica del Estado y 2) el deseo de ir más allá de la alternativa de reforma y de revolución, en el sentido clásico de estos términos.

Hoy en día la crisis del marxismo es un fenómeno mundial, por una variedad de razones locales y globales. En los países capitalistas avanzados, la continua incapacidad de la teoría marxista para explicar la estabilidad relativa y la reconstrucción repetida del sistema existente es una de las principales razones. Otra es el final decisivo de la era en que parecía posible (por no decir deseable) que la clase trabajadora —o cualquier otro estrato social o grupo único— desempeñara el papel de sujeto global del cambio social. En América Latina, el factor decisivo fue la asociación del marxismo con la vía revolucionaria que no sólo fracasó para producir alguna clase de Estado de bienestar socialista, sino que también contribuyó directa y en algunos casos deliberadamente a la caída de la democracia liberal y al surgimiento de dictaduras de derecha. Donde tuvieron éxito las llamadas revoluciones socialistas, los resultados difícilmente inspiran a la imitación. El modelo soviético de Europa oriental, en el momento de su derrumbe, ahora casi universalmente se reconoce como ineficiente y deshumanizador. Este desarrollo, que se refleja en las acciones y puntos de vista intelectuales de los disidentes, ha desacreditado de antemano las metas de la mayoría de los comunistas occidentales y de los países del Sur, o de los grupos ultraizquierdistas que han heredado el manto del marxismo. Es significativo que las teorías y formas de análisis marxistas hayan fracasado repetidamente en sus esfuerzos por comprender la estructura de las sociedades de tipo soviético y por delinear orientaciones posibles para los actores que procuraban transformarlas.¹²⁵

Siempre es posible, por supuesto, pasar del marxismo a cualquier posición que puede ir del liberalismo y neoconservadurismo hasta el fundamentalismo religioso. Pero si se desea evitar remplazar al dogmatismo marxista por un dogma antimarxista, si uno se niega a cambiar la apologetica de una forma de dominación por otra, se debe aceptar la posibili-

dad de que Marx realmente estableció algunos puntos de vista críticos ventajosos que no pueden ser abandonados en tanto que persista la sociedad capitalista. En muchos casos, esto significa reinterpretar o reconstruir algunos de sus principales conceptos, conduciendo a proyectos teóricos que van bastante más allá de las implicaciones normativas y analíticas de cualquiera de las versiones de la teoría marxista clásica, incluidos los neomarxismos de Lukács, Gramsci y la antigua Escuela de Frankfurt. Son estos proyectos teóricos los que queremos describir con la designación de *posmarxismo*.¹²⁶ Una posición común de todos los posmarxismos a pesar de las diferentes terminologías, es la revisión de la identificación que hace Marx de la sociedad civil con la burguesa, así como de sus varios proyectos políticos que apuntaban a una reunificación de Estado y sociedad.¹²⁷ Los posmarxistas no sólo se dan cuenta, al igual que Gramsci,¹²⁸ de la durabilidad de la sociedad civil en las democracias capitalistas y de la consecuente improbabilidad de la revolución en el sentido marxista clásico, sino que además afirman lo normativamente deseable que es la conservación de la sociedad civil. No obstante, el posmarxismo se puede distinguir de todos los neoliberalismos (que a su propia manera también identifican a la sociedad civil con la burguesa) por sus esfuerzos para desarrollar el tema de la transformación democrática radical o pluralista radical de las versiones existentes de sociedad civil.

Sostenemos que el concepto de sociedad civil, tal como ha sido usado por nuestras diferentes fuentes, pertenece al mundo intelectual e incluso a la cultura política del posmarxismo (y quizás del "posgramscianismo"). El discurso contemporáneo de sociedad civil fue diseminado internacionalmente, al menos en sus inicios, por la circulación de las ideas posmarxistas. La amplia aceptación de un concepto semejante por primera vez en nuestra historia reciente, que permitió un diálogo entre los críticos sociales del Este y del Oeste, del Norte y del Sur, ha sido posible debido a los problemas y proyectos compartidos entre esos contextos.

Se pueden encontrar dos de esos problemas/proyectos en las fuentes que acabamos de citar. Primero, y en forma más relevante, está la crítica del Estado y la búsqueda de una política "postestatista". La incapacidad de los regímenes de tipo soviético, de las dictaduras latinoamericanas e incluso de los estados benefactores para resolver todos o algunos de los problemas sociales clave, y lo poco deseable de las soluciones que han surgido, es uno de los temas de que tratan todas las fuentes relevantes. Hubo un tiempo en que la respuesta a diagnósticos similares era proponer un Estado más racional — "una dictadura del proletariado, es decir, de la izquierda en vez de la derecha— o (en el caso del Estado benefactor) simplemente más Estado, "nacionalizando" más esferas de la vida. Parece

que después de nuestras recientes experiencias con las dictaduras, las nacionalizaciones de las grandes industrias y las consecuencias de la penetración de la vida social por las burocracias centrales, ninguna de las antiguas respuestas puede tener el peso que tenían antes. Es cada vez más difícil considerar al Estado como una síntesis pasiva de una pluralidad de fuerzas sociales o como un instrumento neutral en manos de cualquier clase que ocupe la posición socialmente dominante o que logra que su partido sea elegido al poder gubernamental. "Introducir de nuevo al Estado" debe significar reconocer que el Estado moderno tiene su propia lógica y que constituye una constelación independiente de intereses.¹²⁹ Al contrario del espíritu de la gran rebelión decimonónica contra la economía de mercado capitalista autorreguladora, el Estado no puede ser un medio neutral a través del cual la sociedad pueda actuar sobre sí misma de una manera autorreflexiva.¹³⁰

Segundo, la alternativa de reforma o revolución ha sido desacreditada porque tanto los partidos reformistas como los partidos revolucionarios han tenido parte de culpa en nuestras crisis presentes. Todos los casos que hemos estudiado revelan, explícita o implícitamente, la misma renuncia a la utopía de la revolución, al sueño de un modelo único, impuesto, de la buena sociedad que rompe completamente con el presente, y que está más allá de todo conflicto y división. Ese modelo no es compatible ni siquiera en principio con cualquier noción moderna de la democracia. Al mismo tiempo, lo que expresan los casos estudiados es más que una reforma meramente incremental; por lo menos, implican un reformismo radical o estructural. No obstante, incluso estos términos acuñados por A. Gorz¹³¹ no cubren todo lo que está en juego. Hoy en día, tanto la revolución como la reforma se entienden generalmente en términos de (y se les condena por) su lógica estatista, y la idea de combinarlas a las dos de alguna manera, como lo sigue sugiriendo el término "reformismo radical", se ha vuelto actualmente inaceptable. El término "nuevo evolucionismo" es demasiado vago para que los pueda remplazar, pero tanto "revolución autolimitada" o "radicalismo autolimitado" parecen adecuados. En este caso la idea, elaborada por analistas tan diferentes como J. Kuron, A. Gorz, N. Bobbio y J. Habermas, es que el objeto de la reconstrucción radical y también sus sujetos (múltiples, no unificados) se desplaza del Estado a la sociedad. Por consiguiente, en lo que se refiere a las estructuras existentes de las economías de Estado (y en el Occidente, capitalistas) tendría que e incluso debería practicarse una nueva clase de autolimitación. Esta idea sobrevive en las dos temporalidades de cambio que se refieren al Estado y a la sociedad civil, tal como se propone en el *Contrato social*, e incluso en la orientación hacia la sociedad política que implica una disminución no revolucionaria consciente del ritmo de cam-

bio mediante negociaciones y elecciones. En una versión occidental, la misma idea es expresada muy bien por la juxtaposición que hace Rosanvallon de la reconstrucción de la sociedad civil con necesarias concesiones en lo que se refiere a las estructuras del Estado y de la economía. La sociedad civil puede ayudar a cambiar esas estructuras, pero no debe abolir todos los aspectos de su operación autónoma.

Es interesante que en la más antimarxista de nuestras tres constelaciones, Europa oriental, el término revolución se usa más a menudo para indicar la transición desde el gobierno autoritario. No obstante, debe decirse que el sentido del término difiere de los establecidos por las revoluciones francesa y rusa. La búsqueda de la sociedad perfecta y transparente asociada con estas revoluciones se rechaza explícitamente porque fortalece al Estado y es inevitablemente terrorista. Algunos autores redefinen el término en un sentido más conservador, procurando conservar las tradiciones o culturas políticas más antiguas que todavía existen (o que se imaginan que existen) amenazadas por la soviétización, o conservando la tradición de otros pueblos (por ejemplo, el liberalismo clásico).¹³² Otros, que parten del caso único de la derrotada revolución húngara de 1956, tratan de entender las transiciones que se están forjando como una "revolución política" pura que conduce al establecimiento de una nueva forma de soberanía democrática, un *novus ordo seculorum*.¹³³ La primera de estas líneas de pensamiento, que en parte retorna a la noción premoderna de la revolución como un esfuerzo por restablecer una situación anterior, tiende a omitir lo que es genuinamente nuevo en los proyectos actuales de transformación. Puede dar credibilidad a puntos de vista que hacen referencia a la "restauración" o la "contrarrevolución". La segunda no capta su carácter explícitamente autolimitado y evolucionario. Esto se ha manifestado repetidas veces en la búsqueda de un compromiso y de soluciones de transición y en la aceptación deliberada de un ritmo de cambio menor. Sorprendentemente, en vista de la naturaleza de los regímenes anteriores, quienes los suceden no buscan ni una expropiación personal general de los miembros de las élites anteriores ni su total exclusión de la actividad política o profesional. De hecho, se evitan estas opciones de una manera reflexiva y consciente incluso ante los repetidos esfuerzos por convertir a los poderes del pasado en los del futuro. La revolución autolimitada evita la destrucción total de su enemigo, lo que inevitablemente significaría ponerse a sí misma en el lugar del soberano,¹³⁴ privando a la sociedad de su autoorganización y autodefensa.

El término "revolución autolimitada" (así como sus sinónimos, parciales, la revolución "pacífica" y de "terciopelo") evita las debilidades tanto de la idea de la revolución "conservadora" como de la "popular". En vez de protegerse detrás del significado moderno de "revolución" o de repetir su

impulso totalizador, esta idea extiende el discurso autorreflexivo y auto-crítico de la modernidad a su concepto político más importante, esto es, la revolución.¹³⁵

Ya hemos observado que la posición más o menos común de la revolución antiestatista, autolimitada, que descubrimos en nuestras diversas fuentes, no se expresa en términos de una sola estructura categórica o de un solo modelo para la reconstrucción de la sociedad civil. En ocasiones encontramos que se proponen diversas variantes dentro de un solo contexto político-cultural, y por supuesto la variación entre los proyectos es incluso más significativa cuando se trata de contextos diferentes. El núcleo común de todas las interpretaciones, a pesar de todo, es el concepto de sociedad civil, o mejor dicho, de algunos de los componentes de este concepto. Todos están de acuerdo en que la sociedad civil representa una esfera diferente e incluso opuesta al Estado. Todas incluyen, casi siempre de manera no sistematizada, alguna combinación de redes de protección legal, asociaciones voluntarias y formas de expresión pública independiente. Unas pocas concepciones parecen incluir a las familias y los grupos informales. Algunas comprenden a los movimientos e incluso igualan a la sociedad civil con la presencia de movimientos sociales; otras (como las del escritor polaco Wojcicki) excluyen e incluso temen esta posibilidad como una forma de politización inaceptable. En los textos relacionados con los cuatro proyectos políticos, sin embargo, no hemos encontrado ningún tratamiento comprensivo de la relación entre las categorías de la sociedad civil o, en cualquier caso, del nexo entre la sociedad civil como movimiento y como institución. Pero no hay duda de que los elementos a los que se da importancia en los diferentes contextos y textos son a menudo muy diferentes, incluso aunque se haya añadido poco (o se haya sustraído explícitamente) a la lista clásica de leyes, asociaciones y públicos.¹³⁶

Hay dos importantes cuestiones que producen relevantes desplazamientos en las estructuras de las categorías. Primero, ¿debe incluirse o excluirse a la economía del concepto de sociedad civil (el modelo hegeliano vs. el gramsciano)? y segundo, ¿debe uno procurar diferenciar a la sociedad civil y a la política (el modelo de Tocqueville vs. el hegeliano)? Los autores neoliberales y residualmente neomarxistas tienden a estar de acuerdo en la inclusión de la esfera económica dentro de la sociedad civil, aunque por razones opuestas. Los primeros, ya sea en Occidente o ahora cada vez más en Europa oriental, reafirman la identidad de lo civil y lo burgués, temen un modelo de derechos en que la propiedad no ocupe la posición primaria, y rechazan la politización de la sociedad y la formación de movimientos sociales que exigirían la redistribución económica al Estado. Aunque preocupados legítimamente por las consecuencias de las conexiones entre populismo y estatismo, esta tendencia intelectual se olvida de

los efectos destructivos del mercado autorregulado sobre el tejido cultural de la sociedad, que han sido descritos tan bien por Karl Polanyi. Aquellos que en Europa oriental olvidan esta lección a causa de su odio hacia todas las formas de intervencionismo estatal buscan de hecho unirse a Europa no como es hoy en día, una Europa que se enfrenta a los problemas ecológicos y sociales generados por la economía capitalista, sino como era antes, lo que invita a que se repitan los desastres que ya conocemos.

El segundo enfoque, el residualmente marxista representado por André Gorz y en cierta medida incluso por Claus Offe, presupone estos efectos destructivos, pero no considera en forma suficiente los resultados desastrosos de eliminar la racionalidad económica en el proceso de supervisar la producción y la distribución. Mientras que los neoliberales reducen la sociedad civil a una sociedad económica, los neomarxistas reducen la economía futura (poscapitalista) a una sociedad política o proponen, en forma parecida a los socialistas utópicos, alguna clase de economía reincorporada socialmente. En *Farewell to the Working Class* de Gorz, se combinan estas dos fórmulas. En la fórmula Verde realista (y para nosotros preferible) de Offe y sus colegas, se combina una esfera económica basada en la reciprocidad, la mutualidad y la autoactividad (*Eigenarbeit*) con una economía de mercado dirigida macroeconómicamente, pero a pesar de todo genuina. En esta fórmula, las actividades económicas en el sentido sustantivo se incluyen (al menos en parte) en la sociedad civil, pero la economía como un proceso formal está afuera de la misma.¹³⁷

Cuando la sociedad civil en forma de movimientos sociales está en proceso de organizarse e institucionalizarse a sí misma, son pocos los autores que argumentan en favor de su unidad o incluso continuidad con la sociedad económica. No hay duda de ese reduccionismo, por ejemplo en los escritos de Michnik y Kuron. En cambio, ellos han argumentado consistentemente en favor de la autonomía de las estructuras legales, de las asociaciones libres y de una vida pública genuina concebida en términos de la promesa de una sociedad civil solidaria. Sin duda, el hecho de que un elemento menor en su argumento es la liberación de la economía de los controles estatales desempeñó en este caso un papel importante. Más allá de la utopía de la democratización completa de la producción que Kuron todavía proponía a mediados de la década de 1960, los escritores de la oposición democrática polaca se ven obligados a enfrentar la dura realidad de que sólo el restablecimiento del mercado, más allá de cualquier modelo de reincorporación social, puede superar la crisis polaca y producir una economía moderna, viable. Incluso aunque la democracia industrial desempeña un papel en sus propuestas, se reconoce que se la debe hacer compatible con la necesidad de la gerencia experimentada

que opere en un ambiente favorable para los cálculos racionales. Es comprensible, en el contexto de Europa oriental, que para los principales autores de la oposición democrática no se hayan convertido directamente en un tema los dañinos efectos que sobre la solidaridad social tiene una economía de mercado capitalista completamente autónoma —efectos que niegan los escritores neoliberales—. No obstante, el movimiento Solidaridad, debido a su naturaleza social así como a sus vínculos con la tradición sindicalista católica, ha estado en cierta medida consciente de estos peligros.

Significativamente, el curso de la vida intelectual y política de autores latinoamericanos como O'Donnell y Cardoso es en muchos aspectos similar a la de Kuron y Michnik. En fecha tan tardía como 1978, O'Donnell todavía usaba "sociedad civil" en el sentido neomarxista de sociedad burguesa. Las mediaciones que entonces propuso entre sociedad civil y Estado (nación, pueblo y ciudadanía) correspondían sólo a la estructura subdesarrollada de sociedades afectadas por ciclos de unificación populista y fragmentación autoritaria. Bajo la influencia de las nuevas formas de autoorganización y las luchas por la democracia en las décadas siguientes, O'Donnell y P. Schmitter cambiaron totalmente su terminología y empezaron a usar "sociedad civil" para describir una esfera entre la economía y el Estado, caracterizada sobre todo por las asociaciones y los públicos. Además, el fracaso de los esfuerzos autoritario-populistas, llevó al rechazo de la inclusión contraria de la economía dentro de las instituciones sociales o políticas. En el sutil análisis de Cardoso, el papel de la democracia industrial parece ser el de establecer áreas clave de control social sin perjudicar la racionalidad económica.

En conjunto, ni en América Latina ni en Europa oriental se ha estudiado adecuadamente la "interfase" entre sociedad civil y economía de mercado.¹³⁸ Sin embargo, ese análisis es una precondition para cualquier alternativa conceptual seria a los peligros del liberalismo económico y a las falsas promesas del socialismo utópico.¹³⁹ Sin esa alternativa, uno puede esperar más vacilaciones entre el mercado y el Estado como agentes de la liberación y un renovado descuido de los efectos destructivos de ambas tanto en la solidaridad social como en la autonomía individual.

De igual importancia es la división de opiniones sobre la interfase entre sociedad civil y Estado. Los autores franceses a que nos hemos referido tienden a considerar a la sociedad civil y a la política como dos esferas, la segunda como la que media las relaciones de la primera con el Estado. En esta concepción, tanto la sociedad civil como la política deben ser reconstruidas para conservar y renovar los fundamentos de la vida asociativa y para hacer que éstos sean efectivos frente al Estado. En la mayoría de los análisis de Europa oriental que provienen de la posición democrática, y

por lo menos en algunos autores latinoamericanos (por ejemplo, F. Wefort), la categoría de sociedad civil incluye e incorpora los niveles de sus mediaciones políticas. Finalmente, en otros modelos, las dos categorías "civil" y "política" aparecen más como alternativas del tipo de sociedad civil que es deseable o posible. En los escritos de Claus Offe, por ejemplo, la opción parece ser entre sociedad civil neoconservadora (despolitizada) y sociedad civil democrática radical (política). En la argumentación de O'Donnell y Schmitter, hay una sucesión de fases temporales, en que la sociedad civil despolitizada representa la fase normal que puede sobrevivir incluso al gobierno autoritario, mientras que la sociedad civil política es sólo la fase excepcional de movilización o levantamiento. En este caso, los ciclos de los tipos de sociedad civil representan otra versión del ciclo político de regímenes autoritarios y democráticos. El paso de la sociedad civil desmovilizada a la movilizada implica el final del régimen autoritario; la sociedad civil desmovilizada implica primero la estabilización de la democracia y sólo eventualmente la posibilidad de un retorno a la dictadura. Incluso en algunos análisis de Europa oriental se ha propuesto una elección entre las interpretaciones no política y política (en Polonia, por los intelectuales católicos) para resaltar la alternativa de la antipolítica en una sociedad profundamente cansada de formas previas de politización.

Si suponemos por el momento que la inflexible alternativa entre la sociedad política y la civil es función de una polarización política indeseable, en que los neoconservadores han tenido la iniciativa, o un ciclo igualmente indeseable, seguimos enfrentados a dos modelos competitivos que expresan la necesidad de combinar los niveles prepolíticos de la vida social con formas políticas que pueden proporcionar una vida pública fuera de la estructura de la autoridad política pública, es decir, del Estado. Éstos implican, por una parte, un modelo de sociedad civil que incluye una esfera pública política entre sus categorías y, por la otra, una estructura dentro de la cual la sociedad civil y la política están claramente diferenciadas. En cierta medida, la elección es un asunto de tradiciones intelectuales heredadas. La tradición alemana que proviene de Hegel y de Marx representó una culminación de la diferenciación del *topos* clásico de la sociedad ciudadana o política en una sociedad civil despolitizada y Estado. Esta tradición tiene lugar para la mediación entre sociedad civil y Estado dentro de cada dominio, pero no para un dominio independiente entre ellas con instituciones y dinámicas diferentes. Por contraste, la tradición francesa derivada de Tocqueville nunca eliminó totalmente la antigua categoría de la sociedad política, sino que en cambio la estableció al lado de la sociedad civil y el Estado. Finalmente, y en forma muy confusa, la tradición italiana que se remonta a Gramsci usa los tres términos pero tiende a

identificar a la sociedad política con el Estado, lo que es un vestigio del uso premoderno tradicional.

Los requerimientos políticos actuales son igualmente importantes al elegir entre los dos tipos de categorización. Tanto en América Latina como en Europa occidental, la yuxtaposición de la sociedad civil y del Estado fue un resultado conceptualmente dualista de un periodo de autoorganización societal que llevó a la polarización entre fuerzas democráticas y autoritarias. La sociedad independiente era lo suficientemente fuerte para sobrevivir e incluso desafiar la legitimidad del Estado autoritario. Pero no era lo suficientemente fuerte para obligar a un compromiso genuino o para asegurar una transición más allá del gobierno autoritario. Con el surgimiento de posibilidades reales de negociación y de compromiso, o incluso de acuerdo, respecto al desmantelamiento de los gobiernos autoritarios en favor de escenarios electorales, la categoría de sociedad civil les pareció a muchos autores (Cardoso, Kis, Stepan) poco adecuada para describir las fuerzas sociales organizadas que ingresaban al proceso de intercambio político con los actores estatales. Esto llevó a la resurrección de la categoría de sociedad política (o sus equivalentes) incluso donde era fuerte la influencia de Hegel, Marx y Gramsci. Algunos autores ofrecen razones normativas para el desplazamiento, insistiendo en que la orientación hacia la sociedad política permite una pluralización deseable de la oposición, cuya ubicación al nivel de la sociedad civil implica, se dice, la unificación monolítica dentro del gran movimiento de la sociedad.¹⁴⁰

Así, la elección entre los dos marcos teóricos no puede basarse en la historia intelectual, los requerimientos políticos actuales, o incluso en su combinación; presupone consideraciones sistemáticas tradicionales que bosquejaremos más adelante en este libro. Por ahora, sólo hacemos notar que la elección de cualquiera de esos dos enfoques ha estado motivada insuficientemente hasta ahora. En particular, las estructuras y formas de acción que corresponderían a la sociedad civil, a diferencia de la sociedad política, no han sido analizadas sistemáticamente por aquellos que presuponen una aguda diferenciación de estos dos dominios. Para demostrar su argumento, los defensores de la diferenciación tendrían que recurrir a algo parecido a las antiguas distinciones de movimientos y élites, así como de la influencia y poder, para resaltar la diferencia entre lo "civil" y lo "político". Sin embargo, quizá no deseen hacer esto por razones normativas o ideológicas tácitas.

En realidad, las dos estructuras parecen tener relaciones diferentes con las consideraciones normativas y analíticas. Desde un punto de vista analítico, la distinción entre sociedad civil y política ayuda a evitar la clase de reduccionismo que supone que actividades políticas con dimensión estratégica son generadas fácilmente por las asociaciones y movimientos

sociales, o son de alguna manera innecesarias. Paradójicamente, un concepto indiferenciado de sociedad civil nos presenta una rígida elección entre la despolitización de la sociedad (donde lo político se asigna al Estado) y su politización excesiva (donde se considera que todas las dimensiones de la sociedad civil son políticas o deben ser politizadas). La distinción entre lo civil y lo político, por otra parte, destaca el hecho de que ninguno de estos dominios se reconstituye automáticamente al reconstituirse el otro. De hecho, incluso puede existir oposición y conflicto entre los requerimientos de los dos proyectos.

Desde un punto de vista normativo, tratar a la sociedad política como una mediación dentro de una sociedad civil de muchos niveles tiene la posible ventaja de establecer la prioridad de los dominios no estratégicos de solidaridad, asociación y comunicación. Diferenciar lo civil y lo político parece colocar a los dominios en una base normativa igual. Aunque este último enfoque no hace que la reconstitución de la sociedad civil sea una función automática de la existencia y actividad de las organizaciones políticas, a pesar de todo tiende a liberar a los actores de la sociedad política de la carga normativa que significa tener que construir o fortificar instituciones civiles que pueden limitar su propia libertad de acción. Éste es un problema grave, porque aunque los actores de la sociedad civil parecen aprender por sus fracasos que no pueden lograr sus propias metas sin recurrir a la sociedad política, lo contrario desafortunadamente no es cierto, como lo muestra la historia de las democracias elitistas.¹⁴¹ Es sólo a largo plazo que la viabilidad de una sociedad política democrática puede depender de qué tan profundamente esté arraigada en asociaciones y públicos prepolíticos, independientes.

Dada la complementación normativa y las ventajas analíticas de las dos concepciones, una de las cuales trata a la sociedad política como una mediación en tanto que la otra hace hincapié en la diferenciación analítica de lo civil y lo político, nos proponemos usar ambas concepciones y en ocasiones combinarlas. Creemos que es conveniente porque nuestra metodología combina los enfoques hermenéutico y analítico.

El problema de la relación entre la sociedad civil y la política está vinculado con el problema del *locus* de la democratización. Todas nuestras fuentes importantes ven a la democracia liberal como una condición necesaria para colocar al Estado moderno bajo el control societal. También suponen que la democracia liberal es incompatible con una pirámide democrática cuya base sea la participación directa. Además, han roto con el antiguo sueño de abolir al Estado. No obstante, en Occidente este nuevo énfasis tiende a vincularse con otro antiguo: la conciencia del carácter elitista de las democracias liberales contemporáneas. Este conjunto de posiciones, junto con la asignación de una importancia algo menor a la idea de la de-

mocracia industrial (aunque no su abandono), ha llevado a muchos autores occidentales a desplazar del Estado a la sociedad civil el proyecto de "democratizar" la democracia de élite.¹⁴² En el programa de los Verdes, tal como lo presenta Offe, este cambio también ha sido articulado en el ámbito organizativo, en el esfuerzo de combinar las estrategias basadas en el partido con las orientadas a los movimientos. En general, los que buscan democratizar la sociedad civil, piensan que este dominio comprende tanto movimientos como instituciones.

Esto también ha sido cierto en Europa oriental y en América Latina, donde los movimientos han tendido a ser más globales y comprehensivos que en Occidente. No obstante, en las dictaduras hubo algo limitado y artificial en el desplazamiento del proyecto de democratización a la sociedad civil: la esfera del Estado (por no mencionar a la economía) y de la potencial mediación parlamentaria fue dejada fuera no por elección normativa, sino por necesidad estratégica. Como regla, se afirmó el objetivo a largo plazo de la democracia parlamentaria, con excepción de aquellos que hicieron un llamado a una cultura y tradición políticas diferentes (deficiente o superior según fuera el caso). Cuando la crisis de los regímenes convirtió a ésta en una meta posible a corto plazo, para muchos el proyecto de democratización se desplazó a la sociedad política. Algunos autores incluso trataron de juxtaponer la "liberalización", orientada a la sociedad civil, y la "democratización" cuyo espacio habría de ser principalmente la sociedad política.¹⁴³ En Europa oriental, la comprensión teórica de las élites sobre la democracia liberal de Europa occidental fue olvidada o abandonada en favor de una versión cívica de libro de texto. La resurrección del liberalismo económico también aumentó la sospecha respecto a las organizaciones sociales capaces de hacer demandas sobre las nuevas élites políticas que pudieran traducirse en costos económicos inaceptables. Muchos de los que buscan restringir la democratización acusan a las organizaciones sociales como Solidaridad de no ser democráticas. Algunos afirman que la democratización societal inhibe la creación de un verdadero Estado moderno capaz de tomar decisiones con eficacia.¹⁴⁴

Por supuesto, hay tendencias contrarias arraigadas en el carácter del movimiento de los polacos y también, en parte, en la oposición húngara. Existe la tendencia de articular, más en la práctica que en la teoría, una estrategia dualista que considera las diferentes formas de democracia y democratización en la sociedad civil y en la política como complementarias, cada una indispensable para un proyecto de "más democracia". Cardoso, en América Latina, es el que más se ha acercado a articular un programa semejante explícitamente. En un principio, por lo menos, la dualidad de sindicato y partido en que el victorioso movimiento de Solidaridad se articuló, favoreció una formulación similar. Incluso después

de la división de este movimiento-partido, las dos nuevas organizaciones que han emergido, la ROAD (Movimiento Cívico-Acción Democrática) liberal democrática y la Plataforma del Centro, derechista, parecen compartir esta herencia dual, como lo hacen todas las nuevas organizaciones dinámicas de Hungría (MDF SzDSz, Fidesz) y Checoslovaquia (el Foro Cívico, Público Contra la Violencia). Los modelos organizativos de estos nuevos "partidos" políticos, ninguno de los cuales tiene formalmente este nombre, los han acercado, por lo menos inicialmente, al modelo dual buscado, por lo general sin éxito, por algunos de los nuevos movimientos sociales de Occidente, en especial los Verdes.

La tendencia actual, sin embargo, es la de profesionalizar y dar un mayor "carácter de partido" a los nuevos partidos. Algunos todavía hablan, no obstante, de desarrollar vínculos más complejos con las formas de la sociedad civil dentro del marco de una creciente diferenciación respecto a las mismas. Esos vínculos presupondrían tanto una apertura programática de lo político a lo civil como un fortalecimiento suficiente de este último que le permitiría funcionar en formas institucionalizadas. Lo que se requiere, en otras palabras, son programas que no sólo establezcan un proceso en desarrollo de intercambio político con las organizaciones y las iniciativas fuera de la esfera política de los partidos sino que también fortalezcan a la sociedad civil respecto a la nueva sociedad económica en formación.¹⁴⁵ Sólo un programa semejante pudo ofrecer algo genuinamente nuevo respecto a los modelos actuales de la política occidental, trascendiendo así la mala elección entre liberalismo económico y democracia elitista o fundamentalismo democrático directo.

Pero incluso si fuera a surgir esa nueva estrategia orientada a la sociedad civil cuyas raíces se pueden descubrir en las variedades del discurso político que hemos examinado aquí, sigue sin estar clara la razón por la cual se le deba preferir a un renovado liberalismo (el cual está en ascenso) o a una democracia igualitaria radical (que por el momento está declinando). Y si se puede demostrar que es preferible normativamente a esas opciones, podría ser que consideraciones teóricas más complejas demostrarían precisamente que lo que es atractivo en las políticas de la sociedad civil es incompatible con el desarrollo de la modernidad. Para estudiar estos problemas con la suficiente seriedad, ahora abandonamos la discusión de los actores contemporáneos y concentramos la atención en la reconstrucción teórica y crítica del concepto de sociedad civil.

NOTAS

¹ Aunque lo haya hecho en un estilo de ensayo no explícitamente teórico. Véase, en particular, Adam Michnik, "A New Evolutionism", *Letters from Prison and other Essays*, Berkeley, University of California Press, 1985.

² En principio, estas últimas son potencialmente ilimitadas debido a la dramática democratización interna del partido en el gobierno.

³ Michnik, *Letters from Prison*, op. cit., pp. 86, 88 y 95.

⁴ A. Arato, "The Democratic Theory of the Polish Opposition: Normative Intentions and Strategic Ambiguities", *Working Papers of the Helen Kellogg Institute*, Notre Dame, 1984.

⁵ Michnik, op. cit., pp. 111-124.

⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷ K. Wojcicki, "The Reconstruction of Society", *Telos*, núm. 47, primavera de 1981, pp. 98-104.

⁸ "Not to Lure the Wolves out of the Woods: An Interview with Jacek Kuron", *Telos*, núm. 47, primavera de 1981, pp. 93-97.

⁹ Esto fue hecho en forma crítica por algunos, y con entusiasmo por otros. La distinción que hace Touraine entre un movimiento social (unificado) y un movimiento para la reconstrucción (pluralista) de la sociedad ayuda a describir la ambigüedad de que se trata. Véase A. Touraine et al., *Solidarity. Poland 1980-1981*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1983.

¹⁰ Compárese, por ejemplo, Michnik, *Letters from Prison*, op. cit., pp. 89-90, 129 y 158.

¹¹ Véase la entrevista con Jacek Kuron citada en la nota 8.

¹² Michnik, op. cit., pp. 146-147.

¹³ Para análisis extensivos de los problemas de la reconstrucción de la sociedad civil en el primer período de Solidaridad, 1980-1981, véase A. Arato, "Civil Society against the State: Poland 1980-1981", *Telos*, núm. 47, primavera de 1981, pp. 23-47, y "Empire vs. Civil Society: Poland 1981-1982", *Telos*, núm. 50, invierno de 1981-1982, pp. 19-48.

¹⁴ Michnik, op. cit., p. 81.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 57 y 79.

¹⁶ El liderazgo de Solidaridad inició negociaciones con el objetivo de legalizar de nuevo al movimiento sindicalista. En gran medida, en el espíritu de la estrategia orientada hacia la sociedad civil de agosto de 1980, quería evitar todo acuerdo para compartir el poder que pudiera conducir a la responsabilidad sin poder genuino. El precio del régimen para legalizar al sindicato fue que Solidaridad aceptara una tercera parte de los escaños de la Cámara baja, cuyos ocupantes serían designados por medio de una elección controlada, en tanto que la fórmula para una Cámara superior elegida libremente fue el compromiso que acordaron los oponentes. Los resultados reales no fueron anticipados por ninguno de los participantes. Entre otras cosas, implicaron un cambio en la estrategia de Solidaridad y un desplazamiento de parte de su identidad hacia la *sociedad política*.

¹⁷ Entre los autores más importantes están Claude Lefort, André Gorz, Alain Touraine, Jacques Juilliard, Pierre Rosanvallon y Patrick Viveret. Todos son intelectuales para los que 1968 fue el momento de un importante cambio en la política de la izquierda, del que derivaron consecuencias democráticas y liberales en vez de autoritarias. En diferente medida, estaban asociados con el sindicato CFDT y el ala Rocardiana del Partido Socialista de la década de 1970. El término, no particularmente afortunado, *Segunda Izquierda* fue aplicado a esta tendencia por sus partidarios, en tanto que sus oponentes se referían a ellos como la *izquierda estadounidense*, supuestamente por su énfasis en los nuevos movimientos sociales y en la sociedad civil. Para una historia del CFDT, véase Hervé Hamon y Patrick Rotman, *La deuxième gauche*, París, Ramsay, 1982.

¹⁸ Podría valer la pena hacer un estudio separado para determinar la razón de esto. Nosotros haríamos énfasis en la continuada importancia durante la década de 1970 de un Partido Comunista sin modificaciones y la presencia general de una cultura política jacobino-estatista que distinguía a Francia de otros países de la Europa occidental. Como es

obvio, la lucha por el legado de mayo de 1968 también desempeñó un importante papel, al igual que los esfuerzos del Partido Socialista por definirse a sí mismo a diferencia de la tradición izquierdista dominante en Francia.

¹⁹ Pierre Rosanvallon y Patrick Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 1977, pp. 22-24.

²⁰ *Ibid.*, pp. 7 y 129. Este punto, que fue presentado por primera vez por Tocqueville, fue tomado por la teoría política pluralista en la década de 1960 para explicar las excepcionales características francesas y la existencia de movimientos radicales en Francia.

²¹ *Ibid.*, p. 112.

²² Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, edición revisada, Paris, Seuil, 1981, p. 117.

²³ Rosanvallon y Viveret, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

²⁴ *Ibid.*, pp. 103 y 129.

²⁵ *Ibid.*, pp. 129-130.

²⁶ *Ibid.*, pp. 97-98.

²⁷ *Ibid.*, p. 112, véase también Claude Lefort, "Politics and Human Rights", *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1986, p. 266.

²⁸ Lefort, *op. cit.*

²⁹ Rosanvallon, *La crise de l'État*, *op. cit.*, pp. 120-121 y 136.

³⁰ Véase André Gorz, *Farewell to the Working Class*, Boston, South End Press, 1982.

³¹ Véase el cap. 9.

³² Claus Offe y Volker Gransow, "Political Culture and Social Democratic Administration", en Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, MIT Press, 1984.

³³ En particular, James O'Connor, Jürgen Habermas y Claus Offe.

³⁴ Michel Crozier et al. (eds.), *The Crisis of Democracy*, Nueva York, New York University Press, 1975.

³⁵ Véase Offe y Gransow, *Contradictions*, *op. cit.*, caps. 2, 6, y 8.

³⁶ Claus Offe, "The New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, vol. 52, núm. 4, 1985, pp. 819-820.

³⁷ Offe y Gransow, *op. cit.*, pp. 289-290.

³⁸ *Ibid.*, p. 250.

³⁹ Offe, "The New Social Movements", *op. cit.*, p. 820.

⁴⁰ Offe y Gransow, *op. cit.*, pp. 182-183. Este argumento es más antiguo que los otros dos ya citados y conserva algo del estatismo democrático de la posición anterior de Offe. Aquí se considera al Estado como si fuera democrático en la medida en que está basado en el sufragio universal; y, curiosamente, las instituciones liberales democráticas lo hacen un poco menos democrático. Esta posición es idéntica a la de Carl Schmitt. Otra versión del argumento de Offe que hace de la democracia liberal el "puente" entre los ciudadanos y el Estado no tiene esta implicación. Véase *Contradictions*, pp. 163 y ss.

⁴¹ En principio este conflicto debe resolverse, como algunos liberales claramente antidemocráticos piensan, reforzando el lado elitista de la teoría elitista de la democracia para producir un "restablecimiento de la autoridad". En vista de las normas democráticas de legitimidad ya existentes, sin embargo, no está de ninguna manera claro que esa solución sea posible sin la creación de dictaduras capaces de eliminar, durante algún tiempo, el exceso de demandas parlamentarias y extraparlamentarias.

⁴² Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, Cambridge, MIT Press, 1985, pp. 224-226.

⁴³ Esto lo afirma repetidas veces el propio Offe, véase, por ejemplo, *Contradictions*, *op. cit.*, p. 250.

⁴⁴ Véanse los caps. 9 y 10. Nosotros creemos que el significativo traslape entre las categorías del mundo en que vivimos y de la sociedad civil proporciona la clave de este problema, en especial en un modelo de tres partes de la sociedad civil-económica-estatal.

⁴⁵ Offe, *Contradictions*, p. 246.

⁴⁶ Véase Offe, *Disorganized Capitalism*, *op. cit.*, cap. 9.

⁴⁷ Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter (eds.), *Transitions from Authoritarian Rule*, vol. 4, Baltimore, Johns Hopkins, 1986.

⁴⁸ O'Donnell y Schmitter, "Tentative Conclusions about Uncertain Democracies", *Transitions*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 48 y ss.

⁴⁹ Schmitter, "An Introduction to Southern European Transitions from Authoritarian Rule", *Transitions*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 6-7.

⁵⁰ Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 3-4.

⁵¹ O'Donnell y Schmitter, "Tentative Conclusions", *op. cit.*, pp. 49-52.

⁵² *Ibid.*, pp. 51 y 53.

⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁴ Schmitter, "Introduction to Southern European Transitions", pp. 6-7; G. Pasquino, "The Demise of the First Fascist Regime and Italy's Transition to Democracy: 1943-1948", y N. Diamandouros, "Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983", *Transitions*, vol. 1, pp. 46, 58 y 154; M. A. Garreton, "The Political Evolution of the Chilean Military Regime and Problems of the Transition to Democracy" *Transitions*, vol. 2, pp. 116-117; O'Donnell y Schmitter, "Tentative Conclusions", *op. cit.*, pp. 21-22. Los ejemplos del sur de Europa no se ajustan, por supuesto, al modelo de autoritarismo burocrático desarrollado por O'Donnell.

⁵⁵ O'Donnell y Schmitter, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁶ F. Weyfert, "Why Democracy?", en Alfred Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 349.

⁵⁷ Este punto también es importante para los sueños autoritarios-elitistas de los "neoconservadores" del "Norte", muchos de los cuales fueron grandes defensores de las dictaduras liberales-autoritarias-burocráticas del "Sur" como, por ejemplo, en Chile.

⁵⁸ G. O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Problem of Democracy", en D. Collier (ed.), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 313 y ss.; y F. H. Cardoso, "Associated-Dependent Development and Democratic Theory", en Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, *op. cit.*, pp. 312 y ss.

⁵⁹ O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State", *op. cit.*, p. 317.

⁶⁰ O'Donnell y Schmitter, "Tentative Conclusions", *op. cit.*, p. 48.

⁶¹ Diamandouros, "Regime Change and Prospects for Democracy in Greece", p. 154. Nuevamente, el caso griego implica un tipo de régimen algo diferente.

⁶² O'Donnell y Schmitter, *op. cit.*, p. 15.

⁶³ En la misma frase, O'Donnell y Schmitter argumentan que "la ausencia relativa de este levantamiento reduce la probabilidad de una regresión inducida por un golpe de Estado" y, "donde el poder está con el pueblo" o "el pueblo está en las calles" los promotores de esos golpes de Estado probablemente dudarán ante la perspectiva de provocar una guerra civil" (*op. cit.*, p. 55).

⁶⁴ O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State", pp. 287 y ss. En este ensayo, O'Donnell denomina a la esfera privada "sociedad civil", usando una terminología marxista anterior que pronto abandonó. El propio análisis, que hace énfasis en las mediaciones como la voz de una sociedad civil que por lo demás es silenciosa, ya se separa de las conceptualizaciones marxistas de todo el problema, y se orienta implícitamente en una dirección hegeliana.

⁶⁵ Cardoso, "On the Characterization of Authoritarian Regimes in Latin America", en Collier (ed.), *The New Authoritarianism*, *op. cit.*, pp. 37 y 43-44.

⁶⁶ O'Donnell, *op. cit.*, p. 317.

⁶⁷ Weyfert, "Why Democracy?", *op. cit.*, p. 329.

⁶⁸ Cardoso, "Associated-Dependent Development and Democratic Theory", *op. cit.*, p. 319. Correctamente llama a esto un retorno a una concepción diferente, aunque equivocadamente considera a "una concepción latina de la sociedad civil" igual a la sociedad política.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 313-314, y Stepan, *Rethinking Military Politics*, p. 5.

⁷⁰ Stepan, *ibid.*

⁷¹ Este punto de vista fue presentado por Juan Corradi en una conferencia ante el seminario sobre democracia en la facultad de estudios de posgrado de la New School for Social Research en la primavera de 1987.

⁷² Stepan, *op. cit.*, pp. 3-5.

⁷³ Compárense las páginas 5 y 6 del libro de Stepan. Tanto como objeto de la democratización y como agente para hacer avanzar al proceso, la sociedad civil es indispensable en

- un punto de vista más amplio del que presupone en otras partes el propio Stepan. Véase su "Paths toward Redemocratization: Theoretical and Comparative Considerations", en O'Donnell y Schmitter (eds.), *Transitions*, vol. 3, pp. 78-79. Compare también las páginas IX y XI en la introducción a *Democratizing Brazil*, op. cit.
- ⁷⁴ B. Lamounier, "Authoritarian Brazil Revisited: The Impact of Elections on the Abertura", en Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, op. cit., p. 55.
- ⁷⁵ Stepan, "Paths toward Redemocratization", op. cit., pp. 79-81; O'Donnell y Schmitter, "Tentative Conclusions", op. cit., pp. 37-39.
- ⁷⁶ Cardoso, "Associated-Dependent Development", pp. 45 y ss; Lamounier, op. cit., p. 63.
- ⁷⁷ Stepan, "State Power and the Strength of Civil Society in the Southern Cone of Latin America", en Peter Evans et al. (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1985.
- ⁷⁸ Cardoso, op. cit., pp. 319-320. Todos los que han estudiado a los Verdes alemanes han observado el mismo problema. Véase el cap. 10.
- ⁷⁹ O'Donnell y Schmitter, op. cit., pp. 37 y ss.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.
- ⁸¹ *Ibid.*, pp. 42 y 47.
- ⁸² *Ibid.*, pp. 57-58.
- ⁸³ Lamounier, op. cit., p. 55.
- ⁸⁴ O'Donnell y Schmitter, op. cit., pp. 58-59.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 62.
- ⁸⁶ Lamounier, op. cit., pp. 69-71.
- ⁸⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 58.
- ⁸⁹ O'Donnell y Schmitter, op. cit., pp. 26 y 55-56.
- ⁹⁰ Véase A. Hirschman, *Shifting Involvements*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- ⁹¹ Véase Garretón, "The Political Evolution of the Chilean Military Regime"; también, C. G. Gillespie, "Uruguay's Transition from Collegial Military-Tecnocratic Rule", *Transitions*, vol. 2.
- ⁹² O'Donnell, "Introduction to the Latin American Cases", *Transitions*, vol. 3, pp. 15-17.
- ⁹³ *Ibid.*
- ⁹⁴ Norbert Lechner, "De la révolution à la démocratie (le débat intellectuel en Amérique du Sud)", *Esprit*, julio de 1986, pp. 1-13; Robert Barros, "The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America", *Telos*, verano de 1986, pp. 49-70; José Casanova, "Never Again", manuscrito inédito.
- ⁹⁵ Weffort, "Why Democracy?", op. cit., pp. 332-333, 335-337.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 345.
- ⁹⁷ Cardoso, "Associated-Dependent Development", op. cit., pp. 323-324.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 319.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 321.
- ¹⁰⁰ Aquí nos estamos refiriendo al desarrollo de formas de la sociedad económica y política que están abiertas a la influencia de la sociedad civil. Durante muchos años, nuestras propias ideas sobre ese tema se han parecido al modelo elaborado por Cardoso. Véase "Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty", *Praxis International*, vol. 4, núm. 5, octubre de 1985, pp. 266-283; "Civil Society and Social Theory", *Thesis Eleven*, núm. 21, 1988, pp. 40-64; "Politics and the Reconstruction of Civil Society", en Axel Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Para nuestra concepción actual, véanse los caps. 9 y 10.
- ¹⁰¹ J. Staniszkis, "On some Contradictions of Socialist Society", *Soviet Studies*, abril de 1979, pp. 184-186; *Poland's Self-limiting Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 36-67 y 144-145. Véase también la crítica parcialmente similar por A. Arato, "The Democratic Theory of the Polish Opposition: Normative Intentions and Strategic Ambiguities", *Working Papers of the Helen Kellogg Institute*, Notre Dame, 1984, cuyo objetivo es la reconstrucción —no el abandono, como lo propone Staniszkis— de la teoría de la sociedad civil.

- ¹⁰² La Unión Soviética era el último garante de la disponibilidad de recursos materiales clave en la periferia, a pesar de su utilización no económica (irracional y desperdiciadora). Esta garantía fue mutuamente dañina. Para el modelo básico, véase J. Kornai, *Contradictions and Dilemmas*, Cambridge, MIT Press, 1986; para el análisis de las crisis del modelo, véase G. Markus, "Planning the Crisis: Remarks on the Economic System of Soviet-type Societies", *Praxis International*, vol. 1, núm. 3, octubre de 1981, pp. 240-257; T. Bauer, "From Cycles to Crisis?: Recent Developments in East European Planned Economies and the Theory of Investment Crisis", en A. Arato y F. Feher (eds.), *Crisis and Reform*, Transaction Books, edición en preparación. Sobre el agotamiento del modelo de la limitación de recursos y sus consecuencias, véase J. Kis, "Forr a világ", *Beszélő*, núm. 26, 1989, pp. 5-12. El primer artículo teórico importante que habló del principio de una "crisis económica general" del Bloque Soviético fue publicado en 1982 por T. Bauer; fue traducido al inglés como "The Second Economic Reform and Ownership Relations", *Eastern European Economics*, vol. 23, núms. 1-2, 1984.
- ¹⁰³ Conferencia en la New School, 22 de febrero de 1988, de la que se informó en el *New York Times*, 28 de febrero de 1988. Véase también A. Nove, "What's Happening in Moscow", *National Interest*, verano de 1987.
- ¹⁰⁴ Véase principalmente, J. Kornai, "The Hungarian Reform Process: Visions, Hopes, and Realities", *Journal of Economic Literature*, núm. 24, diciembre de 1986, pp. 1687-1737.
- ¹⁰⁵ T. Bauer, "A második gazdasági reform és a tulajdonviszonyok", *Mozgó Világ*, noviembre de 1982, pp. 17-42.
- ¹⁰⁶ Bauer vio este problema con mucha claridad, por lo menos desde 1982.
- ¹⁰⁷ Kornai, op. cit.
- ¹⁰⁸ Tamás Sárközy, *Gazdaságpolitika, Szervezetrendszer, Jogpolitika*, Budapest, Kossuth könyvkiadó, 1987.
- ¹⁰⁹ Lo que es peor, ésta puede ser sólo una de varias polarizaciones no mediadas que se pueden presentar dentro de la sociedad soviética, junto con las de las nacionalidades y el centro, así como entre las fuerzas nacionalistas y las democráticas dentro del propio centro ruso, y quizás también en otras partes.
- ¹¹⁰ En particular, J. Kis y los editores de *Beszélő*. Véase Kis, "Gondolatok a közeljövőről" (Meditaciones sobre el futuro inmediato), *Beszélő*, núm. 3, junio de 1982, pp. 7-27.
- ¹¹¹ J. Kis, "Korlátainkról és lehetőségeinkről" (Acerca de nuestros límites y posibilidades), *A Monori Tanácskozás* (una publicación clandestina), 1985.
- ¹¹² Véase la obra colectiva "Fordulat és reform" (Momento decisivo y reforma) y M. Bihari, "Reform és demokracia", ambos en *Medveténc*, núm. 2, Budapest, 1987, pp. 5-129 y 165-225.
- ¹¹³ Incluso en Polonia, donde las negociaciones de principios de 1989 lograron una fórmula de compromiso con un asombroso parecido a la del *Contrato social*, no es posible decir que esto ocurrió sólo como resultado de la abrumadora presión popular, que en realidad había conducido a un estancamiento antes. Si bien los movimientos de huelga de 1988 fueron importantes, fueron mucho más débiles que los de 1980 y, no obstante (contra las intenciones de los líderes de Solidaridad) lograron un resultado mucho más comprensivo. Éste no sólo consistió en una (re) legalización del sindicato sino también elecciones que en gran medida fueron libres, abriendo el camino en junio de 1989 a una derrota "plebiscitaria" del Partido Comunista, a una Cámara alta controlada por Solidaridad y a un Congreso combinado en que la oposición podía vetar toda legislación, así como la elección del presidente de la República por parte del partido en el poder. El resultado fue, inesperadamente para todos los que participaron, la formación de una coalición de gobierno dirigida por Solidaridad.
- ¹¹⁴ Véase L. Bruszt, "On the Road to a Constitutional State?", manuscrito inédito, 1989.
- ¹¹⁵ Kis, "Forr a világ" y también su "A visszaszámlálás megkezdődött", *Beszélő*, núm. 27, 1989. Kis argumenta que en Polonia, donde ya existía una organización social poderosa, su viabilidad como socia no fue sacrificada (a pesar de las oposiciones que surgieron de los niveles inferiores), incluso aunque aceptara limitaciones sobre los procesos de competencia política. Sin embargo, en Hungría, donde las nuevas organizaciones podían convertirse en genuinamente populares sólo en el contexto de elecciones abiertas, todas esas restricciones habrían puesto en peligro a los socios potenciales y también los habrían hecho inútiles desde el punto de vista de los reformistas comunistas.

¹¹⁶ Véase Arato, "Civil Society against the State" y "Empire vs. Civil Society", *op. cit.*

¹¹⁷ Ciertamente dudáramos en derivar las acciones de los líderes reformistas y de su grupo del proyecto de élites más amplias para conservar o convertir sus poderes económicos existentes en nuevos acuerdos de propiedad y control. Compárese el excelente libro de E. Hankiss, *Kélet-európai alternatívák*, Budapest, Közgazdasági és jogi kiadó, 1989, p. 300 y el cap. 9. La conversión relevante para una élite política pequeña es política: de un Estado-partido a un partido electoral e incluso presidencial de éxito. El fracaso de esta conversión en Hungría no demuestra que no fuera el motivo más importante de los reformistas principales, o que otras formas de conversión económica (aparentemente) más exitosas eran parte de la motivación del líder. Dentro del contexto de la transición, y la anticipación de un conjunto diferente de reglas económicas, las élites económicas en gran medida no organizadas tuvieron la oportunidad de llevar a cabo esfuerzos de conversión descentralizados que se convirtieron en una razón para no resistir al patrón de la transición, incluso aunque lo hubieran podido hacer. Las mismas críticas se aplican a los análisis algo diferentes de E. Szalai "Elites and System Change in Hungary", *Praxis International*, vol. 10, núms. 1-2, abril-julio de 1990, pp. 74-79. Szalai se concentra en una élite algo diferente con diferentes alianzas políticas y, a diferencia de Hankiss, no cree que un sistema transformado de esa manera pueda resultar en una economía de mercado que funcione. Véase también su ensayo "Az új elite" (La nueva élite), *Beszélő*, núm. 27, 1989.

¹¹⁸ En algunos casos, algunas de éstas se combinan. Muchos usan ahora el término "revolución" para describir a toda, excepto la primera opción, reforma desde arriba. Si bien las definiciones siempre están sujetas a la deriva histórica, creemos que "revolución" no es una elección afortunada en el caso de Polonia, Hungría y la Unión Soviética, por tres razones por lo menos: 1) la naturaleza necesariamente autolimitante, gradual, de los procesos que todos los actores tienen en mente, no sólo debido a razones geopolíticas cuya importancia es cada vez menor, sino también por razones de principio; 2) el rechazo por parte de los actores más importantes de la lógica fortalecedora del Estado que tienen las revoluciones modernas, descubierta por primera vez por Tocqueville, y 3) las importantes continuidades de los movimientos de Europa oriental con los movimientos del Occidente y en especial con los del Sur que buscan ir más allá de la alternativa de la reforma y de la revolución, al menos en el sentido tradicional de estos términos. El argumento en contrario se basa en un solo modelo: la Revolución húngara de 1956. Las diferencias entre la oposición democrática, con sus trece años de historia antes de 1989, y el movimiento contra un régimen estalinista no modificado son obvias, incluso aunque actualmente, después que se han logrado otros cambios importantes, muchos de los objetivos de 1956 se encuentran de nuevo en la agenda. (Si bien no todos. Por ejemplo, hoy en día no se habla de una democracia industrial radical.) El levantamiento de 1956, como todas las grandes revoluciones, no tenía un carácter autolimitante; más bien, tenía aspectos de una guerra civil, que es precisamente lo que los movimientos actuales procuran desesperadamente evitar. Por esta razón, ni la "Revolución pacífica" en la Alemania oriental ni la "Revolución de terciopelo" en Checoslovaquia deben entenderse como versiones no violentas del modelo de 1956. Es interesante que aún sea una pregunta sin respuesta la relativa a si estas "revoluciones" representan modelos más o menos radicales de la democratización que los cursos no revolucionarios seguidos por los polacos y los húngaros. Véase A. Arato, "Revolution, Civil Society and Democracy", *Praxis International*, vol. 10, núms. 1-2, abril-julio de 1990, pp. 24-38.

¹¹⁹ Estamos pensando en lo sorprendentemente abiertos que fueron sus debates, por una parte, y, por la otra, en el continuo control del proceso, en especial en la selección del Soviet Supremo (la legislatura real) primero por el aparato conservador y posteriormente por el pequeño grupo de funcionarios de Gorbachov.

¹²⁰ Consideramos la movilización nacionalista, especialmente la de una variedad particularista, agresiva, como una patología de la sociedad civil. En Europa oriental y en la Unión Soviética sus orígenes son complejos, y aparte de las quejas legítimas nacionales y étnicas de las minorías y de los pueblos colonizados, refleja los siguientes elementos: 1) Los procesos insuficientes y superficiales de modernización en los regímenes comunistas, que pueden suprimir las prácticas, símbolos e ideologías tradicionales, pero que no pueden transformarlos efectivamente. 2) La creciente utilización, al decaer las formas de legítimi-

dad marxista-leninista, de las formas nacionalista e historicista de autopresentación y autojustificación. 3) La inseguridad y debilitamiento económico cada vez mayores del período de transición, que hace que la defensa de los intereses materiales sea cada vez más precaria. Incluso aquellos afectados más adversamente por los cambios encuentran difícil oponerse a ellos en la medida en que son necesarios para dismantlar los regímenes odiados. Como consecuencia, hay una tendencia a movilizarse en torno a temas simbólicos en vez de materiales, en torno a la identidad en vez del interés. 4) El hecho de que un llamamiento a una sociedad civil autoorganizada implica la posibilidad general de construir nuevas identidades, pero sólo para aquellos que son capaces de una participación intensa en la vida de las organizaciones y las asociaciones. Para los que no participan en ellas, la reconstrucción de la sociedad civil y de sus asociaciones parece ser sólo un programa de atomización, tanto más precario en el contexto de un paternalismo estatal decadente. Los llamados a la identidad nacional y a la movilización nacionalista compensan a estos estratos con la esperanza de una "comunidad ilusoria".

¹²¹ Cuando lo escribimos, nuestro texto no podía anticipar varios acontecimientos importantes. Ahora ya han surgido mediaciones parlamentarias viables en la Unión Soviética, pero sólo en el ámbito de las repúblicas, incluyendo sorprendentemente a la República Federal Socialista Rusa. Esta situación, que refleja el desarrollo de una multiplicidad de sociedades civiles, una para cada República, no resuelve por sí sola el problema de la mediación para toda la sociedad ni evita los peligros de la polarización (múltiple). Sólo lo convierte en un problema entre los gobiernos de las repúblicas, apoyados por sus propias sociedades civiles, y un gobierno central, cuya estructura interna no proporciona mediaciones suficientes. Lo que es peor, el fracaso del acuerdo (esperamos que temporal) respecto a la reforma económica entre los gobiernos de las repúblicas y el central ahora reproduce también la misma estructura del conflicto en lo económico, reforzando las líneas de división políticas y culturales. A menos de que se creen instituciones de mediación que impliquen un constitucionalismo y un parlamentarismo auténticos que incorporen de manera convincente una estructura federal o confederal, los resultados posibles son pocos y todos extremadamente precarios. (Nota añadida en el verano de 1991.)

¹²² Véase, por ejemplo, Z. Bujak, "West of Centre", *East European Reporter*, vol. 4, núm. 3, otoño-invierno de 1990. Esta posición no carece de contrarios. En Checoslovaquia, J. Urban argumentó energicamente en favor de la conversión del Foro Cívico en un partido al estilo de los de Europa occidental. Véase "The Crisis of Civil Forum", *Uncaptive Minds*, vol. 3, núm. 4, agosto-octubre de 1990. Esta cuestión supera las fronteras ideológicas. En Hungría, por ejemplo, el SZDSZ está más satisfecho con la forma de partido "moderno"; el FIDESZ parece estarlo menos. Dentro del gobernante MDF derechista, parecen estar representadas ambas posiciones.

¹²³ Lena Kolařska-Bobinska, "The Changing Face of Civil Society in Eastern Europe", manuscrito inédito, 1990. Para el caso húngaro véase F. Miszlitz, "The Injuries of East Central Europe: Is the Autotherapy of Civil Society Possible?", manuscrito inédito, 1990; para el caso checo, véase la entrevista con Ladislav Hejdanek publicada como "Democracy without Opposition Is Nonsense", *East European Reporter*, vol. 4, núm. 3, otoño-invierno de 1990, p. 96. Para una evaluación teórica general véase Arato "Revolution, Civil Society, and Democracy".

¹²⁴ G. M. Tamas ha defendido esta perspectiva en varios escritos. Véase, por ejemplo, "Glemp bitoros intő szava", *Élet és irodalom*, vol. 33, núm. 36, septiembre de 1989. Hay sectores importantes en los tres partidos principales, así como muchos economistas y responsables de la política económica que toman la misma posición.

¹²⁵ Véase los análisis de las mejores de estas teorías en los artículos que mencionamos a continuación. De A. Arato: "Autoritärer Sozialismus und die Frankfurter Schule", en A. Honneth y A. Wellmer (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, de Gruyter, 1986; "Bahro's Alternative: From Western to Eastern Marxism", una reseña de U. Wolter (ed.), *Bahro: Critical Responses*, Telos, núm. 48, verano de 1981, pp. 153-168; "Critical Sociology and Authoritarian State Socialism", en D. Held y J. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press, 1982; "Immanent Critique and Authoritarian Socialism", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, núms. 1-2, invierno-

primavera de 1983, pp. 146-162; "The Budapest School and Actually Existing Socialism", *Theory and Society*, núm. 16, 1987; "Facing Russia: Castoriadis and Soviet Society", *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 37, núm. 86, pp. 269-291.

¹²⁶ Véase A. Arato, "Marxism in East Europe", en Tom Bottomore (ed.), *Dictionary of Marxism*, Oxford, Blackwell, 1983, y "Marxism", en J. Eatwell et al. (eds.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, Londres, Macmillan, 1987.

¹²⁷ Véase Jean L. Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marx's Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.

¹²⁸ Véase el cap. 3.

¹²⁹ Véase Evans et al. (eds.), *Bringing the State Back In*.

¹³⁰ Véase Jürgen Habermas, "The New Obscurity", *The New Conservatism*, Cambridge, MIT Press, 1989.

¹³¹ Véase André Gorz, *Strategy for Labor*, Boston, Beacon Press, 1967.

¹³² G. M. Tamas representa esta perspectiva, aunque la elabora en términos de la idea de una revolución "legal y no sangrienta" que se combinará eventualmente con la "reforma" desde arriba después de que se constituya una forma legítima de poder. Opuesta a cualquier idea de "revolución social", su concepción deliberadamente deja abierta la posibilidad de los que detentan el poder hoy en día y convertirán su poder en propiedad económica. Véase "Tájkép csata előtt" (El paisaje antes de la batalla), *Élet és irodalom*, 4 de agosto de 1989, y su conferencia en una reunión pública del SZDSZ la que fue publicada en *Szabad Demokraták*, núms. 4-5, 1989.

¹³³ Esta posición ha sido expuesta por Agnes Heller y Ferenc Feher en varias reuniones y conferencias, pero, hasta donde sabemos, aún no se ha publicado. Definen a la revolución política como un rompimiento en la estructura de la soberanía, como el remplazo ya sea de un soberano o de una forma de soberanía por otra. Incluso la segunda versión, más convincente, es a la vez demasiado amplia y demasiado limitada para describir los cambios en la mayoría de los países de Europa oriental: demasiado amplia porque descuida las continuidades en la estructura del gobierno político que sólo se eliminan gradualmente (en particular, el gobierno de los antiguos parlamentos y del partido gobernante en el *pouvoir constituant* y la continuación de la validez del sistema legal heredado); demasiado limitada porque las transformaciones implican un cambio total de los sistemas y de ninguna manera se limitan a la esfera de lo político. Es interesante que su definición corresponda mejor al caso más violento y menos radical, es decir, Rumania.

¹³⁴ En una brillante exposición, que apareció demasiado tarde para ser incorporada en nuestra argumentación, Ulrich Preuss ha mostrado que las revoluciones de Europa oriental se alejan del modelo de soberanía de Carl Schmitt, que desde su punto de vista había sido establecido por la Revolución francesa, en especial en su autointerpretación jacobinoroussoniana ("La influencia de Carl Schmitt en el discurso legal de la República Federal de Alemania", documento presentado en una conferencia sobre "El desafío de Carl Schmitt y la teoría democrática", primavera de 1990, Facultad de Estudios de Posgrado, New School for Social Research, Nueva York).

¹³⁵ Reconocemos que un uso más bien anticuado del término *revolución* ha surgido ahora en algunos países, como en Hungría. Éste combina elementos del uso premoderno (retorno, restauración) con elementos de la semántica revolucionaria inventada primeramente por los jacobinos y sus aliados, con el fin de compensar la ausencia de una legitimidad democrática arraigada en la sociedad civil. El ala que promueve (principal pero no exclusivamente) este uso se vio obligada desafortunadamente por la lógica de su posición a inventar enemigos así como a buscar desquites retroactivos, extralegales. Afortunadamente, los llamados basados en la semántica parecen encontrar poca respuesta en un contexto que todavía es "posrevolucionario" en el sentido de nuestra idea de autolimitación. Sin embargo, sería ingenuo negar los peligros posibles de la demagogia revolucionaria a medida que empeora la situación económica antes de que empiece su recuperación. El ascenso de Walesa como el campeón de una derecha que espera "acelerar" el cambio es una advertencia suficiente en este contexto.

¹³⁶ Véase el cap. II. Por supuesto, lo que han añadido algunos (incluidos nosotros), son las familias y los movimientos.

¹³⁷ Para la distinción, véase el gran ensayo de Polanyi, "The Economy as an Instituted Process", en G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies. The Essays of Karl Polanyi*, Boston, Beacon Press, 1968.

¹³⁸ Recientemente, los defensores de la sociedad civil en Hungría han hecho énfasis en la pluralidad de las formas de propiedad dentro del proceso de privatización como la dimensión a través de la cual la sociedad civil puede obtener un punto de apoyo dentro de la nueva sociedad económica que se está formando. Véanse los últimos ensayos en E. Szalai, *Gazdaság és hatalom*, Budapest, Aula Kiado, 1990, que representan el mejor tratamiento de esta cuestión desde el punto de vista de la teoría democrática así como del análisis económico riguroso. En nuestra opinión, la propiedad puede tener un papel que desempeñar en la relación de la sociedad civil con la sociedad económica, análogo al papel que desempeñan los partidos políticos respecto a la sociedad política. La propiedad privada así como las organizaciones políticas sólo logran diferenciarse de la sociedad civil, mientras que se requieren formas genuinamente pluralistas de propiedad así como partidos democráticos para mediar un punto de apoyo de lo civil en lo económico y en lo político. Sin esas mediaciones, la sociedad civil se hace burguesa y se atomiza, y la democracia se convierte en una democracia de élite.

¹³⁹ Véase el cap. VI y A. Arato, "Civil Society, History, and Socialism: Reply to John Keane", *Praxis International*, vol. 9, núms. 1-2, abril-julio de 1989, pp. 133-152.

¹⁴⁰ Éste es el punto de vista de J. Kis. La idea de una sociedad civil de múltiples niveles, incluidas sus "mediaciones" políticas, en principio puede satisfacer las necesidades intelectuales de un periodo en que la orientación vuelve a dirigirse a la política en el sentido más tradicional. Aunque es cierto que los partidarios de la sociedad civil a menudo hacen hincapié en un modelo "horizontal" que ubica a todas las asociaciones y organizaciones en el mismo nivel, la dimensión "vertical" del concepto de la sociedad política está presente en la antigua idea hegeliana de la mediación. Sin embargo, por lo menos en principio, es igual de posible para una sociedad civil dividida por intereses e identidades alternativas estar organizada en forma pluralista, que para una sociedad política convertirse en monolítica. Ciertamente, cuando la sociedad civil tomó las funciones de la sociedad política ante un Estado autoritario cada vez más hostil y más o menos unificado, como en Polonia, la pluralización de la sociedad civil constantemente predicada nunca se desarrolló realmente más allá de sus inicios. Pero en este caso la pluralización de la sociedad política incluso en su forma parlamentaria también parece haberse retrasado sorprendentemente. Quizá podamos ver la razón de esto en una sociedad política que se ha desarrollado como la mediación política de una sociedad civil unificada. Por otra parte, la excesiva pluralización prematura de una sociedad política —como en Hungría, donde el proyecto de transición es más consensual de lo que parecería por los conflictos políticos— puede tener la consecuencia desafortunada de contribuir aún más a la desmovilización de una sociedad asqueada por la agresión y demagogia innecesarias en la política.

¹⁴¹ Véase el ataque de G. M. Tamas a la independencia de la autoorganización societal en *Uncaptive Minds*. Esos llamados a un nuevo estatismo en forma de absolutismo parlamentario se escuchan en los dos principales partidos húngaros; la opinión de I. Csúrka sobre la independencia de la prensa, que espera remplazar por el control político del partido mediante un poder parlamentario *de facto*, representa el mismo punto de vista. En ambos casos, el argumento se fundamenta en un reconocimiento de que la organización societal representa poder y en la afirmación de que el único poder legítimo es aquel que resulta de las elecciones nacionales.

¹⁴² Esto difiere de la corrección pluralista de la democracia de élite schumpeteriana en un aspecto crucial. Mientras que Dahl et al. trataron de incluir a la sociedad civil y a su "influencia" en la sociedad política dentro de su concepto de la democracia de élite, ellos contaban con una desmovilización general de la sociedad civil, una ausencia de movimientos sociales, un síndrome de privatización civil, el consenso con un grado mínimo de participación dentro de la sociedad civil, y una limitación de la participación a una forma específica, esto es, al grupo de presión en favor de determinados intereses.

¹⁴³ Véase Stepan, *Rethinking Military Politics*, op. cit., y la introducción a Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, op. cit.. Este argumento es incongruente, pues aunque la institucionalización de la sociedad civil representara sólo los resultados de la liberalización, los mo-

vimientos de dicha sociedad también serían importantes en el surgimiento de la sociedad política así como en el proceso general de democratización.

¹⁴⁴ Tamas; "Tájkép csata előtt", *op. cit.*

¹⁴⁵ En este contexto, el énfasis que da Cardoso a la democracia industrial encuentra muchos paralelos en las fuentes de Europa oriental, que esperan además institucionalizar la autonomía social sobre todo por medio del desarrollo de una estructura genuinamente pluralista de la propiedad privada, incluyendo no sólo la propiedad privada en el sentido limitado del término, sino también la propiedad por parte de los empleados, de las organizaciones no lucrativas, y de los gobiernos locales, así como la participación de los ciudadanos ordinarios en los nuevos fondos mutuos de inversión. Esos instrumentos son importantes no sólo por razones normativas que provienen de la teoría democrática, sino también como las mejores formas de lograr un aceleramiento necesario de la privatización y desmonopolización de las economías de Europa oriental. Véase Szalai, *Gazdaság és hatalom*, *op. cit.*

II. HISTORIA CONCEPTUAL Y SÍNTESIS TEÓRICA

UN BOSQUEJO DEL INICIO DE LA HISTORIA CONCEPTUAL MODERNA

LOS MODELOS políticos actuales que usan el concepto de sociedad civil no sólo se contradicen entre sí, sino que también son relativamente pobres en categorías. Además, sus relaciones con una rica tradición de interpretación no son claras. Como esta tradición no se tematiza, las diferencias entre las nuevas versiones del concepto y sus predecesores históricos tampoco se examinan. Por lo tanto, se supone simplemente, pero no se demuestra, que un esquema teórico heredado del pasado (o de muchos pasados) es adecuado a las condiciones modernas.

En nuestra opinión, una historia conceptual del término "sociedad civil" es una forma importante de empezar a realizar estas tareas. Esa historia debe, primero que nada, profundizar y ampliar la estructura categórica relevante que se usa hoy en día. Segundo, nos debe permitir distinguir los estratos modernos y premodernos en el concepto, indicando las versiones que son dudosas e inadecuadas hoy en día. Aunque la historia conceptual no puede eliminar las contradicciones entre los usos contemporáneos, sí nos puede ayudar a ver lo que está en juego en esas contradicciones y qué opciones se han hecho imposibles, por lo menos hablando históricamente. Por último, una historia conceptual puede ayudar a enraizar los usos de un concepto de sociedad civil en una cultura política cuyo poder de motivación todavía no se ha agotado: la cultura política de la época de las revoluciones democráticas. A la inversa, la resurrección del concepto hoy en día ayuda a validar esta cultura política particular.

La primera versión del concepto de sociedad civil aparece en Aristóteles con el título de *politike koinonia*, sociedad/comunidad política. Éste es el término que los latinos tradujeron como *societas civilis*. El concepto representó la definición de la *polis*, entendida como el *telos* del ser humano como un animal político, *zoon politikon*. Se definió a la *politike koinonia* como una comunidad ético-política pública de ciudadanos libres e iguales en un sistema de gobierno definido legalmente. Sin embargo, a la propia ley se le consideró como la expresión de un *ethos* (carácter o valores distintivos), un conjunto común de normas y valores que definían no sólo los procedimientos políticos sino también una forma de vida sustantiva basada en un catálogo desarrollado de virtudes y formas de interacción pre-

feridas.¹ Actualmente, podemos representar simbólicamente la distancia que nos separa de los griegos señalando la ausencia de una serie de distinciones y oposiciones en el concepto de *politike koinonia*. Ante todo, la noción aristotélica no daba lugar a nuestra distinción entre Estado y sociedad. La dualidad *polis-oikos* parece indicar lo contrario, pero el *oikos*, el hogar doméstico se entendía principalmente como una categoría residual, el fondo natural de la *polis*. Lógicamente, *politike koinonia* era sólo una *koinonia* entre muchas, incluyendo quizás al *oikos*, pero más generalmente a todas las formas de asociación humana desde los grupos ocupacionales hasta los grupos de amigos, etc.; se le entendía más profundamente como el sistema social comprensivo del que sólo quedaban fuera las relaciones naturales.² Así, no puede haber duda de que la *polis* y la *oikos* representan dos sistemas de relaciones sociales o políticas (diferentes). Primero, el *oikos* no era una entidad legal: no estaba regulada por la ley sino por un gobierno despótico o el dominio de su jefe. Segundo, la pluralidad de familias no representaba ningún sistema. Se relacionaban entre sí (en teoría) sólo mediante la *polis*; de hecho, estaban en la *polis* por medio de sus jefes. A las relaciones económicas que salían de la familia se las consideraba nada más como complementarias y, más allá de cierto punto máximo, patológicas.³

El concepto resultante de *politike koinonia* era paradójico. Indicaba una *koinonia* entre muchas, y a la vez, un todo con partes fuera del mismo. Esta paradoja se pudo resolver gracias a la ausencia de una segunda distinción: la distinción entre sociedad y comunidad. *Koinonia* en general designaba a todas las formas de organización independientemente del nivel de solidaridad, intimidad, o intensidad de interacción. En el caso de la *politike koinonia*, esto permitía una concepción que ya presuponía la existencia de una pluralidad de formas de interacción, asociación y vida en grupo; por lo tanto, algo parecido a nuestro concepto de "sociedad". No obstante, la pluralidad y la diferenciación fueron integradas drásticamente en un modelo que presuponía un único cuerpo solidario organizado, homogéneo, de ciudadanos capaces de actuar totalmente unidos —lo que se acerca más a nuestra noción de comunidad, una "comunidad de sociedades"—. En teoría por lo menos, la *politike koinonia* era una colectividad única, una organización unificada con un solo conjunto de objetivos que era posible derivar del *ethos* común. La participación de todos los ciudadanos "en el gobernar y ser gobernados" representó un problema relativamente pequeño en teoría, en vista del supuesto de un conjunto compartido de metas basado en una sola forma de vida.⁴

Casi no hay duda de la naturaleza idealizada de la concepción aristotélica.⁵ Pero lo que nos importa a nosotros es que fue esta concepción la que entró en la tradición de la filosofía política. Prescindimos de las pri-

meras traducciones romanas de *politike koinonia* como *societas civilis*, porque, hasta donde es posible decirlo, el concepto jugó aquí sólo un papel menor. Más importantes fueron las adaptaciones latinas medievales que seguían las traducciones de Aristóteles por William de Moerbeke y Leonardo Bruni. Aunque algunas de las primeras formas en que lo usaron Alberto Magno y Tomás de Aquino tendieron a restringir la *societas civilis* a la ciudad-Estado medieval (como el equivalente disponible más cercano de la antigua *polis*),⁶ un uso tan prudente del concepto no se pudo mantener durante mucho tiempo, quizá porque la noción griega también se refería al nivel de soberanía que cubría todo lo demás. Sin embargo, sólo en Italia las ciudades-Estado se acercaron a una condición de soberanía plena, e incluso ahí esa situación se dio de hecho y no por ley. Como consecuencia, cuando el concepto griego se utilizó más generalmente, el orden feudal de unidades soberanas fragmentadas (gobernantes, patrimoniales, organismos corporativos, pueblos, etc.), al igual que las monarquías e imperios medievales, se llegaron a describir en las diferentes fuentes como *societas civilis sive res publica*.⁷ Sin que se notara, este uso introdujo un nivel de pluralización en el concepto que difícilmente podía unificarse bajo la idea de un cuerpo colectivo, organizado, a pesar de la noción de *res publica Christiana*.

Un segundo cambio importante, de dualización, ocurrió cuando el resurgimiento concurrente de la autonomía monárquica y del derecho público favoreció la adaptación (sin importar lo imposible) de la antigua idea de república (con que se identificaba a la *societas civilis*) al *Ständestaat* que equilibraba los nuevos poderes del príncipe con los de los estados corporativos organizados que reunían a todos los que tenían poder y *status* en la sociedad feudal. Sin embargo, aquí el dualismo no era, como ha insistido incansablemente Otto Brunner,⁸ entre Estado y sociedad: se entendía a la sociedad política o civil como un tipo de Estado organizado en forma dual con el "príncipe" por una parte y la "tierra" o "pueblo" o "nación" por otra, con los últimos términos designando a los estados privilegiados. Si aceptamos el juicio de Marx en 1843 de que la antigua sociedad corporativa fue inmediatamente política, entonces la historia del concepto de sociedad civil antes del absolutismo pertenece al menos en ese sentido al patrón fundamental establecido por el prototipo griego de la *politike koinonia*, a pesar de las enormes diferencias entre las formaciones sociales de que se trata.

El desarrollo hacia el absolutismo representa la línea divisoria entre los significados tradicional y moderno de "sociedad civil". Nosotros consideramos que la razón de esto se encuentra en dos desarrollos bien conocidos y complementarios. Primero, el desarrollo de la autoridad del príncipe que pasa de ser un *primus inter pares* entre una pluralidad

detentadores de poder (el feudalismo clásico) y el miembro más importante de un sistema de autoridad dual (*Ständestaat*) a convertirse en el poseedor monopolístico de los medios legítimos de violencia, lo que estableció los fundamentos del Estado moderno. Segundo, la despolitización de los antiguos detentadores de poder, los estamentos y los organismos corporativos, no destruyó su *status* organizado y corporativo. En cambio, produjo una verdadera sociedad de órdenes. Ciertamente, la transición a una dualidad de Estado y sociedad no política podía haberse logrado por otras vías, a veces complementarias, y de hecho así ocurrió; la emergencia de organismos religiosos autónomos tolerados por un Estado más secular (en América del Norte),⁹ así como el surgimiento de nuevas formas de actividad económica privada fuera de las políticas del Estado mercantil (Gran Bretaña). Sin embargo, en nuestra opinión el cambio de los entes corporativos del *Ständestaat* a los de la sociedad despolitizada de órdenes no sólo fue históricamente anterior, sino que además tuvo más importancia, al menos para el continente europeo. Antes de que el Estado absolutista pudiera desorganizar y nivelar a sus rivales corporativos en nombre del *status* universal de los súbditos del Estado, un movimiento contrario empezó a reorganizar la "sociedad" contra el Estado por medio de asociaciones y formas de vida pública que pueden haber recurrido a los recursos de la independencia de los estamentos, del disenso religioso y de la actividad empresarial económica, pero que incorporaba nuevos principios de organización igualitaria y secular.¹⁰ No hay duda, por lo menos en lo que a nosotros respecta, de que la "sociedad" de la ilustración, que constituía una nueva forma de vida pública, fue el prototipo del concepto moderno inicial de sociedad civil.

Por supuesto, la filosofía política que procuraba conservar la identificación de sociedad civil y sociedad política no registró inmediatamente la emergencia de una nueva forma de esfera pública societal. Se desarrollaron tres o cuatro alternativas. La primera trató de continuar, como lo hizo Jean Bodin, a pesar de los decisivos cambios históricos que él tan bien registró, la concepción *ständestaatliche* de la *res publica sive societas civilis sive societas politicus*. Reaplicado a la constelación de la monarquía absoluta y de la sociedad de órdenes, esta concepción falsificó el nuevo tipo de dualidad que se estaba formando, dualidad que en lo demás defendió Bodin. No obstante, el modelo persistió hasta la Alemania del siglo XVIII.¹¹

La segunda pretendía identificar al propio Estado moderno con la mancomunidad o sociedad política/civil. Ésta fue la opción de Hobbes, quien por supuesto creía que el poder soberano proporcionaba el único vínculo "social" entre individuos naturalmente no sociales pero racionales.¹² En la teoría de Hobbes, el contrato social crea un Estado, no una sociedad. La

fusión de la sociedad solamente se logra por el poder del Estado. Aunque Hobbes simplemente se aproximó al punto de vista griego que elaboró el concepto de una sociedad política como un sistema de poder indiviso, pronto llegó a darse cuenta de que el concepto antiguo se basaba en una noción de ley moralizada arraigada en el *ethos*, en vez de en un derecho positivo limitado sólo a su cumplimiento o mandato. Así, la última forma en que la consideró en el *Leviatán* más o menos dejó fuera todo el concepto de sociedad civil (es decir, la idea normativa de ciudadanos libres e iguales que constituyen el cuerpo político). No obstante, la identificación de Estado y sociedad civil se conserva hasta nuestros días en algunas obras angloamericanas.

La tercera opción implicó romper con la antigua fórmula *societas civilis sive politicus sive res publica*, al retener la identidad de sociedad civil y política, pero distinguiendo ambas del Estado. La especificación que hace Locke del producto del contrato social como "la sociedad civil o política"¹³ parece continuar en el camino que inicialmente siguió Hobbes, y no representa ningún rompimiento con la tradición. A primera vista, su concepto incluso comprende una identificación aparente del cuerpo político con el gobierno.¹⁴ Sin embargo, Locke busca claramente diferenciar entre el "gobierno" y "la sociedad". Distingue entre ceder poder a la sociedad y al gobierno "al cual la sociedad ha establecido sobre sí misma"¹⁵ e incluso más enfáticamente (a diferencia de Hobbes) entre la "disolución de la sociedad" y la "disolución del gobierno".¹⁶ No obstante, característicamente en este contexto Locke sigue cerca del antiguo concepto cuando habla de una *societas politica* en términos de "el acuerdo para incorporarse y actuar como un solo cuerpo". Esta habilidad para convertirse y actuar como un cuerpo todavía se asigna al poder legislativo del gobierno. Se propone que la disolución del poder legislativo marca el final de una sociedad, pero Locke en forma incongruente asigna la posibilidad de formar una nueva legislatura a la misma sociedad cuando la antigua legislatura se disuelve, o incluso cuando actúa en contra de su mandato.

La concepción de Montesquieu fue más sensible históricamente. Unió la idea del siglo XVIII de dos contratos (social y gubernamental) con la distinción que hacía el derecho romano entre el derecho civil y el derecho público (en este caso "el derecho político").¹⁷ Mientras el derecho político reglamenta las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, el derecho civil reglamenta las relaciones entre los miembros de la sociedad. Por lo tanto, Montesquieu, siguiendo al escritor italiano Gravina, distingue entre el gobierno (*l'état politique*) y la sociedad (*l'état civile*).¹⁸ El concepto de sociedad de Montesquieu aparece dentro de una terminología cambiante. En el contexto del gobierno monárquico (¡que para él representa al Estado moderno!) significa, alternativamente, los "poderes intermedios",

las "comunidades políticas" o las "sociedades o comunidades" heredadas de la época del dualismo estamental.¹⁹

Así, la estrategia antiabsolutista de Montesquieu dependía más de una sociedad constituida por una sociedad tradicional jerárquica, a la que deseaba repolitizar, que incluso la idea de Locke de la sociedad política, que contenía por lo menos la noción de una igualdad inicial de *status*. Respecto a la concepción de la Ilustración, Montesquieu anticipó, aunque en forma incongruente, la diferenciación, por razones polémicas, de Estado y sociedad, en tanto que Locke redefinió la noción de la propia sociedad en términos de la idea de una igualdad formal derivada de un derecho natural universal. A pesar de los rasgos ideológicos de sus concepciones (que en el caso de Montesquieu todavía expresaban una visión de un mundo con órdenes privilegiados pero despolitizados; en el caso de Locke, la de un nuevo orden de *status* basado cada vez más en la propiedad privada), estos dos filósofos proporcionaron una importante preparación conceptual para la redefinición moderna de la sociedad civil. Sus construcciones apuntaron más allá de los límites ideológicos de las presentaciones originales.

Fue Hegel quien sintetizó mucho del pensamiento de finales del siglo XVIII sobre el tema, de hecho entrelazando lineamientos de desarrollos "nacionales", en cierto modo divergentes. Sin embargo, sería erróneo dar exclusivamente a Hegel el crédito de la redefinición del concepto de la sociedad civil.²⁰ Por lo tanto, antes de ocuparnos de su síntesis y de la suerte que corrió, hacemos una pausa para hablar de los otros pensadores que contribuyeron al concepto.

1. La concepción a la que nos hemos referido como la noción de "sociedad" (a diferencia del Estado), de la Ilustración se desarrolló rápidamente superando sus orígenes en Locke y Montesquieu. Paradójicamente, la nueva noción a menudo coexistió con la identificación más tradicional de sociedad civil y política con Estado, como en el caso de Rousseau (y luego Kant).²¹ En Francia, estas dos tendencias compartieron una actitud de oposición cada vez mayor tanto al pluralismo societal, en el sentido de derechos de grupo o colectivos identificados con los órdenes sociales, como al absolutismo monárquico. Así, es posible decir que, a medida que la concepción polémica de "la sociedad contra el Estado" era conformada en los salones, los cafés, las hosterías y los *clubs* de ese tiempo,²² tanto la retórica del antiabsolutismo (Montesquieu) como la oposición al privilegio (Voltaire) fueron unidas en una sola concepción de una sociedad (civil) opuesta a un Estado cuyos componentes eran individuos autónomos, formalmente iguales, que eran los únicos depositarios de derechos. Este concepto se llegó a plasmar plenamente en una serie de concepciones revolucionarias del derecho natural. La obra de Thomas Paine, *Common*

Sense, las varias declaraciones de derechos de los Estados Unidos y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en Francia claramente yuxtaponen una sociedad igualitaria, individualista, al gobierno (¡incluso un estado constitucional!), con la sociedad convirtiéndose en la única fuente de autoridad legítima.²³

2. En Inglaterra, después de la Revolución Gloriosa, la ambigua separación que había hecho Locke de sociedad y gobierno se erosionó lentamente. Lo que contaba como sociedad fue organizado ahora como un Estado que implicaba una fusión gradual entre la representación parlamentaria y el ejecutivo.²⁴ El término "sociedad" a diferencia de "el Estado" llegó a reservarse para la sociedad gentil o alta, los custodios de los modales y de la influencia, pero no de alguna clase de proyecto político. En general, el término "sociedad civil" conservó su identificación tradicional con la sociedad política o el Estado. Los pensadores de la Ilustración escocesa —Ferguson, Hume y Smith, entre otros— que llegaron a entender que la característica esencial de la sociedad "civilizada" o civil no estaba en su organización política sino en la organización de la civilización material, añadieron un nuevo componente a esta identificación. En este caso ya se estaba preparando una nueva identificación (o reducción): la de la sociedad civil y la sociedad económica, invirtiendo la antigua exclusión aristotélica de lo económico de la *politike koinonia*.²⁵

3. Las concepciones francesa y británica tuvieron una fuerte influencia en Alemania, en las obras de Kant, Fichte y toda una serie de personajes menos importantes. No obstante, cierto conservadurismo intelectual en la historia política y en la intelectual, también desempeñó un papel histórico importante en Alemania preparando el camino para la teoría de Hegel. Nos referimos a la retención de la importancia que Montesquieu le daba a los cuerpos o poderes intermedios en la noción del una *neuständische Gesellschaft* en que los *Stände* o estamentos (en particular, *der bürgerlicher Stand*), estarían basados en la movilidad y mérito ocupacionales, en vez del nacimiento y la herencia, así como en una forma del constitucionalismo que representaba la modernización en vez de la abolición del dualismo del *Ständestaat*.²⁶ A pesar de todo, el esfuerzo por modernizar la noción de estamentos fue opacado por la influencia de la redefinición que hizo Kant de la sociedad civil como algo basado en derechos humanos universales por encima de todos los órdenes legales y políticos particularistas. En la filosofía de la historia de Kant, se postuló una sociedad civil universal basada en el estado de derecho como *telos* del desarrollo humano. Kant rechazó explícitamente (siguiendo el espíritu de la Revolución francesa) cualquier compromiso con los poderes corporativos y de estamentos de la era absolutista.²⁷ En vez del antiguo concepto, Kant y luego Fichte presentaron la noción de una sociedad ciudadana *staatsbürgerlicher Gesell-*

schaft, a la que interpretaron de conformidad con los postulados de la Declaración francesa de 1789.²⁸ En especial en Fichte, según Manfred Riedel, aparecen dos nociones específicamente modernas por primera vez: la tajante separación de Estado y sociedad, y la comprensión de la propia sociedad en términos individualistas y universalistas. Al hacer este cambio el joven Fichte pasó del liberalismo a la democracia radical.

Las dos ramas de la discusión alemana de la sociedad civil —el universalismo de Kant y Fichte y el pluralismo de la línea de pensamiento más conservadora—, se unieron en Hegel. Pero Hegel también incluyó otras líneas de pensamiento en su gran síntesis: en particular, la idea escocesa de una sociedad económica o civilizada. Aunque la concepción que presentó Hegel de la sociedad civil puede no ser la primera de la época moderna, creemos que la suya es la primera teoría moderna de la sociedad civil. Además, la inspiración teórica de la síntesis de Hegel todavía no se ha agotado desde nuestro punto de vista. A pesar de algunas opiniones en contrario (Riedel, Luhmann), argumentaremos que varias tradiciones teóricas importantes que emergieron después de Hegel, con o sin una referencia consciente a él, continuaron desarrollándose dentro de los términos del análisis que él integró. Por esta razón, queremos presentar a Hegel no en el contexto de una historia conceptual que analiza la estructura hermenéutica de nuestros conceptos, sino más bien como el precursor teórico más importante de varios enfoques posteriores que han conservado su potencial para proporcionar una orientación más global, intelectual, incluso en nuestra propia época.

LA SÍNTESIS DE HEGEL

Todas las ramas de la historia de la concepción de sociedad civil que se han presentado hasta ahora se unieron en la *Rechtsphilosophie* de Hegel. Él es el teórico representativo de la sociedad civil debido al carácter sintético de su obra y, más aún, porque fue a la vez el primero y el que tuvo más éxito en presentar el concepto como una teoría de un orden social complejo y muy diferenciado.

Ahora ya es un lugar común que Hegel intentó unir, en un esquema que era a la vez prescriptivo y descriptivo, un concepto del *ethos* antiguo con uno de la libertad moderna del individuo. Pero también debe hacerse énfasis en que, en su concepción, el Estado moderno podía, o al menos debía, reconciliar las dimensiones de la sociedad política unificada, homogénea, de la Antigüedad con la tardía pluralidad medieval de los cuerpos sociales autónomos. La antigua dimensión republicana de su concepción, derivada de Aristóteles y otros pensadores clásicos, se fundamentaría en

dos pilares: la vida ética (*ethos* o *Sittlichkeit*) y la libertad pública. La dimensión medieval derivada de Montesquieu y de fuentes alemanas implicaba un énfasis renovado en los cuerpos intermediarios ante el Estado moderno.²⁹ El componente específicamente moderno se encontraría en tres características principales. Primero, Hegel tomó de la tradición del derecho natural y de Kant la definición universalista del individuo como portador de derechos y agente de la conciencia moral. Segundo, generalizó la distinción que había hecho la Ilustración entre Estado y sociedad civil de una manera que también implicó su interpenetración. Tercero, tomó de Ferguson y de la nueva disciplina de la economía política la importancia que se asignaba a la sociedad civil como el lugar en que se manifestaba la civilización material y como portadora de la misma. Sorprendentemente, tuvo éxito en incorporar todos estos elementos en una estructura unificada, aunque no estuviera libre de antinomias.

Una contradicción que se encuentra en casi toda la obra de Hegel es la que existe entre la filosofía sistemática y la teoría social. Ésta se expresa políticamente como la antinomia de las posiciones estatista y antiestatista presentes tanto en la doctrina de la sociedad civil como en la del Estado.³⁰ La teoría social de Hegel presenta a la sociedad moderna como un mundo de alienación y a la vez como una búsqueda abierta de integración social. Su sistema filosófico, por el contrario, llega a la conclusión de que esta búsqueda ha terminado en el Estado moderno. Sin embargo, nunca queda del todo claro si hace referencia a un Estado que ya existe, a uno posible y deseable, o a uno que todavía no existe pero que es necesario. Sin embargo, incluso en la versión más débil de este argumento, cuando identifica la forma posible y deseable del Estado con una versión modernizadora y constitucional de monarquía burocrática, las implicaciones estatistas del sistema construido por Hegel se hacen claras. No obstante, al mismo tiempo, las recurrentes argumentaciones de Hegel contra el absolutismo monárquico y el republicanismo revolucionario reviven un énfasis antiestatista en los cuerpos intermedios que limitan la soberanía burocrática y proporcionan un espacio de libertad pública. Esta tendencia en su pensamiento sólo es compatible con la repetida negativa implícita (en ninguna parte sistematizada) de que la búsqueda de integración social pueda terminar en instituciones como "nuestros estados modernos", que sólo pueden proporcionar a los ciudadanos "una participación limitada en los asuntos del Estado".³¹

La contradicción se encuentra en el análisis de la sociedad civil de Hegel en forma de dos preguntas interrelacionadas: 1. ¿Es la *Sittlichkeit* o vida ética posible sólo como un *ethos* heredado e incuestionable al cual se deben conformar los sujetos individuales para ser congruentes con su propia identidad, o es posible pensar sobre la vida ética en una forma verda-

deramente moderna, permitiendo e incluso requiriendo su propio cuestionamiento y crítica así como una pluralidad de formas de vida valoradas normativamente? 2. ¿Debe concebirse a la sociedad civil como una *Sittlichkeit* o *Antisittlichkeit* o como una combinación dinámica de ambos "momentos"?

Por supuesto, las dos preguntas están profundamente relacionadas y, en última instancia, pueden ser la misma. Para responderlas, debemos empezar con algunas de las categorías básicas de la *Rechtsphilosophie*. Hegel diferenció el espíritu objetivo (*objektiver Geist*), estructuras intersubjetivas del significado ("espíritu"), racionalmente reconstruidas incorporado en las instituciones ("objetivas") en tres dimensiones: el derecho abstracto, la moralidad, y la *Sittlichkeit* (vida ética). La diferenciación entre ellas no es tanto la de sus contenidos (aunque éstos se hacen progresivamente más ricos a medida que pasamos por los tres niveles) sino entre tres niveles de la argumentación moral. El derecho abstracto representa una forma de argumentación sobre la base de primeros principios supuestos dogmáticamente, como en las teorías de los derechos naturales. La moralidad, un nivel que claramente se refiere a la ética kantiana, representa la autorreflexión de un sujeto moral solitario como el fundamento propuesto para una argumentación práctica universalista. Finalmente, la *Sittlichkeit* representa una forma de razón práctica que, por medio de la autorreflexión, habrá de elevar el contenido normativo y la lógica de las instituciones y tradiciones heredadas a un ámbito universal. Únicamente la *Sittlichkeit* permite explorar las cuestiones normativas (incluidos los "derechos" y la "moralidad") en el nivel de las instituciones y prácticas históricamente emergentes, concretas, que representan, por lo menos desde el punto de vista que tenía Hegel del mundo moderno, la institucionalización o realización de la libertad.³² La propia vida ética es diferenciada de una manera (del todo propia de Hegel) que combina las dos dualidades de *oikos/polis* y Estado/sociedad en la estructura integrada por tres partes: la familia, la sociedad civil y el Estado.³³ A la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) se le define de varias maneras, pero la más reveladora es la que la considera una vida o sustancia ética "en su bifurcación (*Entzweiung*) y aparición (*Erscheinung*)".³⁴

Para entender esta definición de la sociedad civil, debemos examinar la noción de *Sittlichkeit* con más detalle. Charles Taylor ciertamente tiene bases sólidas, por lo menos en una dimensión del texto de Hegel, cuando interpreta el contenido de esta noción "como las normas de la vida pública de una sociedad [...] sostenidas por nuestra acción, y que no obstante ya estaban presentes."³⁵ Según Taylor, "en la *Sittlichkeit* no hay ninguna brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre el *Sollen* y el *Sein*".³⁶ El esquema general de Hegel repetidamente hace énfasis en la identidad total de la voluntad (racional) del sujeto con las leyes y las instituciones,³⁷ lo

que hace que cualquier enfrentamiento entre la voluntad particular y la universal, entre el sujeto y el objeto, entre el derecho y el deber, sea imposible o por lo menos irracional.³⁸

Taylor pisa terreno menos firme cuando interpreta *Moralität* y *Sittlichkeit* simplemente en forma de oposición. La vida ética moderna tal como la presenta Hegel se distingue de todo el *ethos* antiguo porque contiene las otras dos dimensiones éticas —derechos y moralidad universalista— en un nivel más alto, es decir, institucionalizado. En realidad, según Hegel, se crea un espacio institucional para la moralidad privada, la que no debe convertirse en "un asunto de legislación positiva".³⁹ Sobre esta base, Hegel pudo haber llegado a reconocer la posibilidad del conflicto institucionalizado entre la teoría y la práctica, entre las normas y la realidad, como el principal logro del mundo moderno. El que no lo haya hecho le permite a Taylor interpretarlo principalmente como un "antiguo", lo que es completamente contrario a las propias intenciones de Hegel. Por supuesto, Taylor se concentra sólo en la principal línea que sigue la concepción de Hegel, no en el todo antinómico. La propia definición de *Sittlichkeit* hecha por Hegel implica un mayor énfasis en su producción y reproducción por medio de la acción autoconsciente.⁴⁰ ¿Deben encontrarse las bases para esa acción nada más en la *Sittlichkeit*, o también en la *Moralität* o, por lo menos para el mundo moderno, en una forma de vida ética que ha incorporado la moralidad, junto con la tensión entre lo que *es* y lo que *debería ser*? Cuando decimos que la *Sittlichkeit*, como las normas de la vida pública de una sociedad, ya existe, la autoridad de Hegel sólo nos lleva hasta el hecho de registrar la existencia institucional de las normas de que se trata, posiblemente sólo en formas de discurso, o como legitimaciones o ideologías. Su carácter frecuentemente "contrafáctico" es observado por el propio Hegel, por ejemplo, en el caso de los principios y la práctica de la ley positiva. Desafortunadamente, Hegel no descubrió que la sociedad civil moderna está caracterizada por el conflicto no sólo de las moralidades (del que a veces parece darse cuenta) sino también de las concepciones normativas de la propia política. Así, no observó que era posible establecer una nueva forma de *Sittlichkeit* que contuviera una pluralidad de formas de vida; esto haría posible el consenso sólo al nivel de los procedimientos, pero ese consenso puede llevar a compartir algunas premisas sustantivas e incluso a una identidad común. Ciertamente, admite la posibilidad de conflicto entre la norma institucionalizada, la base real de la posición moral y la práctica de las instituciones. Principalmente por esta razón, su pensamiento y el mundo social que describe están abiertos a la crítica inmanente.

Debido a la división interna de su esfera institucional, la sociedad civil es por excelencia la estructura donde surge la tensión entre lo que *es* y lo

que *debería ser*. Nuestro propósito es mostrar que esta división difícilmente desaparece en la teoría de Hegel incluso en la esfera del Estado, que se supone es aquella en que se reconcilian todas las antinomias.⁴¹ Aunque Hegel recurrentemente implica que no debe considerarse a ningún Estado de los que existen en la realidad como si ya fuera racional, afirma, no obstante, que la sustancia ética (*Sittliche*) definida en términos de la identidad de la autorreflexión racional y las instituciones reales es la "*wirkliche Geist einer Familie und eines Volks*".⁴² La ausencia de la sociedad civil y la presencia de la familia y el Estado, este último nada más como pueblo, son los rasgos notables de esta definición de la *Sittlichkeit*. De manera congruente, la sociedad civil reaparece en el siguiente párrafo sólo como una versión "abstracta" y "externa" de la *Sittlichkeit*.⁴³ La sección sobre la transición entre la familia y la sociedad civil habla de "la desaparición de la vida ética" y su resurgimiento sólo como un "mundo de apariencia ética".⁴⁴ Hegel continúa hablando de la sociedad civil "como un sistema de vida ética perdida en sus extremos".⁴⁵

De este modo, la sociedad civil es un nivel de *Sittlichkeit* donde las oposiciones de lo que debería ser/es, sujeto/objeto, derecho/deber, e incluso de lo racional/lo que existe reaparecerían todas. Pero no sería difícil argumentar que este nivel de *Sittlichkeit* es su misma antítesis, un *Gegen-* o *AntiSittlichkeit*.⁴⁶ Gran parte de la discusión de Hegel sobre la sociedad civil enfatiza la desintegración de la forma supuestamente natural de vida ética representada por la familia en un mundo de egoísmo y enajenación. No obstante, cuando habla de las raíces éticas del Estado, se refiere a la familia y a la corporación, esta última "plantada en la sociedad civil".⁴⁷ Aquí está el verdadero sentido de considerar a la sociedad civil como "la bifurcación de la vida ética", como a la vez *Sittlichkeit* y *AntiSittlichkeit*, donde la unidad de la vida ética sustancial (según el juicio final de Hegel sobre la sociedad civil) sólo se logra en apariencia.

Al seguir el despliegue que hace Hegel de las categorías de la sociedad civil desde el sistema de necesidades y el sistema de leyes hasta la policía (la autoridad general) y las corporaciones, e incluso más allá hasta la asamblea estamental y la opinión pública, obtenemos una descripción de la sociedad moderna como una dialéctica de *Sittlichkeit* y *AntiSittlichkeit*. Sólo las ilusiones de la construcción de sistemas dan fin a este movimiento en la (muy incongruente) descripción del Estado como plenamente realizado pero ya sin que se le haya dado naturalmente vida ética.⁴⁸

Debemos detenernos a considerar la gran importancia de una comprensión desde dos puntos de vista del concepto de sociedad civil de Hegel. Si fuéramos a interpretarla sólo como enajenación, la integración social tendría que ser concebida exclusivamente en los niveles de la familia y del Estado. Entonces, en relación con la sociedad civil, las dimensiones pre-

ceptiva o crítica de la teoría empezarían a destacarse, pero una versión trascendente de la crítica⁴⁹ tendría que tomar o la forma de un comunismo romántico, con relaciones cara a cara como su estándar normativo, o del estatismo, cuya autolegitimación puede tomar varias formas republicanas o nacionalistas. Sin embargo, si la sociedad civil fuera interpretada exclusivamente en términos de las formas de integración social que emergen aquí, los elementos descriptivos y tendencialmente conformistas de la teoría adquirirían relevancia, y se perderían de vista los aspectos negativos de la sociedad civil burguesa que Hegel fue uno de los primeros en señalar con detalle. La riqueza y el poder de la teoría social de Hegel se encuentran precisamente en que evita a la vez una crítica trascendente de la sociedad civil y una apología de la sociedad burguesa.

Muchos intérpretes de Hegel ven la interpretación de la sociedad moderna como una serie de mediaciones entre la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, esta forma de presentar el problema ya está conformada por la dimensión estatista en el pensamiento hegeliano. Si no vamos a aceptar desde el principio que la única línea de pensamiento importante en Hegel supone que el Estado (¿pero qué elemento del Estado?) es el nivel más alto, más completo y universal de integración social, el problema de la mediación debiera presentarse de forma diferente. En un nivel más abstracto, ya debe estar claro que la mediación es entre la *AntiSittlichkeit* y la *Sittlichkeit*. No obstante, en un nivel más concreto, lo que se debe mediar es la distancia entre lo *privado* y lo *público*, si entendemos al primero como el "punto de fuga" en que la integración social de la familia se disuelve antes de que empiecen las mediaciones características de la sociedad civil. Por consiguiente, nuestra tesis es que la mediación de la *AntiSittlichkeit* y la *Sittlichkeit* culmina en una noción de la vida pública que Hegel sólo de manera incongruente identificó con la autoridad del Estado.⁵⁰ Después de las primeras críticas de Marx a la filosofía del Estado de Hegel, poco quedará de esta identificación, excepto por el pequeño detalle del papel del estatismo en las críticas de la economía de mercado capitalista en el siguiente siglo y medio, incluidas las de los propios seguidores de Marx.⁵¹ Sin embargo, tanto en la obra de Hegel como en la de Marx la tendencia estatista está en una situación de fuerte tensión con las opciones antiestatistas.

Como cualquier lector de Hobbes sabe, el camino al estatismo es preparado por la identificación de la sociedad que se encuentra fuera del Estado con la competencia y el conflicto egoístas. Tal es también el resultado de la bien conocida identificación marxista de la sociedad civil y de la sociedad burguesa.⁵² La tradicional traducción alemana de *societas civilis* como *bürgerliche Gesellschaft* no es la única base de este movimiento teórico. El propio Hegel identifica repetidas veces *bürgerlich* como *bourgeois*,⁵³

y en ninguna parte usa la forma adjetiva en el sentido clásico de *Bürger* o *citoyen*. Cuando afirma que los individuos como *Bürger* de la sociedad civil, el "Estado externo",⁵⁴ son personas privadas,⁵⁵ participa en un cambio fundamental en el concepto de la sociedad civil que lo aleja del significado original de la sociedad ciudadana. Al mismo tiempo, si se va a entender al burgués como el *homo oeconomicus*, entonces claramente representaría sólo una dimensión de lo que Hegel define como el sujeto de la sociedad civil, la persona concreta.⁵⁶ Por supuesto, esta última es definida primero como "una totalidad de necesidades y una mezcla de necesidad natural y de voluntad arbitraria (*Willkür*)". Pero éste es nada más el punto de partida de Hegel: el sistema de necesidades es el primer nivel de la sociedad civil. A medida que continúa el argumento en los siguientes niveles —"la administración de la ley" y la "autoridad general y la corporación"—, encontramos de nuevo a la persona concreta con nuevas designaciones: persona legal, cliente de la autoridad general y miembro de una asociación.⁵⁷ Es sólo en el nivel del sistema de necesidades, cuya descripción Hegel deriva de la economía política,⁵⁸ que puede sostenerse congruentemente una descripción radical de la sociedad civil como una *AntiSittlichkeit*. Por ejemplo, cuando Hegel define a la sociedad civil como un sistema de *Sittlichkeit* "dividida en sus extremos y perdida",⁵⁹ tiene en mente una condición en que el individualismo egoísta —un extremo— es integrado por medio de una generalidad abstracta (interdependencia universal) —el otro extremo— que es totalmente ajeno a la voluntad de los individuos. Por lo tanto, la sociedad civil como "un logro del mundo moderno"⁶⁰ implica la creación de un nuevo tipo de economía de mercado que integre las "voluntades arbitrarias" de sujetos económicos autointeresados por medio de un proceso objetivo y "externo" que logra un resultado universal no intencional y no anticipado por los participantes.⁶¹ Este proceso objetivo puede ser reconstruido por una ciencia específica del mundo moderno, a saber, la economía política, a la que Hegel considera totalmente paralela a las ciencias de la naturaleza.⁶²

El modelo de integración de Hegel al nivel del sistema de necesidades parte de la descripción que hace Adam Smith del mercado autorregulado como una mano invisible que relaciona el autointerés y el bienestar público. Pero sus argumentos son menos económicos que sociológicos, incluso aunque el tremendo proceso de crecimiento económico implicado por la economía de mercado moderna subyace en toda la tesis.⁶³ Él ve tres niveles de integración en este contexto: necesidades, trabajo y "estamentos". En la sociedad moderna las necesidades se hacen cada vez más abstractas al tomar la forma del dinero, el cual hace posible medir las necesidades de todos. Es la monetarización lo que posibilita el reconocimiento general y la satisfacción de las necesidades. Hegel también observa lo que subyace

en el proceso: la abstracción de las necesidades permite su tremenda expansión. Y el resultado de la expansión sin límites de las necesidades sólo puede ser un gran lujo y extravagancia al lado de la necesidad permanente, es decir, la incapacidad de algunos para satisfacer incluso las necesidades básicas.⁶⁴ En la sociedad moderna el trabajo media entre la particularidad y la universalidad a través del proceso de creación de valor (el trabajo particular del individuo que crea productos que pueden medirse en forma comparable con los productos de todos los demás) y de la división del trabajo, lo que conduce a la "dependencia de los hombres entre sí y a su relación recíproca".⁶⁵ De nuevo, Hegel ve lo que subyace en el proceso, en esta ocasión "la dependencia y miseria de la clase" que está atada a formas de trabajo restringido y unilateral que "implican la incapacidad de sentir y disfrutar de las libertades más amplias y en especial de los beneficios intelectuales (*geistigen*) de la sociedad civil".⁶⁶ Finalmente, Hegel tiene una teoría de estratificación según la cual la diferenciación de los estratos sociales de la sociedad civil a los que sigue llamando *Stände* (estamentos u órdenes) integra a los individuos como miembros de "uno de los momentos de la sociedad civil" con su propia rectitud y honor estamental (*Standesehre*).⁶⁷

Hegel insiste en que sus estamentos son modernos y que los individuos se convierten en parte de ellos libremente, mediante sus propios logros, en vez de por atribución.⁶⁸ No obstante, está claro que sólo ha descubierto parcialmente el principio específicamente moderno de la estratificación, es decir, la clase socioeconómica.⁶⁹ La clase trabajadora, a la que (como lo ha mostrado Avineri) restringe el nuevo término de clase (*Klasse*), no está incluida en su esquema de los estamentos agrícola, de los negocios y universal (es decir, burocrático).⁷⁰ Ésta es una grave omisión, en especial porque Hegel afirma que sus estamentos corresponden a la diferenciación económica. No obstante, de hecho no descubrió la forma específicamente moderna de estratificación basada en las divisiones socioeconómicas del interés y las líneas del conflicto, porque no distinguió adecuadamente entre la diferenciación y la integración. Así, sus instrumentos teóricos le fallaron cuando se enfrentó a una clase cada vez más diferenciada, víctima de la pobreza y de la enajenación de la mano de obra, a la que consideró (lo que a la postre resultó equivocado), por lo tanto, incapaz de integrarse en la sociedad civil e incapaz de contribuir a la integración de la misma.

Hablando en sentido riguroso, la integración por medio de los estamentos no pertenece al nivel del "sistema de necesidades" donde la integración es función de procesos objetivos, no derivados de la voluntad. Esto lo muestra el hecho de que el análisis simplemente duplica lo que en otras partes Hegel asigna a la familia (la clase agrícola),⁷¹ a la corporación

(la clase de los negocios),⁷² y a la autoridad general (la clase de los funcionarios públicos).⁷³ Es sólo lo que Hegel considera el lado inferior de este proceso de emergencia de nuevos grupos de *status* no atribuido lo que pertenece al nivel socioeconómico de su análisis. Por consiguiente, la clase trabajadora representa una forma de desigualdad producida por la sociedad civil⁷⁴ en la que la ausencia de herencia o de un ingreso no ganado de alguna otra manera, así como una forma específica de vida, hacen imposible acceder a la calidad de miembro de algún estamento y exponen a los individuos a los riesgos de contingencias económicas que están más allá de su control.⁷⁵

Considerados en conjunto, la necesidad, la mano de obra y la diferenciación alcanzan un nivel de universalidad en la sociedad civil sólo con un gran costo social. Hegel está agudamente consciente de esto, aunque no observe, y no puede observarlo, el nivel correspondiente de potencial de conflicto. A diferencia de algunos de los economistas políticos que conocía (en particular Ricardo), no desarrolló rápidamente el tema del problema del conflicto en relación con la clase trabajadora,⁷⁶ quizá debido a su opinión de que los estamentos (es decir, los nuevos tipos de grupos de *status*) por sí solos constituían el principio moderno de estratificación.⁷⁷ A pesar de todo, entendió que la "integración del sistema" de la sociedad civil era muy inestable, aunque no presentó este problema en términos de categorías acción-teóricas. Aún así, entendió, más que cualquier economista político, que la integración social debe ocurrir fuera del sistema de necesidades para que la propia economía de mercado pueda funcionar. Sin embargo, a diferencia de los primeros filósofos políticos modernos que seguían la tradición de la ley natural, no limita este nivel de integración al ejercicio del poder soberano, a la esfera del Estado o a la familia, otra elección posible. Fue en oposición consciente a esas opciones teóricas que desarrolló una teoría de la integración social que constituyó uno de los actos fundadores de la sociología moderna, o al menos del paradigma desarrollado por Durkheim, Parsons y Habermas, entre otros.

La teoría de la integración social de Hegel procede en tres pasos: 1) la estructura legal (*Rechtspflege*); 2) la autoridad general (*Polizei*); 3) la corporación; 4) el ejecutivo (burocrático); 5) la asamblea estamental o legislatura, 6) y la opinión pública. Mientras que a las tres primeras se las desarrolla como parte de la teoría de la sociedad civil, y las últimas tres pertenecen a la teoría del Estado, o más bien al derecho constitucional, el argumento resulta ser en lo esencial continuo.⁷⁸ Quizá deberíamos pensar en éstas como dos líneas de la argumentación, incluso cuando la forma de proceder de Hegel yendo de uno al otro y retornando al primero está constituida de tal manera que evita la aparición de esa diferenciación. Es en

este doble argumento respecto a la integración social en el que nos concentraremos.

Como hemos mostrado, el sistema de necesidades de la teoría de Hegel es en sí integrado, pero de una manera que es "externa" (fuera de la voluntad y la conciencia), incompleta (menos que totalmente universalista) y autocontradictoria. La integración más allá del sistema de necesidades opera de acuerdo con dos lógicas diferentes: la lógica de la intervención del Estado en la sociedad, y la de la generación de la solidaridad societal, identidad colectiva y voluntad pública dentro de la propia sociedad civil. En la mayor parte del texto es posible diferenciar claramente el desarrollo de las dos lógicas. Una serie —estamento universal, autoridad general, corona, ejecutivo— expresa la línea de la intervención del Estado; otra —los estamentos, las corporaciones, las asambleas estamentales, la opinión pública— sigue la de la generación autónoma de la solidaridad y la identidad.

Sólo en la "administración de la ley" es difícil separar las dos líneas de argumentación. En la exposición de Hegel, este nivel representa la posibilidad de una resolución universalmente (o por lo menos generalmente) válida de la lucha de particulares en la sociedad civil. La superación de la *Gegensittlichkeit* como la división de lo particular y lo universal empieza aquí, pero en una forma que nada más es capaz de generar una identidad colectiva limitada. La persona legal se identifica con la colectiva sólo en la forma de obligaciones abstractas. Hegel no sólo reconoce las presuposiciones no económicas de la economía en el sentido moderno, en la ley de la propiedad y del contrato,⁷⁹ sino que también percibe que sus implicaciones van mucho más allá de la economía. En particular, la publicación del código legal y, aún más, la difusión de los procedimientos legales son cambios de importancia y de validez universal que hacen posible el surgimiento de un sentido universalista de justicia.⁸⁰ Este argumento se hace plenamente inteligible en el contexto del entendimiento que Hegel tenía del concepto de lo público (*Öffentlichkeit*), que va más allá de la dicotomía que hacía el derecho romano de lo público y lo privado. Más adelante analizaremos con detalle este concepto, pero aquí simplemente subrayaremos que Hegel ve una relación funcional entre la ley moderna y el sistema de necesidades: cada una de ellas es necesaria para la emergencia y reproducción de la otra. Sin embargo, también insiste en que la institucionalización del derecho subjetivo y de la ley objetiva protege la libertad y la dignidad de los sujetos modernos de una manera que pueden reconocer mutuamente las personas privadas en vez de los individuos aislados que hayan sido reunidos en un proceso público.⁸¹ Para Hegel, la institución del derecho como ley requiere tanto de la acción del Estado (él prefiere fuertemente una codificación legal a la adjudicación basada en preceden-

tes)⁸² como de procesos culturales autónomos. No es ni un positivista legal ni un teórico del derecho natural y ni siquiera un historicista. Para Hegel, los derechos universales tienen una validez mayor que aquella limitada históricamente, incluso si surgen dentro de un desarrollo cultural y únicamente se les puede reconocer universalmente por medio de un proceso de educación (*Bildung*) que sólo se ha hecho posible en la sociedad civil.⁸³

No obstante, los derechos universales no logran una existencia objetiva sin ser postulados como una ley (*gesetzt als Gesetz*), lo que implica legislación, codificación y administración por una autoridad pública (*öffentliche Macht*). Sin los procesos culturales autónomos que los crean, los derechos no pueden adquirir validez o reconocimiento. Pero sin los varios actos necesarios del Estado y de sus órganos, no es posible ni una verdadera definición ni una relación sistemática con otros derechos.⁸⁴ Únicamente la combinación de los dos nos da una fuerza obligatoria. Hegel reconoce prudentemente la posible discrepancia de los dos momentos,⁸⁵ el cultural y el político, "entre el contenido de la ley y el principio de lo correcto".⁸⁶ Sin embargo, dentro del análisis de la ley, sólo puede ofrecer algunos requerimientos formales y de procedimiento que no deben violar los legisladores y los jueces, en particular el requisito de que la ley se haga pública y de su generalidad formal. Es posible que espere un ajuste más estrecho entre el principio de derecho y el derecho positivo en lo que se refiere a las reglas legales sustantivas, por medio de la capacidad de las otras mediaciones institucionales de su teoría para crear leyes.

INTEGRACIÓN POR MEDIO DEL ESTADO

Hegel no puede mantener la complementación entre las estrategias societal y estatista de la integración social más allá de su análisis de la administración de la ley. A partir de este punto en la argumentación,⁸⁷ los dos tipos de estrategia se identifican con diferentes complejos institucionales. La tendencia estatista en el pensamiento de Hegel, que anticipa a Marx y en especial al marxismo, está conectada claramente con la idea de la sociedad civil como una *Gegensätzlichkeit*, fundamentada en el análisis del sistema de necesidades.⁸⁸ Las consecuencias patológicas del sistema de necesidades, que implica extremos de riqueza y de pobreza, de carencia y de lujo, así como una grave amenaza a la humanidad y existencia misma de la clase que hace trabajo directo, requiere medidas que le permitan a Hegel anticipar las características del Estado benefactor moderno.⁸⁹ En particular, se pide una burocracia estatal (la clase universal, la clase de funcionarios públicos civiles) que trate con las consecuencias disfuncionales del sistema de necesidades, de dos maneras:

1. Se recurre al estamento universal como el mecanismo clave para que trate con el antagonismo de los estamentos. En este punto el análisis adolece de una falta de referencia a la clase que Hegel reconocía a la vez como el producto del orden económico moderno y como la que estaba más amenazada por este último. No obstante, el supuesto de que los estamentos producen tanto integración dentro de los estratos como antagonismo entre ellos, representa una importante apertura para una sociología del conflicto. En este contexto, Hegel afirma que el honor conferido por el *status* y la condición económica del Estado del servicio público implica que "los intereses privados (o particulares) encuentran su satisfacción en su trabajo para lo universal".⁹⁰ La condición asalariada del funcionario, el requisito del acceso abierto a los cargos y las limitaciones para evitar que los cargos se conviertan en patrimonios privados, todos inhiben la formación del tipo de Estado cerrado, autointerésado, que caracteriza a la mayoría de las burocracias tradicionales. La educación del funcionario público hace que la idea del servicio público sea consciente y deliberada.⁹¹ Por lo tanto, según Hegel, el estamento universal está en una posición única para resolver el antagonismo de los estamentos.

No hay necesidad de repetir la brillante crítica que Marx hizo en 1843 de las pretensiones del punto de vista hegeliano acerca del estamento universal, en la que señaló sus intereses particulares y su conciencia de *status*. Hegel se las arregló para engañarse a sí mismo en este respecto en parte debido a la tendencia estatista de su pensamiento, y en parte porque no vio ninguna razón para considerar los antagonismos sociales implicados por la existencia de la "clase de trabajo directo". Por ser incapaces de integrarse con los de su misma clase, en este punto de vista los trabajadores no parecían ser capaces de un conflicto con otras clases. La consecuencia disfuncional de la difícil situación de esta clase se observa en la existencia de una masa desorientada y aislada, el *Pöbel*, cuya integración requiere medidas dirigidas a los individuos (esto es, los clientes) en vez de a grupos integrados. Pero cuando se elimina al estrato más pobre del espacio del análisis, la idea de que la burocracia representa un interés general sólo debe ser reconciliada con los intereses de las clases poseedoras de tierras.⁹²

La discusión que hace Hegel de los funcionarios públicos se presenta en dos secciones de su análisis: las que tratan del sistema de necesidades de la sociedad civil y la que trata del ejecutivo del Estado. Esto se justifica por el hecho de que la burocracia es a la vez un estrato social y una institución del Estado.⁹³ Pero la decisión teórica de Hegel oculta el hecho de que este estamento difiere de otros en dos aspectos. Primero, está constituido por el Estado y no por la división societal del trabajo. Segundo, en el Estado la burocracia encuentra su lugar institucional en el ejecutivo en

vez de en la asamblea estamental. Así, el argumento de Hegel respecto al afortunado doble significado del término alemán *Stände*,⁹⁴ el que hace referencia tanto a los órdenes sociales como a una asamblea deliberativa, no se aplica. Al llamar a la burocracia un *Stand*, Hegel pierde la oportunidad de descubrir la segunda forma de estratificación, primariamente moderna, cuyo principio constitutivo es el poder político. Lo que es aún más importante, disfraza el principio estatista de la forma de integración social que está considerando.

La forma en que la burocracia deberá lograr la integración de los estamentos antagónicos revela, por lo menos, algunas de las consecuencias. El ejecutivo del Estado o burocracia política tiene el papel de "incluir lo particular en lo universal" mediante la aplicación de las leyes. Hegel acepta el supuesto parlamentario de que una asamblea estamental es capaz de generar una voluntad pública y general. Pero cree que en la sociedad civil todos los intereses particulares reaparecerán, y que por esta razón, fuera de la esfera del Estado propiamente dicha, la burocracia debe ser el agente de la universalidad. El hecho de que se sienta obligado a admitir que se requiere la autoridad de las comunidades locales (*Gemeinden*) y de las corporaciones como una "barrera contra la intrusión del capricho subjetivo en el poder confiado al funcionario público"⁹⁵ muestra, a pesar de todo, que Hegel está consciente de que la realidad puede ser muy diferente a su imagen idealizada. Así, presentar a la burocracia como un estamento de la sociedad civil no es sólo una forma de ocultar el nivel real de intervención estatal que propone, sino que también es una forma de desviar la responsabilidad por la intervención disfuncional o incluso autoritaria del Estado a un grupo social y al capricho subjetivo de sus miembros.

2. El modelo de integración por medio de la intervención del Estado es desarrollado adicionalmente en la teoría de la policía o de la autoridad general (*Polizei o allgemeine Macht*). Infortunadamente, el término moderno "policía" no cubre el significado que le da Hegel en este caso. De acuerdo con el antiguo uso absolutista, se estaba refiriendo a algo más que la prevención del crimen y al mantenimiento del orden público. Sin embargo, Hegel también usa el término "autoridad general" con significados que no cubre la sección sobre la *Polizei*. Así, quizá sea más sencillo hacer una lista de los usos que hace de este concepto: vigilancia (relacionada con el crimen y la delincuencia);⁹⁶ intervención en la economía en forma de controles de precios y regulación de las principales ramas industriales;⁹⁷ y el bienestar público en forma de educación, caridad,⁹⁸ obras públicas⁹⁹ y la fundación de colonias.¹⁰⁰

La idea que se encuentra detrás de la vinculación de estas áreas aparentemente diversas no es muy coherente. El funcionamiento del sistema de necesidades se relaciona, en la concepción de Hegel, con dos factores

más bien diferentes: una disfuncionalidad centrífuga basada en el capricho subjetivo y en el descuido de los individuos, y efectos inducidos sistemáticamente basados en gran medida en la competencia a nivel mundial y la división del trabajo. La "policía" representa la penetración del Estado en la sociedad civil para servir a los intereses de la justicia y del orden compensando *ambos* sin eliminar sus causas básicas, que se encuentran en el dinamismo del sistema de necesidades. Como resultado, se disminuyen, aunque no del todo, las consecuencias centrífugas y fragmentadoras del conflicto. La "prevención del crimen" y el castigo a los criminales no eliminan al crimen, sino que lo mantienen dentro de límites tolerables. Las disposiciones para el bienestar social y la educación pública no eliminan el conflicto y la enajenación, pero pueden impedir que la clase trabajadora se vea reducida a la condición de chusma (*Pöbel*). En estos casos y también en el caso de los controles de precios y de la producción, el objetivo que propone Hegel es la compensación de los efectos colaterales disfuncionales del nuevo tipo de economía de mercado, una dimensión central de la sociedad civil moderna. Los detalles de su análisis no siempre aclaran si está defendiendo a las formas precapitalistas de intervención paternalista o si están anticipando los rasgos del moderno Estado benefactor. Sin embargo, la concepción general implica la compensación reactiva de los efectos de un sistema de mercado genuino, más que una sustitución estatista, proactiva, de las funciones del mercado.

La característica estatista de la doctrina de la policía se encuentra en otras partes del texto. Hegel no distingue sistemáticamente entre la intervención estatal en forma de una conducción económica (por ejemplo, los controles de precios en un sistema de precios de mercado) y la intervención en las esferas no económicas de la vida (por ejemplo, la vigilancia). Aunque desde el punto de vista de la disfunción del mercado, cada una de estas medidas representa una compensación *post facto*, la vigilancia y otras formas de control social son proactivas desde el punto de vista de las formas no económicas de la vida, y se rempazan, como lo observó Tocqueville, con relaciones estatizadas los vínculos sociales horizontales.¹⁰¹ Puede observarse un carácter proactivo parecido en las funciones de la autoridad general que se refieren a la administración que le ha sido confiada por otros y a la educación.¹⁰² Por supuesto, el problema no es que Hegel espere impedir que los huérfanos y los hijos de los pobres caigan en la pobreza, sino que define los remedios en términos de un "derecho" de la sociedad en conjunto, más que como derechos de los individuos, familias y comunidades de los que se trata. Nuevamente, Hegel rempaza la interacción y solidaridad social horizontales con los vínculos verticales basados en el paternalismo estatal. Incluso si fuera cierto que la sociedad civil destruye los lazos familiares que protegían a los individuos en la socie-

dad premoderna, la idea de que la autoridad general (el Estado) "toma el papel de la familia para los pobres"¹⁰³ es una mistificación de medidas que no producen, sino que rempazan, a la solidaridad social.

LA INTEGRACIÓN SOCIAL POR MEDIO DE LA SOCIEDAD CIVIL

Hegel no pretende que en este nivel el Estado produce una unificación plena de la sociedad. Además, la clase de universalidad que logra equivale a una forma de imposición y control "externos".¹⁰⁴ En la sociedad civil encontramos al Estado sólo en forma de una externalidad, y la metáfora de la sociedad civil como "la familia universal" está totalmente fuera de lugar en la teoría de la policía o de la autoridad general. Esta metáfora pertenece en cambio a la segunda rama de la concepción hegeliana de la integración social, la rama solidaria que va de la familia a la corporación, a la asamblea estatal y a la opinión pública. Pero, como Hegel considera (equivocadamente) que el papel integrador de la familia se ve negado en la sociedad civil,¹⁰⁵ la corporación se convierte en el punto de partida para la autointegración de la sociedad civil. Como en el caso de la policía y de los estamentos, uno puede legítimamente poner en duda si la teoría de la corporación hegeliana revive una forma premoderna de vida social o anticipa una forma posliberal de integración social. Retornaremos posteriormente a esta pregunta y aquí sólo haremos la observación de que Hegel era a la vez un fuerte crítico de los ataques liberales y revolucionarios sobre los antiguos entes corporativos a la vez que favorecía una forma de organización corporativa significativamente diferente de la del antiguo régimen.¹⁰⁶ En realidad, propuso y defendió una versión de corporación que tenía ingreso y salida abiertos, que se basaba en un principio no hereditario, que era voluntaria y no incluía a todos, y que no implicaba ninguna suspensión de los derechos individuales de los miembros respecto al cuerpo corporativo. Sin embargo, a diferencia del caso del sindicato moderno, tanto los patrones como los empleados serían miembros de las corporaciones en la esfera económica. Además, Hegel no limitó la organización corporativa a esa esfera: en el concepto también incluyó a organismos académicos, iglesias y consejos locales.¹⁰⁷

Las funciones primarias de la corporación en la teoría de Hegel son la socialización y la educación. En particular, se supone que la asociación de negocios combina la capacitación vocacional con la capacitación para la ciudadanía. Así, toda la vida corporativa, suponiendo la ya mencionada modernización de su estructura, ayuda a superar la brecha que la sociedad civil produce entre los burgueses y los ciudadanos, educando a los individuos para que "internalicen" el bien común y desarrollen la virtud

cívica. En el proceso, se espera que se desarrollen solidaridades que afectarán la estructura de motivos de los individuos, remplazando los motivos egoístas por las preocupaciones e identificaciones colectivas. En este contexto, el problema de Hegel era el mismo que el de Rousseau, es decir, cómo pasar de lo particular a lo general, en vista de la individualidad moderna. Pero su respuesta es significativamente diferente, porque Hegel no creía que la realidad del Estado moderno de gran escala o que la sociedad civil moderna con un sistema dinámico de necesidades podía o debía ser dejada a un lado, o que individuos que son totalmente egoístas en su vida privada puedan alcanzar lo general en la esfera política. En su opinión, la generalidad sólo puede obtenerse mediante una serie de pasos que incorporen algo del espíritu público en lo que es jurídicamente la esfera privada. Las corporaciones que Rousseau, su antecesor filosófico en la ley natural, y sus sucesores revolucionarios procuraban eliminar de la vida social, rempazan a la particularidad en la teoría de Hegel con una forma limitada de generalidad a un nivel en que la resocialización es realmente posible.

Mientras la corporación representa un paso crucial en el desarrollo de la rama del pensamiento hegeliano que hace énfasis en la autointegración de la sociedad, la antinomia de su posición política es, a pesar de todo, visible en ella. Al igual que Montesquieu antes de él y que Tocqueville después de él, buscó un nivel intermedio de poder entre el individuo y el Estado; temía la impotencia de sujetos atomizados y procuró un control de la arbitrariedad potencial de la burocracia estatal.¹⁰⁸ Pero al mismo tiempo, de conformidad con su doctrina del Estado, quiere defender un modelo de socialización que hará posible la transición a un patriotismo centrado en el Estado. En este contexto, el objetivo de Hegel es proporcionar una transición fluida basada en la vida diaria, desde el *Geist* de la corporación como la escuela del patriotismo hacia el *Geist* del Estado, donde el patriotismo debe lograr su plena "universalidad".¹⁰⁹ Por supuesto, mucho depende de que el concepto de Estado implicado aquí esté basado en la generación parlamentaria, pública, de la identidad, o en una imposición monárquica-burocrática de la unidad. Pero como la antinomia no se resuelve en el ámbito del Estado, el papel de la corporación en la educación política también se torna ambiguo. Esto, a su vez, afecta la relación de la corporación con la autoridad general; como lo muestra Heiman, Hegel nunca pudo decidir entre una doctrina medieval, que implicaba la independencia corporativa y la personalidad legal, y una concepción de conformidad con el derecho romano que hacía énfasis en el control y supervisión del Estado.¹¹⁰

Cualesquiera que sean las ambigüedades de la doctrina corporativa de Hegel, no es posible ignorar el diferente centro de gravedad en este caso

cuando se le compara con el concepto de policía. Tanto la policía como la corporación son identificadas a veces como la segunda familia del individuo. También comparten algunas asignaciones funcionales, como la educación. Además las justificaciones normativas producidas para cada una son igualmente convincentes. La corporación es una segunda familia lo suficientemente pequeña y determinada en su propósito para permitir la genuina participación en ella de sus miembros. Sin embargo, estos miembros sólo incluyen una parte de la población; aunque parece ser general en lo que respecta a sus miembros, la corporación representa inevitablemente un interés particular referente a otros grupos y a los que no están "incorporados". A pesar de todo, la corporación es capaz de crear motivaciones internas, y no depende de sanciones externas para garantizarse obediencia. Por otra parte, la regulación de la policía es universalista y no debe permitir la formación de agrupaciones particulares de intereses. Sin embargo, la actividad de la policía sí se basa en la sanción externa, no implica la participación de aquellos de que se trate y no conduce a la formación de una motivación autónoma.

Como lo muestra la comparación entre la policía y la corporación, el estatismo en el pensamiento de Hegel está vinculado no sólo a alguna clase de oportunismo político sino también a la idea de universalidad, sin la cual no es posible ninguna concepción moderna de la justicia. Hegel tiene buenas razones para no hacer una elección normativa definitiva entre la policía y la corporación, entre la universalidad abstracta y la particularidad sustancial. Estos momentos están separados en la sociedad civil y la tesis de Hegel es que sólo se les puede reunir en el Estado. Será nada más a este nivel que la corporación, como la segunda raíz ética del Estado (después de la familia), alcanzará su universalidad.

Nuestra reconstrucción del pensamiento de Hegel se opone a interpretaciones que sugieren que las antinomias de la sociedad civil se resuelven en el nivel supuestamente más alto del Estado. En cambio, nosotros argumentaríamos que es más fructífero interpretar el pensamiento de Hegel como dualista o antinómico en ambos niveles. Lo que en forma simplista llamamos las tendencias "estatista" y "solidarista" de su pensamiento aparecen en el análisis tanto de la sociedad civil como del Estado. Por consiguiente, la propia doctrina del Estado puede ser analizada en términos de estas dos tendencias. Así, sería un error oponerse a la dimensión estatista del pensamiento hegeliano con base en un concepto casi liberal según el cual la sociedad civil, a diferencia del Estado, es la única fuente de normas genuinas. Tal punto de vista sería tanto menos defendible debido al elemento inevitable de particularismo asociado con los cuerpos intermediarios de la sociedad civil. Por lo tanto, la transición a una norma clave de modernidad —universalidad— no puede ocurrir sin alguna participación de las institucio-

nes del Estado. Incluso si observáramos que la protección de los derechos individuales de los miembros puede incluirse en los estatutos de las corporaciones modernas, el establecimiento de los derechos universales como una ley positiva presupone, como lo hemos visto, la actividad del Estado. Pero, ¿de qué dimensión del Estado? La pregunta que debemos considerar es si, en la teoría de Hegel, la asamblea del Estado y la opinión pública o la burocracia ejecutiva y la administración pública es el lugar o fuente del nivel más alto de integración social y de formación de la voluntad.

En la concepción de Hegel, debemos recordar, la policía representa la penetración del Estado en la sociedad civil. Análogamente, la asamblea de los estamentos (*estates*) representa una penetración de la sociedad civil en el Estado (*state*). Sin embargo, la sociedad civil representada en el Estado por medio de la asamblea de los estamentos ya está organizada; para Hegel la presencia de una sociedad civil atomizada en el Estado sería muy lamentable. De conformidad con la traducción libre, pero convincente de Knox:

Los círculos de asociación en la sociedad civil ya son comunidades. Representar a estas comunidades como si de nuevo se fragmentaran en meras aglomeraciones de individuos tan pronto como ingresan en el campo de la política, es decir, en el campo de la universalidad concreta más elevada, es *eo ipso* considerar que la vida civil y la vida política están separadas una de la otra y, por lo tanto, dejar a esta última suspendida sin apoyo en el aire, porque entonces su base sólo puede ser la individualidad abstracta del capricho y de la opinión.¹¹¹

Esta concepción vincula directamente a los estamentos y a las corporaciones de la sociedad civil con la asamblea de los estamentos. Si bien Hegel al principio hace énfasis en el vínculo de los estados con la legislación, como lo indica el término alemán *Stände*, el fundamento teórico más importante de la asamblea es de hecho la corporación, cuya existencia es la única evidencia real proporcionada para la afirmación de que la organización y la comunidad son posibles en una sociedad civil por lo demás atomizada. Los diputados de la sociedad civil son "los diputados de las varias corporaciones".¹¹² Antes, esta enunciación es limitada y ampliada. En forma atávica, el estamento agrícola (que repentinamente sólo significa la nobleza) debe estar presente directamente, como en las asambleas del *Ständestaat*. El estamento de los negocios, por otra parte, está representado por los diputados de las asociaciones, comunidades y corporaciones (*Genossenschaften, Gemeinden, Korporationen*), que son, todas, formas de asociación en sociedades. Hegel ni siquiera siente la necesidad de indicar y justificar su exclusión de la vida política de una clase, el tra-

bajo directo, que supuestamente está totalmente desorganizado.¹¹³ Más importantes que los elementos conformistas y conservadores en su pensamiento son sus razones para recomendar su versión particular del gobierno representativo. De acuerdo con Hegel, cuando la sociedad civil elige a sus diputados políticos, no está "dispersa en unidades atomísticas, que se reúnen para realizar un acto único y temporal, y que se mantienen unidas sólo por un momento y nada más".¹¹⁴ Más bien, en el proceso de deliberación y de elección de los diputados, las asociaciones y las asambleas de la vida social adquieren un vínculo con la política en el mismo acto que le da a la política un fundamento en la vida social organizada. Es precisamente a este nivel, en el punto en que la sociedad civil y el Estado se interpenetran, que Hegel redescubre e integra, sin decirlo explícitamente, el antiguo *topos* de la sociedad política.

La asamblea de los estamentos tiene el papel de completar el trabajo empezado por la corporación, pero a un nivel de generalidad que abarca a toda la sociedad y al que él (y en especial su traductor al inglés) frecuentemente hace referencia como "universalidad". Este trabajo o función es el de hacer que existan los asuntos públicos y, aún más, la identidad pública.¹¹⁵ De modo paralelo a la doctrina de la corporación, a la legislatura se le considera un órgano mediador, en este caso entre el gobierno (*Regierung*) y el pueblo, diferenciados como individuos y asociaciones.¹¹⁶ Así, se previene que el primero se convierta en una tiranía y que el último se convierta en un mero agregado, una masa con una opinión no organizada y por lo tanto peligrosa. Por supuesto, Hegel da relevancia al papel de la asamblea de los estamentos en la elaboración de la legislación e incluso de la Constitución,¹¹⁷ pero su principal interés en todo caso es constituir al agente de la legislación y, aún más, a su medio adecuado. La categoría de lo público indica que sólo los representantes genuinos del público están autorizados legítimamente para hacer las leyes. Las leyes que promulgan sólo deben ser consideradas legítimas si se siguen rigurosamente los procedimientos de la deliberación pública. Como Hegel insiste en una discusión y deliberación genuina y sin restricciones, enfáticamente rechaza el *mandato imperativo*, el principio de *Ständestaat* tradicional. La asamblea debe ser "un cuerpo viviente en el que todos los miembros deliberan en común y se instruyen y convencen recíprocamente".¹¹⁸

La vehemente insistencia de Hegel en el genuino carácter público de la legislatura (así como de los tribunales) tiene otras bases importantes. Desea promover el conocimiento de los asuntos públicos en la sociedad y (sin importar lo incongruente que es en esto) hacer que la asamblea de los estamentos sea susceptible a la influencia de la opinión pública. En forma muy similar a Tocqueville, Hegel es ambivalente en lo que respecta a la opinión pública. Definida como "la libertad subjetiva, formal, de los indi-

viduos para expresar sus propios juicios, opiniones y recomendaciones en lo que se refiere a los asuntos generales siempre que se les manifieste colectivamente",¹¹⁹ la opinión pública es internamente contradictoria y "merece ser tanto respetada como despreciada (*geachtet als verachtet*)".¹²⁰ Se la debe respetar a causa de una tendencia oculta de racionalidad que, sin embargo, está encubierta y es inaccesible a la opinión que la opinión pública tiene de sí misma debido a su forma de expresión concreta, empírica. Por lo tanto, interpretar la opinión pública es la función de las élites políticas e intelectuales.¹²¹ Con el fin de promover la formación de la opinión pública, Hegel apoya una amplia libertad de comunicación pública (en especial los discursos y la prensa), y sólo se preocupa ligeramente acerca de sus posibles excesos. De hecho, cree que la publicidad genuina de los debates legislativos tiene una buena oportunidad de transformar la opinión pública y de eliminar su componente arbitrario y superficial, haciéndola inofensiva en el proceso.¹²² No obstante, en esto también está implícito que los debates de la asamblea pueden transformar a la opinión pública precisamente en la medida en que su contenido esencial y sus elementos de racionalidad son elevados a un mayor nivel. En este sentido, el público político de la legislatura no sólo *controla* la opinión pública (el énfasis es de Hegel), sino que además una esfera pública prepública desempeña un importante papel en la conformación de la vida pública en el sentido político.

El concepto de opinión pública desarrollado por Hegel no está libre de las antinomias de su pensamiento político. En este contexto, la tendencia estatista se ve expresada en la preocupación por el control y debilitamiento del poder de la opinión pública para hacerla compatible con la administración del Estado. Por otra parte, la tendencia solidarista implica la elevación de la opinión pública a un mayor nivel de racionalidad en una estructura parlamentaria entre el Estado y la sociedad, que a su vez está expuesta a los controles de la publicidad. Desde el primer punto de vista, la opinión pública es en última instancia una amenaza, y la relación adecuada con ella por parte de las élites políticas (incluso la parlamentaria) es la manipulación. Desde el segundo punto de vista, la opinión pública es la condición que hace posible la vida pública política, y la relación adecuada con ella por parte de las élites tendría que ser una de diálogo público en que la verdad sería una cuestión abierta que sería decidida por los argumentos más convincentes, en vez de por la posesión *a priori* de la misma por una de las partes. La esfera pública de la asamblea de los estamentos desempeña un papel en la ilustración y educación de la opinión pública precisamente porque en este caso la verdad no se conoce de antemano, sino que surge durante el propio debate, junto con las virtudes que pueden servir como ejemplo a la audiencia más amplia.¹²³ Una ten-

dencia en el pensamiento de Hegel implica que en los estados donde la vida de la legislatura es genuinamente pública, la estructura de la propia opinión pública cambiará: "lo que ahora se supone que es válido ya no obtiene su validez por medio de la fuerza, incluso menos por el hábito y la costumbre, sino por la perspicacia y la argumentación (*Einsicht und Gründe*)".¹²⁴ Sin embargo, en otras ocasiones el modelo de diálogo de la deliberación política racional está restringido a la esfera pública parlamentaria. En estos contextos, la tendencia estatista en el pensamiento de Hegel, que se apoya en la falsa analogía entre la búsqueda de la verdad científica y la obtención de la verdad normativa en la política, le impide extender el modelo a la esfera pública en su conjunto.

Lo que está en juego aquí, al igual que en la teoría política de Hegel como un todo, es en última instancia el lugar y naturaleza de la libertad pública. Aceptamos la interpretación según la cual Hegel procuró desarrollar una doctrina política en términos de mediaciones que hacían relativa la distinción del derecho romano entre el derecho privado y el derecho público.¹²⁵ Pero la aceptamos con dos reservas.

Primero, vemos las mediaciones como dos series diferentes: funcionarios públicos/policía/ejecutivo/corona y estamentos/corporación/asamblea de los estamentos/opinión pública. Las dos expresan las tendencias en conflicto en el pensamiento de Hegel. En realidad, la manera en que median entre las esferas reguladas por la ley privada y la ley pública es significativamente diferente en cada caso. La primera serie implica categorías de la ley pública que toman funciones tanto públicas como privadas. La segunda indica entidades de la ley privada que desarrollan estructuras de publicidad y toman funciones públicas arraigadas en estas estructuras.¹²⁶ Este segundo patrón es el mismo que el modelo en que los derechos constitucionales constituyen los derechos de ley pública de los sujetos privados.¹²⁷ Sin embargo, cuando se separan estos dos patrones, el significado de la esfera pública en Hegel se torna incierto. ¿El paradigma primario es el de la autoridad pública o el de la comunicación pública? y, si mantiene ambos paradigmas, ¿cuál es su relación?

Segundo, no aceptamos la identificación implícita del Estado y del público presupuesta por la interpretación, o la idea, de que cada paso sucesivo en la exposición de Hegel representa (incluso en términos de su propio argumento) un nivel de vida pública claramente más alto que el previo. Para Hegel, indudablemente el propósito más elevado de la vida pública es generar una identidad universal racional a la que iguala con el *ethos* patriótico del Estado. Lo que no está claro es si la generación de este rasgo distintivo se asigna a la esfera estatal dominada por el ejecutivo y se la vincula sólo con las proyecciones del Estado en la sociedad civil, o a una esfera dominada por una legislatura que se apoya en recursos sociales

autónomos como la corporación y la opinión pública. El problema no puede resolverse si sólo hacemos énfasis en la mediación entre los campos privados y público —la mayoría de las categorías de la teoría del *Sittlichkeit* de Hegel, empezando con el sistema de necesidades, proporcionan esas mediaciones—. Pero sí se le puede resolver si vinculamos el proceso de generación de una identidad colectiva racional, moderna, con el concepto de libertad pública que Hegel usa repetidamente en este contexto, es decir, con un proceso que permite la participación efectiva de los individuos en la libre conformación del significado del término "nosotros". Obviamente, la libertad pública es bastante más que la clase de libertad de que disponen los agentes del sistema de necesidades, que no pueden participar en la formación de ninguna identidad colectiva. Pero Hegel también registra graves dudas acerca de que el Estado moderno como tal pueda ser el lugar de la libertad pública, dudas que van completamente en contra de la tendencia estatista en su pensamiento.

Nuevamente debemos señalar que, aunque Hegel en ninguna parte sistematiza un concepto de la esfera pública (*öffentlichkeit*), las categorías de autoridad pública, libertad pública, espíritu público, opinión pública y publicidad desempeñan papeles clave en su obra. Recordemos la tesis de Iltting de que la *Filosofía del derecho* busca ante todo sintetizar la libertad negativa del liberalismo moderno y la libertad positiva del pensamiento republicano antiguo. Las categorías de la esfera pública representan formas importantes en que el republicanismo puede ser sostenido en el pensamiento de Hegel después de su vuelco supuestamente conservador. Pero incluso en este caso hay una diferencia esencial con el republicanismo antiguo. En vez de limitar la formación de la libertad pública a un solo nivel social —la sociedad política— Hegel elabora una teoría republicana moderna en la que distintos niveles tienen funciones clave que desempeñar, incluidos los derechos públicos de las personas privadas, la publicidad de los procesos legales, la vida pública de la corporación y la interacción entre la opinión pública y la deliberación pública de la legislatura. No todos estos procesos tienen un propósito político público. No obstante, son etapas de aprendizaje que llevan a la formación de una identidad pública. Lo que es común a todos ellos es la libre participación pública de los que están interesados en la formación de las decisiones.¹²⁸ La finalidad pública de los actos de la policía, a veces identificados como el poder general (*allgemeine*) e incluso público (*öffentliche*), no está en duda para Hegel. Lo mismo es cierto para los actos del ejecutivo y, en un *Rechtsstaat*, para los de la corona también. No obstante, en estos casos Hegel no habla de la formación del espíritu público ni de la actualización de la libertad pública ni de la realización de la libertad pública. De hecho, se ha observado que la discusión más explícita que hace Hegel de la libertad

pública yuxtapone la corporación, que pertenece a la sociedad civil, al Estado moderno:

En nuestros estados modernos (*modernen Staaten*) los ciudadanos sólo desempeñan un papel restringido en los asuntos generales (*allgemeinen*) del Estado; no obstante, es esencial proporcionar a los hombres —entidades éticas— actividades de carácter general superiores y por encima de los asuntos privados. Esta actividad general, que el Estado moderno no siempre proporciona, se encuentra en la corporación.¹²⁹

En este pasaje, Hegel no sólo registra la tensión entre el Estado moderno y la vida pública, sino que identifica un lugar diferente para la libertad pública al que le asignaba la Antigüedad clásica. Las corporaciones son, en sus palabras, "los pilares de la libertad pública (*öffentlichen Freiheit*)".¹³⁰ No obstante, para Hegel la libertad pública posible en la corporación, implicando un nivel relativamente alto de participación, no puede darse primariamente en la sociedad en conjunto. Pelczynski y otros seguramente están en lo correcto cuando argumentan que Hegel creía que había demostrado que "el Estado [moderno] es la realización de la libertad concreta".¹³¹ Este argumento es apoyado, en general, por la mayor universalidad de la asamblea de los estamentos, esta verdadera corporación de corporaciones, por encima de las asociaciones societales inevitablemente particularistas. Pero también oculta la realidad del Estado moderno como una jerarquía de cargos, como el poseedor monopólico del ejercicio de la violencia y como una asociación obligatoria. Al invertir la jerarquía sociológicamente obvia del Estado moderno, y hacer que la legislatura sea lo primario y el ejecutivo lo secundario, Hegel está construyendo una legitimación tanto en el sentido de justificar contrafacticamente una estructura de autoridad como en el sentido de establecer un conjunto de pretensiones normativas abiertas a la crítica. Estos potenciales críticos se hacen presentes, por ejemplo, cuando se presenta a la asamblea de la que se obtienen las pretensiones normativas del Estado como su penetración por la sociedad civil.

Hegel, el teórico social sin par en su época, estaba claramente consciente de la sociología del Estado moderno. Afortunadamente tenemos a nuestra disposición la cuidadosa reconstrucción que hace Ilting del cambio en la posición de Hegel, desde un concepto anterior que hacía énfasis en la libertad del ciudadano en el Estado a uno en que lo relevante era la libertad del Estado.¹³² El cambio pudo haber tenido motivaciones intelectuales independientes, que luego fueron reforzadas por la reacción de Hegel ante los decretos reaccionarios de Karlsbad. Hegel conocía y rechazaba tanto el estatismo absolutista como el revolucionario, así lo demuestra gran parte de la *Rechtsphilosophie*. ¿Es exagerado suponer que un cam-

bio reaccionario en la política prusiana le hizo comprender (como sucedió con Tocqueville poco después) que las características de dos versiones supuestamente aberrantes del Estado moderno pertenecían a su tipo ideal? Si esto fue así, el cambio hacia las instituciones de la sociedad civil como los pilares de la libertad pública sería lógico y también indispensable desde el punto de vista del fortalecimiento de esta dimensión en las instituciones parlamentarias del Estado. Así, Hegel en su texto más maduro no sólo restringió la posibilidad de la libertad del ciudadano en el Estado, sino que expandió, en palabras de Ilting, las libertades (*Freiheitsrechte*) de la sociedad civil a los derechos de participación (*Teilnehmerrechte*).

La objeción más obvia a nuestra interpretación de Hegel sería que él mismo no admitió y, por razones sistemáticas, habría rechazado la idea de dos tendencias irreconciliables en su pensamiento. No estamos particularmente preocupados por esta crítica (en cualquier caso, la reconstrucción de Ilting la refuta) o por los objetivos sistemáticos de la obra de Hegel. Únicamente estamos interesados en la reconstrucción del concepto de Hegel en torno de lo que puede muy bien ser una antinomia subtextual en su filosofía política, de modo que podamos trazar una nueva teoría de la sociedad civil que retorne a la más elaborada institucionalmente de las concepciones, de la cual todavía podemos aprender. Así, una objeción más grave a nuestra reconstrucción insistiría, como lo hizo el joven Marx en 1843, en que las dimensiones a las que damos especial relevancia representan elementos en el pensamiento de Hegel que no son modernos, en contraste con la modernidad de su concepción del sistema de necesidades, por una parte, y la burocracia, por la otra. En esta interpretación, la "corporación" de Hegel es un esfuerzo por salvar a la doctrina corporativa *medieval*; su asamblea de los estamentos, a las instituciones del *Ständestaat*; su idea de la opinión pública, a la más antigua esfera pública *burguesa* y, quizás, la propia idea de la libertad pública, a las *antiguas* ciudades-Estado. Por consiguiente, si vamos a buscar la modernidad en la teoría social de Hegel, lo mejor sería que nos concentráramos en los aspectos críticos de su representación de la economía capitalista (Lukács) o su anticipación del Estado benefactor (Avineri).

Por supuesto, cada intérprete favorable a Hegel trata de interpretarlo a través de una concepción específica, e incluso de considerarlo como un apoyo a sus propias ideas. La teoría de la sociedad civil que estamos tratando de desarrollar no es una excepción a esta regla. No obstante, creemos, en el contexto de la posterior historia social e intelectual, que las categorías en las que hacemos énfasis no eran meros atavismos en el tiempo de Hegel, y que lo eran aún menos en la época posliberal (y ahora en la postestatista). En este contexto, la historia de la teoría social ofrece una

prueba importante, aunque difícilmente concluyente. Mientras la teoría del sistema de necesidades fue desarrollada provechosamente por la tradición marxista, y la teoría de la burocracia se convirtió en una piedra angular de las obras de Weber y sus seguidores, la idea de la sociedad civil como el terreno central de la integración social y de la libertad pública habría de ser igual de provechosa en una línea de desarrollo teórico que tuvo sus principios en Tocqueville, su continuación en Durkheim, en el pluralismo inglés, francés y estadounidense, y en Gramsci, así como su culminación en Parsons y Habermas. En nuestra opinión, esta tradición interpretativa ha mostrado por lo menos que las categorías básicas de la *Rechtsphilosophie* de Hegel pueden traducirse completamente a términos modernos. Si vamos a creer en el testimonio de los actores sociales del Oriente y del Occidente, del Norte y del Sur, esos términos de análisis reconstruidos aún no han agotado su potencial crítico y constructivo.

NOTAS

¹ Manfred Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, Klett, 1975.

² Niklas Luhmann, "Gesellschaft", *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, Opladen, Westdeutscher, 1970, p. 138.

³ K. Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy", en G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Boston, Beacon Press, 1968.

⁴ No es necesario hacer mucho énfasis hoy en día en que la polis era una comunidad con una noción muy limitada de la ciudadanía, que excluía a los extranjeros, a las mujeres y por lo común también a los trabajadores manuales.

⁵ M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1983.

⁶ Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche".

⁷ O. Brunner, *Land und Herrschaft*, 5a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, parte 2, p. 115.

⁸ En particular en su debate con Gierke y Hintze. Véase *Land und Herrschaft*, op. cit., pp. 156-161 y ss.

⁹ G. Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and Citizen*, Nueva York, Henry Holt, 1901.

¹⁰ Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1988, originalmente publicado como *Kritik und Krise*, Friburgo, Karl Alber, 1959.

¹¹ Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", op. cit., p. 740.

¹² Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, Free Press, 1949, pp. 89 y ss.

¹³ J. Locke, *The Second Treatise on Government* [1690], Indianapolis, Hackett, 1980, cap. 7. [Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y final del gobierno civil, Biblioteca Nueva.]

¹⁴ *Ibid.*, cap. 8.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 4.

¹⁶ *Ibid.*, cap. 19.

¹⁷ Montesquieu, *The Spirit of the Laws* [El espíritu de las Leyes, 1748], Nueva York, Harpers, 1949, I (3), 5.

¹⁸ *Ibid.*, p. 6; La traducción al inglés de Nugent es gravemente desorientadora.

¹⁹ *Ibid.*, II (4); V (10, 11).

²⁰ Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1971.

²¹ Para Rousseau, la sociedad civil es de hecho la sociedad de los ciudadanos; la libertad política significa la participación de miembros libres e iguales en el gobernar y ser gobernados.

²² Véase Koselleck, *Critique and Crisis*, op. cit.

²³ Esta "sociedad" también fue contrapuesta a la familia. Esto fue desafortunado, porque la oposición mostró un sesgo "sexista" basado solamente en la participación de los hombres en la sociedad civil y el confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica privatizada. Así, mientras las normas igualitarias de la nueva sociedad civil fueron conceptualizadas en oposición a los principios de jerarquía, status y casta, toda la construcción se edificó sobre la conservación, en una forma nueva y omnipresente, de un sistema de castas basado en el género. A diferencia de la propiedad, a la que en principio cualquier persona podía adquirir y con la que, según Locke, todos habíamos empezado (propiedad del propio cuerpo), la calificación sexual para ser miembro de la sociedad civil era contraria a los propios principios de ésta.

²⁴ Koselleck, *Kritik und Krise*, op. cit., p. 46; Werner Conze, "Die Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormärz", en Conze (ed.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart, Klett, 1962, p. 208.

²⁵ Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", op. cit., pp. 748-750.

²⁶ *Ibid.*, pp. 740-742; W. Conze, "Sozialgeschichte", en H. U. Wehler (ed.), *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, Königstein, Athenäum, 1981.

²⁷ Riedel, op. cit., pp. 758-761.

²⁸ *Ibid.*, p. 764.

²⁹ G. Heiman, "The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine", en Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, pp. 111-135.

³⁰ En quizá su más importante obra sobre la teoría política, el joven Marx prestó gran atención al vínculo que estableció Hegel entre el estatismo y la construcción de sistemas; véase su *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970.

³¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, vol. 7, Francfort, Suhrkamp, 1970; de aquí en adelante se le citará como *Rechtsphilosophie*, párrafo 255 *addendum*. La traducción de T. M. Knox en *Hegel's Philosophy of Right*, Nueva York, Oxford University Press, 1967 (de aquí en adelante PR) no es del todo correcta.

³² PR, párrafo 4, p. 142.

³³ En cierta medida, Hegel sigue a Aristóteles al construir a la familia (el hogar) como el escenario natural de la sociedad civil, pero tiene en mente una forma familiar muy diferente del hogar "extenso" característico de la *oikos*. Hegel presupone una familia nuclear burguesa, despojada de muchas de las funciones económicas características de las formas más antiguas, que ahora estaban siendo asumidas por el mercado. Por lo tanto, a medida que se ampliaban las funciones económicas que no correspondían a los hogares, los jefes de estos se relacionaron entre sí no sólo en el sistema de organización política del Estado, sino también en la economía.

³⁴ PR, párrafo 33.

³⁵ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1975, p. 382.

³⁶ *Ibid.*, p. 376.

³⁷ PR, párrafos 147, 151, 155.

³⁸ Por supuesto, no puede aceptar estas identidades sobre bases tradicionales, no reflexivas, y advierte contra una aceptación meramente habitual del *ethos*. Sorprendentemente, su convicción de que, después de la reflexión, el *ethos* existente resultará ser racional siempre, fue inquebrantable. Pero, ¿qué sucede si después de la más completa reflexión, lo contrario resulta ser cierto? A este respecto, la modernidad incomparablemente mayor de la concepción kantiana de la filosofía práctica es obvia.

³⁹ PR, párrafo 213.

⁴⁰ PR, párrafo 142.

⁴¹ Tampoco está ausente en el ámbito de la familia. La tensión entre el modelo normativo de la familia burguesa monógama como una comunidad de amor, que presume una

forma de reconocimiento mutuo entre iguales, y la estructura patriarcal y jerárquica de la familia burguesa real, que se reproduce en la ley, está implícita en la discusión de Hegel.

⁴² El espíritu de una familia y de un pueblo; véase PR, párrafo 156.

⁴³ PR, párrafo 157.

⁴⁴ PR, párrafo 181.

⁴⁵ PR, párrafo 184. En realidad, el nivel de *Sittlichkeit* en que, en opinión de Hegel no hay ninguna tensión entre lo que es y lo que debería ser, entre el bien común y el interés individual, entre el derecho y el deber, no es el del Estado, como lo pensó Taylor, sino el de la familia, el nivel "natural" de la *Sittlichkeit*.

⁴⁶ Z. A. Pelczynski, "The Hegelian Conception of the State", en Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, p. 12. Pelczynski hace énfasis, en este artículo y en otros, en la reemergencia de la integración social positiva dentro de la sociedad civil.

⁴⁷ PR, párrafo 255.

⁴⁸ Pero también se debe a las ilusiones de la construcción de sistemas que la familia aparezca como una forma natural, inmediata de la *Sittlichkeit* —una que no está dentro ni fuera sino que es más bien externa y anterior a la sociedad civil—. La división idiosincrásica en tres partes que hace Hegel de la vida ética requiere comentario. Hegel contrapone la familia tanto a la sociedad civil como al Estado, pero lo que nos interesa aquí es la primera oposición. Ahora bien, la diferenciación entre la familia y la sociedad civil, concebida como el sistema de necesidades, no es particularmente sorprendente, puesto que la orientación exclusiva al autointerés individual de actores en una economía de mercado que están integrados por medio de relaciones impersonales sí parece muy diferente de la mutualidad de sentimientos (amor), la comunidad de propósito (hijos), y la comunidad de intereses (la propiedad de la familia) que son fundamentales para el concepto de Hegel de la familia monógama. Sin embargo, a diferencia del concepto marxista, la teoría de la sociedad civil de Hegel no se detiene en el sistema de necesidades. Por el contrario, la intuición más importante de Hegel respecto a la sociedad civil es su reconocimiento de que implica el principio de asociación voluntaria y, con ello, nuevas formas de solidaridad, participación igualitaria, incorporación como miembro y vida ética. Precisamente, la función de las asociaciones de la sociedad civil (corporaciones, estados) es proporcionar contextos en que puedan surgir nuevas formas de solidaridad, de identidad colectiva y de interés común. Su función más importante es la de mitigar las tendencias centrífugas del sistema de necesidades, vincular a los individuos entre sí en un propósito común y atemperar el egoísmo del autointerés. Por esto es que Hegel se refiere a la corporación como la "segunda familia" (PR, párrafo 252).

Entonces, ¿por qué en vez de ver a la propia familia como la asociación voluntaria por excelencia, Hegel la excluye del todo de la sociedad civil, a la vez que la usa como la metáfora para la solidaridad en todo su texto? Hegel se refiere a la sociedad civil como la familia universal, a la corporación como la segunda familia del individuo (PR, párrafos 238 y 239), y al Estado como la "sustancia ética autoconsciente que unifica el principio familiar con el de la sociedad civil. La misma unidad que en la familia es el sentimiento de amor está, en su esencia, recibiendo sin embargo [...] la forma de universalidad consciente". *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* [1830], Hamburgo, Meiner, 1969, párrafo 595.

Podemos discernir dos razones para esto, una lógica, la otra ideológica. Dada la estructura sistemática del texto de Hegel, si uno razona lógicamente a partir de la existencia de la persona legal constituida por el sistema de derecho abstracto —el propietario individual atomizado— entonces parece que se presupone algo previo, es decir, el contexto en que la persona literalmente es generada, y este contexto no puede ser el propio sistema de necesidades. La existencia sustancial del individuo implica un "universal natural" (la especie y su procreación), y todo individuo está situado, generado, primero en el contexto de la familia. Por lo tanto, Hegel ve a la familia como la presuposición lógica de la sociedad civil.

Sin embargo, se requiere otro paso ideológico para construir a la familia como la forma natural, prerreflexiva, de la vida ética. Hegel reconoce que el factor natural, el vínculo sexual, es elevado en la familia monógama a un significado espiritual —la unanimidad del amor y el sentimiento de confianza— pero lo es, insiste, en una forma prerreflexiva, como un sentimiento. La familia es la primera forma en que la unidad de los individuos se manifiesta en la realidad como una comunidad de amor. Por medio de la institución del matri-

monio monógamo, sin embargo, se constituye un vínculo personal indivisible, que resulta en un apego moral y la comunidad de los intereses personales y privados. En resumen, la familia monógama combina la voluntad y los intereses de sus miembros, y hace que las características de mutualidad y de combinación del amor sean permanentes.

Pero no hay nada natural en la forma de la familia burguesa monógama; es una construcción histórica, institucional y legal como sin duda Hegel lo sabía. Parece que la caracteriza como una comunidad natural porque supone que no hay ningún conflicto o incluso diferencia de intereses entre los miembros de la familia, a pesar de la diferencia física del sexo, que "aparece a la vez como una diferencia de tipo intelectual y moral" (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, párrafo 519). De hecho, el vínculo familiar, su unidad, es supuestamente tan comprehensivo que forma una sola persona de tal manera que la única persona que representa la propiedad de la familia adquiere un interés ético.

Aquí es obvio que Hegel presupone sin cuestionamiento la forma de familia monógama, patriarcal burguesa. El motivo teórico menos obvio que subyace en la exclusión de la familia de la sociedad civil es el doble supuesto de que el individuo presupuesto por el sistema de necesidades no puede ser producido por ella y que la única dinámica realmente importante de intereses conflictivos, antagónicos, es la constituida por el sistema de necesidades entre los actores económicos. Por lo tanto, parecería que los miembros de la familia no tienen intereses separados mientras continúan en la familia. A esto se debe el *indisoluble* vínculo de la familia monógama. Pero la única persona que nunca deja a la familia es, desde luego, la esposa. Los hijos e hijas, cuando llegan a la edad adulta, la dejan para ingresar a su segunda familia, a la sociedad civil, donde están en libertad de actuar ahora en favor de sus intereses independientes. Pero se forman nuevas familias, parecería que excluyendo nuevamente a las mujeres de la sociedad civil. Por supuesto Hegel no dice explícitamente que sólo los hombres son actores del sistema de necesidades; se refiere en cambio a los jefes de los hogares. Pero la exclusión de la propia familia de la sociedad civil y el supuesto de una armonía perfecta de intereses dentro de la misma sólo tiene sentido si se supone que uno de los dos miembros adultos no tiene intereses separados y nunca obtiene el *status* de persona legal, o por lo menos renuncia al mismo al casarse (que era la situación legal de las mujeres casadas en toda Europa en ese tiempo). Entonces, debe ser el hombre jefe del hogar el que ingrese a la sociedad civil y a través del cual la propiedad de la familia aparece como un individuo en el sistema de necesidades.

Puede existir todavía una tercera razón para excluir a la familia, en la forma en que Hegel la defiende, de la sociedad civil, una de la que nunca trató Hegel pero que tendría mucho sentido. La familia patriarcal no se parece a ninguna otra asociación en la sociedad civil porque supuestamente no reconcilia los intereses divergentes de las personas dentro de la misma, sino que constituye una unidad inmediata de los intereses. Pero también diverge de los dos principios de integración típicos de una sociedad civil moderna: el contrato (y la integración del sistema característica del mecanismo del mercado) y la asociación voluntaria. A pesar de la metáfora de un contrato matrimonial, la familia no es un arreglo contractual en el sentido normal de la palabra. Puede "contratarse" libremente, pero en parte es insoluble, y un importante conjunto de sus miembros, los hijos, no entran para nada en el contrato. De hecho, en otras partes Hegel explícitamente rechaza el concepto kantiano de la familia como una relación contractual.

Sin embargo, la familia patriarcal tampoco es una asociación voluntaria parecida a alguna otra, porque su estructura interna y su modo de integración entran en conflicto con el modo igualitario y horizontal básico de la integración social que es el principio de la coordinación de la interacción en las asociaciones voluntarias. Una familia patriarcal, en cambio, se integra mediante el principio de la jerarquía y conserva un *status* de castas según el sexo predicado con base en la ausencia de igualdad y autonomía para sus miembros femeninos. Para que la familia pueda ser situada dentro de la sociedad civil, como una forma particular de asociación voluntaria, tendría que abandonar su forma patriarcal y convertirse, al menos en principio, en igualitaria. Por supuesto, en lo que respecta a los hijos, la igualdad y la autonomía constituyen una meta, en vez del punto de partida, pero esto no afecta el problema. Así, la familia en la forma en que Hegel la constituye debe ser excluida de la sociedad civil y considerarse como una forma natural, prerreflexiva, de la vida ética a pesar de su constitución patentemente social, legal y cultural.

A pesar de todo, creemos que hubiera sido mejor incluir a la familia dentro de la sociedad civil, como su primera asociación. Esta alternativa habría sido muy superior a la que eligió Hegel, tanto desde el punto de vista normativo como del teórico. Porque entonces la familia podría haber ocupado su lugar como una institución clave de la sociedad civil, una que, si se la concibe en términos igualitarios, pudo haber proporcionado una experiencia de solidaridad horizontal, identidad colectiva y participación igualitaria a los individuos autónomos que la integran —una tarea considerada fundamental para las otras asociaciones de la sociedad civil y para el desarrollo en última instancia de la virtud cívica y de la responsabilidad respecto a la forma de organización política.

⁴⁹ T. W. Adorno, "Cultural Criticism and Society", *Prisms*, Cambridge, MIT Press, 1981.

⁵⁰ Sobre las raíces históricas de esta incongruencia, y sobre las tendencias republicanas en el pensamiento de Hegel, véase K. H. Ilting, "The Structure of Hegel's *Philosophy of Right*", en Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, y "Hegel's Philosophy of the State and Marx's Early Critique", en Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1984.

⁵¹ Karl Polanyi, *Great Transformation* [1944], Boston, Beacon Press, 1957, es a la vez un elocuente análisis y un síntoma de esta tendencia estatista.

⁵² Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.

⁵³ Véase por ejemplo, *PR*, párrafo 190.

⁵⁴ *PR*, párrafo 187.

⁵⁵ *PR*, párrafo 183.

⁵⁶ *PR*, párrafo 182.

⁵⁷ Sólo para el sistema de necesidades puede Hegel mantener que en la sociedad civil todos son un fin en sí mismos y todos los demás no son nada. Véase *PR*, párrafo 182, add.

⁵⁸ Georg Lukács, *The Young Hegel*, Cambridge, MIT Press, 1975; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1972.

⁵⁹ *PR*, párrafo 184.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Esto es lo que Habermas ha llamado "integración de sistema" (*PR*, párrafos 187 y 199).

⁶² *PR*, párrafo 189 y add.

⁶³ *PR*, párrafo 243.

⁶⁴ *PR*, párrafo 195.

⁶⁵ *PR*, párrafos 196 y 198.

⁶⁶ *PR*, párrafo 243. Véase Avineri, *Hegel's Theory*, pp. 108-109, 149, y en otras partes.

⁶⁷ *PR*, párrafo 207.

⁶⁸ *PR*, párrafos 206 y 207.

⁶⁹ Véase Cohen, *Class and Civil Society*, op. cit.

⁷⁰ Esto anticipa e influirá en la formulación de Marx, según la cual el proletariado está "en" pero no es "de" la sociedad civil.

⁷¹ *PR*, párrafo 203.

⁷² *PR*, párrafo 204.

⁷³ *PR*, párrafo 205.

⁷⁴ *PR*, párrafo 200.

⁷⁵ *PR*, párrafo 241.

⁷⁶ No obstante, observó el problema del conflicto de la administración por la autoridad pública (párrafo 236).

⁷⁷ El punto es que hay dos diferentes clases de integración funcionando en el concepto de la sociedad civil de Hegel: la integración del sistema y la integración social. Véase nuestro cap. III sobre Parsons y el cap. IX sobre Habermas.

⁷⁸ La contradicción política de Hegel entre el estatismo y el antiestatismo se revela en el orden de la exposición. Mientras que el bosquejo del argumento que se refiere al Estado en el párrafo 273 procede de la legislatura al ejecutivo y finalmente a la corona como el nivel superior, la exposición en los párrafos 275-320 pasa de la corona al ejecutivo y finalmente a la propia legislatura, culminando en la doctrina de la opinión pública. Por supuesto, ¡la legislatura es la sociedad civil en el Estado!

⁷⁹ *PR*, párrafos 213 y 218.

⁸⁰ *PR*, párrafos 215, 216 y 224.

⁸¹ *PR*, párrafo 217.

⁸² *PR*, párrafo 211.

⁸³ *PR*, párrafo 209.

⁸⁴ *PR*, párrafos 211 y 216.

⁸⁵ Esto es contrario a la interpretación que hace Taylor del concepto *Sittlichkeit*, de conformidad con la cual "la finalidad buscada por la ética superior ya se ha cumplido" (Hegel, p. 383).

⁸⁶ *PR*, párrafo 212.

⁸⁷ Esto ocurre incluso antes en la argumentación, aunque debemos reconocer que parte del sistema de necesidades —la sección sobre los estamentos donde las dos lógicas ya son visibles— pertenece, al menos parcialmente, a la discusión posterior de la integración social, en vez de a la integración del sistema.

⁸⁸ Para una discusión del desarrollo de este modelo de la sociedad civil, véase Cohen, *Class and Civil Society*, op. cit.

⁸⁹ Esto es lo que subraya Avineri en *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit.

⁹⁰ *PR*, párrafo 205.

⁹¹ *PR*, párrafo 296; Avineri, op. cit., pp. 107-108 y 158-160.

⁹² Lo que no siempre es tan fácil como lo creyó Marx en 1843. El autor del 18 *Brumario* nos puede enseñar también esta lección.

⁹³ Por consiguiente, Hegel ciertamente no padece de los problemas señalados por Niklas Luhmann: que los teóricos de la dicotomía Estado/sociedad se ven forzados a distribuir a los individuos reales diestramente a uno u otro lado de la división societal.

⁹⁴ *PR*, párrafo 303.

⁹⁵ *PR*, párrafo 295.

⁹⁶ *PR*, párrafo 234.

⁹⁷ *PR*, párrafo 236.

⁹⁸ *PR*, párrafo 239.

⁹⁹ *PR*, párrafo 245.

¹⁰⁰ *PR*, párrafo 248.

¹⁰¹ *The Old Regime and the French Revolution*, 1856.

¹⁰² *PR*, párrafos 239 y 240.

¹⁰³ *PR*, párrafo 241 y también 239.

¹⁰⁴ *PR*, párrafo 249.

¹⁰⁵ Véase *Rechtsphilosophie*, párrafo 238. Si el interés primario de Hegel hubiera sido la democratización en vez de la integración, entonces quizá la familia en una forma igualitaria hubiera podido tomar su lugar dentro de la sociedad civil y habría servido como un modelo importante de los vínculos horizontales, solidarios, para otras asociaciones voluntarias. El problema es que Hegel era renuente a llegar a las implicaciones plenas del concepto moderno de asociación voluntaria. Sabía, por supuesto, que difería de la idea de comunidad, porque presuponia miembros que eran individuos con intereses particulares así como con intereses de grupo. También sabía que una asociación voluntaria era algo más que el modelo liberal de un grupo de interés, porque es capaz de generar nuevos vínculos, solidaridades e incluso identidades colectivas. Por ser voluntaria, la asociación debe permitir ingresos y salidas libres. Como una asociación supuestamente de iguales, debe conceder voz igual a sus miembros y reconocimiento mutuo como miembros que comparten una identidad colectiva. Sólo en una asociación igualitaria democrática en la que el ingreso y la salida están basados en criterios universalistas y en la que todos tienen igual voz, puede ser efectiva la integración social de la manera en que Hegel esperaba que lo sería. Pero para esto, para la autointegración de la sociedad civil sobre una base plenamente moderna, se tendrían que abandonar las restricciones que Hegel establece sobre el número y tipos de asociaciones voluntarias en la sociedad civil.

¹⁰⁶ Véase Heiman, "The sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine", op. cit.

¹⁰⁷ T. M. Knox, notas del traductor a *Hegel's Philosophy of Right*, op. cit., p. 360.

¹⁰⁸ *PR*, párrafo 295.

¹⁰⁹ PR, párrafo 289.

¹¹⁰ Heiman, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

¹¹¹ PR, párrafo 303; véase la traducción al inglés, p. 198.

¹¹² PR, párrafo 311.

¹¹³ Hegel menciona este tema sólo en su polémica contra la participación democrática, es decir, universal en política de todos los miembros de la sociedad civil. En sus términos, tiene en este caso un buen argumento en la medida en que desea incluir a los que ya están organizados. No está claro por qué no recomienda (y parece excluir) que se organicen todos los miembros de la sociedad civil en asociaciones, comunidades y corporaciones, de modo que puedan participar en política y en la elección de diputados. Además, el hecho de que los no organizados voten por diputados que sí están organizados (como ocurría en los partidos políticos de Inglaterra y de los Estados Unidos, incluso en los días de Hegel) no tendría la consecuencia que temía Hegel: el surgimiento de una opinión atomizada en el escenario político. Es otro asunto, como el debate en torno a los puntos de vista de Carl Schmitt habría de mostrar, que la representación de un electorado democrático en la forma liberal del siglo XIX pudiera considerarse como una fuente del problema de "indecisión" o "ingobernabilidad". Para que esto suceda, tendría que perder su poder un componente claro de la legislación tal como la entendía Hegel, esto es, la discusión y deliberación públicas y racionales. Véase Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923], Cambridge, MIT Press, 1985.

¹¹⁴ PR, párrafo 308.

¹¹⁵ PR, párrafo 301.

¹¹⁶ PR, párrafo 302.

¹¹⁷ PR, párrafo 298.

¹¹⁸ PR, párrafo 309.

¹¹⁹ PR, párrafo 316.

¹²⁰ PR, párrafo 318.

¹²¹ Aunque Hegel correctamente llama nuestra atención hacia la volatilidad y facilidad de manipular a la opinión pública, también insiste mucho en que las verdades esenciales de la política tienen a este medio como su instrumento de transmisión. Infortunadamente, también dice que interpretar estas verdades es la función de los líderes y teóricos políticos. Considera que seguir a la opinión pública, tanto en la vida como en la ciencia, es el camino a la mediocridad. Y sin embargo, no ve ningún problema en la aceptación pasiva de las opiniones sobre las élites por parte de la opinión pública (PR, párrafo 318).

¹²² PR, párrafo 319.

¹²³ PR, párrafo 315.

¹²⁴ PR, párrafo 316.

¹²⁵ Véase Heiman, *op. cit.*, pp. 129-135. Algo menos claro es el argumento esencialmente similar de Iltung según el cual en Hegel la "sociedad civil y el Estado" son "dos esferas diferentes de la vida pública" ("The Structure of Hegel's Philosophy of Right", *op. cit.*, p. 107).

¹²⁶ Véase Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* [1962], Cambridge, MIT Press, 1989.

¹²⁷ Véase Jellinek, *Declaration of the Rights of Man and Citizen*, *op. cit.*, pp. 2-3 y 49.

¹²⁸ La crítica de Hegel del jacobinismo y del republicanismo se basa en su teoría alternativa de la sociedad civil. La oposición rígida entre el egoísmo privado y la virtud cívica en el pensamiento jacobino y republicano se predicó con base en un modelo de una sociedad dividida por un dualismo público/privado rígido, que permitía sólo una superación moralista de los intereses particulares y de los asuntos privados. En ausencia de mediaciones entre los niveles del individuo y de la comunidad política, en última instancia la lógica de ese moralismo era, en opinión de Hegel, el Terror. Véase la introducción a la edición de Knox de *Hegel's Philosophy of Right*, p. 22.

¹²⁹ PR, párrafo 255 *addendum*, citado en Pelczynski, "Political Community and Individual Freedom", p. 72, en la traducción de Knox (que hemos tenido que revisar).

¹³⁰ PR, párrafo 265.

¹³¹ Citado en Pelczynski, "Political Community and Individual Freedom", *op. cit.*, p. 76.

¹³² "Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique", *op. cit.*, pp. 100-103.

III. DESARROLLO TEÓRICO EN EL SIGLO XX

LO INSOSTENIBLE de la síntesis hegeliana y el colapso de sus supuestos sistemáticos no constituyen el final de la teoría de la sociedad civil. Sin embargo, los teóricos posteriores tendieron a concentrarse sólo en dimensiones específicas del complejo concepto hegeliano, desarrollándolas con exclusión de todas las demás. Marx dio relevancia a los aspectos negativos de la sociedad civil, sus características fragmentarias y deshumanizadoras; pero al hacerlo así, logró profundizar el análisis de las dimensiones económicas del *sistema de necesidades* y fue mucho más lejos que Hegel al analizar las consecuencias sociales del desarrollo capitalista.¹ Tocqueville eliminó las ambigüedades de la discusión de la *publicidad*, descubrió en las asociaciones voluntarias un equivalente moderno de la corporación anacrónica, y demostró la compatibilidad de la sociedad civil y de la democracia, aunque en un contexto (los Estados Unidos) al que consideraba como una versión no característica de la sociedad moderna. Gramsci invirtió la tendencia reduccionista del análisis marxista al concentrarse en las dimensiones de las *asociaciones* y de las *intermediaciones culturales*, así como al descubrir los equivalentes modernos de las corporaciones y estados de Hegel. Finalmente, Parsons se concentró en la dimensión de la *integración social* en términos de instituciones que constituyen lo que llamó la "comunidad societal". Más similar a Hegel en sus aspiraciones sistemáticas que cualquiera de los otros, Parsons intentó sintetizar las pretensiones normativas de la tradición con las de la modernidad. Sus concesiones a la ideología, que nuevamente nos recuerdan a Hegel, fueron el precio que pagó por su fracasado intento.

En este capítulo nuestro interés principal está en los dos esfuerzos realizados en el siglo XX por desarrollar teorías de la sociedad civil sobre las bases proporcionadas por Hegel. Nos parece que ésta es la mejor estrategia para probar la viabilidad de una forma de hacer teoría originalmente vinculada con el problema de los primeros estados modernos y de la sociedad industrial, y basada en un modo de generalización empírica cuya viabilidad se fundamentaba en las ideologías supervivientes y en las instituciones provenientes de constelaciones premodernas como las ciudades-Estado, el *Ständestaaten* y las sociedades de órdenes.

La combinación de Parsons y Gramsci se justifica fácilmente. Ambos son influidos por Hegel, y ambos lo corrigen al diferenciar a la sociedad civil de la economía así como del Estado. El primero supera el reduccionismo

liberal, el segundo, el marxista. Ambos tienden a interpretar a la sociedad civil en términos funcionales, como la esfera responsable por la integración social del todo. A la vez, ambos son conscientes, aunque ambiguamente, de los logros normativos de la sociedad civil moderna. Las diferencias cruciales entre ellos, relacionadas con sus tradiciones teóricas y supuestos políticos diferentes, pueden encontrarse en la forma en que combinan la teoría normativa y la funcional. Parsons identifica lo deseable normativamente con el funcionamiento real de la sociedad civil del presente, lo cual lo hace caer en una apología poco convincente de la sociedad estadounidense contemporánea. Gramsci, que se concentra en la deseabilidad normativa de una sociedad civil futura (socialista), tiende a tratar a la sociedad civil del presente sólo en términos de su función para un sistema de dominio que rechaza completamente. Su combinación de un exceso de utopía con un exceso de realismo no le permite adoptar una actitud genuinamente crítica respecto a la Unión Soviética, el país de la revolución donde no sólo la sociedad burguesa, sino también toda la sociedad civil, fueron suprimidas. Entonces, a final de cuentas, ninguno es lo suficientemente crítico de su propia tradición ideológica y, como resultado, ninguno puede presentar en forma temática la dualidad de la sociedad civil moderna —su promesa liberadora, así como sus vínculos con la heteronomía.

PARSONS: LA SOCIEDAD CIVIL, ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

La tradición sociológica clásica que fue completada por Talcott Parsons raras veces usó el concepto de sociedad civil, porque sin duda lo consideraba un remanente del discurso presocial-científico acerca de los asuntos humanos. Mucho más notable es la reaparición de tal concepto en la obra de Parsons. Ciertamente, aparece tanto en una nueva forma como en el contexto de un nuevo modelo de diferenciación. El concepto de Parsons de una comunidad societal que se diferencia de la economía, de la organización política de la sociedad y de la esfera cultural representa una síntesis del concepto liberal de la sociedad civil como diferente del Estado, en que se pone énfasis en la integración social, la solidaridad y la comunidad que caracteriza a la tradición sociológica iniciada por Durkheim y Tönnies. Esta síntesis, en la que son centrales tanto la individualización como la integración, implica, notoriamente, un retorno parcial y consciente a la teoría hegeliana de la sociedad civil.² Mientras Parsons distingue (a diferencia de Hegel, pero en forma similar a Gramsci) entre la comunidad societal y la economía y el Estado, las continuidades entre las dos concepciones son más notorias que las diferencias.

Para Parsons, al igual que para Hegel, la sociedad moderna se encuentra constituida por estructuras normativas de pluralidad (asociaciones) y legalidad. La publicidad y la participación también están presentes, pero como ocurre en la obra de Hegel, se les resta importancia. Además, Parsons, al igual que Hegel, está dispuesto a declarar a una sola versión de la sociedad moderna (en su caso, los Estados Unidos) como la realización más o menos superior de todos los potenciales de la modernidad. "El momento en que se completará la sociedad [...] llamada moderna" ocurrirá cuando los problemas de integración de *esta* sociedad o tipo de sociedad se resuelvan. Finalmente, Parsons es consciente de la deuda que la sociedad moderna tiene con el proyecto histórico de la era de las revoluciones democráticas, pese a que considera que este proyecto ya se realizó totalmente (y que por lo tanto se anuló como un proyecto) en las sociedades occidentales desarrolladas: "Las sociedades más privilegiadas de finales del siglo XX han institucionalizado con éxito en un grado impresionante, que habría sido imposible predecir hace un siglo, los valores más 'liberales' y 'progresivos' de ese tiempo."³ Por lo que se refiere a estas sociedades, la lucha por la democratización queda relegada, en conjunto, al siglo XIX.⁴

Esta última tesis respecto a la consecución real de los valores de la era de las revoluciones deja expuesto el concepto de la sociedad moderna de Parsons a la acusación de "apología de la burguesía", que fue utilizada para todos los usos de la "utopía" de la sociedad civil después de 1848.⁵ No obstante, Parsons únicamente es ideológico en el sentido en que lo fue Hegel, es decir, en la medida en que mezcla las percepciones normativas con las mistificaciones respecto a las instituciones ya existentes. No obstante, y nuevamente al igual que Hegel, la teoría señala más allá de la ideología en la medida en que vincula estas percepciones normativas con las potencialidades de la sociedad existente, incluso cuando el propio Parsons no reconoce que éstas sólo se han realizado parcial y selectivamente.

La división que hace Parsons del sistema social en cuatro funciones o subsistemas, parece claramente ahistórica si se compara con la especificación de Hegel, que es el desarrollo moderno el que produce la diferenciación entre Estado y sociedad civil. Pero también Parsons insiste en que las primeras sociedades, complejos institucionales no diferenciados, llevaban a cabo más de una, y posiblemente todas, las principales funciones sociales. Por ejemplo, en las sociedades tribales, el parentesco era la institución clave social, cultural, política y económica; el vínculo feudal en la alta Edad Media organizó las relaciones sociales, económicas y políticas; y el Estado absolutista-mercantilista era una entidad política y económica. Así, el desarrollo de la modernidad se concibe como la diferenciación de lo que ya había existido implícitamente en todas las sociedades, en instituciones que pudieron haber tenido dimensiones que las vinculaban a

todas las funciones, pero cuyo centro de gravedad estaba relacionado con una sola función. Esta interpretación teleológica de la historia puede muy bien suponer una proyección inaceptable de las categorías occidentales modernas hacia las sociedades premodernas y no occidentales, de modo que la aplicabilidad universal de una categoría como la diferenciación está consecuentemente expuesta a la duda.⁶ A pesar de todo, la importancia de esta categoría para el propio desarrollo moderno es muy posible.⁷

Para Parsons la comunidad societal es el subsistema integrador de la sociedad: su función es integrar un sistema social diferenciado, institucionalizando los valores culturales como normas que son aceptadas y aplicadas socialmente. La diferenciación de la comunidad societal respecto a los subsistemas cultural, económico y político, se logró, según Parsons, mediante las tres revoluciones modernas: la industrial, la democrática y la educativa. Cada una de ellas está representada como un paso en la "declaración de independencia de la comunidad societal" de los otros subsistemas, que, sin embargo, también adquieren en el proceso sus propias instituciones diferenciadas.⁸ En realidad, en el análisis de Parsons, la diferenciación de la comunidad societal empezó con los principales antecedentes ingleses de las tres revoluciones:

1. el surgimiento de la pluralidad y tolerancia religiosa, que diferenció la religión y el Estado uno del otro a la vez que en cierto grado liberó a la comunidad societal de una definición religiosa de la membresía plena;
2. el establecimiento de relaciones puramente económicas mediante una economía de mercado libre de restricciones sociales, aunque todavía no políticas;
3. el desarrollo de una forma aristocrática de gobierno representativo que diferenció al gobierno y a sus electores (principalmente la aristocracia y la alta burguesía) y estabilizó sus relaciones por medio de la representación parlamentaria, y
4. el desarrollo de una forma de ley que ayudó a crear una esfera societal que no estaba abierta a la intervención arbitraria ni siquiera por parte del propio Estado.

Al presentar estos antecedentes, Parsons simplifica al reunir en un solo proceso las etapas en la diferenciación de cada uno de los cuatro subsistemas, incluso aunque este paso tenga consecuencias para los otros subsistemas. Así, por ejemplo, el desarrollo del gobierno de la ley, el que vincula con la institucionalización de la profesión legal y la estabilización de un sistema de tribunales independientes, es también la preparación más importante para una comunidad societal diferenciada.

De manera significativa, Parsons considera que el proceso de diferen-

ciación de la comunidad societal habría estado incompleto sin cada una de las tres revoluciones. En una versión de su argumento, estas revoluciones representan la diferenciación del subsistema integrador de uno de los otros subsistemas en cada caso.⁹ En otra versión,¹⁰ Parsons insiste en que cada revolución en realidad fortaleció al otro subsistema: el económico en un caso, el burocrático administrativo en el otro. Sin embargo, no hay ninguna incongruencia en esto, porque Parsons ve a la diferenciación como un proceso recíproco y de suma cero, que implica la construcción de instituciones en todas las esferas relevantes. Pero sí hay una importante incongruencia en su explicación: en ninguna parte trata sobre la diferenciación de la comunidad societal de la economía de mercado en la doctrina de las tres revoluciones, a pesar de las afirmaciones generales de lo contrario. Como consecuencia, el argumento debe renunciar a su estructura paralela; en particular, el dramático proceso en que la comunidad societal declara su independencia del Estado, vívidamente descrito por Parsons, no tiene un paralelo en la relación de la comunidad societal con el nuevo tipo de economía de mercado. Podemos sugerir que con esto Parsons se enfrentó a un problema al que trataba de restar importancia: el problema del capitalismo y de un siglo de respuestas socialistas al mismo, que simbolizaban, como lo observó Karl Polanyi, la autodefensa de la sociedad contra la economía.

En la concepción de Parsons, la revolución democrática, cuyo centro fue Francia, ciertamente condujo a un tremendo fortalecimiento del poder del Estado que se construyó por primera vez en la época del absolutismo. A pesar de todo, desde el punto de vista de la comunidad societal, la contribución original de esta revolución fue la creación de un nuevo tipo de solidaridad, la colectividad nacional cuyos miembros pueden aspirar por igual a los derechos políticos, así como a los derechos civiles que ya habían sido establecidos en el desarrollo inglés.¹¹ La emergencia de este nuevo tipo de colectividad implica una inversión de la primacía respecto a la era absolutista: "La comunidad societal habría de diferenciarse del gobierno como su superior, con derecho legítimo a controlarlo."¹² Nuevamente, no hay ninguna incongruencia al postular el fortalecimiento simultáneo del poder del Estado y el desarrollo de una sociedad más autónoma capaz de defenderse a sí misma contra este poder, porque Parsons correctamente no considera que el poder sea un juego de suma cero (en el que lo que uno gana lo pierde el otro).¹³

Obviamente, Parsons pensaba en la "Revolución" industrial como si fuera del todo paralela a la democrática. Sin embargo, esto sólo es cierto si consideramos que la relación entre la organización política y la economía es el eje central de interés. De conformidad con lo anterior, la Revolución industrial, cuyo centro fue Gran Bretaña, completó la tendencia del desa-

rollo capitalista inicial ampliando enormemente la división del trabajo social (en el sentido de Durkheim) y diferenciando a una sociedad económicamente definida del Estado (en el sentido de Polányi), lo que resultó en el crecimiento complementario de ambos subsistemas (como Durkheim y Polányi observaron).

Hasta aquí, el paralelo entre las dos revoluciones funciona. Pero si elegimos como nuestro eje el de comunidad societal-economía, como lo hizo Polányi (del cual depende considerablemente en otros aspectos Parsons), el paralelismo termina. En lugar de la diferenciación y la expansión complementaria, la Revolución industrial produjo una sociedad económica (la economía de mercado) que amenazaba subsumir y reducir a normas, relaciones e instituciones sociales autónomas. Aunque difícilmente esperaríamos que Parsons fuera sensible a las discusiones marxistas sobre la reificación y la mercantilización, de hecho es sorprendente que no estudie la tesis de Polányi de que el mercado autorregulado produce una "economización" de la sociedad, contra la cual surgió en el siglo XIX un programa de autodefensa de la sociedad. De hecho, este programa tenía muchas características paralelas a la confrontación liberal de la sociedad y del Estado en el siglo XVIII, a la cual se refiere en parte la concepción que presenta Parsons de la revolución democrática.

Por supuesto, algunos aspectos del énfasis que pone Polányi en la autodefensa de la sociedad contra las tendencias destructivas del capitalismo clásico, vuelven de hecho a presentarse en la discusión de las características del Estado benefactor y del sindicalismo del siglo XX.¹⁴ Pero, característicamente, Parsons considera que el problema se resuelve con el desarrollo del Estado benefactor. En realidad, este último parece "trascender" tanto al capitalismo como al socialismo. No obstante, en forma poco característica, el problema no es considerado dentro del contexto de la tesis de la diferenciación. Surge la sospecha de que esta tesis no podía aplicarse en forma congruente y convincente al eje economía-comunidad societal.

La tesis de la revolución educativa trata nuevamente el mismo problema, aunque en esta ocasión en una perspectiva más o menos futurista. Es curioso que sea en este contexto que encontremos algunas de las observaciones más críticas de Parsons respecto al desarrollo capitalista clásico:

La alternativa capitalista puso énfasis, primero, en la liberación del pasado basado en atributos adscriptos (el linaje, el derecho divino, etc.), y luego en la protección de la "interferencia" gubernamental. La alternativa socialista propuso la movilización del poder gubernamental para instituir la igualdad fundamental, ignorando casi del todo las exigencias de la eficiencia económica [...] ninguna logró fundamentarse en concepciones adecuadas de la comunidad societal y de las condiciones necesarias para conservar su solidaridad.¹⁵

La revolución educativa centrada en los Estados Unidos, ubicada de manera abstracta sobre el eje cultura-comunidad societal, implica, según Parsons, una liberación más congruente de la estructura social de todos los patrones de estratificación basados en atributos adscriptos que la que puede proporcionar la propiedad privada (capitalismo) o el desempeño gubernamental (socialismo), dando igualdad de oportunidad (aunque no asegura la igualdad de los resultados). Lo que es más importante, afirma que el complejo institucional central de esta revolución, la universidad, proporciona el desarrollo de un patrón asociativo de organización social que debe distinguirse y contraponerse a las formas burocráticas e individualistas promovidas por el Estado y la economía de mercado respectivamente. Así, considera que la revolución educativa es, sorprendentemente, un correctivo solidarista no sólo del socialismo y del capitalismo, sino también de las revoluciones democrática e industrial. En resumen, ofrece el potencial para completar una modernidad capaz de asegurar la autonomía e integración del subsistema integrador, la comunidad societal, es decir, la sociedad civil.

La afirmación de Parsons de que la universidad moderna proporciona un modelo de organización alternativo al del mercado y al de la burocracia sería sorprendente si no se tratara simplemente de un caso especial de su argumento general sobre el carácter asociativo de la sociedad estadounidense contemporánea. Pero, antes de pasar a su mistificación ideológica de los aspectos de esta sociedad debemos destacar otra deficiencia de su concepción.

Ya hemos observado que por lo menos una rama de la concepción de Parsons, aparentemente en contradicción con la otra, considera que la emergencia de la comunidad societal moderna es el resultado residual de la autodiferenciación de los otros subsistemas en las tres revoluciones. Dentro de un esquema puramente funcionalista, tal representación hace que no existan contradicciones internas, pero Parsons sólo puede continuar operando dentro de ese esquema en la medida en que su modelo evolutivo se niega a sí mismo la posibilidad de explicar los mecanismos reales del cambio social que implican acción y conflicto. Sólo puede hacer esto como sociólogo; como historiador, repetidamente se encuentra con el problema de los movimientos y conflictos sociales. Pero el sociólogo funcionalista tiene prestamente una respuesta: el movimiento democrático radical, los socialistas y la Nueva Izquierda son descritos como alas fundamentalistas de las tres revoluciones,¹⁶ cuyos proyectos aparentemente omiten considerar los procesos de solución de problema, omisión atribuida a los "movimientos orientados hacia valores" por Neil Smelser.¹⁷ No obstante, Parsons se olvida del otro tipo de movimiento al que hace referencia Smelser, el "movimiento orientado hacia normas" que es

capaz de influir positivamente en el cambio social. Esta omisión en el plano de la teoría es tanto más extraña cuanto que el propio Parsons describió el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos en términos de este paradigma.¹⁸

Como resultado de la omisión teórica en el enfoque de Parsons de los movimientos sociales, hay dos problemas que ni siquiera puede presentar y mucho menos resolver: el problema de las agencias implicadas en la autoconstitución del nuevo tipo de comunidad societal que él describe y el problema de la resistencia de una comunidad societal cada vez más moderna a las tendencias que amenazan su diferenciación. Nos ocuparemos de éstos a continuación.

Respecto al primer problema, en el análisis de Parsons la agencia aparentemente sólo puede impedir el cambio social causado por los procesos objetivos. Sin embargo, en el caso de los otros subsistemas, quienes construyen al Estado y los juristas, los empresarios y los gerentes, los educadores y los fiduciarios nunca son descritos como fundamentalistas de ninguna clase. Así, la acción en favor del cambio social es posible, pero nada más por parte de élites y para otros subsistemas diferentes a la comunidad societal, cuya diferenciación se torna residual en este sentido.

Respecto al segundo problema, con el movimiento democrático, el de la clase trabajadora y el estudiantil, que son todos descritos como fundamentalistas, nos da la impresión de que sus formas de acción, así como sus metas, estaban dirigidas a la desdiferenciación en cada caso, es decir, a la absorción de la economía moderna, el Estado y el sistema educativo en una comunidad societal solidaria cuya propia modernidad sería, como consecuencia, dudosa. Estos movimientos, de hecho, tienen algunos elementos e ideologías que fueron fundamentalistas exactamente en este sentido. Sin embargo, Parsons no observó que otras dimensiones de esos mismos movimientos lucharon precisamente por la autonomía social y, por lo tanto, por la diferenciación de la comunidad societal, junto con sus normas e instituciones. Éste es simplemente el otro lado de su fracaso al tener en cuenta las tendencias del Estado moderno, de la economía capitalista e incluso de la ciencia moderna para la eliminación de la diferenciación, es decir, la absorción y penetración de las otras esferas sociales. Una teoría de la sociedad moderna que no observa estas tendencias forzosamente se hace ideológica y apologetica.¹⁹

La teoría de Parsons de la comunidad societal es un excelente objeto de crítica inmanente porque elabora los logros normativos de la modernidad y a la vez los representa como si ya estuvieran institucionalizados. De hecho, facilita el trabajo de los críticos al señalar los problemas de integración que implícitamente arrojan mucha duda sobre las pretensiones de institucionalización venturosa. La concepción de la comunidad societal

representa otra respuesta a Hobbes y Austin, al mantener la existencia de un orden normativo sin el *deus ex machina* de la soberanía.²⁰ El propio concepto, que reúne al bien conocido par *Gemeinschaft/Gesellschaft* de Tönnies, pretende conscientemente la misma clase de síntesis de las categorías antiguas y modernas que presentó Hegel en su doctrina de la sociedad civil. En el menor de los casos, el modelo de Parsons parece dar una mayor importancia que Hegel a los elementos que las sociedades modernas y tradicionales tienen en común. Define a la comunidad societal en términos de las dos dimensiones de "normatividad" y "colectividad". La primera es un sistema de orden legítimo producido por la institucionalización de los valores culturales; la otra es el aspecto de la sociedad como una entidad única, vinculada y organizada. Queremos observar que Parsons, al igual que Hegel, está dispuesto a ver el todo como una colectividad "políticamente organizada" de colectividades: "quizás el prototipo de una asociación es la propia comunidad societal, considerada como un cuerpo corporativo de ciudadanos que mantienen relaciones principalmente consensuales con su orden normativo".²¹ Pero en el caso de una sociedad moderna, se da igual énfasis a la multiplicidad de grupos, estratos, lealtades y funciones que frecuentemente están en conflicto; la comunidad societal moderna es, en el mejor de los casos, "colectividad de colectividades". Tal solidaridad colectiva que lo cubre todo, que basta para producir la capacidad, así como la motivación para la acción colectiva efectiva,²² sólo es posible debido a normas basadas en el consenso. También en este caso Parsons supone una clase de unificación difícilmente característica de las sociedades modernas; su idea de que en última instancia "los valores son legitimados principalmente en términos religiosos" tiende a comprometerlo con el punto de vista de que el orden social legítimo se fundamenta en valores sustantivos compartidos. Pero, una vez más, está dispuesto a tratar de modernizar este concepto haciendo referencia (incongruentemente) a un "consenso relativo", el que sólo es un "asunto de grado",²³ pero que difícilmente puede desempeñar el papel de representante del foro decisivo que resuelve el conflicto de lealtades entre los individuos e incluso dentro de cada individuo. Un asunto de grado no puede proporcionar aquella "posición elevada en cualquier jerarquía estable de lealtades" que Parsons trata de atribuir a la lealtad hacia la propia comunidad societal.²⁴

Si los contornos generales de la concepción están abiertos a la acusación de que representan insuficientemente a la sociedad moderna, en su detalle el argumento es capaz de tratar con esta objeción. De nuevo, existen intrigantes semejanzas con Hegel, en esta ocasión en términos de la estructura misma de la presentación: se entiende a la comunidad societal moderna ante todo como una estructura de leyes y asociaciones. Como ya hemos argumentado respecto a Hegel, hay una ausencia notable: el siste-

ma de necesidades; y una presencia notable: el complejo de ciudadanía. Este último, entendido en términos de tres categorías de derechos, es de hecho un producto del sistema de leyes.

Para Parsons, el paso más importante en la emergencia de un sistema jurídico moderno es la transición desde el derecho como un instrumento de la política del Estado a la ley como una "interfase mediadora" entre el Estado y la comunidad societal, que constituye formalmente la diferenciación de estos últimos. Tal sistema jurídico coloca al Estado en "la posición dual de definir y hacer cumplir ciertas restricciones contenidas en las leyes sobre sus propios poderes". Esta paradoja puede sostenerse sobre las bases de la independencia judicial, la integridad corporativa de la profesión jurídica y en especial la apertura de los límites del sistema jurídico "para permitir aproximaciones tentativas al consenso antes de la 'legalización' plena de una norma y su entrada en vigor" con base en la "solidaridad colectiva, los estándares morales y el pragmatismo".²⁵ Mientras Parsons asigna aquí una definitiva prioridad al desarrollo de la ley común respecto a las variables de la Europa continental, resulta muy evidente que el desarrollo del "constitucionalismo", es decir, la capacidad de hacer cumplir la constitución incluso contra la política del Estado, estaba relacionada estructuralmente en todos los casos con la diferenciación de una comunidad societal moderna y del Estado.²⁶

El complejo de ciudadanía, un resultado del constitucionalismo y del gobierno de la ley, representa su desarrollo adicional en tres áreas:

1. Incorporando normas universales, los derechos modernos fundamentan las constituciones en principios superiores a las tradiciones de las sociedades particulares.
2. Representando el paso de la ley objetiva al derecho subjetivo, la ciudadanía moderna hace posible que los individuos y los grupos puedan actuar en lo que se refiere a las afirmaciones constitucionales.
3. Como consecuencia, el complejo de ciudadanía no sólo diferencia adicionalmente a la comunidad societal y al Estado, sino que además establece la prioridad de la primera sobre este último en el sentido tanto del principio normativo como de la acción política.

La definición que da Parsons de la "sociedad" como el sistema social que tiene un mayor nivel de autosuficiencia, definitivamente está presentada en términos de unidades territoriales delimitadas políticamente, es decir las "naciones-Estado".²⁷ Las estructuras normativas que definen la identidad de una sociedad, por lo tanto, nunca están libres de una dimensión de particularismo, incluso cuando los órdenes de valores culturales en que está fundamentada la legitimidad de las normas a menudo trascienden

los límites de cualquier sociedad en particular.²⁸ El complejo moderno de ciudadanía, con su tendencia igualitaria a la membresía libre de todas las características adscriptas, está arraigado en un esfuerzo importante para basar las normas de las sociedades modernas no sólo en valores transociales, sino en realidad universales, cuya primera versión fue la doctrina de los derechos naturales. Así, en nombre de algo superior, los derechos constitucionales se convirtieron en la manifestación normativa de los principios universales que representan las limitaciones sobre el poder del Estado vinculado a los intereses de una sociedad con una organización política particular. La revolución democrática, en la concepción de Parsons, intentó convertir esas pretensiones filosóficas a favor de la superioridad de la comunidad societal, "la nación", en una primacía política real. El complejo de ciudadanía en este argumento consta de tres conjuntos de componentes, civil-político-social, que representan el proyecto de institucionalización de esa primacía. Considera el "perfil estructural" de la ciudadanía moderna "completo, aunque no del todo institucionalizado".²⁹

Para Parsons, la ciudadanía en un sentido moderno significa iguales condiciones para ser miembro en la comunidad societal, y no en el Estado.³⁰ Su componente cívico o legal consiste en que los derechos legales garanticen formas de acción autónomas respecto al Estado —en otras palabras, "las libertades negativas"—. Los derechos que suponen propiedad, comunicación, religión, asociación, asamblea y seguridad individual junto con igualdad sustantiva y de procedimiento ante la ley fueron formulados por primera ocasión en la tradición de la ley natural y están incorporados en la declaración francesa de los derechos del hombre, así como en la *Ley de derechos de los Estados Unidos*. En la presentación de Parsons, estos derechos representan el principio del constitucionalismo reformulado como los derechos subjetivos de las personas privadas; como tales, su función es la de estabilizar la diferenciación entre la comunidad societal y el Estado.³¹

Los derechos políticos son derechos positivos de igual participación, y no "libertades particulares o fueros" o "libertad en general". Implican tanto la participación indirecta en el gobierno representativo por medio del derecho al sufragio, como los derechos para *influir* en política. Es muy significativo que Parsons, por lo menos en la primera enunciación de su posición, haya incluido aquí nuevamente los derechos de la libertad de expresión y de asamblea.³² La trasposición significa que los derechos de participación, especialmente cuando están tan fuertemente vinculados a los derechos negativos, no significan una desdiferenciación sino más bien el surgimiento de nuevas estructuras mediadoras³³ que contribuyen indirectamente a la diferenciación por medio de la interpenetración y de nuevas formas de integración. Se supone que son estas estructuras las que establecen la prima-

cía de la comunidad societal, al ir más allá del Estado constitucional (*Rechtsstaat*) que ya ha sido establecido por los derechos negativos.

Finalmente, los componentes sociales de la ciudadanía, a los que Parsons no llama "derechos", consisten en los "recursos y capacidades" requeridos para la vigencia de los derechos, y para oportunidades "reales" en vez de meramente "formales" de que haya igualdad en su utilización. De lo que se trata es de los "estándares mínimos adecuados de 'vida', cuidado de la salud y educación". Aunque Parsons menciona aquí una clase de "igualdad de condiciones", su verdadero interés es defender una versión genuina, a diferencia de una "vacía", de la "igualdad de oportunidad". Ahora debemos preguntarnos si logra hacerlo de una manera convincente.

Según Parsons, "en un sentido el componente 'social' de la ciudadanía es el más fundamental de los tres."³⁴ No se nos dice exactamente en qué sentido es cierto esto de la adición temporalmente tardía al complejo de ciudadanía. En todo caso, en otras partes Parsons observa una carencia de paralelismo entre el "ciudadano" y el "cliente" del Estado benefactor.³⁵ El hecho de que no hable de derechos sociales, de que no observe una trasposición en este caso con otras partes del complejo de ciudadanía como en el caso de los derechos políticos y sociales, indica la conciencia de una carencia fundamental de simetría. Si presenta una buena argumentación a favor de la necesidad de un componente social de la ciudadanía. El problema teórico es sólo que este caso no pertenece primariamente al complejo de problemas de la diferenciación de la comunidad societal y del Estado y de la estabilización de esta diferenciación. Aunque es posible argumentar que la autonomía de la comunidad societal depende de los recursos y capacidades de sus miembros, la amenaza a estos no sólo proviene del Estado moderno sino también del orden económico capitalista moderno. Y aunque al menos en un contexto Parsons menciona al componente "social" de la ciudadanía en relación con la diferenciación de la economía y la comunidad societal,³⁶ la discusión no lleva a ningún lado, porque Parsons quiere negar la necesidad funcional o, incluso, la plausibilidad tanto de los derechos como de las formas de participación respecto al orden económico moderno.³⁷ Esta renuencia asocia definitivamente al componente "social" con el papel de cliente, lo que claramente no pertenece a ningún complejo de ciudadanía. Lo que es más, esto contradice en realidad la idea de la ciudadanía, que no puede ser congruente con ninguna forma de paternalismo.

En términos generales, Parsons está muy interesado en la diferenciación de la comunidad societal tanto de la economía como del Estado, pero aunque argumenta a favor de un principio de organización específico de la comunidad societal, estableciendo así el patrón de diferenciación, la estructura de mediación que proporciona, estabiliza esta diferenciación

sólo entre la comunidad societal y la organización política. Ya hemos observado que Parsons considera que el principio de la asociación es la forma de organización de la comunidad societal, paralelo a la burocracia en el caso de la organización política y al mercado en el caso de la economía. La estructura primordial de las asociaciones está vinculada a la solidaridad mutua de los miembros y esto es lo que distingue a la comunidad societal de los diferentes patrones individualistas del mercado y de la burocracia. De hecho, junto con el tercer tipo de patrón individualista representado por el complejo de ciudadanía, la dimensión solidaria de la comunidad societal es el factor secreto de las varias síntesis en que hace hincapié Parsons, entre la modernidad y la tradición, entre el individualismo y la colectividad, entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*.

En la concepción de Parsons, una *asociación* representa un cuerpo corporativo cuyos miembros son solidarios entre sí, en el sentido de tener una relación consensual con una estructura normativa común.³⁸ Parsons cree que este consenso, por lo general establecido por el prestigio y la reputación, es la fuente de la "identidad" de la asociación, de que ésta se convierta en "nosotros". El principio de asociación supone no sólo una base solidaria de identidad sino también una determinación diferente de la acción colectiva: en este caso las decisiones básicas emergen de la propia organización y no son meramente aplicadas por ella, como en el caso del principio burocrático. Para Parsons, todas las estructuras organizadas tienen componentes asociativos, pero sólo en los casos en que estos son dominantes (a diferencia de la empresa moderna o de los gobiernos autoritarios) podemos hablar de una asociación.³⁹ Según su punto de vista, la tendencia contemporánea en la organización es hacia las asociaciones en vez de hacia las burocracias, y afirma que esta tendencia que emana de la comunidad societal penetra también al gobierno y a las empresas de negocios, aunque en el último caso (respecto al cual Parsons no es congruente) sin llegar a ser primaria.

La emergencia del consenso recurriendo al prestigio y a la reputación, deliberadamente contrapuestos a la aceptación de la argumentación válida,⁴⁰ señala la existencia de asociaciones que no son completamente modernas. En realidad, en varios contextos, como el papel del principio asociativo en la votación, Parsons habla explícitamente del "tradicionalismo" como algo que va en contra de la acción racional.⁴¹ No obstante, en el caso de la comunidad societal contemporánea, está interesado en descubrir el tipo de asociación específicamente moderno. Incluso en relación con el sufragio, sostiene que la movilidad asociativa y la posibilidad de pertenecer a una multiplicidad de asociaciones contrarresta en parte las consecuencias tradicionalistas de todas las asociaciones (con la posible excepción de la familia).⁴² Estas características son funciones del primer

principio específicamente moderno de las asociaciones: la *voluntariedad*, que permite una entrada y salida relativamente fáciles, basada en el principio normativo de la libertad de asociación. El segundo de esos principios es la *igualdad* de los miembros, que constituye un patrón de organización horizontal en vez de jerárquico. La tercera es la del *procedimiento*, en el sentido tanto de proporcionar reglas formales definitivas tanto para regular la discusión como para votar. Puesto que la estructura de la discusión y de la deliberación es entendida como el espacio en que se construye el consenso por medio de la persuasión, es posible ver a estos tres principios como la aplicación de la gran tríada moderna de libertad, igualdad y solidaridad al modelo de la asociación.

De nuevo, la modernidad del modelo depende de la interpretación de los términos "consenso", "persuasión", "solidaridad" e "influencia". Parsons, por ser un estudioso de Durkheim, está obviamente consciente de la diferencia entre la solidaridad tradicional y la moderna. La solidaridad lograda por medio del consenso se identifica en algunos contextos específicamente con el tipo ideal de asociación voluntaria.⁴³ Pero Parsons también observa la importancia de otra solidaridad, del tipo del *Gemeinschaft*, "una relación mutua de solidaridad difusa" basada en "una pertenencia común".⁴⁴ Así, los dos modelos parecen ser: 1) la obtención de la solidaridad por medio de la discusión y la deliberación entre individuos que eligen libremente participar en una asociación, y 2) la generación de consenso entre individuos sobre la base de una solidaridad preexistente, difusa, que no está sujeta a discusión o a explicación. Desafortunadamente, el concepto clave de influencia tiende a subsumir el primer modelo en el segundo, y a los dos se les trata casi intercambiabilmente como la base para tener influencia.

El concepto de influencia desempeña un importante papel estructural en la teoría de Parsons de la diferenciación de la comunidad societal. Junto con el dinero, el poder y los valores a los que se comprometen las personas, la influencia es uno de los cuatro medios de intercambio simbólico generalizados que remplazan a las relaciones de la negociación directa o "trueque" en los cuatro subsistemas, regulando sus relaciones internas así como los intercambios entre ellos.⁴⁵ Si bien Parsons insiste menos que Niklas Luhmann en los procesos históricos de la evolución de las formas de acción reguladas por los medios, su teoría también implica que la importancia real de los medios emerge en las sociedades modernas, diferenciadas, que ellos ayudan a constituir. En relación con la modernidad de la influencia como un medio, hay, sin embargo, tres tendencias no resueltas en su pensamiento. Primero, la analogía con el dinero y el poder, y la idea de que la influencia es plenamente intercambiable con estos medios, indican un principio de integración moderno que reduce la comunicación a la

producción y recepción de códigos, y a la acción a una adaptación a las interconexiones establecidas "a espaldas de los actores". Esta concepción no puede fundamentar la diferencia entre el principio organizador de la comunidad societal y los de la economía y el sistema de organización político, y trata la integración por medio de la solidaridad como una forma de control.⁴⁶ Segundo, el argumento de que la influencia "debe operar por medio de la persuasión [...] en que su objeto debe ser convencido de que decidir tal como lo sugiere la influencia es actuar en interés de un sistema colectivo con el que ambos son solidarios"⁴⁷ señala a un modelo que es específicamente moderno y, no obstante, significativamente diferente, en principio, del dinero y del poder. La diferencia está claramente indicada por la idea de que, en tanto que el dinero y el poder funcionan modificando las situaciones de los actores, la influencia (junto con el compromiso con determinados valores) funciona haciendo que una persona tenga algún efecto sobre las intenciones de otra.⁴⁸ Finalmente, mientras que Parsons no es capaz de tomar una decisión respecto a la forma en que la influencia funciona realmente como "medio generalizado de persuasión",⁴⁹ pone énfasis claramente en la reputación y el prestigio de individuos influyentes y no en la validez "intrínseca" de su argumentación. Aquí, el modelo fácilmente se desplaza a uno de integración tradicional de la acción a menos que, en forma más congruente que Parsons, fuéramos a especificar que los fundamentos en última instancia de la reputación de un individuo, con respecto a problemas determinados, deben ser capaces tanto de ser defendidos como desafiados en términos de argumentación. Aunque esta idea está presente en Parsons,⁵⁰ es incompatible con aquella de que la habilidad de una persona para influir en otra está basada en un antecedente de solidaridad difusa, del tipo *Gemeinschaft*.

Por supuesto, Parsons asume plenamente que ha logrado fundamentar la diferenciación de la comunidad societal moderna del Estado y de la economía, en términos de sus categorías de asociación e influencia. De este modo, se enfrenta al problema hegeliano de tratar de tematizar las mediaciones relevantes. Respecto al eje comunidad societal-Estado, éstas resultan ser las clásicas de la tradición pluralista heredada de Hegel y Tocqueville: el público, los grupos de cabildeo, los partidos políticos y la legislatura, que son los canales para la influencia societal sobre la administración del Estado.⁵¹ Su operación efectiva, según Parsons, presupone el sistema de comunicación de masas que según él es el "equivalente funcional de algunos rasgos de la sociedad *Gemeinschaft*", con lo que de nuevo cae en todas las ambigüedades que caracterizan a su teoría de la influencia. En toda esta línea de su argumentación, presupone que los constituyentes sociales se comunican con contrapartes en el sistema político de maneras que no son distorsionadas en absoluto ni por el dinero ni

por el poder, y que existe una relación de intercambio simétrica entre "el apoyo público" y "la influencia pública".

Como el estudio que hace Parsons del problema de la diferenciación de la comunidad societal y de la economía no es satisfactorio, no debe sorprendernos que no se dé cuenta de que su teoría, a diferencia de la de Hegel, necesita además una serie de mediaciones en este contexto.⁵² Esas mediaciones se presentan en forma limitada en varios ensayos. Por ejemplo, nos enteramos de que la tendencia asociativa también penetra la economía en forma de asociaciones profesionales y de juntas fiduciarias. No obstante, en el caso de la empresa moderna, también encontramos que los miembros de la asociación (los accionistas) desempeñan un papel pasivo, en tanto que la junta es considerada similar a la administración burocrática.⁵³ En lo que se refiere a los trabajadores, Parsons rechaza cualquier modelo de participación democrática en la gerencia,⁵⁴ y limita el papel de los sindicatos, en la brecha entre el hogar y el lugar de trabajo, al de mejorar la posición económica de la clase trabajadora.⁵⁵

La discusión de Parsons sobre la relación de la comunidad societal con la economía, eleva la práctica capitalista existente al nivel de norma, o por lo menos de necesidad funcional. Sin embargo, su teoría de la comunidad societal en conjunto, conscientemente (aunque sin éxito), procura llegar a un modelo que va más allá de las alternativas que pueden ser descritas como economicismo capitalista y estatismo socialista. La parte sorprendente de su teoría es la pretensión de que tal modelo poscapitalista, postsocialista no sólo es la construcción, no derivada de los hechos, normativa, de un proyecto sociopolítico, sino que en realidad ya existe, aunque todavía no completamente, en la sociedad estadounidense contemporánea. Una vez más, todo lo racional es real, y todo lo real es racional:

El nuevo tipo de comunidad societal de los Estados Unidos, más que cualquier otro factor único, justifica que le concedamos la primacía en la última fase de la modernización. Hemos sugerido que sintetiza en alto grado la igualdad de oportunidad en que hace hincapié el socialismo. Presupone un sistema de mercado, un vigoroso orden jurídico relativamente independiente del gobierno y una "nación-Estado" emancipada del control religioso y étnico específicos [...] Ante todo, la sociedad estadounidense ha ido más lejos que cualquier sociedad comparable, de gran tamaño, en su alejamiento de las antiguas desigualdades atribuidas a causas supuestas [pertenencia a un orden, a un linaje] y la institucionalización de un patrón básicamente igualitario [...] la sociedad de los Estados Unidos [...] ha institucionalizado un rango mucho más amplio de libertades que cualquier sociedad anterior.⁵⁶

En opinión de Parsons, los Estados Unidos no sólo es el hogar adecuado de la revolución educativa con su énfasis en el "patrón asociativo" sino

también la síntesis más exitosa de los resultados de las revoluciones democrática e industrial. Los modelos estadounidenses de gobierno representativo y de federalismo proporcionan el mayor nivel de diferenciación entre el Estado y la comunidad societal. Éste es el caso porque esta sociedad es la más libre de las definiciones políticas y hereditarias de la membresía y (lo que es mucho menos plausible) este sistema político se ve menos obstaculizado por las restricciones sociales sobre la participación en cualquier nivel. El gobierno representativo hace que todos los miembros sociales sean sus electores, pero la separación de poderes le proporciona al sistema político propiamente dicho una amplia libertad de acción. Las estructuras de la representación, nacional y federal, median adecuadamente, de acuerdo con Parsons, entre el Estado y la comunidad societal.

Parsons es menos capaz (pero, dada la incongruencia de su concepto normativo, está menos obligado) de pretender un grado similar de diferenciación entre la comunidad societal y la economía. Sí parece admitir que como "el componente social de la ciudadanía" en Estados Unidos va retrasado respecto al de los estados benefactores europeos,⁵⁷ la racionalidad económica del mercado tiene un mayor poder sobre la vida social. No obstante, afirma que la sociedad estadounidense está también más allá de las obsoletas alternativas fracasadas del capitalismo y el socialismo, a los que define principalmente en términos de una ausencia de controles gubernamentales sobre la economía *versus* el control gubernamental total.⁵⁸ Para ser justos, el análisis de Parsons contiene la sugerente idea de que ni el capitalismo ni el socialismo están fundamentados en "concepciones adecuadas de la comunidad societal y de las condiciones necesarias para mantener su solidaridad". Sin embargo, su presentación de los Estados Unidos como una sociedad poscapitalista, postsocialista, se centra principalmente en la emergencia de la economía mixta y, aparentemente, no se da cuenta de la posibilidad de que los estados benefactores intervencionistas modernos también sean capaces de amenazar y desplazar a la solidaridad social. Puede ser que Parsons supone, en este contexto por lo menos, que la superación de los efectos disfuncionales del capitalismo mediante la regulación y redistribución del Estado, dentro de los límites de la economía de mercado, establece un control social sobre la economía. Y quizá considera que tal control opera a través de la mediación secundaria del gobierno representativo, que proporciona una forma más directa de control sobre el Estado. No obstante, la asimetría entre las dos formas de supuesto control es obvia. Cualquier identificación del control social con la regulación del Estado viola implícitamente la propia importancia que le da Parsons a la diferenciación de estas esferas. E incluso la idea de que el gobierno representativo es el medio de control social haría caso omiso, en una forma no válida, de la descripción que hace Parsons

de la diferenciación interna del sistema político y de su énfasis en las élites como las que proveen el mecanismo real de gobierno.

Para ser justos, Parsons también afirma la existencia de posiciones estructurales desde cuyo punto de vista puede concebirse un control análogo sobre el Estado y la economía. Se entiende a la sociedad de los Estados Unidos como el espacio posible más favorable para el principio de la asociación, que Parsons presenta como la alternativa al capitalismo y al estatismo, que simbolizan respectivamente una economía y un Estado modernos libres de cualquier control social. Continuando la línea de análisis iniciada por Tocqueville, Parsons rastrea profundamente la importancia de una versión pluralista de asociación en la historia de los Estados Unidos. La organización del protestantismo estadounidense ha favorecido al pluralismo y a la asociación, a esta última por la estructura de la organización interna de muchas de las iglesias, y a la primera por la multiplicidad de denominaciones y la historia relativamente larga de tolerancia. Pero también los patrones seculares contribuyeron considerablemente a estas tendencias, en particular una historia excepcionalmente larga de asociaciones voluntarias y un posterior, pero incluso más importante, patrón de inclusión en la sociedad estadounidense de toda una serie de grupos étnicos, que no obstante pudieron conservar sus identidades individuales. La lucha de los negros americanos por los derechos civiles, respecto a la cual Parsons escribió uno de sus mejores ensayos, representó para él precisamente una gran culminación de los patrones normativos y organizativos preexistentes de la historia de los Estados Unidos.⁵⁹

En este contexto, Parsons pudo ver que los movimientos en las sociedades modernas contemporáneas no implican necesariamente un fundamentalismo, sino que pueden llevar a la práctica potenciales normativos, universales (aquí nos encontramos con las premisas de la revolución democrática), de una manera capaz de crear y conservar identidades particulares. No obstante, desafortunadamente parece esperar que la asociación será generalizada no por nuevos movimientos que siguen este patrón, sino sólo por medio de las consecuencias sociales de las revoluciones llamadas educativas y su patrón de organización supuestamente universitario. Sin embargo, Parsons no explica de qué manera las formas asociativas de la universidad habrán de transformar las estructuras burocráticas en el resto de la sociedad, o de qué manera estas formas pueden ser protegidas contra la penetración de la riqueza económica y del poder político. Una de las razones por la que este problema no es presentado, a pesar de la familiaridad obvia de Parsons con las universidades contemporáneas, es que lo identifica con las pretensiones de un supuesto fundamentalismo. Por ejemplo, insistió en considerar nada más al fundamentalismo, al lado comunitario de la Nueva Izquierda y del movimiento estudiantil, y

no al grupo que exigía democracia universitaria (y derechos de asociación) así como autonomía y diferenciación respecto a las instituciones económicas y políticas. Al rechazar dogmáticamente estos movimientos, se cerró a un importante discurso que en muchos aspectos es continuación del suyo.⁶⁰

Esto es importante, porque Parsons reconoce plenamente que el "asociacionismo" de hoy en día no puede ser defendido sobre la base decimonónica del ejemplo de los Estados Unidos integrado por pequeños pueblos que, incluso Tocqueville, consideró un atavismo.⁶¹ Pero sus varios intentos por proporcionar alternativas modernas adecuadas fracasan todos porque nunca tiene en cuenta los potenciales negativos de las instituciones contemporáneas. Aunque está en lo correcto al observar, más allá de la teoría de la élite sobre la democracia, el elemento de control social inherente a las instituciones representativas, se equivoca al omitir sus tendencias oligárquicas y al estilizar las élites políticas existentes presentándolas como el "equivalente funcional de la aristocracia" que "las democracias necesitan urgentemente".⁶² Está en lo correcto al insistir en las importantes implicaciones normativas de las tradiciones pluralistas de la sociedad estadounidense, pero su omisión de la selectividad y asimetría específicas, construidas en la práctica existente del pluralismo, es a la vez poco sofisticada y mal orientada.⁶³ Finalmente, está en lo correcto al no considerar muy seriamente la tesis de la sociedad de masas, así como al insistir en la importancia continua de "el parentesco y la amistad" junto con "las actividades y relaciones asociativas",⁶⁴ pero se equivoca al pensar que esto elimina las bases de otra distinción, la que existe entre la "cultura pública" y la "cultura de masas". De hecho, sus opiniones respecto a la cultura de masas y a los medios de comunicación de masas pueden haberse basado en la eliminación de la percepción de la existencia de dos tendencias identificables con esta distinción, una hacia la manipulación y la otra hacia la comunicación democrática.⁶⁵ En cambio, después de observar las posibilidades de la concentración excesiva, la manipulación, la decadencia de las normas culturales y la apatía política como consecuencias posibles de los medios de comunicación de masas modernos, ¡descarta, o por lo menos le quita mucha importancia a la relevancia de estas tendencias para la sociedad estadounidense!, y después de presentar al sistema de comunicaciones de masas como una suerte de mercado,⁶⁶ en forma incongruente declara que este sistema representa "un equivalente funcional de algunos rasgos de la sociedad *Gemeinschaft*".⁶⁷

Dadas las dificultades para basar su teoría de la asociación en tendencias específicamente modernas, no es sorprendente que Parsons busque un equivalente funcional de la *Gemeinschaft*. Sin embargo, en este contexto su elección de los medios de comunicación de masas puede equivaler sólo a una admisión tácita de su derrota. En la teoría de Parsons, esta

derrota implícita aparece en la forma en que trata el tema de los problemas de integración en la sociedad estadounidense contemporánea, cuya solución completaría la propia modernidad. En realidad, debemos observar que no admite que la diferenciación de la comunidad societal y su forma de organización asociativa sean en algún aspecto incompletas. Tampoco considera que los valores culturales de las sociedades modernas sean en ningún sentido deficientes o contradictorios. Más bien, su tesis es que la diferenciación y reorganización venturosas han producido brechas o retrasos en la integración que no se ha tratado aún con éxito, porque no se han institucionalizado, de manera adecuada, normas capaces de generar niveles suficientemente altos de motivación, legitimidad y solidaridad. Como resultado, la comunidad societal es "el centro de la tormenta" de los conflictos futuros a los que no se podrá tratar mediante el control del dinero y el poder. Por otra parte, la demanda de los nuevos movimientos por participación y comunidad, considerados exclusivamente en sus versiones fundamentalistas como signos de las tensiones de la integración, sólo pueden proporcionar soluciones al costo de una desdiferenciación y regresión masivas. Entre estos dos extremos, no está claro en qué dirección buscaría Parsons una solución.

En abstracto, su teoría lo compromete con la posición de que sólo la generación de nuevas formas de influencia podría conducir hacia un consenso normativo que proporcione recursos simbólicos capaces de integrar a la comunidad societal (solidaridad), así como de regular sus intercambios con el Estado (legitimidad) y la economía (motivación). Desafortunadamente, como su teoría de la influencia no está determinada, es difícil encontrar soluciones posibles a los problemas de integración social que se pueden derivar de ella. La asimilación de la influencia al dinero y al poder conduce, por ejemplo, a la solución tecnocrática de la planificación y manipulación de sus fuentes y condiciones de aplicación, supuestamente a través de los medios de comunicación de masas. Alternativamente, una interpretación de la influencia como algo arraigado en el prestigio y la reputación vinculados a la solidaridad tradicional, conduce a una opción neoconservadora que esperaría restaurar un fundamento autoritario, y posiblemente religioso, para normas que no estarían sujetas a cuestionamientos ni críticas. Finalmente, una comprensión de la influencia en términos de argumentación racional como "los medios intrínsecos de la persuasión", conduce a una alternativa democrática que tendría pocas posibilidades de éxito, a menos que la democratización se continuara como un proceso abierto realizado, en parte, por movimientos sociales, posibilidad que Parsons rechaza explícitamente. De hecho, parece no ser consciente de que todas estas diferentes opciones son compatibles con uno u otro complejo de valores sustantivos contradictorios heredados por las

sociedades modernas, o que sus diferentes formas de institucionalización presupondrían cambios organizativos inevitables. Sobre todo, no nota que ellos implican los proyectos de tres versiones alternativas de la comunidad societal moderna o sociedad civil, entre los cuales los actores sociales pueden de hecho elegir. Sospechamos que Parsons nunca decide entre estas alternativas, que postula las tres, o más bien una combinación de ellas en la cual sus ponderaciones respectivas no están claras. Así, se expone a la objeción de que los elementos democráticos en su teoría implican sólo una legitimidad superficial y aparente para un modelo tradicional de la sociedad civil que se ha tornado imposible, o para un modelo tecnocrático que es la culminación de la genealogía de la carencia de libertad.

No obstante, en realidad la situación puede haber sido la contraria. Quizá los elementos tradicionales y apologéticos en el pensamiento de Parsons interfieren con sus genuinas intuiciones respecto al lugar crítico de la sociedad civil en la modernidad. Esta interpretación es sugerida por los dos últimos ensayos que publicó.⁶⁸ En ellos, Parsons demostró que su reconstrucción del concepto de sociedad civil no representaba un callejón sin salida y era más bien capaz de desarrollos adicionales. Sin embargo, el contexto no era la construcción de sistemas sino la crítica inmanente, ante todo la del importante libro de R. M. Unger, *Law in Modern Society*. Unger ofrece una crítica de las estructuras de la ley que son a la vez formalistas, sustancialistas y orientadas al mercado y a la intervención estatal, desde el punto de vista de los amenazados valores de la solidaridad y del reconocimiento mutuo. Ante los antiguos modelos del capitalismo liberal y del Estado benefactor contemporáneo, busca justificar una tercera forma, comunitaria, de organización, que combina la justicia sustantiva con una moralidad basada en las relaciones cara a cara. No obstante, Unger no puede salvar su modelo de la acusación de primitivismo. Concede que si bien el Estado benefactor en cierto sentido ha retornado a formas de derecho anteriores, burocráticas, su propia alternativa también completa un ciclo histórico al retornar al derecho consuetudinario. Calificar a este movimiento de espiral en vez de circular no evita la dificultad.

A pesar de sus propias ambigüedades respecto a la organización tradicional para la comunidad societal, Parsons no quiere tener nada que ver con el comunitarismo, al que identifica como la absolutización de la dimensión de la integración social (en una forma muy desorientadora, habla del "absolutismo de la ley").⁶⁹ Pero está dispuesto a aceptar el desafío de Unger de llevar la crítica de la ley formal (y por lo tanto del capitalismo liberal) y de la ley sustantiva o propositiva (y por lo tanto del Estado benefactor) hasta el punto en que se empieza a percibir el bosquejo de una tercera opción. Debemos observar, aunque él no lo haya hecho, que las

dos opciones criticadas no son, como en sus trabajos anteriores, el capitalismo liberal y el socialismo con el Estado benefactor representando su síntesis final. Sin darse cuenta, tomó de la teoría crítica de Unger la premisa de que la crítica debe tener como objetivo ir más allá de todas las formaciones contemporáneas.⁷⁰ El punto clave, desde el punto de vista de su propia concepción de la sociedad civil como la comunidad societal basada en las normas y asociaciones y contrapuesta tanto a la economía como al sistema de organización político,⁷¹ es que en este caso puede formular una crítica bilateral del mercado y del Estado en términos que eviten toda regresión a estructuras históricamente obsoletas de ley y sociedad.

Encuentra el punto de equilibrio en el propio Unger, el que distingue entre patrones sustantivos y de procedimiento de la desformalización (rematerialización) de la ley. El derecho sustantivo supone intervenciones cuya finalidad es producir resultados sociales específicos que benefician a intereses específicos; no obstante, el derecho procesal ("la gran categoría intermedia y mediadora") sólo procura la igualdad de socios cuya negociación bajo procedimientos cuidadosamente determinados tiene la finalidad de alcanzar un acuerdo respecto a los medios y fines. La preferencia de Unger, al igual que la de muchos defensores del Estado benefactor (como T. H. Marshall), es por la ley sustantiva; considera que el derecho procesal todavía está dentro de la tradición de la ley formal debido a que mantiene el principio de la generalidad legal en el "metanivel" del procedimiento. Por supuesto, para Parsons este elemento de continuidad que preserva el *status* de la ley como limitación en vez de como instrumento del poder soberano es atractiva: la diferenciación de la comunidad societal del sistema de organización político que depende de ella. Además, la ley procesal conserva la posibilidad inherente en la ley contractual, que no es reconocida ni por el positivismo legal ni, para ese caso, por Unger, de que la ley puede ser creada por entidades sociales diferentes del Estado.

De igual importancia es que Parsons descubrió la relación del derecho procesal con su propio concepto de asociacionismo, en contraste con la burocracia y el mercado. Sin embargo, va demasiado lejos, e identifica a todas las instituciones gobernadas por procedimientos como el dominio del derecho procesal, desde los tribunales y parlamentos hasta las elecciones y asociaciones voluntarias. De esta manera, incluso el mismo corporativismo que le parece a Unger un peligro para los rasgos públicos y positivos de la ley, es reformulado por Parsons como un caso de creación independiente de las leyes por la sociedad. A partir de un supuesto indicio de la descomposición de la ley autónoma, obtiene así prueba de la continuidad esencial. Es lamentable que su análisis inicialmente prometedor haya tenido un resultado tan insulso.

¿Qué es lo que está mal? Primero, Parsons sesga su propio punto de vis-

ta importante respecto a la relación del derecho procesal y las asociaciones al confundir el procedimiento y el derecho procesal. Si bien toda clase de instituciones pueden ser reguladas por los procedimientos, incluso las que no son democráticas y las jerárquicas, el derecho procesal en la interesante definición de Unger de hecho es reflexivo y trata con procedimientos (de igualación) que tienen como objeto otros procedimientos. Así, para dar un ejemplo ajeno a Unger y Parsons, mientras que las asociaciones que participan en las negociaciones corporativas pueden y por lo general son reguladas por procedimientos, la ley procesal trataría con estos procedimientos para producir democracia interna y la protección de los individuos y las minorías. De nuevo, aunque se puede llegar a negociaciones secretas entre un número limitado de asociaciones bajo procedimientos fijos, el derecho procesal busca hacer que este proceso sea público y abierto para otras partes interesadas. Así, el derecho procesal no sólo refleja la existencia de las asociaciones, como lo sugiere Parsons, sino que busca la democratización de su vida interna así como de sus interrelaciones.

Hay dos razones para el error analítico de Parsons. Primero, identifica la ley procesal con "una estructura cooperativa [...] dentro de la cual las 'partes', ya sean individuos o grupos, pueden ser 'reunidas' para ajustar sus intereses unas con otras bajo un orden normativo".⁷² Esta definición sólo captura la mitad de lo que significa el derecho procesal, porque coloca los procedimientos no bajo una ley de procedimientos, sino bajo un orden normativo superior cuya definición no se desarrolla. Si ese orden fueran normas legales, entonces la definición no enfrentaría el problema respecto al tipo de ley (formal, procesal o sustantivo) que éstas supondrían. Pero tenemos buenas razones para creer que lo que Parsons tenía en mente no era de ninguna manera una ley, sino el orden normativo (religioso-moral) superior de la sociedad. Habiéndose ocupado de esa manera el "metanivel", Parsons aparentemente no ve ninguna razón importante para distinguir entre los procedimientos propiamente dichos y los procedimientos que producen o regulan los procedimientos. En otras palabras, no puede descubrir el significado del derecho procesal como una regulación específicamente moderna, reflexiva e intersubjetiva de la producción de normas, porque para los acuerdos y quizá las leyes pueden producirse sólo como la institucionalización de lo que ya existe en un nivel normativo superior.

Segundo, aunque no observa que por medio de una crítica immanente de Unger ha llegado implícitamente a una posición crítica de todas las sociedades existentes, definitivamente trata de escapar a ésta consecuencia en un nivel más concreto. Como siempre, está presto a declarar que la sociedad de los Estados Unidos es la solución de todas las antinomias, en esta ocasión del capitalismo liberal y del Estado benefactor, por lo menos

desde el punto de vista legal. Si el derecho procesal es la solución del problema, como lo observa perspicazmente dentro del texto de Unger, entonces la gran mayoría de la ley estadounidense debería ser ley procesal. Sin embargo, esta afirmación apologética sólo puede ser sostenida mediante la identificación equivocada del derecho procesal y del procedimiento. Una vez más, su descubrimiento del terreno potencialmente crítico de la sociedad civil, en este caso al nivel de la teoría legal, es viciado por la forma apologética en que trata a la sociedad estadounidense como representante de algún tipo de "fin de la historia". A este respecto, Parsons siguió siendo completamente un hegeliano hasta el fin de su vida.

GRAMSCI Y LA IDEA DE LA SOCIEDAD CIVIL SOCIALISTA

Si de Parsons se puede decir que representa una rehabilitación en el siglo XX de la idea hegeliana de *Sittlichkeit* en términos teórico-sociales, con consecuencias inevitablemente apologéticas para las sociedades civiles contemporáneas, de Gramsci puede decirse que refleja una renovación moderna de la crítica radical de izquierda de la sociedad civil. Sin embargo, no se debe considerar que esta caracterización implica que simplemente sigue el análisis y la crítica marxistas clásicos de la sociedad civil. Aunque es un seguidor de Marx, Gramsci generó su propia concepción de sociedad civil directamente a partir de Hegel.⁷³ A diferencia de Marx, no recurrió al sistema de necesidades sino a la doctrina de las corporaciones para su inspiración. Consciente, sin duda, del uso marxista del término *bürgerliche Gesellschaft*, la interpretación que hace Gramsci de Hegel fue al mismo tiempo una crítica implícita a la que hicieron Marx y Engels. Pese a desconocer el texto de Marx, que denunciaba el concepto de la corporación como medievalismo, Gramsci era claramente consciente de esa interpretación. No obstante, al leer la concepción de Hegel, principalmente en un plano analítico abstracto, se convenció de que a los contenidos del mundo del antiguo régimen se les podía dar, y de hecho se les dio, sustitutos modernos. De conformidad con lo anterior, Gramsci reconoció las nuevas formas de pluralidad y de asociación específicas de la sociedad civil moderna en las iglesias, sindicatos, instituciones culturales, clubes, asociaciones vecinales y especialmente partidos políticos, del mundo moderno.

El alejamiento más decisivo de Gramsci tanto de Hegel como de Marx es su opción muy original por una estructura conceptual tripartita. A diferencia de la versión de Hegel, y más convincentemente, Gramsci situó a la familia y a la cultura política al nivel de la sociedad civil. Sin embargo, a diferencia de Hegel y Marx no incluyó la economía capitalista en este ámbito. Únicamente podemos especular sobre las razones de la segunda de

estas decisiones.⁷⁴ Gramsci era esencialmente un pensador político que estaba interesado en la teoría en aras de la orientación política. En esto se enfrentó a dos problemas grandes y, para él, decisivos. El fracaso de la revolución en Occidente y su (supuesto) éxito en Rusia. En ninguno de estos contextos la reducción *economicista* de la sociedad civil a la economía política, tan prevalente en el marxismo, permitía que se planteara seriamente el problema de la transición a una sociedad genuinamente democrática. En Occidente, la reducción condujo a la desaparición de las "trincheras" defensivas del sistema: formas de cultura y de asociación que protegen a la sociedad burguesa incluso cuando la economía está en crisis y el poder del Estado se ha derrumbado.⁷⁵ Sólo la diferenciación "metodológica"⁷⁶ de la sociedad civil, tanto de la economía como del Estado, permitía una argumentación seria de la generación del consenso mediante la hegemonía cultural y social como una variable independiente y, a veces, decisiva en la reproducción del sistema.

En la Unión Soviética, donde el "Estado era todo" y la sociedad civil era "primordial" y "gelatinosa", el colapso del Estado hizo posible la revolución, pero en vista de que el nuevo poder revolucionario se constituyó en una forma estatista ("estatolatría"), e incluso "cesarista" o "bonapartista" y "totalitaria", el proyecto de crear una sociedad libre que pudiera absorber el poder del Estado fue puesto en duda. La misma constelación que hizo posible la revolución era aparentemente el mayor obstáculo para desarrollar una sociedad libre. Así, también en este contexto, Gramsci llegó a concentrarse en el problema de la sociedad civil como independiente del desarrollo económico y del poder del Estado.

Por supuesto, había otras razones para la relevancia que le daba Gramsci a la sociedad civil. Una de ellas tiene que ver ciertamente con las peculiaridades de la situación italiana. Perspicaz analista de la historia y estructura social italianas, Gramsci era consciente del fracaso del liberalismo para lograr la "hegemonía" después del *Risorgimento*. En su evaluación fue influido directamente por el gran filósofo e historiador italiano Benedetto Croce. Al igual que Croce, atribuía este fracaso, en parte, al poder de la Iglesia en la vida cultural y social de Italia. Aunque la Iglesia ya no tenía poder político en el *Estado* italiano, su poder dentro de la sociedad civil seguía siendo impresionante. De hecho, por medio de su organización de la vida social diaria en instituciones "civiles", por ejemplo, las funciones de la Iglesia, la educación, los festivales de los barrios y su propia prensa, la Iglesia católica fue capaz de ocupar muchas de las trincheras de la sociedad civil y de constituirse en una poderosa barrera contra la formación de la hegemonía liberal, secular burguesa, en este campo. Por lo tanto, la sociedad civil italiana se veía obstaculizada para convertirse en una sociedad plenamente moderna. Simultáneamente, al igual que muchos otros

intelectuales de su época y, más específicamente, bajo la influencia de Georges Sorel, Gramsci creía que Italia y todo Occidente habían sufrido una crisis general de cultura. Relacionaba la "ola de materialismo" contemporáneo con la crisis de autoridad debida a la incapacidad de la clase gobernante de generar consenso (hegemonía) y el correspondiente alejamiento de las masas de sus ideologías tradicionales. Así, la clase gobernante sólo era dominante, no hegemónica. "La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo antiguo está muriendo y lo nuevo no puede nacer."⁷⁷ En otras palabras, el momento para el triunfo de la ideología liberal se había perdido, mientras los antiguos puntos de vista orientados a la acción se habían vuelto anacrónicos y eran debilitados cada vez más por los desarrollos sociales y estructurales. De esta manera, la sociedad civil, y en especial sus instituciones culturales, parecían ser el terreno central a ser ocupado en la lucha por la emancipación.

La concepción de Gramsci se presenta en una terminología notoriamente confusa.⁷⁸ A la sociedad civil se le define de varias maneras: como la contraparte del Estado (del que se dice que es idéntico a la sociedad política o su principal forma organizativa), como parte del Estado junto con la sociedad política pero contrapuesta a ésta, e idéntica al Estado. La idea que se encuentra en todos estos esfuerzos de definición es que la reproducción del sistema al exterior de la "base" económica ocurre por medio de dos combinaciones prácticas: hegemonía y dominación, consenso y coerción que, a su vez, operan a través de dos estructuras institucionales: 1) las asociaciones sociales, políticas y las instituciones culturales de la sociedad civil, y 2) el aparato legal, burocrático, policial y militar del Estado o sociedad política (dependiendo de la terminología).⁷⁹ Aquí puede ser útil recordar la insistencia de Norberto Bobbio en que Gramsci combatió dos formas de reduccionismo, una de las cuales reducía la superestructura a la base, y la otra, los procesos culturales a la coerción. Dentro de la estructura del materialismo histórico marxista clásico, Gramsci simplemente buscó afirmar la independencia e incluso la primacía de la superestructura. Nosotros iríamos más lejos que Bobbio, argumentando que, en contra de los propósitos de Gramsci, este desplazamiento volvía irrelevante toda la doctrina de la base y de la superestructura.⁸⁰ Y, no obstante, este dualismo irrelevante, ahora en forma de una inversión idealista, puede haber desorientado a Gramsci a veces, de modo que trató las dos dimensiones dentro de la supuesta superestructura, sociedad civil y Estado, como si fueran una o por lo menos como si expresaran el mismo principio y la misma lógica. Una de sus terminologías, la que integra a la sociedad civil y a la política en el Estado, parece expresar esta opción. No obstante, cuando se vio obligado a enfrentar las consecuencias de reducir la integración social a la coerción política, postuló que la oposición entre

sociedad civil y política (que en este caso significa Estado) era de hecho uno de dos principios diferentes, la hegemonía y la dominación.⁸¹ Por consiguiente, se podría decir que Gramsci desarrolló su doctrina de sociedad civil en términos de dos "declaraciones de independencia", una de la economía y la otra del Estado, y que la concepción tripartita resultante, sin importar su incongruencia, fue más allá los límites del materialismo histórico.

Como teórico, sin duda Gramsci siguió un camino que lleva de Marx a Hegel, pese a que su proyecto político siguió siendo marxista.⁸² Por supuesto, el Hegel de la *Filosofía del derecho* también demostró ser inadecuado para sus propósitos. No sólo quería usar una concepción tripartita distinta a la de Hegel, una que no lo condujese ni al economicismo ni al estatismo,⁸³ sino que además consideró que la doctrina corporativa, a la que ubica en el núcleo de la teoría hegeliana de la sociedad civil, es inevitablemente obsoleta en su forma original. Gramsci observa que el concepto de Hegel "de la asociación no podía dejar de ser vago y primitivo, a medio camino entre lo político y lo económico; correspondía a la experiencia histórica de ese tiempo, que era muy limitada y ofrecía sólo una forma perfeccionada de organización —la 'corporativa' (una política vinculada directamente con la economía)".⁸⁴

Así, al igual que Marx, Gramsci es plenamente consciente de que el Estado moderno destruye las antiguas formas de vida corporativa que constituyeron "un poder dual" en el mundo medieval tardío (esto es, en el *Ständestaat*). Incluso es consciente, al igual que Tocqueville, de la existencia de una forma intermedia —el Estado absolutista y la sociedad despolitizada de los órdenes—⁸⁵ de la cual se obtuvieron los contenidos del modelo de Hegel. Sin embargo, lo más importante es que Gramsci, a diferencia de Marx e incluso de Tocqueville, entendió en forma muy completa que contrariamente a los esfuerzos de los jacobinos y de los conformadores burocráticos del Estado, las antiguas formas corporativas eran capaces de tener remplazos modernos. Hace hincapié en particular en el surgimiento del sindicalismo moderno y de las asociaciones culturales.⁸⁶ Y si bien las iglesias modernas, abandonando su papel anterior en el Estado, también se convirtieron en instituciones del nuevo tipo de sociedad civil, los partidos políticos modernos las remplazaron gradualmente como la principal forma organizativa de los intelectuales.⁸⁷

Aunque es claramente consciente de que los creadores modernos del Estado procuran abolir todas las asociaciones intermediarias, Gramsci no hace hincapié en el punto obvio de que su reaparición en forma moderna tenía que ser, por lo menos en parte, resultado de lo que se acostumbraba llamar la lucha de la sociedad contra el Estado. En cambio, tiende a argumentar, de una manera más o menos funcionalista, que la demanda del

Estado por el consentimiento, y su tendencia a organizar y educar ese consentimiento, es la mayor razón para la emergencia y estabilización de nuevos tipos de asociaciones.⁸⁸ Por supuesto, Gramsci consideraba al contenido particular y a la forma de la sociedad civil como resultado y objeto de una lucha de clases. Desde este punto de vista, el resultado depende de cuál grupo social haya sido o se esté convirtiendo en hegemónico. Donde la burguesía es hegemónica, la sociedad civil es la sociedad burguesa, y sus garantías constitucionales (derechos) y su expresión política (la representación parlamentaria) son simplemente fachadas para el gobierno burgués.

Vale la pena observar que las formas asociativas que rempazan a las corporaciones de Hegel pueden, para Gramsci, convertirse en vehículos clave para los movimientos sociales, pese a que Gramsci no pone énfasis en la oposición Estado/sociedad en este contexto. En realidad, no sólo descubrió los remplazos modernos de la corporación, sino que también añadió la dimensión de los movimientos sociales al concepto de sociedad civil, dándole dinamismo, además de independencia, del sistema de necesidades. Sin embargo, lo que se da con una mano se quita con la otra, porque el dinamismo de la sociedad civil como terreno de los movimientos sociales sólo dura mientras la clase trabajadora está en la oposición. Una vez que la sociedad civil se hace socialista, la razón de ser de los movimientos sociales, es decir, de la lucha de clases, habrá desaparecido. Como mostraremos, una tendencia de su pensamiento, a saber, la reducción funcionalista de la cultura política (democracia representativa y derechos) y de las formas asociativas de la sociedad civil moderna (clubes, grupos de interés, partidos políticos burgueses), a la reproducción de la hegemonía burguesa y/o a la creación de la hegemonía socialista (sindicatos, partidos comunistas), encierra a Gramsci en una concepción demasiado esquemática que es a la vez demasiado realista y demasiado utópica.

Ya hemos señalado la convicción de Gramsci de que las asociaciones e instituciones culturales de la sociedad civil en los países capitalistas desarrollados, como las "trincheras" internas del sistema establecido, han contribuido mucho a la estabilidad de esta forma de dominación. A la vez, observa su abolición en las dictaduras contemporáneas. Es justo por este aspecto de su gobierno que las llama "totalitarias".⁸⁹ Así, Gramsci parece registrar cinco fases de la relación entre el Estado y la sociedad civil:

1. El corporativismo y dualismo medieval (el *Ständestaat*).
2. El dualismo absolutista del Estado y de los órdenes despolitizados, privilegiados.
3. La temprana disolución en la época moderna de las antiguas formas corporativas que, en sentido estricto, existen sólo durante el terror revolucionario.

4. El dualismo del Estado moderno y las nuevas formas de asociaciones, y, finalmente
5. El *Gleichschaltung* totalitario de las asociaciones y formas culturales modernas.

Lo más significativo en esta reconstrucción tipológica de la historia de la sociedad civil es que el "totalitarismo", a diferencia de las formas estatistas anteriores, ¡es mostrado como la disolución y atomización de las formas modernas de la integración social y cultural! pero, ¿por qué y de qué manera se disuelven las formas efectivas de la integración social, de la organización del consentimiento?, y si es disuelta bajo el totalitarismo, ¿tiene la sociedad civil una segunda oportunidad de ser reconstruida?

Estas preguntas son difíciles de contestar debido a tres ambigüedades sistemáticas o "antinomias" en el análisis de Gramsci. La primera proviene de su aplicación del término "totalitarismo" tanto a las versiones "progresiva" y "regresiva"; la segunda se origina en su discusión del *status* normativo de la sociedad civil, que a veces supone la consolidación de un sistema de dominación por medio de la organización del consentimiento, y en otras ocasiones el debilitamiento e incluso la abolición eventual de la dominación; y el tercero proviene de su concepción de una sociedad libre, que alterne entre una sociedad civil pluralista y una sociedad-Estado unificada.⁹⁰ Las tres antinomias están vinculadas al intento de elaborar teorías críticas de dos sociedades muy diferentes: la Rusia soviética (a la cual Gramsci seguía apoyando) y las sociedades capitalistas contemporáneas y su variante totalitaria (a la que se oponía invariablemente).

Pese a no distinguir en absoluto entre la forma de organización social y las prácticas políticas represivas en la Unión Soviética, Gramsci trata de distinguir entre versiones "regresivas" y "progresivas" del totalitarismo, las cuales implican la abolición de la independencia de las instituciones de la sociedad civil.

Una política totalitaria tiene como objetivo precisamente: 1) asegurar que los miembros de un partido particular encuentren en él todas las satisfacciones que anteriormente encontraban en una multiplicidad de organizaciones, esto es, romper todos los lazos que unen a estos miembros con organismos culturales extraños al partido; 2) destruir todas las organizaciones o incorporarlas en un sistema cuyo único regulador es el partido. Esto ocurre 1) cuando el partido de que se trata es el portador de una nueva cultura —entonces uno tiene una fase progresiva—; 2) cuando el partido de que se trata desea impedir que otra fuerza, la portadora de una nueva cultura, se convierta ella misma en "totalitaria" —entonces uno tiene una fase reaccionaria y objetivamente regresiva.⁹¹

A las políticas de los dos totalitarismos respecto a la sociedad civil se las muestra como si fueran exactamente iguales; ambas suprimen el significado cultural, la solidaridad social, las formas de organización que se encuentran fuera de un Estado-partido unificado, terminando así con las divisiones sociales. Pero sus intenciones supuestamente son totalmente diferentes. En este sentido, la defensa de la Unión Soviética por un antifascista debe parecer extraña. Sin embargo, si omitimos los compromisos políticos de Gramsci, todo el argumento se deriva congruentemente del hecho de su representación funcionalista (todavía vinculada al marxismo clásico) de las instituciones de la sociedad civil en los países capitalistas avanzados como formas de organización del consentimiento, cuyo papel es exclusivamente la estabilización de la dominación, esto es, de su integración social. En vista de esta interpretación, la destrucción de estas instituciones mediante la subordinación a un Estado-partido monolítico puede describirse al menos en parte como la obra negativa de la emancipación social. (Retornaremos a la cuestión de lo que se suponía era la parte positiva de este trabajo.) El totalitarismo es regresivo o reaccionario en esta interpretación, únicamente cuando su finalidad es la de obstaculizar al totalitarismo "progresivo" en vez de crear una nueva cultura, en un contexto donde las trincheras internas de la sociedad civil están lo suficientemente debilitadas como para hacer surgir la perspectiva de su eliminación por razones progresivas. En general, Gramsci parece indicar sólo tres posiciones políticas posibles: una defensa conservadora de la versión existente de la sociedad civil cuya función es la integración social de la dominación capitalista; una eliminación totalitaria-revolucionaria de esta sociedad civil en aras de la construcción de una nueva cultura, y una eliminación totalitaria-revolucionaria cuya finalidad es la de conservar la estructura existente de dominación.

También es posible descubrir en Gramsci los fundamentos (o por lo menos indicios) para otra versión diferente de la política "progresiva", una que es radicalmente reformista en vez de totalitaria-revolucionaria. Bobbio desarrolla esa interpretación basándose en el énfasis que pone Gramsci en la construcción de una nueva hegemonía cultural por el Partido Socialista en la sociedad civil.⁹² El contraste obvio es entre el trabajo cultural de construir un nuevo consenso que erosionará las antiguas formas de consentimiento y un programa de derrocamiento revolucionario utilizando medios violentos.

Es difícil identificar tal estrategia en Gramsci debido a su segunda "antinomía": una concepción marxista-funcionalista de la sociedad civil como el lugar para producir la hegemonía que estabilizará la dominación burguesa, y una concepción teórica antagónica de un espacio donde dos estrategias alternativas para la construcción de la hegemonía contienden entre

sí.⁹³ En el contexto de la primera posición, una estrategia para construir contrahegemonía simplemente integraría a la clase trabajadora a la red institucional ya establecida de la sociedad civil, que tendría que ser totalmente eliminada con el fin de romper con el sistema existente de dominación. En el contexto de la segunda, sin embargo, que postula la oportunidad de construir una hegemonía cultural incompatible con el sistema existente, las instituciones de la sociedad civil tendrían ellas mismas una doble estructura, vinculada tanto a la dominación como a la emancipación. Una estrategia reformista-radical tendría que construirse sobre esta estructura dual.

En términos de la versión funcionalista de la teoría de Gramsci, una estrategia de construcción de hegemonía podría ser del todo instrumental, como en la mayoría de los casos realmente lo era, en vista de las dificultades que las trincheras de la sociedad civil burguesa colocan en el camino a la transformación revolucionaria directa. La finalidad, en esta interpretación, es erosionar las formas existentes de integración social, crear asociaciones alternativas y preparar el sujeto de la política revolucionaria. No obstante, dada su evaluación negativa en esta interpretación de la sociedad civil preexistente, las asociaciones y formas de una contrahegemonía tendrían que ser consideradas instrumentalmente: los partidos independientes y los sindicatos de la clase trabajadora tendrían la función de producir disfunciones dentro de la forma existente de integración social, ayudando así a producir una crisis en la que la parte contraria tendría que basarse sólo en la dominación. En esta interpretación, por lo tanto, una ruptura revolucionaria en la que la fuerza se oponga a la fuerza, debe completar la obra interna de transformación.⁹⁴ Lo que es más importante para nuestro argumento, por lo menos en este contexto, es que no habría ninguna razón por la que organizaciones independientes implicadas en la construcción de una contrahegemonía, deban desempeñar papel alguno después de la revolución. Gramsci apoya este punto de vista, en especial cuando asigna la tarea de construir una sociedad y civilización nuevas principalmente al Estado, y cuando afirma que es esencial que los antiguos mecanismos mediante los cuales se producía la hegemonía burguesa sean eliminados. Dentro de la interpretación funcionalista, por supuesto, esto significaría el final de un sistema pluralista de partidos, sindicatos e iglesias.

La alternativa, el punto de vista de una teoría de conflicto sobre la construcción de la hegemonía en la sociedad civil implica (pese a que Gramsci nunca llegara explícitamente a esa conclusión) una *actitud normativa positiva* respecto a la versión existente de la sociedad civil o, más bien, algunas de sus dimensiones institucionales. Claramente una versión fundamentada en los principios del *reformismo* radical puede basarse en esa actitud. La renuencia o incapacidad de Gramsci para desarrollar esa con-

cepción se hace patente en la presencia de una opción funcionalista-revolucionaria más desarrollada en su pensamiento. En realidad, uno podría decir que el desarrollo más explícito de la opción reformista radical habría presupuesto una opción política que Gramsci nunca tomó: una crítica muy completa de la versión de totalitarismo de la Unión Soviética. No sería posible elegir una estrategia de construcción de nuevas instituciones de la vida cultural y asociativa como bases alternativas de la hegemonía en la sociedad existente, y también como estructuras principales de una nueva sociedad, si se acepta en general la erradicación brutal de esas nuevas instituciones junto con todo lo antiguo, bajo un estatismo revolucionario.

Para resumir lo que hemos tratado hasta ahora, aunque Gramsci evita el reduccionismo económico y político diferenciando las dimensiones asociativa y cultural de la sociedad civil de la economía y del Estado, la tendencia funcionalista de su pensamiento, combinada con sus objetivos y lealtades políticas estratégicas, lo llevaron a representar a las instituciones de la sociedad civil de manera unidimensional. Aunque autónomas, las formas asociativas (los tipos de partidos y sindicatos políticos), las instituciones culturales y los valores de la sociedad civil son precisamente los más adecuados para reproducir la hegemonía burguesa y fabricar el consentimiento por parte de todos los estratos sociales. En resumen, no son de naturaleza dual, sino totalmente burguesas. Esta versión de la sociedad civil debe, por lo tanto, ser destruida y remplazada por formas alternativas de asociación (clubes de trabajadores, la nueva forma del partido proletario, o el "príncipe moderno"), de vida cultural e intelectual (la idea del intelectual orgánico), y de valores, que ayudarán a crear una contrahegemonía proletaria que eventualmente podría remplazar a las formas burguesas existentes. No obstante, incluso la estrategia de construir una contrahegemonía es sólo eso, una estrategia. Gramsci nunca ve las instituciones y las formas culturales de la contrahegemonía como fines al igual que como medios, porque no desea aceptar que dentro de la sociedad civil burguesa algunas posibilidades inmanentes se extienden más allá de la estructura establecida de dominación. Por lo tanto, en sí mismo, el enfocar a los medios culturales (la organización del consentimiento) en la sociedad civil, como contrarios a los medios coercitivos del Estado, no trae consigo que un proyecto reformista radical haya remplazado al revolucionario. Seguimos tratando con una teoría que busca el remplazo total de una forma de sociedad por otra.⁹⁵

Además, la doctrina de Gramsci de la sociedad civil nunca es presentada en términos que supongan una hostilidad sin compromisos hacia el estatismo. También esta actitud es congruente con la tendencia funcionalista de su pensamiento. Aunque a veces concibe la hegemonía como

un producto de la sociedad civil, así como la coerción es un producto del Estado, de igual manera en otras formulaciones tanto la hegemonía/consentimiento como la dominación/coerción son funciones del Estado, con el primer par operando en el terreno de la sociedad civil, y el último en el de la sociedad política. Esta segunda formulación es la que es congruente con el reduccionismo funcionalista de la sociedad civil.⁹⁶ Según su lógica, uno debe considerar la hegemonía no como algo producido autónomamente dentro la sociedad civil sino como una de las formas en que el poder del Estado funciona efectivamente. Las formas de establecimiento de la contrahegemonía dentro de la sociedad antigua pueden entonces ser consideradas, principalmente, como si nos señalaran el camino a un nuevo poder estatal, que tendría que establecer sobre una base enteramente nueva los términos de su propia operación, incluyendo una nueva base en una "civilización" para el consentimiento. Las observaciones de Gramsci sobre la misión "civilizadora" del Estado apoyan esta interpretación.

Gramsci pone énfasis en la idea del Estado como agente civilizador en dos contextos particulares: el fracaso histórico de la unificación italiana, que condujo al *Risorgimento* del siglo XIX y los problemas del desarrollo soviético en el siglo XX. Para nuestros fines actuales, nos interesa su análisis del contexto soviético, que él también usó para hacer comparaciones con la Italia fascista. Al igual que otros marxistas, Gramsci se basó en el análisis que hizo Marx del bonapartismo ("cesarismo") para analizar las semejanzas estructurales de las dictaduras modernas, todas las cuales usan una forma más o menos autónoma de poder estatal para organizar un sistema de dominación que, de otra manera, sería inestable. Sin embargo, a diferencia de Trotsky, Gramsci no argumentó a favor de una diferencia específica en el caso de una versión supuestamente progresiva del bonapartismo que provendría de la clase trabajadora, de alguna manera dominante pero que aún no gobierna, a nombre de la cual actuaría el poder del Estado. En cambio, explica la diferencia en términos de la construcción de una nueva cultura o de la conservación de la antigua. Pero, ¿cuál es el significado de esta nueva cultura? Gramsci ofrece dos interpretaciones, de las cuales sólo una es congruente con la orientación de su propia teoría. Primero, argumenta que, para una forma progresiva de estatismo, "el punto de referencia del nuevo mundo en gestación" es "el mundo de la producción; el trabajo", es decir, la organización de "la vida intelectual y colectiva [...] con miras a un rendimiento máximo del aparato productivo".⁹⁷ Este argumento, que se alinea con los supuestos del materialismo histórico y con apologías de corto alcance de la sociedad soviética, es congruente con la aceptación de la eliminación de la versión existente de la sociedad civil en nombre de una agenda "progresiva". De hecho, Gramsci habla en este contexto de la actividad represiva del Esta-

do, de su racionalización y de la "taylorización" de la sociedad, así como de su dependencia de sanciones punitivas.⁹⁸ No obstante, el argumento no es congruente con la orientación antieconomicista de la teoría social de Gramsci: si la base no determina a la superestructura, ¿cómo puede el carácter de una nueva cultura y de una nueva sociedad ser determinado simplemente por la transformación de la estructura económica?, y aunque Gramsci puede haber creído que en algunos contextos la esfera social debía ser reducida por las sanciones del Estado a un mero complemento de la transformación económica, no está para nada clara la forma en que esto habría de ser la fuente de una nueva cultura, en especial de una que conduzca a una sociedad libre.

Este último punto se hace especialmente evidente a la luz de la segunda interpretación, que presupone la propia posición original de Gramsci dentro del marxismo. En ella, se dice que el papel positivo del Estado que puede justificar incluso la "estatolatría", es

el movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre e incluso un nuevo ciudadano [...] la voluntad de construir dentro de la cubierta de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la que el individuo pueda gobernarse a sí mismo sin que su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política —y en la que más bien se convierta en su continuación normal, su complemento orgánico.⁹⁹

Este criterio de lo que constituye la versión progresiva del estatismo es muy diferente del primero, esto es, de la creación de una sociedad civil compleja, bien articulada, capaz del autogobierno como la característica distintiva de una nueva cultura. Dada la eliminación totalitarista de la sociedad civil, sin embargo, la tesis es muy paradójica. Puede ser que Gramsci tuviera en mente la experiencia histórica de muchos de los primeros estados modernos que abolieron las instituciones de la sociedad corporativa europea tradicional sólo para permitir e incluso promover la emergencia de una estructura moderna de la sociedad civil. Pero la analogía no funciona del todo. Abolir la antigua sociedad de órdenes fue tarea conjunta del Estado y de los esfuerzos democráticos desde abajo que también mantuvieron su distancia del poder estatal. Así, es casi imposible ubicar históricamente en la mayoría de los países de Europa occidental (excepto quizá durante el reino del terror) el momento pasajero en que las antiguas asociaciones fueron eliminadas y las nuevas aún no habían emergido. Por el contrario, cuando los gobiernos totalitarios abolieron la sociedad civil, disolviendo formas ya modernas en vez de tradicionales de cultura y asociación, específicamente desaprobaron la formación de nuevos tipos de asociaciones independientes de ellos mismos, incluyendo quizás especialmente, las organizaciones y movimientos sociales independientes que ha-

bían ayudado a derrocar al antiguo régimen. Entonces, ¿qué tan convincente era esperar que una forma de estatismo más irreductiblemente hostil a la vida civil que cualquiera de esos predecesores crearía desde arriba una "sociedad civil compleja, bien articulada", que sería capaz de gobernarse a sí misma, más o menos independientemente? y, ¿cuáles podrían ser las formas de este nuevo tipo de sociedad civil que serían creadas desde arriba, tan diferente de la moderna como esta última lo era de su predecesora tradicional? Esta segunda pregunta es importante porque la analogía que Gramsci trata de construir con los estatismos pasados fracasa si meramente vamos a suponer que un "totalitarismo" que disuelve un modelo de sociedad civil es progresivo si recrea desde arriba más o menos el mismo modelo, o incluso una de sus variantes.

Gramsci argumenta que la estatolatría "abandonada a sí misma" o "concebida como perpetua" debe estar sujeta a críticas. No dice qué tan fuerte debe ser esta crítica ni cuáles pueden ser sus consecuencias políticas. No obstante, uno se queda con la fuerte impresión de que es consciente de lo que debe haber sido una consecuencia muy problemática de su propio pensamiento, es decir, que un totalitarismo de izquierda no sería normativamente diferente de uno de derecha si no hace ninguna contribución a la reconstrucción de la sociedad civil. Y por supuesto, sólo un tonto (de los cuales hubo muchos en la década de 1930, aunque Gramsci no fue uno de ellos) pudo haber pensado que la Rusia de Stalin satisfacía los criterios normativos que en este caso se asignaban a las dictaduras progresivas.

En este contexto, es posible que Bobbio esté en lo correcto al argumentar que Gramsci estaba por lo menos al borde de reconocer que la abolición de la sociedad civil no es la mejor forma de reconstruirla, incluso aunque uno busque crear un nuevo tipo de sociedad civil. Si en realidad había una tendencia reformista radical en su pensamiento, habría estado basada en la percepción de que las instituciones por medio de las cuales los movimientos radicales pueden construir su hegemonía, son parte de cualquier forma moderna significativamente concebida de autogobierno social y, como tal, tienen valor en y por sí mismas. En otras palabras, habría estado basada en un reconocimiento del carácter dual de por lo menos algunas de las instituciones principales de la sociedad civil moderna. En resumen, Gramsci habría tenido que reconocer que las normas y principios organizativos de la sociedad civil moderna —desde la idea de los derechos hasta los principios de la asociación autónoma y de la comunicación libre, horizontal (publicidad)— no son simplemente burgueses o funcionales para la reproducción de la hegemonía capitalista o de cualquier otra clase. Más bien, constituyen la condición que hace posible la autoorganización, la influencia y voz de todos los grupos, incluso de la clase trabajadora. De conformidad con lo anterior, la tarea de la reforma ra-

dical sería ampliar esas estructuras en una dirección que reduzca las posibilidades de que sean funcionalizadas para los fines del poder económico o político. Pero tal posición lo habría llevado a un rechazo abierto de la revolución totalitaria, paso que Gramsci, a diferencia de muchos de sus herederos, no dio.

Aparte de las razones políticas indudablemente decisivas por las que Gramsci no dio ese paso, lo que hemos llamado su tercer antinomia también obstaculizaba su revaluación del problema de la sociedad civil desde un punto de vista normativo. Esta antinomia se da entre una concepción de una sociedad libre en términos de una sociedad civil pluralista, democrática, y una en términos de una sociedad-Estado unificada. El primero de estos modelos, congruente con la línea de la teoría del conflicto en su pensamiento, y en especial con el concepto de la estructura dual de la sociedad civil existente, modera temporalmente la utopía con imágenes de una continuidad institucional parcial. En este caso, la utopía es la realización de las posibilidades normativas existentes, a las cuales se ha obstaculizado. El segundo modelo, congruente con el funcionalismo (la crítica unidimensional de la sociedad civil burguesa y el llamado a la ruptura revolucionaria total), sufre de un utopismo excesivo y de vínculos potenciales con el autoritarismo. Uno puede decir que la línea del pensamiento de Gramsci que supone el "desenmascaramiento" incesante del papel de las instituciones y de la cultura política de la sociedad civil burguesa en la reproducción de las relaciones capitalistas de dominación, ayudó a preparar el camino para una posición autoritaria *vis-à-vis* la sociedad civil en general.

Desde nuestro punto de vista, esta segunda línea es la que dominó el pensamiento de Gramsci. En este caso, no se le puede culpar de timidez en su crítica de la Unión Soviética, porque, a pesar de su simpatía general y la renuencia a llevar sus críticas demasiado lejos, puede haber tenido dudas reales de que se fuera a crear una sociedad genuinamente libre en ese caso. Por lo tanto, en contraste con el proyecto totalitario en que la sociedad civil es absorbida por el Estado, Gramsci retorna al programa marxista de abolición del Estado, al que llama, con alguna variación respecto a la fórmula original, "la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil".¹⁰⁰ Marx, en su crítica más explícita de la *bürgerliche Gesellschaft* (en "Zur Judenfrage"), escribió sólo de una absorción en la "sociedad".¹⁰¹ La diferencia parece ser tanto más significativa porque, como Gramsci imagina a "los elementos coercitivos del Estado debilitándose poco a poco por grados", postula la emergencia correspondiente de "elementos cada vez más conspicuos de la sociedad regulada (o del Estado ético o de la sociedad civil)".¹⁰² Así, su identificación de la nueva forma de organización social a la que con más frecuencia llama "sociedad regulada" con por lo menos una versión de la sociedad civil, es muy deliberada.

La sociedad regulada, una sociedad sin Estado, parece estar definida por dos premisas: 1) una premisa de igualdad y 2) una premisa del remplazo de la ley por la moralidad. En otras palabras, la nueva sociedad estará caracterizada por una aceptación espontánea de la ley por individuos libres e iguales sin ninguna coerción o sanción. Esta idea se acerca peligrosamente a la ilusa utopía marxista de una sociedad sin instituciones.¹⁰³ Pero la transición a la sociedad regulada que Gramsci tiene en mente parece diferente. Se refiere a una fase en que de hecho, el Estado será un vigilante nocturno, en el sentido de salvaguardar los "elementos en proliferación continua de la sociedad regulada" y en el proceso reducirá progresivamente "sus propias intervenciones autoritarias y obligatorias".¹⁰⁴ Se supone que este proceso es idéntico a la construcción "dentro de la cubierta social política" de una sociedad civil compleja, bien articulada, autogobernada. Así, no es una exageración argumentar que la reformulación de Gramsci de la idea del camino al socialismo, consiste en la construcción de un nuevo tipo de sociedad civil autogobernada que gradualmente ocuparía el lugar del control estatal sobre la vida social, y conduciría a una lenta desaparición del Estado y de la sociedad política. No obstante, y sorprendentemente, no cree que el nuevo tipo de sociedad civil en formación y sus formas de autogobierno entrarán en conflicto con el Estado, cuyos poderes deberán erosionar y remplazar. En cambio, la sociedad civil se convertirá en la "continuación normal" y "complemento orgánico" de lo que llama "sociedad política", es decir, el Estado.¹⁰⁵

Aquí hay dos imágenes que no pueden mezclarse. Por una parte, tenemos la idea de algo similar a la emergencia de un poder dual: dos formas de organización social existen lado a lado; una basada en el autogobierno democrático y la solidaridad social, que habrá de remplazar a otra basada en las sanciones y la coerción administrativas. Por otra parte, Gramsci nos deja con una idea de un poder estatal que, gradualmente, convierte su forma de dominación en una forma igualmente efectiva de control social por medio de las instituciones de la sociedad civil. Así, la antinomia entre la sociedad civil como una consolidación o normalización de la dominación y la sociedad civil como un principio genuinamente alternativo a la dominación, retorna inmediatamente. Esta vez, las dos nociones aparecen como una sola debido a que la idea utópica de la absorción total del Estado por la sociedad civil eliminaría lógicamente la distinción entre un poder estatal que actúa por medio de las instituciones de la sociedad civil y una forma de autogobierno basada en esas instituciones. Sin embargo, hasta que la sociedad alcance la utopía, la ambigüedad persistirá y la eliminación del conflicto del modelo ciertamente parece implicar que la supuesta transición que postula Gramsci a una sociedad libre es en última instancia sólo un autoritarismo estatista con una cara humana.

La utopía de una sociedad civil (moderna) que absorbe a la sociedad política y al Estado, el supuesto *telos* que resolverá la más importante de las antinomias de Gramsci, es incoherente incluso en sí misma. Primero que nada, no está claro cuál absorbe a la otra en la relación entre la sociedad civil y la política. Aquí, en las escuetas descripciones de Gramsci, el énfasis parece estar en la "sociedad política", tal como la entendió Tocqueville, por ejemplo, como organizaciones políticas en vez de como Estado (lo que sucede en la forma en que Gramsci usa el término). La sociedad regulada se autogobierna, incluso si sus "leyes" se hacen cumplir como reglas morales "internalizadas" que no necesitan recurrir a sanciones externas. Este postulado, altamente irreal, tiene implicaciones autoritarias, al menos en el mundo moderno, que rara vez enfrentan sus defensores. Incluso si suponemos que un periodo de transición estatista ha eliminado las antiguas formas de heterogeneidad y pluralidad, la sociedad regulada de Gramsci no tendría un espacio social para una oposición que consistiera de nuevas minorías y pluralidades que pueden estar deseosas de obedecer las leyes, pero que no se pueden identificar con ellas y quizá desearan organizarse a sí mismas con el fin de revertirlas.¹⁰⁶ Al eliminarse la esfera de la asociación prepolítica o fusionarla con la de la asociación política, en principio no puede ocurrir esa organización. De hecho, el modelo de la obligatoriedad moral en vez de legal, elimina el espacio en el que puede surgir esa oposición: la conciencia autónoma, que en alguna medida siempre está en conflicto con las leyes. El postulado de una aceptación basada moralmente en la ley, tiende en sí a presuponer la homogeneidad social y a excluir a la organización pluralista.¹⁰⁷ Por definición, "pluralismo" significa algún conflicto acerca de la política y por lo tanto es incompatible con la aceptación "internalizada" de las decisiones de las mayorías. Así, no está claro de qué manera, y sobre qué bases normativas y empíricas, los individuos y los grupos pueden tener derechos contra la sociedad regulada y monolítica de Gramsci.

El problema puede presentarse desde el punto de vista de la modernidad de la idea de Gramsci de una sociedad regulada. ¿Puede una sociedad civil ser una sociedad moderna si el poder del Estado es abolido o absorbido? ¿No constituiría la dualidad de la sociedad civil y del Estado (de la cual Gramsci es un importante analista), por no mencionar la diferenciación entre la sociedad civil y la economía, la modernidad de ambos términos? Parecería que abolir el Estado, lo que es imposible de hecho pero que ciertamente lo podemos imaginar, nos llevaría no a una sociedad civil autónoma, plural, que en todo lo demás se pareciera a su predecesora moderna, sino a la restauración de la sociedad civil-política tradicional sin la administración moderna, pero también sin una estructura moderna de derechos y libertades que creara espacios autónomos respecto al mundo de la política.¹⁰⁸

En vista de una estructura ya establecida, resistente y compleja, de la sociedad civil, aunque del modelo burgués, la sociedad regulada de Gramsci sólo puede ser establecida mediante una ruptura totalitaria revolucionaria. La mayoría de las instituciones ya existentes militarían contra ella, incluso las de la clase trabajadora: la pluralidad existente de formas de vida, cultura y asociación, que presupone el conflicto social, necesita una estructura de leyes y derechos vinculada a sanciones. También requiere los resultados mediadores y los agregados de intereses de un Estado moderno. Ninguna estrategia reformista radical puede reducir en sí misma esta complejidad, y de hecho la organización y movilización de nuevos actores sociales aumentaría la heterogeneidad de intereses e incrementaría el potencial de conflicto de la sociedad. Desafortunadamente para la tesis de Gramsci, una destrucción estatista-revolucionaria de la versión existente de la sociedad civil, tendría incluso menos posibilidades de conducir a la sociedad regulada. La elección que Gramsci realmente enfrentaba no era entre el reformismo radical y la democracia revolucionaria preparada por una abolición totalitaria de la sociedad civil.¹⁰⁹ Más bien era entre la sociedad civil, *tout court* y un sistema autoritario que ciertamente habría intentado perpetuarse a sí mismo. Gramsci proporcionó conceptos importantes para los que desafiarían militantemente versiones posteriores de ese sistema, pero esto fue algo que ni intentaba ni anticipaba. Y los que habrían de aceptar el desafío pudieron postular el valor de una sociedad civil independiente sólo cuando abandonaron completamente la utopía democrática radical de la sociedad regulada, cuyas raíces más profundas implicaban, como Marx lo sabía pero Gramsci aparentemente olvidó, un odio a la sociedad civil moderna.

APÉNDICE SOBRE LOS SUCESORES DE GRAMSCI: ALTHUSSER, ANDERSON Y BOBBIO

La posición intelectual antinómica de Gramsci abre dos vías distintas y opuestas para continuar. Aunque son posibles diferentes combinaciones entre sus alternativas, hay una afinidad más que electiva entre una actitud apologética hacia la Unión Soviética, un reduccionismo funcionalista respecto a la versión existente de la sociedad civil, y un proyecto utópico (o un contramodelo normativo) de una sociedad-Estado unificada. Con énfasis en el componente reduccionista funcionalista, esta combinación marca el camino de Louis Althusser y sus seguidores, que insisten en mantener intacto el proyecto marxista de la revolución. De manera similar, la relación interna es igualmente fuerte entre la crítica de la Unión Soviética, una concepción dual y basada en la teoría de conflicto de la sociedad civil

existente, y un modelo normativo democrático pluralista de la sociedad civil. Esta combinación es la que sigue Norberto Bobbio, que recientemente ha enfocado a la sociedad civil como la estructura adecuada para el proyecto reformista radical contemporáneo de democratización.

Althusser descarta del todo aquella versión de la teoría de Gramsci que supone una oposición entre el Estado y la sociedad civil y decididamente se concentra en la versión secundaria en la que la sociedad civil y la política, la hegemonía y la dominación son todos aspectos funcionales del Estado.¹¹⁰ En este caso la sociedad política se convierte en "aparato del Estado represor" definido en términos de una estructura supuestamente unitaria del gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales y las prisiones. La "sociedad civil" (las comillas son suyas) a su vez se convierte en una estructura diferenciada, en la que el "aparato ideológico del Estado" consta de componentes religiosos, educativos, familiares, legales, sindicales, de comunicación y culturales. Althusser tiene notorias dificultades cuando trata de demostrar que todos estos dominios pertenecen al Estado.¹¹¹ Hace caso omiso, en parte correctamente, de la objeción de que su *status* es privado, a diferencia del "aparato represivo" público del Estado, como un mero legalismo burgués para ocultar las *funciones* reales de las instituciones. Pero esta estrategia sólo justifica una diferenciación de la esfera privada, económica, no una inclusión en la estructura del Estado. Argumentar que la clase gobernante tiene el poder estatal, que la ideología que unifica las varias instituciones de que se trata por la que ellas "funcionan masiva y predominantemente", es la ideología de la clase gobernante, y que *por lo tanto* los "aparatos ideológicos" son instituciones del Estado, es a la vez falaz lógicamente y dudoso empíricamente. Es falaz lógicamente porque, incluso si el Estado fuera el aparato de la clase gobernante, aún así los dos términos no serían idénticos, que es lo que presupone el "silogismo" de Althusser. Y es empíricamente falaz porque, como lo sabemos por la historia de la socialdemocracia, por ejemplo, muchos estratos y grupos no burgueses pueden ocupar el poder estatal en las sociedades capitalistas, y porque las instituciones a las que se refiere Althusser se caracterizan por una gran diversidad ideológica, internamente (catolicismo *vs.* iglesias protestantes, sindicatos cristianos *vs.* seculares, etc.) y entre sí. A pesar de estos problemas aparentemente obvios, este argumento ha ejercido una amplia influencia.

Lo que es más importante para nosotros es la propia incapacidad de Althusser para apegarse a una versión congruente de esta posición funcionalista. Repite correctamente la posición de Gramsci conforme a la cual ninguna forma de poder puede ser estable durante mucho tiempo sin "hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del Estado".¹¹² Pero esta tesis no es interpretada de acuerdo con su propia versión del funcionalismo

cuando argumenta que la función de los aparatos y de la ideología, que supuestamente producen, es reproducir las relaciones existentes de producción.¹¹³ Este último argumento separa a la sociedad civil del Estado y relaciona funcionalmente a sus instituciones, junto con las del Estado, a la reproducción de la economía capitalista. Una vez liberado de la absurda carga de tener que convertir a la sociedad civil en una dimensión del Estado, Althusser puede referirse a los aparatos ideológicos de este último, es decir, a las instituciones de la sociedad civil, como "múltiples, distintas y relativamente autónomas, así como capaces de proporcionar un campo objetivo para las contradicciones, que expresan en formas que pueden ser limitadas o extremas, los efectos de los enfrentamientos entre la lucha de la clase capitalista y la lucha de la clase proletaria".¹¹⁴ Este argumento no sólo se desplaza implícitamente entre los dos funcionalismos (estatista y capitalista) presentes en Gramsci; también se aproxima al redescubrimiento de la otra posición, democrática-pluralista y de teoría del conflicto, que puede encontrarse en la obra de Gramsci.¹¹⁵ Sin embargo, como es mucho más dogmático y tradicional en sus compromisos socialista-estatista y revolucionarios que Gramsci, Althusser es todavía menos capaz de seguir este camino que su predecesor. Incluso en una forma muy modificada, la vía funcionalista elegida por Althusser no puede llevar a una revaluación genuina de la doble naturaleza normativa de la sociedad civil.

La brillante interpretación de Gramsci hecha por Perry Anderson, que en alguna ocasión fue un seguidor de Althusser, es un caso ilustrativo.¹¹⁶ Anderson destruye la reconstrucción que hace Althusser de las ideas de Gramsci tanto textual como políticamente. En este último caso, considera que la reconstrucción es desastrosa porque no puede distinguir entre las versiones fascista-autoritaria y la liberal-democrática de la sociedad capitalista: sólo la primera absorbe las instituciones sociales de la reproducción cultural dentro del Estado.¹¹⁷ Pero también está textualmente equivocado en la medida en que se concentra en una estrategia consensual secundaria en la obra de Gramsci, sin tener en cuenta el uso primario que diferencia al Estado y a la sociedad civil.

Anderson argumenta que Gramsci desarrolló este segundo uso, en que la sociedad civil es absorbida por el Estado, a causa de las dificultades que acarrea su uso primario. No sólo es la sociedad civil la que tiene legitimidad cultural; también la tiene el Estado, en particular por medio de sus instituciones educativas y legales (mencionadas por Gramsci) y sus estructuras parlamentarias (omitidas por Gramsci, pero fuertemente destacadas por Anderson). La respuesta de Gramsci fue convertir coerción y hegemonía en funciones tanto de la sociedad civil como del Estado. Las dificultades de esta concepción, que amenaza la definición del Estado

moderno como el monopolio de la violencia legítima, supuestamente llevaron a Gramsci a incluir la sociedad civil en el Estado e incluso a identificar a ambas esferas.¹¹⁸

La propia solución de Anderson, que en un sentido combina las de Gramsci y Althusser, es mantener la separación de la sociedad civil y del Estado pero insistir en que, aunque las instituciones de la sociedad civil producen sólo hegemonía y consentimiento cultural, las estructuras del Estado —debido al papel considerablemente importante de las instituciones parlamentarias— producen consentimiento así como coerción. Esta idea asimila la noción de Althusser de los aparatos estatales ideológicos, pero mantiene el énfasis que pone Gramsci en que la producción de ideología fuera del Estado es secundaria. Por medio de este paso conceptual, Anderson de hecho supera la mala opción entre una diferenciación abiertamente esquemática del Estado y la sociedad civil en la principal versión de la argumentación de Gramsci, y la completa ausencia de diferenciación en la versión secundaria. En el proceso, sin darse cuenta, se acerca a la noción hegeliana del parlamento como institución de mediación entre la sociedad civil y el Estado, como el lugar donde simultáneamente la sociedad civil penetra al Estado y se forma una voluntad política unificada. Se aproxima a ese punto de vista pero, como veremos, no lo suficiente.

De hecho, el nuevo argumento no supera las limitaciones del funcionalismo marxista. Anderson es muy claro: la sociedad civil tal como la conocemos no sólo pertenece a la reproducción funcional de la sociedad capitalista; "las instituciones 'privadas' de la sociedad civil" no tienen lugar en "ninguna formación social en que la clase trabajadora ejerza el poder colectivo".¹¹⁹ Si tenemos en cuenta este supuesto, es del todo congruente al temer y rechazar toda la estrategia de Gramsci para tratar de construir una contrahegemonía dentro de la versión existente de la sociedad civil, ciertamente más congruente que los que esperan usar esa estrategia como una vía para el establecimiento revolucionario de una sociedad-Estado unificada. Anderson comparte este último sueño y por lo tanto rechaza la vía del reformismo radical que implícitamente supone la conservación de dimensiones clave de la sociedad civil existente. Como esa estrategia es impotente contra la garantía en última instancia del sistema existente, es decir, la posesión de los medios de violencia y de represión, sólo puede servir para integrar a la clase trabajadora dentro de la sociedad establecida.¹²⁰

La referencia a la violencia y a la represión ya indican un cambio al nivel del "aparato estatal". Una razón clave por la que la construcción de la contrahegemonía en la sociedad civil debe fracasar, es que la principal instancia de reproducción ideológica del sistema es ejercida por el parlamento, dentro de la esfera del Estado. Sin embargo, esta instancia es reforzada por su vínculo con la violencia potencial y no puede ser simple-

mente dejada de lado o desplazada por medio de instituciones alternativas. Mientras las instituciones parlamentarias no sean derrocadas, su primacía en la producción del consentimiento no puede ser desafiada con éxito. Tal, según Anderson, es la respuesta real al problema de Gramsci en lo que se refiere a la estabilidad de las democracias liberales.

Esta respuesta no puede escapar a la antinomia entre los dos puntos de vista de la sociedad civil que tenía Gramsci, uno monístico-funcionalista y el otro dualista y conforme a una teoría de conflicto. El problema se encuentra en la peculiaridad del parlamento como institución mediadora en el sentido hegeliano, en el hecho de que aparece como la institución por medio de la cual el Estado es "penetrado" por la sociedad civil. Como Anderson no reconoce esto plenamente, debe sufrir las consecuencias de su propio argumento. Él se pregunta, ¿por qué tienen los parlamentos tanto éxito para generar el consentimiento? ¿Por qué son desafiados radicalmente tan pocas veces en las democracias liberales? Es meritorio que Anderson sospeche de las doctrinas de manipulación cultural, de la generación de pasividad en lugar del trabajo, e incluso de la habilidad de los beneficios del Estado benefactor para comprar el consentimiento.¹²¹ Los parlamentos no se basan en el consentimiento producido por las instituciones culturales, sociales y económicas, sino que generan el suyo propio. Lo hacen presentando a individuos desiguales y que no son libres en la sociedad civil, una imagen de igualdad ante el Estado y de participación activa, por medio de sus representantes, en la formación de la voluntad política. A su vez, esta imagen produce el código ideológico (igualdad, libertad, etc.) del que dependen todas las actividades secundarias de la generación del consentimiento.¹²²

La idea del parlamento como centro de integración ideológica aproxima a Anderson a la doctrina de Althusser de los "aparatos ideológicos del Estado",¹²³ a los que finalmente logra hacer coherentes indicando un proceso que en realidad se origina en el Estado y que produce la unidad ideológica de todos los "aparatos" diferentes.¹²⁴ Pero Anderson es incluso menos capaz que Althusser de seguir siendo congruente dentro del modo funcionalista. Por una parte, se dice que el código ideológico general que emana del parlamento simplemente enmascara las formas prevalecientes de desigualdad y falta de libertad. Por otra parte,

el código es más poderoso porque los derechos judiciales de la ciudadanía no son un mero espejismo: por el contrario, las libertades cívicas y los sufragios de las democracias burguesas son una realidad tangible, cuyo establecimiento se completó históricamente en parte por las actividades del propio movimiento laboral y cuya pérdida sería una derrota importantísima para la clase trabajadora.¹²⁵

Anderson continúa describiendo la autonomía del parlamento, que hace a todos esos organismos *dobles*, pues se expresan tanto las necesidades funcionales de la reproducción cultural del capital como los logros, aún potentes históricamente, que expresan los ideales de la burguesía revolucionaria.

Anderson puede admirar estos ideales, pero él sugiere que no los comparte: Sin duda rechaza la estrategia, que casi pudiera pertenecer a Gramsci, de usarlos a ellos y a los espacios que proporcionan para la construcción de una hegemonía alternativa. No obstante, no queda en claro qué es lo que pondría en su lugar, cómo los aboliría sin promover una vez más otra "derrota decisiva para la clase trabajadora", cuyos miembros siguen apegados a la igualdad y libertad en el sentido del parlamentarismo contemporáneo, como él lo reconoce. Anderson propone que este apego sólo puede terminarse en la experiencia posrevolucionaria de la democracia proletaria, "en los partidos o en los concejos [*sic*]" donde pueden aprenderse y superarse históricamente "los límites reales de la democracia burguesa".¹²⁶ Desafortunadamente, nos dice poco acerca de esta democracia alternativa; lo que es más importante, su tesis implica que sus principios no pueden ni siquiera ser presentados convincentemente a los que ahora experimentan la democracia en términos de los procedimientos establecidos. La relación entre las dos democracias tendría por lo tanto que ser en principio una relación antidemocrática, una recomendación más bien extraña a los que en la actualidad valoran los beneficios de las democracias liberales. A uno se le pide que acepte una estrategia revolucionaria basado en la fe en que, de alguna manera, conducirá a una forma de democracia cualitativamente diferente, aunque no se tenga experiencia de ella y aunque dentro de la sociedad presente no pueda de ninguna manera ser puesta a prueba.

Que no existe tal forma alternativa de democracia es la tesis más conocida de Norberto Bobbio. Y, no obstante, Bobbio es un teórico socialista de izquierda de la democratización. Aunque no es un mero seguidor de Gramsci, su justamente famosa interpretación de *Prison Notebooks* [*Cuadernos de la cárcel*] es la clave de su propia posición teórica distintiva sobre la cuestión de la democracia. De acuerdo con Bobbio, Gramsci luchó en dos frentes contra los que buscaban asimilar la sociedad civil (y el Estado) a la economía (deterministas económicos), y los que buscaban subordinarla al Estado y al culto de la fuerza. Quería trascender no sólo las condiciones de la sociedad burguesa sino también "la forma falsa de trascender estas condiciones".¹²⁷ De esta manera, por supuesto en cierta medida ahistórica, Bobbio procura distinguir a Gramsci de las políticas socialdemócrata y leninista. Para Bobbio, como ya hemos argumentado, Gramsci era un estratega de la "reforma" en sentido riguroso, que desea-

ba transformar no sólo la política y la economía, sino también las "costumbres y la cultura". De hecho, en este caso se pone énfasis en la construcción de una hegemonía cultural alternativa que debe preceder a la conquista del poder, y que implica no sólo al partido político sino también, y en especial, a la actividad de todas las instituciones de la sociedad civil que participan en la producción y difusión de cultura.¹²⁸ Así, el centro de la estrategia radical en esta interpretación se reubica totalmente y se traslada del Estado a la sociedad civil, donde deberá combatirse una prolongada guerra "de posiciones" para la conquista de la hegemonía cultural.

En su famoso artículo sobre Gramsci, Bobbio no parece notar ninguna incongruencia entre esta estrategia radical, centrada en la sociedad civil, y el objetivo de una sociedad regulada en la que la sociedad civil absorbe al Estado;¹²⁹ tampoco observa que los puntos de vista de Lenin del futuro distante (aunque obviamente no de la realidad soviética), coincidieron con la esencia (aunque no con la terminología) de la posición de Gramsci. No obstante, la visión de Gramsci de una sociedad monolítica, regulada, en que la sociedad civil absorberá al Estado no se encuentra en la teoría de la democracia y la democratización que Bobbio desarrolló en la década de 1970 y en especial en los años ochenta.¹³⁰ Por el contrario, sus obras de este periodo rechazaron tajantemente la idea de una democracia directa monolítica. En vez del enfoque sustancialista radical, Bobbio insiste en que los principios procesales normativos de la democracia representativa constituyen criterios necesarios, aunque reconocidamente no suficientes, para que se considere democrático a cualquier Estado. Entonces, el problema real para la reforma democrática radical es identificar las razones por las que las democracias liberales no han logrado cumplir sus promesas, y articular un programa para su democratización adicional.

Por consiguiente, Bobbio enuncia lo que él considera una definición realista (viable) y normativa de la democracia. Todo gobierno democrático tiene tres prerequisites básicos: la participación (colectiva y general, aunque sea mediada, en la toma de todas las decisiones que se aplican a toda la comunidad); el control desde abajo (sobre la base del principio de que se tiende a abusar de todo el poder que no es controlado de esa manera), y la libertad de disenter.¹³¹ Por supuesto, Bobbio no se hace ninguna ilusión respecto a la realización de estos principios en las democracias liberales existentes. Argumenta que estas promesas no se han cumplido ni siquiera en los estados en los que las instituciones democráticas se han desarrollado más completa y formalmente. También en este caso, como en toda sociedad moderna, hay por lo menos cuatro paradojas de la democracia que dificultan realizar sus principios adecuadamente:

En forma muy breve, estos cuatro enemigos de la democracia —cuando hablo de la democracia me refiero al método óptimo para tomar decisiones colectivas— son la gran escala de la vida social moderna, la creciente burocratización del aparato estatal, el creciente tecnicismo de las decisiones que es necesario tomar y, la tendencia de la sociedad civil a convertirse en una sociedad de masas.¹³²

En síntesis, los modernos parecemos estar exigiendo cada vez más y más democracia en condiciones que son cada vez menos propicias. Además, estas paradojas parecen exacerbarse en los sistemas parlamentarios representativos. Los fenómenos de la apatía política, de la participación distorsionada y manipulada por las élites, que tienen un monopolio del poder ideológico, han militado contra la promesa de la participación. El control desde abajo es despojado de significado a medida que el centro del poder se desplaza, alejándose de las instituciones que logran controlar los ciudadanos: los instrumentos y centros significativos de poder real, como el ejército, la burocracia y las grandes empresas, no están sujetos al control democrático. Finalmente, el derecho a disentir se ve limitado en forma importante en las sociedades capitalistas en las que el sistema económico dominante nunca ofrece la posibilidad de una alternativa radical.

Entonces, ¿qué caso tiene decir que las sociedades occidentales contemporáneas son democráticas? Al identificar los principios definitorios (mínimos) con las promesas clásicas (incumplidas) de la democracia, las obras de Bobbio, en la década de 1970, tendieron a hacer imposible responder a esta pregunta. En la década de 1980 enfrentó el problema con una orientación procesal de su pensamiento, diferenciando la definición mínima de la promesa normativa. Ahora definió a la democracia en términos de un mínimo de procedimientos que incluyen: 1) la participación del mayor número posible de los interesados, 2) el gobierno de la mayoría en la toma de decisiones, 3) la existencia de alternativas reales (personas y políticas) entre las cuales elegir, y 4) la existencia de garantías a la libre opción en forma de derechos básicos de opinión, expresión, discurso, asamblea y asociación.¹³³

Así, la democracia moderna es, por definición, la democracia *liberal*, incluso aunque Bobbio crea que también hay un conflicto inherente entre la democracia y las dimensiones de las actividades económicas y políticas que requieren un gobierno fuertemente limitado.¹³⁴ Igualmente importante es que la democracia moderna también es una forma de democracia de masas elitista u oligárquica, pluralista, particularista e insuficientemente pública cuyo carácter democrático está limitado únicamente al espacio de la política. Esta caracterización equivale, en opinión de Bobbio, a una serie de promesas rotas respecto al modelo clásico de democracia,

incluso en sus primeros postulados modernos, liberales, todos los cuales suponían una relativización de la distinción entre gobernante y gobernado junto con énfasis variables en el individualismo, el universalismo, la publicidad y una ciudadanía educada.¹³⁵ A pesar de un conjunto heterogéneo de causas que disminuyen el carácter democrático de las organizaciones políticas modernas —la sobrevivencia de prácticas políticas secretas o invisibles, el carácter capitalista de las economías modernas, la afinidad electiva entre la democracia y la burocracia, la sobrecarga de las demandas producida por la política de partidos democráticos y el creciente papel de los conocimientos técnicos en la vida moderna—, incluso estas violaciones de la promesa clásica de la democracia no eliminan el carácter mínimamente democrático de las democracias liberales actuales, que procesalmente se define por la ley de la mayoría, la competencia electoral y las libertades civiles.¹³⁶ Sin embargo, este punto puede invertirse: el mínimo procesal aparentemente no puede disminuir la forma elitista, particularista, no pública y despolitizada de la democracia en las sociedades modernas.

Ciertamente, Bobbio no está satisfecho con esta conclusión. Enfatiza los aspectos socializadores del mínimo procesal de la democracia, que promueve los valores de la tolerancia y la no violencia en la resolución de los conflictos y, menos convincentemente, los de la solidaridad y apertura a las experiencias radicales de aprendizaje cultural.¹³⁷ Lo más importante es que él cree firmemente que es posible una mayor democratización de las democracias que ya existen. Trata este problema en tres niveles: el lugar posible de la democracia directa; el papel de formas alternativas de representación; y la posibilidad de ampliar el espacio de la democracia del Estado a la sociedad civil.

Ya en la década de 1970, Bobbio insistía en la ausencia de alternativa completa realizable a la democracia representativa, que pueda satisfacer la promesa clásica de la democracia mejor de lo que ya lo hace el modelo existente.¹³⁸ De una manera que recuerda mucho a Roberto Michels, Bobbio muestra convincentemente que ni las instituciones individuales de la "democracia directa" —referendos, comités o asambleas locales, mandato obligatorio— ni su combinación, ofrecen un remplazo viable del sistema representativo. Los referendos por sí solos no abarcan todos los problemas que deben debatirse y resolverse colectivamente en las sociedades complejas modernas. Los problemas que un comité o una asamblea locales pueden discutir competentemente, muy raras veces son idénticos a los que enfrenta una organización política nacional. Ya existen mandatos obligatorios donde hay un sistema de partidos fuertes (la disciplina del partido es el equivalente funcional del *mandat impératif*), y donde no existen, sigue vigente el problema de la naturaleza de una autoridad

aceptable capaz de revocar un mandato. Finalmente, un modelo alternativo de democracia "socialista" basado en la estrategia dual de la reforma estructural y la ampliación de la participación se enfrentaría a dos dificultades adicionales. Primero, es difícil imaginar una reforma estructural que afecte radicalmente a la economía sin invocar medios violentos, lo que nunca ha conducido a un aumento en la democracia. Segundo, la ampliación de la participación democrática en la esfera del poder económico se enfrenta a lo que parece ser una característica permanente o una contratendencia común a los estados socialistas y capitalistas, esto es, el desplazamiento del poder económico alejándolo del campo del control democrático desde abajo. Aunque puede debatirse si las condiciones que favorecen al poder autocrático en esta esfera están determinadas objetiva o históricamente, Bobbio sostuvo (por lo menos en la década de 1970) que hay buenas razones para sospechar que la ampliación progresiva de la base democrática eventualmente encontrará una insuperable barrera cuando trate de pasar las puertas de la fábrica.¹³⁹

Pero, ¿debe verse a las democracias directa y representativa como alternativas excluyentes? En los años ochenta, Bobbio empezó a verlas como posiblemente complementarias. Primero, existía una posibilidad de formas mixtas o intermedias como la representación con mandatos obligatorios. Segundo, uno también podía incluir formas democráticas directas como los referendos, las revocaciones y las asambleas locales en las constituciones de las democracias representativas.¹⁴⁰ Bobbio sigue mostrándose escéptico con respecto a las formas intermedias que menciona, y rechaza cualquier extensión adicional del mandato imperativo, del cual ya se ha abusado demasiado. Además, considera el papel de los instrumentos complementarios directamente democráticos importante, pero necesariamente limitado. Por ejemplo, cree que el referéndum sólo es adecuado cuando se trata de unos pocos asuntos en los que no es posible el compromiso. Así, su propio modelo de democratización depende principalmente de extender nuevas formas representativas, en vez de directas.

Dentro de la esfera de las instituciones estatales, a menudo se han propuesto ideas de una democracia funcional por creerse que extienden la lógica de la democracia a un nivel que en la sociedad moderna se ha vuelto más importante que el territorial, según Emile Durkheim, su más famoso exponente. La propuesta más conocida de esa representación —articulada por los socialistas gremiales y los marxistas austriacos, entre otros— supone una cámara parlamentaria adicional que representa a las asociaciones profesionales que se encuentran fuera del sistema de partidos. Para Bobbio, ese esquema constituye una alternativa deficiente e incluso peligrosa a la representación territorial. Esa representación de grupos de interés simplemente entregaría el parlamento al cabildío de los grupos de

presión y a los tratos que hacen. En la medida en que ésta es ya una tendencia "degeneradora" de las formas existentes de parlamentarismo, no se la debe empeorar elevándola al nivel de un principio y de una institución. Aunque Bobbio no cree que en los parlamentos contemporáneos emerja algo similar a un interés general, no obstante, afirma que los partidos políticos que dominan estas estructuras representan una forma superior de mediación entre el individuo y el Estado que los grupos de intereses. A los patrones necesariamente rígidos de la representación de los grupos de intereses, contraponen las visiones generales disponibles en los movimientos políticos que conducen a un manejo potencialmente creativo y flexible de los temas. Así, los partidos políticos representan los múltiples intereses de los ciudadanos, interpretados de diferentes maneras, a diferencia de los limitados e inflexibles intereses de los miembros de un grupo.¹⁴¹ Elegir un partido significa elegir una estructura general de interpretación fundamentada en opiniones políticas. Por otra parte, no elegimos nuestro grupo de interés; nuestra relación con él por lo común no es política, sino que está definida por intereses sociales y económicos compartidos.

Sólo en este contexto polémico obtenemos una descripción glorificada de la lógica de la representación por medio del sistema de partidos. No obstante, la imagen idealizada distorsiona lo que pudo haber sido un análisis y una propuesta más diferenciados. Bobbio pudo haber hecho hincapié en la posibilidad de una forma de complementar, en vez de remplazar a la democracia representativa tal como se la practica oficialmente hoy en día. Hay disponibles buenos argumentos y modelos para esas propuestas. Si la negociación neocorporativa ya caracteriza a los procesos políticos contemporáneos, como lo reconoce repetidas veces, puede existir alguna virtud significativa en sacar esas negociaciones a la luz de la esfera pública, disminuyendo así su carácter corporativo, al que Bobbio es comprensiblemente reacio, dada la experiencia fascista.¹⁴² Además, una segunda cámara parlamentaria puede desempeñar un papel secundario en relación con la primera; sus decisiones pueden estar sujetas a la primera sobre la base de una mayoría calificada en la cámara territorial, y sus funciones podrían estar limitadas a ciertos tipos de temas. Todo esto es importante porque, como lo veremos, la estrategia alternativa de Bobbio para democratizar a la sociedad civil puede ser fútil si los canales que permiten a las asociaciones, organizaciones y movimientos democráticos influir en el sistema político no aumentan en comparación con la práctica ordinaria de la democracia de élite de los partidos políticos.

Dentro de un programa general de democratización, Bobbio pone énfasis en la expansión de las formas de la democracia representativa más allá de la esfera política. De hecho, espera redimir dos "promesas" que no eran inherentes ni al modelo clásico de la democracia ni al modelo liberal

de la misma: expandir el espacio de la toma de decisiones democrática y explotar el potencial del pluralismo. En este contexto, menciona una variedad de papeles que pueden ser democratizados (en particular, papeles familiares, ocupacionales, educativos y de cliente) así como dos instituciones importantes que en el presente no están organizadas democráticamente: la escuela e (incongruentemente) el lugar de trabajo. Su justificación para elegir a éstos es la usada por Durkheim para su teoría de la representación funcional, es decir, que es ahí donde "la mayoría de los miembros de la sociedad moderna pasan la mayor parte de sus vidas".¹⁴³ De lo que se trata no es de la invención o recreación de formas nuevas y directas de democracia, sino de una "infiltración" de nuevos espacios, los espacios de la sociedad civil, por "formas muy tradicionales de la democracia, como la democracia representativa".

Es interesante que no se resuelvan las dudas anteriores de Bobbio respecto a la democratización de la vida económica; aquí se sigue diciendo que las perspectivas son inciertas, al igual que lo son para la esfera de la administración. No obstante, insiste en que si bien el proceso de democratización de la sociedad civil sólo ha empezado, ya se ha realizado un progreso considerable en áreas como la escolar, respecto a la cual destaca la participación de los padres en los consejos escolares, lo que en apariencia era una experiencia relativamente nueva en Italia. Sobre la base de esos ejemplos, Bobbio sostiene que en el futuro un nuevo índice de democratización será proporcionado no "por el número de personas que tienen derecho de votar, sino por el número de contextos fuera de la política en los que se ejerce el derecho a votar".¹⁴⁴

Esta conclusión parece prematura sobre la base del apoyo empírico que proporciona Bobbio, pero tiene una línea de razonamiento más teórica para apoyarla. Argumenta que el pluralismo, aunque no es de origen democrático, proporciona a la vez una razón y una oportunidad para democratizar a la sociedad civil. Intuitivamente, Bobbio muestra los orígenes del pluralismo y la democracia modernos en dos situaciones polémicas diferentes. Originalmente opuesto no tanto a la autocracia como a las formas monocráticas de poder, el pluralismo o la poliarquía está en conflicto con los modelos monolíticos de democracia, sean antiguos o modernos. En otras palabras, dados los modelos dominantes de democracia en el periodo moderno temprano, el pluralismo era antidemocrático. Y no obstante, Bobbio tiene razón: el pluralismo, basado en la heterogeneidad de constelaciones de intereses en conflicto, no puede ser eliminado en una sociedad compleja. En lo que a él respecta, este hecho representa una violación de la promesa de la democracia, porque centros de poder organizados de manera no democrática hacen que grupos de interés particulares influyan en los procesos de toma de decisiones y también sacan a estos

importantes centros del campo de los controles democráticos. No obstante, las formas antipluralistas, individualistas, de resistencia por parte de la democracia, por supuesto, serían inútiles en condiciones genuinamente modernas. La democracia sólo puede contrarrestar si atrae a su propia lógica a los centros de poder extraestatales e incluso no políticos. En el contexto de la sociedad pluralista, la promesa de la democracia sólo puede ser rescatada mediante la ampliación de los procesos de democratización a través de toda la gama de la asociación humana. Y esto requiere no un programa fundamentalista de democracia directa, sino la introducción de la democracia representativa en los centros poliárquicos relevantes de la sociedad.

Hasta ahora el argumento es convincente. Pero Bobbio también afirma que la mayor distribución del poder característica del propio pluralismo "abre la puerta a la democratización de la sociedad civil".¹⁴⁵ Para uno resulta difícil encontrar una explicación en su texto de la manera en que una organización pluralista proporciona los objetivos de la democratización e incluso facilita ese proceso, aunque en un punto se refiere al disenso promovido o escudado por las organizaciones pluralistas. Además, lo que afirma es contradicho implícitamente por la siguiente aserción:

El proceso de democratización ni siquiera ha empezado a tocar la superficie de los dos grandes bloques de poder jerárquico y descendente en toda sociedad compleja, en las grandes empresas y en la administración pública. Y mientras estos dos grandes bloques resisten las presiones desde abajo, no se puede decir que la transformación democrática de la sociedad esté completa. No podemos ni siquiera decir si esta transformación es posible.¹⁴⁶

Parece, por lo tanto, que algunos de los más importantes centros de poder se resisten en grado considerable a su propia democratización. Desafortunadamente, el caso es que si medimos la democratización por el grado en que un solo conjunto de estándares procesales se extiende a las diferentes esferas de la sociedad, los resultados serán inevitablemente mixtos, y los espacios no democráticos o centros de poder seguirán siendo probablemente "tan numerosos y tan grandes, y su importancia tan considerable"¹⁴⁷ que pondrán en cuestión el proyecto en su conjunto.

Sin desear remplazar la conclusión en cierta manera pesimista de Bobbio respecto a la democratización por un escenario más optimista, creemos que unos pocos comentarios críticos pueden ayudar a aclarar las razones por las que su propio programa centrado en la sociedad civil ha llegado a un punto muerto. Primero, Bobbio no opera congruentemente con la noción de Gramsci de una sociedad civil diferenciada de la economía.¹⁴⁸ Como resultado, no puede distinguir claramente las esferas cuya

lógica interna facilita la democratización radical de las esferas cuyas reproducciones sólo son congruentes con formas subsidiarias de participación democrática. Su definición excesivamente procesal de la democracia no le funciona bien en este contexto: le hace exigir muy poco de las élites en algunas esferas (por ejemplo, los partidos políticos) y demasiado de las élites en otras esferas (por ejemplo, las gerencias capitalistas).

Segundo, Bobbio no se pregunta sobre las relaciones internas de las diferentes esferas democratizadas. En consecuencia, su conclusión, según la cual las esferas de la sociedad pueden ser democratizadas en un orden que más o menos invierte su importancia social general, parece reducir indebidamente lo que está en juego en la democratización. Lo que se necesita es una demostración de la forma y de las condiciones bajo las cuales las nuevas esferas democratizadas pueden influir en los espacios menos democráticos de la sociedad. En este contexto, su pesimismo general respecto a la introducción de nuevas estructuras en las versiones ya existentes de la democracia política, no le es muy útil.

Finalmente, Bobbio no distingue entre el pluralismo como un contexto de instituciones que pueden y deben ser democratizadas y la pluralidad de actores colectivos que habrán de llevar a cabo la labor de democratización. Sus comentarios sobre los movimientos sociales y la desobediencia civil no muestran mucha confianza en los actores "extrainstitucionales" como agentes de la democratización.¹⁴⁹ Por lo tanto, nos quedamos con la sospecha de que encomienda esos procesos a las élites que actualmente se resguardan en las instituciones pluralistas relevantes, incluso los partidos del sistema político. Esa posición sería una razón suficiente para el pesimismo; el trabajo de la democratización no puede por lo común encomendarse a los beneficiarios de los acuerdos menos democráticos o incluso no democráticos.

No compartimos la crítica de Perry Anderson de la forma en que la izquierda socialista se apropió de las tesis de Gramsci. En nuestra opinión, tiene poco sentido criticar a Bobbio sobre la base de que su estrategia no puede conducir a una ruptura radical con las instituciones de la democracia parlamentaria, puesto que él especifica, y correctamente rechaza, la idea de la ruptura. Tampoco hace de la transición al socialismo la meta respecto a la cual la política democrática puede ser reducida a un simple medio; en general, parece que el propio significado de socialismo se reduce aquí a la radicalización de la democracia.¹⁵⁰ Con todo esto estamos de acuerdo.

Nuestra crítica de Bobbio tiene que ver con la naturaleza inconclusa de su programa de democratización, que en parte está relacionada con la naturaleza no desarrollada e incluso ambigua de su concepción de la sociedad civil. Pero esta crítica no debe ocultar nuestro acuerdo fundamental con dos de las características más importantes de la concepción de Bobbio:

su desplazamiento del terreno de la democratización del Estado a la sociedad civil, y su insistencia en un programa no fundamentalista en el que la democracia formal y representativa proporciona el modelo general que debe seguirse en las varias esferas de la sociedad. Estas ideas, basadas en una interpretación específica de Gramsci, vinculan a Bobbio con las estrategias más importantes de emancipación de las décadas de 1970 y 1980. No obstante, sigue siendo dudoso que su concepción pueda dotar a esas iniciativas de una adecuada estructura de orientación y de autocomprensión. No se trata sólo de sus ambigüedades respecto al concepto de la sociedad civil, sus concesiones quizá demasiado generosas a la teoría de la élite de la democracia, su concepción unilateral del pluralismo y la forma en que resta importancia a los movimientos sociales en favor de los partidos políticos. Estas imperfecciones pueden ser corregidas dentro de los términos de su teoría. Desde una perspectiva más profunda (y ésta es una dificultad que comparte con las formas del discurso dentro de los movimientos sociales), no es automáticamente obvio que el concepto de sociedad civil tomado de Hegel y otros autores del siglo XIX pueda, con unas pocas correcciones, sostener un programa de democratización y a pesar de todo evitar la utilización ideológica con que culmina la teoría de Parsons. Bobbio nunca considera la posibilidad de que toda la estrategia conceptual puede estar relacionada estrechamente con las ahora obsoletas condiciones del siglo XIX, antes de la "fusión" del Estado y de la sociedad; que incluso en su utilización original puede implicar no sólo antiestatismo sino también despolitización; que puede representar sólo a un conjunto de fachadas institucionales para estrategias autoritarias más profundas y refinadas y, finalmente, que el modelo de diferenciación social que presupone es un modelo falso y poco sofisticado que resulta inadecuado para las realidades de las sociedades complejas.

Desde nuestro punto de vista, la clase de teoría que Bobbio procura desarrollar no puede ser construida hasta que estas críticas sean consideradas en detalle. Creemos además que varios paradigmas de la crítica de la sociedad civil asociados con Carl Schmitt, Hannah Arendt, Reinhart Koselleck, Jürgen Habermas, Michel Foucault y Niklas Luhmann harán importantes contribuciones a nuestros esfuerzos por construir teoría. A continuación trataremos de esas críticas.

NOTAS

¹ Para una reconstrucción y crítica de los puntos de vista de Marx sobre la sociedad civil, véase Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marx's Critical Theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

² Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1971, p. 1 [*El sistema de las sociedades modernas*, Trillas].

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ *Ibid.*, p. 84. El gran ensayo de Parsons, "Full Citizenship for the Negro American?", reimpresso en *Politics and Social Structure*, (Nueva York, Free Press, 1969), representa una excepción importante a esta tesis del final de la revolución democrática. Pero Parsons, debido a su actitud generalmente sospechosa de los movimientos sociales, nunca trató de generalizar este modelo. Por supuesto, tampoco era consciente de la mayoría de las áreas en que se podía y se debía continuar la revolución democrática, como los derechos de las mujeres.

⁵ Véase, Lothar Gall, "Liberalismus und bürgerliche Gesellschaft. Zu Character und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland", en L. Gall (ed.), *Liberalismus*, 2a. ed., Königstein, Verlag Anton Hain, 1980.

⁶ Véase las críticas de dos miembros de la escuela de Polanyi: Terence K. Hopkins, "Sociology and the Sustantive View of the Economy", y Harry W. Pearson, "Parsons and Smelser on the Economy", en K. Polanyi et al. (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Nueva York, Free Press, 1957.

⁷ Cf. G. Poggi, *The Development of the Modern State* (Stanford, Stanford University Press, 1978, pp. 13 y ss.), quien argumenta de otra manera, dejando de lado la consideración de la relación que establece Parsons entre la diferenciación y la integración, conduciendo así a la complejidad pero no a la desdiferenciación.

⁸ Parsons, *The System*, op. cit., p. 99. La incongruencia del análisis de Parsons es señalada por Jürgen Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol 2, Francfort, Suhrkamp, 1981, pp. 423-424 y la nota 131.

⁹ Parsons, op. cit., p. 101.

¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹¹ Creemos que Parsons, erróneamente, discute también de los derechos sociales en el contexto de la revolución democrática, cuya línea central de conflicto se encuentra en el eje del Estado-comunidad societal. La idea de igualdad inherente a los derechos sociales implica, en cambio, una reacción defensiva sobre el eje economía-comunidad societal.

¹² Parsons, op. cit., p. 84. Compare con la tesis de Habermas sobre la esfera pública, de que se tratará posteriormente en el cap. IV.

¹³ Véase su ensayo: "On the Concept of Political Power", *Politics and Social Structure*, op. cit.

¹⁴ Parsons, op. cit., pp. 106-107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 99-100, 107-118.

¹⁷ Neil Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Nueva York, Free Press, 1963.

¹⁸ Incluso el análisis de Smelser de este tipo de movimiento, difícilmente carecía de ambigüedades o era del todo favorable al mismo. Para la concepción de Parsons, más bien diferente, véase "Full Citizenship for the Negro American?".

¹⁹ En el caso del Estado moderno, incluso Niklas Luhmann, por ejemplo, observa esta tendencia. Véase su *Grundrechte als Institution*, Berlín, Duncker & Humblot, 1965. Aquí la función de los derechos fundamentales es estabilizar la diferenciación de la sociedad. A medida en que se desarrolló el trabajo de Luhmann, se atribuyó esta función a otro subsistema: el sistema jurídico, en el que se encuentran los derechos junto con todos los otros instrumentos. No obstante, lo que este enfoque no puede resolver es la forma en que el sistema jurídico debe ser protegido contra las tendencias desdiferenciadoras que amenazan a este mismo subsistema. Parece que la idea de la diferenciación de la sociedad desarrollada por la teoría de sistemas no puede sostenerse si nos mantenemos dentro de los límites de esa misma teoría. Véase el cap. VII.

²⁰ Parsons, *The System*, p. 12, y "The Political Aspect of Social Structure and Process", en *Politics and Social Structure*, p. 345.

²¹ Parsons, *The System*, p. 24. Para la crítica que hace Luhmann de esta concepción, véase el cap. VII.

²² Parsons, "On the Concept of Political Power", p. 355.

²³ Parsons, op. cit., pp. 9-10. Lo que no observa es que, para una colectividad de colecti-

vidades, el consenso sólo puede ser respecto a procedimientos que son compatibles con los diferentes conjuntos de valores, pero que no implican en sí mismos formas de vida, como lo hacen los valores sustantivos.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, pp. 62-64.

²⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁷ *Ibid.*, pp. 8-10. "El núcleo de una sociedad [...] es el patrón de orden normativo mediante el cual está organizada colectivamente la vida de una población... El cumplimiento de un sistema normativo parece vinculado inherentemente al control [...] de las sanciones ejercidas por y en contra de un pueblo que reside realmente dentro de un territorio", Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1966.

²⁸ Véase "On the Concept of Influence", *Politics and Social Structure*, op. cit., p. 418, donde distingue entre las bases asociativas, que inevitablemente son particulares, y la referencia a la norma, que tiende a la universalidad.

²⁹ Parsons, op. cit., p. 93.

³⁰ "Full Citizenship for the Negro American?", op. cit., p. 253. Todo el análisis del complejo de ciudadanía aprovecha repetidamente la obra de T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Doubleday, 1964. Véase también *The System*, op. cit., pp. 20-22 y 82-83.

³¹ Parsons, op. cit., p. 21; véase también Luhmann, *Grundrechte*, passim.

³² Cf. "Full Citizenship for the Negro American?", op. cit., p. 260, y *The System*, p. 21.

³³ Muy en el sentido hegeliano de este término; véase "Full Citizenship for the Negro American?", op. cit., p. 260. Estamos de acuerdo con esta concepción de los derechos como si institucionalizaran una sociedad civil diferenciada y su influencia sobre el Estado (por medio de la sociedad política), pero creemos que ciertas clases de derechos sociales (como la negociación colectiva) desempeñan el mismo papel respecto a la economía.

³⁴ Parsons, op. cit., p. 83.

³⁵ Parsons, "Polity and Society: Some General Considerations", *Politics and Social Structure*, p. 507.

³⁶ Parsons, *The System*, op. cit., p. 110.

³⁷ La participación democrática en la vida económica es de hecho rechazada repetidamente; véase *The System*, op. cit., p. 103, y "Polity and Society", pp. 500-502.

³⁸ Parsons, op. cit., pp. 24-26. Para una definición anterior y diferente de la solidaridad, que no la distingue adecuadamente del poder, véase Talcott Parsons, *Economy and Society*, Nueva York, Free Press, 1956, p. 49.

³⁹ Parsons, "The Political Aspect of Social Structure and Process", pp. 334 y 340.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 336.

⁴¹ Parsons, "Voting and the Equilibrium of the American Political System", *Politics and Social Structure*, op. cit., pp. 214, 217-218.

⁴² *Ibid.*, p. 220.

⁴³ Parsons, "Polity and Society", op. cit., p. 503.

⁴⁴ Parsons, "On the Concept of Influence", op. cit., pp. 416 y 418.

⁴⁵ Parsons, *The System*, op. cit., pp. 14 y 27; véase también los tres ensayos sobre el poder, la influencia y los valores con los que se comprometen las personas en *Politics and Social Structure*, op. cit.

⁴⁶ Véase Parsons, *Economy and Society*, op. cit., p. 49, donde se expresa más explícitamente este punto de vista.

⁴⁷ Parsons, *The System*, op. cit., p. 14.

⁴⁸ Parsons, "On the Concept of Influence", *Politics and Social Structure*, op. cit., p. 410; "On the Concept of Value-Commitment", op. cit., p. 363.

⁴⁹ ¿Se le apoya por una referencia en última instancia a los "persuasores intrínsecos", es decir, a la información capaz de determinar dónde reside el interés del otro? (Véase "On the Concept of Influence", op. cit., p. 416). Esta idea, que posteriormente rechazó (pp. 422-423), acercaría nuevamente la influencia al modelo del dinero y del poder, que funciona en estructuras de intereses a los que es posible objetivar y de las sanciones relevantes. ¿Está

apoyada por la posibilidad de justificación en términos de normas consideradas como obligatorias tanto para "ego" como para "alter" (p. 417)? O ¿en última instancia el punto de referencia son la reputación y el prestigio de las personas influyentes fundamentados en una solidaridad del tipo *Gemeinschaft*?

⁵⁰ Parsons, "The Political Aspect of Social Structure and Process", p. 335-336.

⁵¹ Parsons, "Full Citizenship for the Negro American?", *op. cit.*, p. 260; "Voting and the Equilibrium of the American Political System", *op. cit.*, pp. 208-209; The Political Aspect of Social Structure and Process", p. 339.

⁵² El problema es evitado de una forma ilusoria, cuando Parsons, basándose en la conformación arquitectónica de su sistema, vincula la economía con el subsistema "latente" representado por los hogares, en vez de con la comunidad societal representada por el público. (¿Por qué razón la familia no es parte de la comunidad societal cuando en el resto del texto se la trata como una forma paradigmática de asociación?). Por supuesto, un acceso totalmente individualista a la economía es una tendencia del mercado de *laissez-faire* ideal, pero la existencia de sindicatos, cooperativas y asociaciones profesionales, a las que introduce en otras partes, es contraria a esta tendencia.

⁵³ Parsons, "The Political Aspect of Social Structure and Process", p. 340.

⁵⁴ Parsons, *Politics and Social Structure*, *op. cit.*, pp. 500 y ss., y 512.

⁵⁵ Parsons, *The System*, *op. cit.*, pp. 109-111.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 97 y 106-107.

⁵⁹ Véase Parsons, "Full Citizenship for the Negro American?", *op. cit.*, pp. 285-288. Por lo menos en este contexto, Parsons considera que la forma de movimientos en las sociedades contemporáneas no necesariamente significan fundamentalismo, sino que también puede significar la realización de potenciales normativos universalistas (aquí encontramos las premisas de la revolución democrática) de una manera capaz de formar identidades particulares.

⁶⁰ En este contexto, G. Almond y S. Verba van más lejos que Parsons, pero no lo suficiente. Véase *The Civic Culture*, Boston, Little Brown, 1965. La experiencia de los movimientos fascistas y comunistas de masas fue claramente formativa para toda la generación de pluralistas de la posguerra.

⁶¹ Véase Parsons, "The Distribution of Power in American Society", en *Politics and Social Structure*, *op. cit.*

⁶² Parsons, *The System*, *op. cit.*, p. 102.

⁶³ Véase Parsons, "The Distribution of Power", *op. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 198, y "The Mass Media and the Structure of American Society", *Politics and Social Structure*, *op. cit.*, p. 251.

⁶⁵ Parsons, "The Mass Media", *op. cit.*, pp. 248-250.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁶⁷ Parsons, *The System*, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁸ Talcott Parsons, "Law as an Intellectual Stepchild", *Sociological Inquiry*, vol. 47, núms. 3-4, 1977, pp. 11-57. Véase también su reseña de R. M. Unger, *Law in Modern Society*, Nueva York, Free Press, 1976, en *Law and Society Review*, vol. 12, núm. 1, otoño de 1978, pp. 145-149.

⁶⁹ Desde el punto de vista de su construcción de sistemas, identifica cuatro "absolutismos" que amenazan a nuestro entendimiento (y quizás a la sobrevivencia) de la ley moderna: el absolutismo económico en Marx y Friedman; el absolutismo político en Weber; el absolutismo moral en Bellah, y el absolutismo legal en Unger. Tanto dentro de sus sistemas como en relación con los supuestos comunitaristas de Unger, habría sido mejor hablar en el último caso de la absolutización de la dimensión de la integración social, lo que a su vez conduciría a la desdiferenciación, la tradicionalización de la comunidad societal y la desaparición de la ley en el sentido moderno. Véase "Law as an Intellectual Stepchild", *op. cit.*, pp. 13-15, 16, 26, 31, 33, y 44. Las tesis respecto al absolutismo político y económico anticipan el concepto de Habermas de colonización del mundo en que se vive, mientras que las del absolutismo moral y legal anticipan nuestra crítica del fundamentalismo democrático (véase el cap. VIII).

⁷⁰ En realidad, protesta contra la propia posibilidad cuando, por ejemplo, insiste en que Unger exagera las dificultades de la autonomía legal en las sociedades posliberales (*Ibid.*, pp. 40 y ss.).

⁷¹ Lamenta que Unger sólo use el concepto dicotómico del Estado y de la sociedad, sin notar claramente que esta posición lo deja sin fundamentos para criticar tanto a la reducción económica como política de la ley, y lo lleva a dar relevancia a los componentes tradicionales de la sociedad en vez de a la modernidad (*Ibid.*, p. 37).

⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁷³ Para una excelente comparación de los puntos de vista relevantes de los tres, véase Norberto Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", en J. Keane (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, Londres, Verso, 1988. No es imposible argumentar que Gramsci derivó su noción del 18 *Brumario* de Louis Bonaparte, de Marx, como lo hace Perry Anderson en "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, núm. 100, noviembre de 1976-enero de 1977, pp. 5-78. El *status* algo idiosincrásico de esta posición en la obra de Marx y el uso por Gramsci de una versión transformada de la doctrina corporativa de Hegel van en contra de esa interpretación. Pero no se puede negar la gran influencia del 18 *Brumario* en el concepto de Gramsci.

⁷⁴ Quizá debamos observar que el desinterés o el escepticismo respecto a la transformación de las relaciones económicas existentes obviamente no fue una de estas razones. Véase A. Arato, "Civil Society, History, and Socialism: Reply to John Keane", *Praxis International*, vol. 9, núms. 1-2, abril-julio de 1989, pp. 133-152.

⁷⁵ Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 235-238.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁷ Bajo la influencia de Sorel (a través de Croce), Gramsci creía que lo "nuevo" cuyo nacimiento se necesitaba era o un mito o un punto de vista unificado del mundo que podía proporcionar significado y orientación para la acción colectiva. Para Gramsci, esta nueva cultura estaba disponible en la teoría del marxismo, pero tenía que ser construida en la práctica por medio de la organización de un conjunto de contrainstituciones, asociaciones, formas culturales, etc., sobre el terreno de la sociedad civil. En otras palabras, se debían desarrollar la hegemonía de la clase trabajadora y la sociedad civil socialista en el terreno de la sociedad civil, para contrarrestar los moribundos modelos liberales y religiosos del pasado y convertir a las masas en un actor colectivo consciente de su clase. Para una discusión de las diferencias entre Gramsci y Croce sobre la sociedad civil, véase Walter L. Adamson, "Gramsci and the Politics of Civil Society", *Praxis International*, vol. 7, núms. 3-4, invierno de 1987-1988, p. 322.

⁷⁸ La obra de Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *op. cit.*, parece la guía más confiable para los cambios terminológicos de Gramsci. Un enfoque alternativo, no tan bien motivado, pero no obstante muy posible, es el de Christine Buci-Glucksmann en *Gramsci and the State*, (Londres, Lawrence and Wishart, 1980); ella argumenta que Gramsci operaba con dos conceptos del Estado: "el Estado en el sentido riguroso del término" y el "Estado integral", que incluía a la sociedad civil y política, en tanto que el primero excluía a la sociedad civil. Aunque esta sugerencia correspondería a la distinción que hace Hegel entre el "Estado político" y el "Estado", no resolvería todos los problemas terminológicos y teóricos. Terminológicamente, todavía careceríamos de una forma para explicar las veces en que Gramsci afirma una identidad entre la sociedad civil y el Estado. En teoría, sigue siendo difícil establecer los límites del "Estado en el sentido integral". Es interesante que, en una interpretación aparentemente posterior, Buci-Glucksmann parece optar por una solución historicista, según la cual la diferenciación de la sociedad civil y del Estado corresponde al capitalismo liberal (o a la descripción que hace Gramsci del mismo), en tanto que la noción del Estado integral muestra al capitalismo con intervención estatal. Véase Christine Buci-Glucksmann, "Hegemony and Consent: A Political Strategy", en A. Showstack Sassoon (ed.), *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers and Readers Cooperative Society, 1982. Este argumento, como todos los argumentos de fusión congruentes, queda abierto a la objeción presentada por Anderson de que oscurece la diferencia entre los sistemas democráticos liberales y los capitalistas autoritarios.

⁷⁹ Sin embargo, el problema no sólo es terminológico. Si se entiende que la sociedad civil está en contraste con el Estado, entonces en el esquema funcional de Gramsci tanto la hegemonía como la dominación, aparecerían como funciones de un sistema de reproducción arraigado en la base económica. Si se entiende a la sociedad civil y a la sociedad política de tal manera que ambas queden dentro del Estado, entonces se entendería a la hegemonía y a la dominación como funciones del Estado. Es la última posibilidad la que orienta la interpretación de Althusser en "Ideology and the Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971.

⁸⁰ Walter Adamson rechaza la interpretación de Bobbio, argumentando que Gramsci no asignó primacía a la superestructura, sino que más bien retuvo la idea de la primacía de lo económico a la manera marxista tradicional, a la vez que modificaba su papel en la teoría de la revolución. Por supuesto, insiste en esto para contrarrestar la acusación de idealista. Sin embargo, si la clave para entender las posibilidades revolucionarias se convierte en "el análisis esencialmente político-cultural de la hegemonía y de la contrahegemonía dentro de las superestructuras de la sociedad civil", ("Gramsci and the Politics of Civil Society", *op. cit.*, p. 323), entonces es difícil ver la primacía de funciones de la economía. La irrelevancia del modelo base/superestructura, así como de la oposición materialista-idealista es la conclusión más convincente (*ibid.*, pp. 320-339).

⁸¹ Se podría objetar que, incluso si aceptamos la idea de que en conjunto Gramsci diferencia sociedad civil y Estado, esto no necesariamente implica que el consentimiento y la coerción, la hegemonía y la dominación, puedan ser diferenciados rigurosamente siguiendo los mismos lineamientos. Algunos intérpretes insisten en que, por lo general, Gramsci supone al Estado en la generación de la hegemonía. Véase Carl Boggs, *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, Boston, South End Press, 1984, pp. 191-192. Anderson elabora este punto al afirmar que Gramsci comprendió (o debió comprender) que, aunque la coerción (legítima) está ausente de la sociedad civil, el Estado y, en particular, el parlamento, abarcan tanto la coerción como el consentimiento ("The Antinomies of Antonio Gramsci", *op. cit.*, pp. 31-32 y 41). En nuestra opinión, esta idea se articularía mejor haciendo hincapié en el concepto hegeliano de las instituciones mediadoras entre sociedad civil y Estado. Tanto Boggs como Anderson parecen darse cuenta de que la teoría de la diferenciación de Gramsci es demasiado rígida y tiene muy pocos términos.

⁸² Lo que nos interesa en este capítulo no son los detalles o la trayectoria del proyecto marxista, sino la concepción de sociedad civil tal como fue desarrollada dentro de esa estructura, en forma más abierta y menos dogmática. Entonces, debe tenerse en mente que el principal interés de Gramsci era la revolución proletaria y la creación de una sociedad socialista. De conformidad con lo anterior, todo su análisis está enmarcado dentro del paradigma general de la teoría de clases marxista y orientado a los problemas estatísticos que surgen del proyecto revolucionario, es decir, de qué manera desarrollar la conciencia de la clase trabajadora, una contrahegemonía socialista y, en última instancia, el poder de la clase trabajadora. De hecho, la ortodoxia marxista de Gramsci le impidió, a pesar de ser el más interesante de todos los revisionistas, desarrollar los resultados de su doble "declaración de independencia" de la sociedad civil respecto a la economía y al Estado. Porque aunque Gramsci descubrió tanto las formas de asociación modernas de la sociedad civil como la autonomía de sus mecanismos coordinadores (consentimientos), diferenciando así entre lo que ahora llamamos la integración social y la de sistemas, persistió en considerar que la primera era instrumental para la última. Interpreta la dinámica y la lógica de la integración social por medio de la teoría de la lucha de clases y el objetivo de la revolución de la clase trabajadora —un enfoque que le impidió ver la diferencia entre la coordinación comunicativa y la estratégica de la interacción—. Por supuesto, Gramsci entendía que la economía de mercado y el Estado están integrados por medio de mecanismos organizados por el dinero y el poder y que la sociedad civil, por el contrario, está coordinada mediante medios de comunicación para generar el consentimiento. Pero entendía la interacción comunicativa principalmente en términos estratégicos. Esta orientación le permitió ver lo que estaba oculto, por decirlo así "en la comunicación de masas" y señalar las formas en que las clases dominantes o que aspiran a dominar procuran manipular y crear una opinión favo-

rable a sus proyectos. Pero, como veremos, lo encerró en un análisis funcionalista de la interacción comunicativa y de la sociedad civil, lo que presentó grandes dificultades para su análisis teórico general.

⁸³ Otra diferencia clave entre Gramsci y Hegel, relacionada con el antiestatismo del primero, es que Gramsci despoja al Estado de la sustancia ética que le atribuyó Hegel. Para Gramsci, el Estado se integra principalmente sobre la base del poder y de la dominación; sus armas son ante todo coercitivas. La sociedad civil se convierte por excelencia en el terreno de la vida ética, es el lugar de la legitimidad política o, en el lenguaje de Gramsci, el lugar donde se genera y se asegura la hegemonía, tan funcional para la reproducción del poder del Estado (al igual que del poder de la clase dominante). Véase Adamson, "Gramsci and the Politics of Civil Society", *op. cit.*, p. 322.

⁸⁴ Gramsci, *Prison Notebooks*, *op. cit.*, p. 259; aquí hay una motivación, vis-à-vis Hegel, para separar sociedad civil de economía. Para Gramsci, su fusión relativa era un rezago medieval en Hegel, en la medida en que las asociaciones modernas no necesitan organizarse exclusivamente siguiendo líneas económicas.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 268; véase Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, Nueva York, Doubleday, 1955.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 245; véase Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", *op. cit.*, p. 95.

⁸⁸ Este es sólo uno de los contextos en que la dominación y la hegemonía, las formas de control características de la sociedad política y social, están presentes como instrumentos del mismo poder estatal. Claramente, los argumentos funcionalistas convergen con los caracterizados por un materialismo histórico invertido y residual.

⁸⁹ Gramsci, *Prison Notebooks*, *op. cit.*, pp. 54, 265.

⁹⁰ Adamson considera que la antinomia central en Gramsci es la que existe entre las concepciones de la sociedad civil como una competencia democrática abierta con libre comunicación, por una parte, y como el espacio dentro del cual una cultura unificada y unitaria puede ser remplazada por otra ("Gramsci and the Politics of Civil Society", *op. cit.*, pp. 331-332). Aunque no estamos convencidos de que el trabajo de Gramsci tenga un modelo de comunicación, consideramos que en lo básico la posición de Adamson sobre este asunto es correcta. No obstante, dividimos una antinomia en dos: al nivel analítico, entre un modelo funcionalista y otro orientado al conflicto; y en el nivel normativo, entre una utopía unitaria y otra pluralista.

⁹¹ Gramsci, *Prison Notebooks*, *op. cit.*, p. 265.

⁹² Véase Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", *op. cit.*, p. 92. Carl Boggs también espera localizar los fundamentos de esa política en Gramsci, pero se ve obligado a admitir ambigüedades y contradicciones internas al intentar hacerlo así. Véase los últimos dos caps. en *The Two Revolutions*.

⁹³ Anderson destacó la primera, y Adamson la segunda, en sus artículos citados. La posición de Adamson es apoyada por J. Femia, *Gramsci's Political Thought*, Nueva York, Oxford University Press, 1981. Creemos que ambas posiciones están presentes en la obra de Gramsci y que él nunca se dio cuenta de su incompatibilidad.

⁹⁴ Véase Anderson, "The Antinomies of Gramsci", *op. cit.*, p. 69; y Femia, *Gramsci's Political Thought*, *op. cit.*, especialmente el cap. VI. Fuera de Italia, pocos han argumentado que Gramsci remplazó una estrategia revolucionaria de la toma del poder por una para construir una estructura alternativa de hegemonía, y de esta manera una nueva sociedad civil. Sin embargo, los que están interesados en la dimensión democrática radical de su pensamiento, pocas veces son conscientes de la contradicción de esta dimensión, no sólo con el leninismo, del que todos ellos se dan cuenta, sino con la doctrina de la toma revolucionaria del poder en las democracias liberales.

⁹⁵ Además, aunque Gramsci sabe que la "sociedad civil burguesa", apuntalada por conjuntos de derechos como la libre expresión, la libertad de reunión y de asociación, era condición necesaria para la emergencia de formas proletarias de organización y de expresión cultural, para él esto simplemente significaba un desplazamiento del campo de batalla desde el Estado a la sociedad, y no que hubiera algo que valiera la pena conservar en la conformación institucional o jurídica de las versiones existentes de la sociedad civil.

⁹⁶ Esto sólo es cierto si se evita otro funcionalismo, que reduce a la sociedad civil a una función de la reproducción de la base económica. A nosotros nos parece que Gramsci, a diferencia de algunos de sus seguidores, nunca cayó en esta versión del funcionalismo marxista.

⁹⁷ Gramsci, *Prison Notebooks*, op. cit., p. 242.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 253. Acerca de este punto véase Anne Showstack Sassoon, *Gramsci's Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 224-225.

¹⁰¹ De hecho, Marx pensaba que la existencia de la sociedad civil y del Estado como entes diferenciados era la causa de, o idéntica a, la enajenación política. Nunca articuló un proyecto para reconstituir, democratizar o incluso conservar alguna versión de la sociedad civil. Véase Cohen, *Class and Civil Society*, op. cit.

¹⁰² Gramsci, *Prison Notebooks*, op. cit., p. 263.

¹⁰³ Esta crítica es desarrollada por Cornelius Castoriadis en varias obras importantes. Véase, por ejemplo, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1987.

¹⁰⁴ Gramsci, *Prison Notebooks*, op. cit., p. 263.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁶ Gramsci deliberadamente no hace ninguna concesión al liberalismo respecto a este problema. Véase *Prison Notebooks*, op. cit., p. 263.

¹⁰⁷ En última instancia, el postulado está relacionado con la subyacente ortodoxia marxista de Gramsci, porque, si bien su modelo de tres partes es tan heterodoxo como su rechazo al materialismo histórico, nunca abandona la teoría de clases. Por lo tanto, defendiendo una concepción pluralista de la acción colectiva y un amplio sistema de alianzas de clase (y un modelo complejo de la vida asociativa de la sociedad civil), como la estrategia que debe seguirse en la ruta hacia la hegemonía socialista, pero una vez que se ha logrado esa hegemonía, describe a las asociaciones, instituciones y normas de la nueva sociedad civil como si fueran tan monolíticas, unidimensionales y funcionales como las de su predecesora burguesa.

¹⁰⁸ Sin una administración experta que libere a la sociedad de las limitaciones del tiempo, una sociedad no puede ser simultáneamente moderna y democrática. Así, la idea de abolir el Estado es incompatible con la democracia por razones funcionales.

¹⁰⁹ Se puede encontrar una versión de esta interpretación en Adamson, "Gramsci and the Politics of Civil Society", op. cit., p. 331. Adamson argumenta que la principal antinomia en el pensamiento de Gramsci se encuentra entre: 1) Una concepción de la sociedad civil como el espacio público afuera del Estado en que se pueden democratizar las organizaciones y puede existir comunicación libre entre una multiplicidad de partes sociales y 2) un modelo cultural o punto de vista totalizador, unitario (el marxismo como *Sittlichkeit*). Este último supuestamente resolvería la crisis de la cultura de manera distintivamente antipluralista y reemplazaría la enajenación y carencia de significado de la sociedad civil burguesa con una "concepción de la vida y del hombre coherente, unitaria, difundida nacionalmente", una filosofía que se ha convertido en una "cultura". En este sentido, como lo observa correctamente Adamson, se habría terminado la política de la sociedad civil. Pero Adamson parece tener pocas bases para argumentar que la categoría central de la reconstrucción de la sociedad civil de Gramsci es la de la esfera pública, y se equivoca al interpretar el concepto de hegemonía, de organización del consentimiento de Gramsci, a través del lente del concepto habermasiano de interacción comunicativa (pp. 331-333). Para Gramsci, la comunicación, la cultura y la vida intelectual siempre están vinculadas a alguna finalidad estratégica; de hecho, lo que rechaza explícitamente Gramsci son precisamente las normas de la esfera pública y la noción de la comunicación y la discusión orientadas a la argumentación racional. El concepto de hegemonía es la alternativa a esta ideología "burguesa" de neutralidad.

¹¹⁰ Althusser, "Ideology and the Ideological State Apparatuses", op. cit., pp. 142 y ss. y la nota 7.

¹¹¹ Ni siquiera se molesta en tratar de mostrar lo que ciertamente no puede mostrarse: que todos ellos representan "aparatos" (es decir, mecanismos burocráticos, administrativos).

¹¹² Althusser, "Ideology and the Ideological State Apparatuses", op. cit., p. 146.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 148 y ss. Por supuesto, es posible abandonar el argumento de que la función de la sociedad civil es reproducir el poder del Estado (un punto por lo menos posible para las instituciones políticas, legales y educativas) y argumentar que la sociedad civil pertenece a la estructura del Estado (lo que es muy poco probable para todas las instituciones, excepto las educativas), y así afirmar que su función, junto con las instituciones represivas, es ayudar a reproducir a todo el sistema. Althusser nunca utiliza esta estrategia conceptual empíricamente dudosa.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹¹⁵ Buci-Glucksmann (*Gramsci and the State*, op. cit., p. 66), observa una antinomia entre las posiciones de la teoría del conflicto y la funcionalista en Althusser, que de hecho raras veces abandona la perspectiva funcionalista, sin que aparentemente la haya observado en Gramsci, cuya perspectiva está caracterizada toda ella por esta tensión dual.

¹¹⁶ Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", op. cit., pp. 35 y ss.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 35-36. Anderson no observa lo que pudo haber sido la principal motivación de Althusser para haber tomado esa posición. En todas las sociedades con estados socialistas, en especial en la Unión Soviética y en China, a las instituciones sociales se las estatizaba mucho más comúnmente que en el fascismo, situación que originó algunas críticas renuentes por parte de Gramsci. Si afirmamos que las instituciones sociales también son parte del aparato estatal en Occidente, se pierde un punto crítico ventajoso frente a los socialismos existentes, y la política del Partido Comunista Francés, en vez de la de los partidos eurocomunistas, estaría reivindicada. La referencia que en este contexto hace Anderson a la Revolución Cultural China es incomprensible.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 31-34. Desafortunadamente, después de haber distinguido antes entre incluir a la sociedad civil en el Estado e identificar a las dos (lo que es muy raro en Gramsci), Anderson parece seguir adelante e identificar las dos opciones. La severidad de su crítica a Althusser está relacionada en cierta medida con esta falla.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 22. Lo que es peor, en el contexto de que se trata, el punto de referencia de Anderson fue la Unión Soviética, a la que consideraba un Estado (¿deformado?) de los trabajadores.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 44-46.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 27-29.

¹²² *Ibid.*, p. 28.

¹²³ También Althusser pensó por un momento hacer hincapié en los parlamentos de esta manera, antes de adoptar su propio candidato para la primacía ideológica en el capitalismo avanzado, esto es, las instituciones educativas. Véase "Ideology and the Ideological State Apparatuses", op. cit., pp. 152-155.

¹²⁴ En el periodo enero-abril de 1969 (!), Althusser pudo señalar sólo la resistencia de unos pocos profesores aislados, heroicos, que en condiciones espantosas lograban enseñar en contra de las tendencias de la ideología prevaleciente (*Ibid.*, p. 157).

¹²⁵ Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", op. cit., p. 28.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁷ Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", op. cit., pp. 88-90.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹³⁰ Véase en especial *Which Socialism?* [1976], Oxford, Polity Press, 1987, y *The Future of Democracy*, [1984], Oxford, Polity Press, 1987. No obstante, incluso aquí, no encontramos una crítica de las opiniones de Gramsci sobre la "sociedad regulada". Estas son proporcionadas por el editor británico de Bobbio, Richard Bellamy, en la introducción a *Which Socialism?*

¹³¹ Bobbio, *Which Socialism?*, op. cit., p. 43. Véase también la p. 66 para una discusión más detallada de los principios del gobierno por la mayoría, etc. Extrañamente, en este ensayo posterior, Bobbio abandona la idea del control desde abajo en su definición.

¹³² *Ibid.*, p. 99.

¹³³ Bobbio, *The Future of Democracy*, pp. 24-25. La definición proporcionada en las pp. 19-20 de esta obra, cuyo origen aparentemente es incluso posterior, nuevamente es menos procesal, pero también rompe con el modelo clásico de las obras anteriores de Bobbio al concentrarse en la agregación de los intereses y en el compromiso. Sin embargo, no es obvia la razón

por la que este último modelo deba ligarse en absoluto a instituciones formalmente democráticas, y por lo tanto, ciertamente no se le puede usar para definir a estas instituciones.

¹³⁴ Compare las pp. 25-26 de *The Future of Democracy*, op. cit., con las pp. 114-116.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 27-36. Desafortunadamente, esta lista es más bien heterogénea. El pluralismo no es tanto una promesa incumplida de individualismo como una teoría y una promesa de democracia alternativas, que se remonta a Montesquieu y en especial a Tocqueville. Y nunca hubo una promesa, ni en las tradiciones clásicas ni en las liberales, de extender la democracia más allá de la política. Este problema sólo se presenta en las obras de los críticos de estos modelos democráticos, en especial de los utopistas, los marxistas y los anarquistas.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹³⁸ Bobbio insiste en que la situación es incluso peor en las sociedades socialistas actuales (*Which Socialism?*, op. cit., p. 75).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴⁰ Bobbio, *The Future of Democracy*, op. cit., pp. 52-54.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁴² Incluso cuando la negociación de los grupos de intereses se hace formalmente pública, las decisiones reales pueden ocurrir en secreto, en cuartos llenos de humo, por decirlo así. En este caso, una segunda cámara no sería diferente a la primera. Pero en ambos casos, los representantes de los partidos o de los grupos de interés también se verían obligados a articular sus posiciones de tal manera que se las pueda justificar públicamente. Sostenemos que este requisito modifica considerablemente las posiciones y las negociaciones que emergen. Por supuesto, Bobbio podría responder que aunque los representantes de un partido tendrían que justificar sus opiniones ante toda la sociedad, los representantes de los grupos de interés sólo tendrían que hacerlo así ante sus propios grupos. Pero los partidos políticos también procuran atraer grupos específicos de partidarios, mientras que la necesidad de justificar las decisiones ante el propio grupo de interés puede en sí misma representar un importante avance respecto a los acuerdos actuales en muchos países.

¹⁴³ Bobbio, *The Future of Democracy*, op. cit., pp. 54-55.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Véase especialmente *ibid.*, página 105, donde claramente retorna a un modelo marxista y liberal de dos partes.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 69 y 77.

¹⁵⁰ En este caso, todo lo que nos queda del socialismo en el sentido tradicional es un re-nuente llamado a la democracia económica y una argumentación más determinada a favor de un nuevo contrato social que habrá de resolver el problema de la justicia siguiendo el razonamiento sugerido por Rawls. Véase *The Future of Democracy*, op. cit., cap. VI.

SEGUNDA PARTE

LOS DESCONTENTOS DE LA SOCIEDAD CIVIL