

Tomado de: *Traducir a Gramsci*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, 292 pp.

IX.- El lugar del concepto de sociedad civil en el ideario político.

Resulta claro que la pluridimensionalidad en la que se resuelve la cuestión de la hegemonía nos lleva a entender la importancia de los procesos sociales y de formación de valores e ideas. Un elemento esencial de la teoría gramsciana de la hegemonía es su comprensión de la importancia de la sociedad civil. En otra parte me he referido extensamente a esta cuestión.¹ Aquí dispongo de menos espacio. En este capítulo comenzaré una explicación sintetizada sobre este tema.

Quiero comenzar recordando una anécdota que ya he contado en otra parte, pero que me parece asaz pertinente para el tema de este libro. En 1866, Prusia entró en guerra con Austria-Hungría, para reafirmar, por la fuerza de las armas, su papel hegemónico entre los distintos reinos en que se fragmentaba la nación alemana. Una sola batalla fue suficiente para que el ejército prusiano, haciendo gala de celeridad movilizativa, férrea disciplina y una demoledora precisión que asombraron al mundo, derrotara en toda la línea al austriaco, con lo que dió la primera demostración de lo que durante los 80 años posteriores sería su estrategia favorita: la guerra relámpago. Cuéntase que una noche, Bismarck, el Canciller de Hierro, artífice del II Imperio Alemán, celebraba con sus generales la victoria. Al calor de las libaciones, empezaron estos a discutir a quién correspondía el principal mérito en el triunfo. Uno argumentó que era la infantería la que, resistiendo a pie firme las embestidas enemigas, había desempeñado el papel clave. Otro adujo que había sido la caballería con sus oportunas cargas, la principal responsable del éxito. Un tercer general, inconforme, atribuyó el papel fundamental a la correcta posición y acertada puntería de la artillería. Cuando un cuarto general se disponía a hablar, Bismarck los hizo callar a todos, y sentenció: "el principal mérito de la victoria corresponde al maestro de escuela prusiano".

Que tan formidable confesión asombrara a los comensales de Bismarck, es algo comprensible, si se tiene en cuenta su extracción profesional. Que siga siendo indescifrable, 130 años después, para algunos que hoy se ocupan de pensar la relación entre lo político y lo social, es ya más preocupante. Que Bismarck, paradigma del despotismo y el militarismo, tuviera una tan clara visión del complejo entramado que

¹ Jorge Luis Acanda: *Sociedad civil y hegemonía*. Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello. La Habana, 2002.

conecta el aula con el batallón, puede servirnos para confirmar lo que ya Gramsci vislumbrara: que todo Político, si es tal - y no por gusto escribo el sustantivo con mayúscula - es un Filósofo; pero también para asumir la necesidad de partir de un enfoque sistémico y totalizador cuando se quiere pensar sobre la esencia, funciones y espacios del Estado y la política. Bismarck comprendió que el poder no puede asentarse sólo en la imposición, y que el papel jugado por las instituciones educativas en la socialización temprana del individuo es esencial para la estructuración y mantenimiento del poder de una clase social.

Esta anécdota está muy relacionada con las concepciones de Gramsci sobre la hegemonía, precisamente porque apunta hacia espacios usualmente considerados como no políticos, pero que él, al igual que el estadista prusiano, consideró vitales para reflexionar sobre la cuestión del poder. Para Gramsci el poder de la burguesía no se apoyaba sólo ni principalmente en el Estado, sino en el conjunto de relaciones, instituciones y prácticas sociales a través de las cuales se produce y distribuye el conjunto de valores socialmente establecidos. A eso le llamó “sociedad civil”, y la consideró lugar privilegiado de afianzamiento del poder y de las luchas políticas decisivas. Pero para comprender el sentido y el contenido que le asignó Gramsci al concepto de sociedad civil, y su relación con la cuestión de la hegemonía, es preciso hacer un conjunto de consideraciones previas. Y ello por razones de carácter teórico y político. Las razones de carácter teórico están asociadas a las propias ambigüedades que caracterizan al uso del concepto de sociedad civil en la ciencia social contemporánea. Es un concepto altamente impreciso en su contenido, al que se le asignan significados distintos, y ha sido utilizado en discursos teóricos radicalmente divergentes por su finalidad. Es por ello que la utilización teórica de esta categoría exige, si queremos explicitar posiciones, una reflexión previa sobre la acepción en que se la utilizará. Las dificultades de carácter político emanan de la profusa utilización del término “sociedad civil” en discursos políticos encontrados e incluso frontalmente contrapuestos, pues es utilizado tanto por la derecha neo-conservadora como por sectores de la izquierda revolucionaria.

El regreso de una metáfora.

El tema de la sociedad civil se ha situado en los últimos años en el centro de la atención de políticos y especialistas de las ciencias sociales, y también en el centro de

los debates de la opinión pública. Asistimos a una verdadera explosión en la utilización de un término que había sido relegado al olvido desde mediados del Siglo XIX, y que ahora retorna con fuerza extraordinaria, sobre todo porque viene acompañado de una considerable carga de mesianismo. Como antaño ocurriera con otros conceptos, el de sociedad civil aparece acompañado del aura de ser no sólo la nueva llave teórica que permitirá develar los misterios del funcionamiento social, sino también - y por sobre todo - “el ábrete sésamo” para encontrar la solución a todos los males. Parece haberse convertido en la nueva escalera que, ahora sí y al fin, nos conducirá al Paraíso.

El concepto de sociedad civil aparece en el debate actual en forma tan recurrente como semánticamente imprecisa. Junto con otros conceptos (identidad, pueblo, nación, democracia) comparte el dudoso honor intelectual de haber sido aplicado en toda una pluralidad de contextos, con una variedad aún mayor de significados y connotaciones ideológicas. Adam Seligman destaca tres usos fundamentales de la idea de sociedad civil en la actualidad,² distintos pero que se interpenetran. El primero es su uso como slogan político. “Salvar a la sociedad civil”, “recuperarla”, o “reconstruirla” son lemas que se enarbolan de un extremo a otro del arcoiris político. Son usados tanto por la derecha como por la izquierda. El segundo uso sería como concepto sociológico analítico, para describir formas de organización social. En esta acepción, está muy vinculado a las ideas de democracia y ciudadanía participativas. Acorde con la ambivalencia política arriba mencionada, la idea de sociedad civil es utilizada por algunos para reforzar la concepción de la necesidad de la comunidad y de la existencia de sólidas relaciones interpersonales de colaboración, con el fin de hacer frente a los efectos del individualismo. Pero para otros representa un instrumento de apoyo a la idea del individuo como actor social autónomo, buscador instintivo de su máximo beneficio. En su tercer uso, *sociedad civil* es también un concepto filosófico, con carácter normativo, no sólo descriptivo, vinculado a reflexiones sobre el reino de la formación y funcionamiento de valores y creencias, y de acción simbólica.

Es evidente, por lo tanto, que estamos en presencia de una idea a la que no sólo se le asigna más de un contenido y una intención, sino además contenidos e intenciones contrapuestos. La plurivocidad de este término hace difícil toda discusión en torno al mismo. Ante todo porque tal plurivocidad despierta imágenes diferentes en los distintos interlocutores, ecos y resonancias específicos, según la acepción y/o uso con el que la idea de sociedad civil haya llegado a cada uno.

² Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*. The Free Press. New York, 1992, pp. 201-204.

El concepto de sociedad civil regresó al vocabulario político contemporáneo acompañando a los procesos políticos ocurridos en los países del Socialismo Histórico en los años 80. Con ese concepto se englobaba a las distintas organizaciones y movimientos opositores al gobierno establecido, que minaron y condujeron al derrocamiento del sistema socio-político allí existente.

Para muchos, “sociedad civil” se convirtió en sinónimo de anti-socialismo. Ello parecía congruente con la utilización que de la idea de sociedad civil venía haciendo en esos mismos años la Nueva Derecha en los países capitalistas desarrollados. La ofensiva neo-conservadora, en su afán de eliminar las conquistas sociales alcanzadas por el movimiento obrero y las izquierdas, y de dismantelar al así llamado “Estado de Bienestar”, enarbolaba la consigna de un “Estado de mínimos”, de escasa intervención en la vida económica y social, despojado de sus funciones redistributivas, que permitiera lo que ellos llaman el “reforzamiento” de la sociedad civil, a la que se entendía como la esfera donde individuos económicamente autónomos establecen entre sí, en forma libre y voluntaria, y tomando como matriz al mercado, toda suerte de relaciones asociativas para enfrentar sus más diversas necesidades y resolverlas por sí mismos, sin la injerencia burocrática estatal.

La idea de sociedad civil fue utilizada como soporte teórico de la proyección política del Neoliberalismo. Ante el alud informativo que machacaba por la derecha, muchos olvidaron que había sido precisamente un reducido grupo de académicos anglosajones, de orientación progresista, los que habían rescatado a partir de fines de los ‘70 el concepto de sociedad civil del abandono en que tanto los políticos como las ciencias sociales lo había sumido en los últimos ciento treinta años. Andrew Arato, Jean Cohen, John Keane y algunos otros pocos más, retomaron este concepto para elaborar una crítica al Estado capitalista (aunque también al Socialismo de Estado), intentando desarrollar una teoría contemporánea de la sociedad civil y el Estado que tratara de desafiar las prácticas estatistas de la socialdemocracia de postguerra, los avances del neo-conservadurismo y el alarmante índice de crecimiento de dictaduras militares y regímenes totalitarios.

Tal vez más consciente de este hecho, algunos sectores de la nueva izquierda latinoamericana adoptaron una posición más receptiva ante la imagen de la sociedad civil. La crisis de las formaciones estatales y de los partidos políticos tradicionales (incluidos los de izquierda y los marxistas) en América Latina llevó a muchos a propugnar el protagonismo, en la lucha contra la dominación, de movimientos populares

de nuevo tipo: organizaciones barriales, movimientos estudiantiles y feministas, sindicatos, etc., a todos los cuales se identificaba con la sociedad civil. Si bien en la izquierda latinoamericana el uso del término “sociedad civil” tuvo un signo político opuesto al que le imprimieron los disidentes este-europeos y los neo-conservadores occidentales, en todas estas posiciones se manifestó una raíz conceptual común: la dicotomía Estado/sociedad civil. Esta “contraposición” entre ambos estaba ya presente en los textos de aquellos académicos anglosajones que habían “redescubierto” la idea de sociedad civil. Y ha funcionado como elemento común (en muchos casos, como el único elemento común) entre las distintas definiciones que se han intentado del concepto de sociedad civil pro parte de muchos teóricos sociales. Para dificultar aún más las posibilidades de un diálogo racional en torno a este tema, a la ambivalencia política antes señalada ha de sumársele la gran diversidad de acepciones teóricas que se han intentado para el concepto de sociedad civil.

Reproduzco aquí un fragmento de un artículo del sociólogo norteamericano Jeffrey Alexander en el que intenta hacer un recuento de algunas de estas disímiles definiciones: “*Alan Wolfe identifica a la sociedad civil con la esfera privada de la familia y la organización voluntaria. Adam Seligman la asocia a la regulación de la razón en un sentido altamente abstracto. Pateman afirma que la sociedad civil está inextricablemente vinculada a las relaciones patriarcales familiares (...) Cohen y Arato identifican a la sociedad civil con la totalidad de la vida social que se encuentra fuera de la economía, el estado y la familia*”.³ El propio Alexander la entiende como forma de conciencia colectiva, esfera universalista de solidaridad social.⁴ John Keane la define como “*el reino de actividades sociales (de propiedad privada, dirigidas al mercado, adoptadas voluntariamente o basadas en la amistad) que están legalmente reconocidas y garantizadas por el Estado*”.⁵ Jürgen Habermas convierte a la sociedad civil en sinónimo de la esfera pública, la rebautiza como “mundo de vida” y la contraponen al “sistema económico-político” que intenta “colonizar” a aquella.

Con todo, entre tanta diversidad de usos y sentidos, un conjunto de elementos en la interpretación de la sociedad civil se han difundido y generalizado con tanta fuerza que se han constituido en elementos comunes a posiciones teóricas y políticas

³ Jeffrey C Alexander: “Las Paradojas de la sociedad civil”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid (4), nov. 1994, p. 85.

⁴ *Ibid*, p. 75.

⁵ John Keane: *Democracia y Sociedad Civil*. Alianza Editorial., Madrid, 1992, p. 19.

diferentes. Se ha extendido una lectura de la noción de sociedad civil que se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. Se la define por exclusión y antítesis con respecto al Estado. La sociedad civil sería lo que no es el Estado. De hecho, se trata de una interpretación por negación: es más lo que se dice sobre lo que ella no es, que sobre lo que es.
2. En tanto contrapuesta al Estado se la asume como una región no política, en el sentido de que en ella no priman las lógicas de dominación (o racionalidad estratégica), y que su objetivo no es la toma ni el desempeño del poder estatal.
3. La imprecisión conceptual se expresa en que se la entiende indistintamente como espacio o como sujeto. Lo mismo se habla de “fortalecer” a la sociedad civil como de “movilizarla”.
4. Se le identifica en exclusiva con el espacio asociativo y la voluntariedad.
5. La espontaneidad sería otro rasgo esencial. La sociedad civil habría surgido independientemente del Estado y se desarrolla independientemente de él.
6. Se la entiende como algo homogéneo, y con una valencia exclusivamente positiva. “Fortalecer” la sociedad civil significa desterrar el autoritarismo, desarrollar la conciencia cívica de las personas, etc.

Entre los que comparten esta visión de la sociedad civil, el único punto esencial de discusión es con respecto a las instituciones que están o no dentro de ella. La polémica esencial es con respecto a la economía. Para los neoliberales, el mercado es el centro y el prototipo de la sociedad civil. Para las posiciones que buscan en la sociedad civil una vía para evitar o atenuar los efectos de las políticas neoliberales, ella no puede incluir al mercado, por ser este un espacio animado por una racionalidad “estratégica” o “instrumental”.

Esta lectura de la idea de sociedad civil se fundamenta en un conjunto de presupuestos erróneos. Existen muchas razones, tanto de índole teórica, como histórica y política, para desestimarla. Su punto de partida es la aceptación de la concepción liberal sobre la contraposición Estado-sociedad, en la que el Estado se concibe como una instancia existente fuera y por encima de la sociedad, con una única función legítima: la de ser garante del orden y la estabilidad. Además, se sustenta en una comprensión instrumental y reduccionista del Estado, la política y el poder, y asume la visión positivista de la sociedad como un conjunto de espacios yuxtapuestos y con una relación de exterioridad entre ellos.

Contra la asunción difundida de la sociedad civil como esfera surgida de manera espontánea y en contraposición al Estado, es preciso destacar que tanto la idea de sociedad civil como su realidad estuvieron históricamente vinculadas al Estado y la centralización que este produjo. La interacción entre el Estado y la sociedad civil ha sido causal, y no se puede entender su decursar histórico fuera de este nexo. La sociedad civil surgió a la vida como parte de la construcción del Estado, y nunca ha sido simplemente un conjunto de instituciones localizadas fuera de éste.⁶

Este discurso prevaleciente sobre la sociedad civil ha sido rechazado por muchos en América Latina, por considerar que tiende a fortalecer el poder de la oligarquía dominante. Con la yuxtaposición simplificada Estado-sociedad civil, se pretende que el fortalecimiento de todo lo que no depende del Estado constituye un paso hacia la democratización y la emancipación. Resulta obvio que esta idea puede estar muy cerca del pensamiento neoliberal, pues conduce a aceptar que cualquier privatización sería un paso hacia una sociedad civil más desarrollada. Este empleo de la noción de sociedad civil tiende a esconder las diferencias que realmente existen en la sociedad, haciendo que desaparezcan de la percepción de lo social fenómenos tales como las clases sociales, los grupos de poder económico, etc.⁷ Ha conducido a que se diluya la centralidad de la relación capital-trabajo en la definición de las relaciones de poder.⁸

Esta invocación a la sociedad civil, por sus presupuestos fundacionales, no permite una visión actualizada de la complejidad de los procesos que se desarrollan actualmente en el mundo, y especialmente en América Latina. Como ha apuntado Norbert Lechner, ni siquiera plantea el problema de la integración social,⁹ precisamente en el momento en que los procesos de recomposición económica en nuestro continente han conducido a la exclusión política y la marginalización económica de amplios sectores de la población. Es la realidad de estos procesos la que ha hecho evidente que la sociedad civil no es un cuerpo social homogéneo, y que en ella existen fuerzas e intereses de sentido no sólo diferente, sino incluso contrapuesto. A. Giddens ha alertado sobre la posibilidad de una relación de tensión entre la democratización y la reconstrucción de la sociedad civil, pues esta, por sí sola, no es fuente de relaciones

⁶ Al respecto: A. Giddens, *Beyond Left and Right*. Stanford University Press, 1994, pp. 124-125 y 135; M. Mann, *Las fuentes del poder social*, I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1991-1997; K. Polanyi, *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

⁷ Al respecto: Klaus Meschkat: "Una crítica a la ideología de la sociedad civil", en: P. Hengstenberg/ K. Kohut/ G. Maihold (edit.). *Sociedad civil en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1999.

⁸ Haroldo Dilla, "Pensando la alternativa desde la participación", *Temas*, La Habana, nr. 8, 1996, p. 107.

⁹ Norbert Lechner, "La problemática invocación de la sociedad civil", *Espacios*, San José de Costa Rica, nr. 4, abril-junio 1995, p. 11.

sociales más humanas. El desarrollo de derechos abstractos y universales, como los que promueve el liberalismo, no contribuye a la creación de relaciones de comunidad.¹⁰

Identificar a la sociedad civil en exclusiva con las formas de asociacionismo no coercitivas significa olvidar que a menudo ese espacio es en si mismo coercitivo.¹¹ Los fenómenos y relaciones de carácter espiritual (creencias religiosas, tradiciones, etc.), pueden ser – y de hecho han sido – elementos con un alto poder restrictivo que han funcionado como garantes de la asimetría social y la desigualdad.

Esa comprensión abstracta de la sociedad civil conduce necesariamente a que toda invocación a su movilización o reforzamiento se quede en una vacía alusión genérica a la acción colectiva no estatal. Fernando Vallespín ha destacado que con esto se corre el peligro de pasar de un discurso antiestatista a un discurso antipolítico.¹² Por su parte, Benjamín Barber ha llamado la atención al hecho de que no necesariamente todo lo que está en contra del Estado está a favor de la sociedad civil.¹³ El discurso antiestatista funciona como elemento legitimador de prácticas políticas antipopulares, que han llevado a la privatización creciente del espacio público, elemento fundamental de toda sociedad civil.

La identificación de la sociedad civil con lo no político tiende a poner en escena un antiestatismo en el momento preciso en el que el debilitamiento de las funciones sociales y económicas del Estado y su retraimiento de estas áreas ha agudizado el problema de la articulación social, y ha favorecido la reconducción de la participación popular “*por vías parroquialistas y <getoizadas>, apoyada en la propia fragmentación-exclusión de los sectores populares y funcional a los procesos de descentralización-privatización del Estado*”.¹⁴

El aumento del carácter cosificado y enajenante de los Estados históricos ha dado lugar a que pase a un primer plano el problema de la relación Estado-individuo, y a la necesidad sentida de pensar un espacio intermedio entre ambos, una especie de “refugio” donde el individuo pueda encontrar protección ante el Leviatán que intenta devorarlo todo. El desmoronamiento de los socialismo burocráticos y autoritarios de Europa Oriental, así como el déficit fiscal permanente y el profundo desgaste de la credibilidad política de los “Estados de bienestar” en el mundo capitalista desarrollado,

¹⁰ A. Giddens, obra citada, p. 125.

¹¹ Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 12.

¹² F. Vallespín, “Sociedad civil y <crisis de la política>”, Isegoría, Madrid, nr. 13, 1996, p. 40.

¹³ B. Barber, *ibid.*

¹⁴ Haroldo Dilla, obra citada, p. 104.

han sido factores objetivos que han dado lugar a un conjunto de transformaciones en el sistema de relaciones políticas de un espacio vacante, espacio por el que pugnan fuerzas de distinto signo por imprimirle una significación moral y política específica. La recurrencia en el uso de la metáfora de sociedad civil es expresión del impacto de esos factores objetivos en la conciencia, tanto del ciudadano de a pie como de los políticos profesionales y los científicos sociales. Toca ahora analizar el origen histórico de esa metáfora y acotar todos los elementos necesarios para poder determinar su pertinencia y utilidad como instrumento de análisis y proyección.

Sociedad Civil y Modernidad

Algunos autores han rastreado el origen de la expresión *sociedad civil* en la teoría política medieval e incluso en la de la Antigüedad. Pero aquí me voy a referir a los usos del término a partir del Siglo XVII, cuando importantes pensadores ingleses de la época la incorporaron al vocabulario de la filosofía política moderna. . Creo que un importante punto de partida para llegar a una determinación del contenido y valencia de este concepto nos lo brinda la siguiente idea de Helio Gallardo: el concepto de sociedad civil es una construcción de la modernidad, un efecto del imaginario social de la modernidad.¹⁵ Empecemos entonces por precisar el concepto de modernidad.

Carlos Marx definió a la modernidad como aquel tipo de organización social en la que el mercado ocupa el lugar central y determinante en la estructuración de las relaciones sociales, erigiéndose en el elemento mediador en toda relación intersubjetiva y objetual. La racionalidad económica se impone a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y somete a sus dictados a las más variadas esferas de la vida social. Las relaciones entre las personas se conforman según el modelo de las relaciones económicas.

Una vez que el mercado se ha convertido en la esfera fundamental de establecimiento de las relaciones inter-subjetivas y objetuales, toda otra forma de establecer y evaluar estas relaciones se deslegitima y es rechazada. Los principios de organización de la vida social basados en ideas religiosas, en jerarquías de castas o en

¹⁵ Helio Gallardo: "Notas sobre la sociedad civil", Revista *Pasos*, San José de Costa Rica (57), enero-febrero 1995, p. 15

pertenencias étnico-tribales, pierden su anterior primacía. Es el proceso de “desencantamiento del mundo” de que hablara Max Weber.

Jacques Bidet nos ofrece una interpretación de la época moderna que continúa las huellas del análisis marxiano. Lo que avanza a un primer plano como patrón o modelo de relación social en la modernidad es la forma contrato. Más propiamente, un tipo específico de la forma contrato. La modernidad se puede definir por la relación contractual: es la época histórica en la que toda relación no contractual, no fundada en el principio del consentimiento mutuo, ha perdido su legitimidad. Se deja de reconocer cualquier diferencia natural de estatuto entre los individuos. Pero esa relación contractual está impregnada de dominación. La relación contractual interindividual es desigual. Es contractual en tanto no se basa en la violencia, en la coerción física, pero se realiza entre personas que no son iguales en tanto entes sociales, pues ocupan posiciones diferentes en el mercado. Tienen un poder económico que no es igual. Como señala Bidet, esta contractualidad engendra situaciones no contractuales: no todos los individuos que contratan están en libertad de elegir sus términos. “*El desposeído, el que ha sido despojado por el mecanismo mercantil, encuentra la contractualidad como pura violencia*”.¹⁶ La relación de contractualidad en las condiciones de predominio del mercado es una relación de dominación. “*La relación moderna... constituye entonces... una relación de contractualidad-dominación. Tal como dice Marx: una relación en la que la dominación y la explotación están fundadas en la igualdad y la libertad*”.¹⁷

Las relaciones contractuales modernas sólo pueden existir si se cuenta con un poder central, un Estado, que asegure el respeto a las normas establecidas. Bidet destaca que la modernidad se basa en las relaciones contractuales inter-individuales, aunque también en las relaciones contractuales entre el individuo y el Estado. El Estado es aceptado como legítimo porque garantiza el respeto de las normas, principios y convenciones que permiten el establecimiento de relaciones contractuales inter-individuales. Pero como esas relaciones son desiguales, y en ellas encuentran un canal de manifestación la explotación y la dominación, es lógico que aparezcan lo que Bidet llama *relaciones contractuales asociativas*. Ellas expresan el interés de los que comparten una misma posición en el mercado (de dominación o de subordinación) de asociarse entre sí *contra otros*, para alcanzar el control del Estado (o mantenerlo y

¹⁶ Jacques Bidet: *Teoría de la Modernidad*, Ed. Letra Buena/Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, p. 11.

¹⁷ *Ibid*, p. 12.

reforzarlo, si ya lo tiene) y de esa manera actuar con respecto a las normas, convenciones y principios que rodean y facilitan el funcionamiento de esa relación de contractualidad-dominación (aquí también para reforzarlas o sustituirlas, según la posición en que se encuentren los individuos que se asocian).

De toda la exposición anterior, quiero resaltar dos ideas que me parecen importantes para el tema que nos ocupa. La primera es comprender que la idea de sociedad civil, surgida en el ideario político moderno a partir del siglo XVII, nace en el seno de - y condicionado por - un cierto sentido común o estilo de pensamiento que emergía y se desprendía del proceso de conformación y desarrollo de las relaciones sociales capitalistas, y expresaba una determinada concepción de la articulación de la sociedad con el Estado. A lo que quiero apuntar aquí es a la *historicidad* del concepto de sociedad civil, a la necesidad de analizarlo a partir de su vinculación con el referente histórico-social objetivo que este término intenta expresar en cada momento. La segunda idea me parece también asaz pertinente, sobre todo teniendo en cuenta algunos de los lugares comunes en boga hoy día en la discusión sobre la idea de la sociedad civil: la relación asociativa es una *relación constitutiva de poder*, a la que “*no le corresponde la inocencia que comúnmente se le atribuye*”.¹⁸ Los individuos se asocian para luchar por algo y/o contra algo. Es un resultado necesario - a la vez que una condición - de la relación moderna de contractualidad-dominación. Por otro lado, las relaciones de asociatividad no son algo de lo que se puede prescindir, de la misma manera que no se establecen en forma casual o puramente volitiva. La asociatividad es una expresión del carácter contradictorio de la modernidad. No es un rasgo secundario o prescindible. La relación contractual con el Estado no puede sustituirla.

Basándonos en esta interpretación de la modernidad, y en estos dos principios que subrayamos, podemos pasar ahora a investigar qué necesidades e intencionalidades se expresaban en la idea de sociedad civil cuando apareció en el pensamiento político inglés del siglo XVII.

La idea de sociedad civil en el imaginario liberal.

La idea de sociedad civil nace junto con el pensamiento liberal, y constituye uno de sus elementos básicos. Para muchos hoy liberalismo y sociedad civil están directamente vinculados al concepto de democracia. Pero ese no fue el caso en la época

¹⁸ Idem, p. 12.

histórica en que ambos términos surgieron. Liberalismo no significa democracia, y los primeros pensadores a los que se les llamó “liberales” distaron de ser demócratas en el sentido actual del término. El nacimiento del liberalismo como dirección del pensamiento político fue expresión del interés de la naciente y ya pujante burguesía (sobre todo la inglesa, donde esta corriente nació en el S. XVII) de imponer límites a la acción de un poder estatal que aún no controlaba, de carácter aristocrático-feudal, y que podía interferir, con sus intervenciones arbitrarias, en el libre juego de las relaciones capitalistas de mercado, creando dificultades a su despliegue. En sus inicios, el liberalismo tuvo que enfrentarse al problema de conciliar la necesidad de libertad de la burguesía para construir su sistema de relaciones sociales, con el imperativo de la existencia de un poder centralizado que garantizara el cumplimiento de las reglas de funcionamiento de contractualidad-dominación, que no se inmiscuyera en la conformación de un espacio de asociatividad por y para la burguesía, y que a la vez respetara y protegiera ese espacio. Con razón afirma Keane que los primeros pensadores liberales comprendieron que *“el reconocimiento incondicional de la soberanía del Estado podría desembocar en disminución del poder de sus súbditos. Vieron que era necesario justificar al Estado centralizado, pero a la vez trataron de justificar los límites de sus poderes potencialmente coactivos”*.¹⁹ En una situación histórica en la que la burguesía era la clase económicamente preponderante, pero aún no era la clase políticamente dominante, la racionalidad del mercado no siempre concordaba con la Razón de Estado. El liberalismo temprano intentó resolver el reto de fundamentar teóricamente la supeditación de la Razón de Estado a la Razón del Mercado, elaborando un concepto único de Razón universal, que funcionara como tribunal calificador o descalificador de cualquier proceso e institución social tomando como base sus efectos sobre la propiedad del burgués. La imagen ideal del burgués fue elevada a prototipo del individuo. Razón e individuo se convierten en dos figuras fundamentales de la filosofía política liberal. *“Cuestionando los poderes de las monarquías despóticas y sus pretensiones de sanción divina, el liberalismo pretendió restringir los poderes del Estado y definir una esfera privada especial, independiente de la acción del Estado”*.²⁰ Es a esa región de la vida personal, familiar y económica, a la que se llamó sociedad civil. En esta concepción, la sociedad civil tiene su propia racionalidad, que es vista aquí como la de la contractualidad, la del mercado, y esa racionalidad es entendida

¹⁹ J. Keane, obra citada, edición citada, p. 56.

²⁰ David Held: *Modelos de Democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 58.

como superior a la de la actividad política del Estado, que por ello no debía interferir con aquella.

El principio sobre el que se irguió la teoría liberal y que constituyó a su vez un elemento que la condicionó en su desarrollo posterior, fue la concepción del individuo como propietario. El individuo es libre - se pensaba - en la medida en que es propietario de su propia persona y sus capacidades. La libertad es entendida como función de la propiedad. La sociedad se constituye por las relaciones de intercambio (por ende, contractuales) entre propietarios. Es importante destacar que en la interpretación liberal, la actividad política es instrumental: queda subordinada al mantenimiento de unas relaciones de cambio seguras, y para la protección de la propiedad; garantiza el marco o las condiciones de libertad para que los fines privados de los individuos puedan ser realizados en la sociedad civil. El individuo era el propietario varón, y las nuevas libertades eran esencialmente para los varones de la burguesía, beneficiarios directos del crecimiento de la economía de mercado.²¹

Razón, individuo y sociedad civil son tres elementos básicos de la visión liberal de lo social. La Razón es transfigurada en razón instrumental, como expresión sublimada de las leyes de funcionamiento del mercado.²² El individuo es entendido como el varón propietario. Y la sociedad civil como la sociedad bien organizada, espacio ordenado (*civilizado*) donde esos individuos propietarios despliegan su asociatividad. En la concepción liberal temprana, nada podía interferir en ese despliegue. Ni el Estado, ni otras formas de asociatividad estructuradas por aquellos grupos sociales no comprendidos dentro de los marcos conceptuales del “individuo” (a saber: obreros, mujeres, etc.). Este concepto de sociedad civil, por tanto, no abarcaba, en la mente de sus creadores, todas las formas de asociatividad, sino tan sólo las que se correspondían con la Razón - vale decir, con el mercado. Era una idea más bien excluyente, pues sus márgenes de inclusión estaban restringidos. Para las personas que vivieron en esta época, estaba bien claro este carácter restringido de la idea de sociedad civil, vinculada sólo a la propiedad privada. Bernard Crick reproduce un debate sostenido a mediados del S. XVII en el Consejo Parlamentario del Ejército de Cromwell, que demuestra claramente esta afirmación. Un representante de las soldados

²¹ Idem, p. 59.

²² “Para una burguesía en trance de emanciparse, la violencia venía representada ante todo por los privilegios feudales, la arbitrariedad absolutista y las restricciones al libre intercambio de mercancías. El intercambio de mercancías no podía representar sino uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coerción y violencia”. Wellmer, Albrecht: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 131.

pobres clamaba: *“Hay miles de nosotros, soldados que hemos arriesgado nuestras vidas, que tenemos pocas propiedades en el reino, y sin embargo tenemos derechos de nacimientos. Y ahora vosotros sostenéis que, a menos que un hombre tenga una propiedad en el reino, no tiene derechos en él. No me extraña que estemos tan decepcionados”*. La respuesta que recibe acude a esta concepción excluyente de sociedad civil: *“Ciertamente nadie puede quitarles sus derechos de nacimiento, pero en la sociedad civil hay leyes y una constitución similares a los derechos de nacimiento, y ningún hombre tiene derechos sobre la propiedad de otro. Si todos los hombres votaran por igual, pronto muchos se apoderarían de la propiedad de otros hombres”*.²³ (Crick : 23) Casi cien años después, Rousseau, en su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* escribió: *“El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”*.²⁴

La idea de sociedad civil, en sus inicios, expresó los intereses e intenciones de un sujeto social específico: la burguesía mercantil que aún no disponía del poder político. Veamos como intentó expresar estas determinaciones.

La Ilustración escocesa.

Con Hobbes y Locke apareció ya en forma explícita la idea de sociedad civil. En sus orígenes, este término surgió en contraposición al de “sociedad natural”. La sociedad civil es presentada como una esfera institucionalizada superior por su orden y su lógica a la conflictividad y anarquía inherentes al estado de naturaleza. “Sociedad civil” significa sociedad bien organizada, con un Estado que garantiza esa organización. Como señala Helio Gallardo, con la imagen de sociedad civil del siglo XVII *“encontramos el imaginario propio de una modalidad productiva en expansión... cuya racionalidad, proclamada y asumida como la más alta, potencia la destrucción sin culpa ni responsabilidad de todas las otras racionalidades (culturas, formas de asociación y reproducción de los factores de la producción no capitalistas)”*.²⁵ Pero serán autores escoceses del S. XVIII los que le otorguen su estatuto filosófico a la misma, vinculándola a una concepción específica del hombre.

²³ Bernard Crick: *Socialismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 23.

²⁴ J.J. Rousseau: *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 553.

²⁵ Helio Gallardo, obra citada, edición citada, p. 17.

El desarrollo de las relaciones sociales capitalistas hizo evidente - sobre todo a partir del S. XVII y más aún del S. XVIII - la existencia de una serie de oposiciones que no se conocían en la sociedad anterior, y que ahora adquirirían carácter de existencia problemática de los individuos en la sociedad. Se trataba de la contraposición en desarrollo entre privado/público, individual/social, egoísmo/altruismo, vida gobernada por la razón/vida gobernada por las pasiones. Estas oposiciones devinieron constitutivas de nuestra existencia en el mundo moderno. Por cuanto ya la sociedad no se concebía en los términos holísticos y jerárquicos del orden medieval, sino en los de la existencia de individuos activos y autónomos, era preciso encontrar un nuevo vínculo entre los particulares, vínculo que no fuera tangencial, externo y casual a la determinación esencial de estos individuos, sino inherente y necesario a la misma. La Ilustración escocesa retomó el concepto de sociedad civil y lo trabajó desde una perspectiva ética en un intento de encontrar una síntesis entre estas antítesis, de manera de proporcionar no sólo una interpretación teórica de la sociedad como un todo (y no como simple unidad mecánica de fragmentos opuestos) sino también de argumentar que era precisamente en la esfera del intercambio - en los marcos de la sociedad civil como lugar de encuentro de individuos autónomos - donde se plasmaba la unidad intrínseca de los mismos. Presentar la sociedad civil como esfera de encuentro y realización, y no como campo de lucha y antagonismo.

Para ello, estos pensadores desarrollaron una teoría antropológica en la que se concebía la existencia en el hombre de un conjunto de inclinaciones o sentimientos innatos, que lo inclinaban a la cooperación y la reciprocidad. El reconocimiento de la distinción entre lo público y lo privado y lo social y lo individual, y la necesidad para la ideología liberal de formular un marco unitario para la acción ética - que permitiera legitimar desde una perspectiva moral la actividad económica del individuo/propietario - condujo a estos pensadores del S. XVIII a plantear la idea de la existencia innata en los hombres de “inclinaciones morales” y “solidaridad natural”, lo cual a su vez serviría como fundamento para la idea de sociedad civil. Elaboraron una antropología “ingenua” que funcionaba como intento de basar la existencia del orden social en una propensión humana a la reciprocidad. Elemento central en esta perspectiva era la idea de la esfera del intercambio como enraizada en una esfera de valores apuntalados sobre la reciprocidad del reconocimiento individual. Para la Ilustración escocesa, el espacio público de intercambio e interacción - el reino de la sociedad civil - significaba no un simple espacio “neutral” de intercambio mercantil en el que individuos ya plenamente

formados se encuentran para intercambiar propiedades y desarrollar el comercio, la industria o las artes, sino que significa en sí mismo el *escenario ético* en el que los hombres se constituyen en su individualidad a través del acto mismo de intercambiar con otros.

Para Adam Smith, por ejemplo, el foco y la fuerza motivante de la actividad económica era el impulso, existente en todo ser humano, de la búsqueda de reconocimiento por los otros, reconocimiento que solo podría alcanzar como resultado de su éxito económico. La existencia de las instituciones públicas es el resultado, por una parte, de una convención entre ciudadanos que se mueven por su propio interés, y por otra, de la sociabilidad natural. En consecuencia, las instituciones sociales y políticas, con el Estado a la cabeza, no tienen ningún origen natural: son mecanismos que se han desarrollado en respuesta a las exigencias de la naturaleza humana. Los individuos se conciben desde la racionalidad económica como movidos por su propio interés, pero con una propensión “natural”, innata, al intercambio. “Estamos... ante una *deificación* del mercado, ante una *metafísica* del mercado”.²⁶ El énfasis en la reciprocidad y el reconocimiento atraviesa todo el pensamiento de la Ilustración Escocesa sobre la sociedad civil, y sirve para apuntalar el “propósito de intercambio” que constituye el corazón de las relaciones de mercado.²⁷

Esta visión de la sociedad civil - que podemos llamar visión “clásica” y que desarrolló un conjunto de aspectos o aristas del concepto que han de ser tenidos en cuenta en cualquier reformulación y utilización del mismo - que resulta del proceso de elaboración a la que la sometieron los teóricos del liberalismo inglés en los siglos XVII y XVIII, tuvo como un elemento específico la interpretación del espacio social de la interacción humana como una esfera moral, y no simplemente como un escenario neutral de intercambio. Los atributos morales del individuo y la sociedad eran derivados de la naturaleza misma del hombre (de su propensión innata a la maximización de sus utilidades, al intercambio y al reconocimiento). “*Lo específico*- señala Seligman - *es precisamente ese acoplamiento de una visión de la sociedad con ese campo moral implicado por el término <sociedad civil>, mientras que, al mismo tiempo, se fundamenta este campo en una lógica intra-mundana y no en una realidad trascendente*”.²⁸ Pero como afirma este mismo autor, la idea clásica de sociedad civil se

²⁶ Vicente Domingo García Marzá: *Teoría de la Democracia*. NAU llibres, Valencia, 1993, p. 64.

²⁷ Adam Seligman, obra citada, edición citada, p. 27.

²⁸ *Ibidem*, p. 31.

demostró como una síntesis demasiado endeble que no pudo soportar los embates provenientes del despliegue de la racionalidad instrumental del mercado.

El cambio de perspectiva: de la *civil society* a la *bürgerliche Gesellschaft*.

La imagen de la sociedad civil forjada por la Ilustración escocesa se fundaba en una interpretación específica de las relaciones entre las pasiones humanas y sus intereses. La clave estaba en su idea de Razón, concebida ella misma como un elemento de los sentimientos naturales. La razón y la racionalidad nos llevarían, debido a la innata benevolencia del ser humano, a una actitud hacia la sociedad basada en la comprensión y el amor. Los sentimientos naturales surgen de una feliz confluencia de razón y benevolencia. El elemento central de esta concepción de la sociedad civil lo constituía la interpretación de la unidad de razón y sentimiento morales.

Hume comprendió que esta concepción sobre la sociedad civil hacía descansar la unidad de lo individual y lo social, de lo privado y lo público, en una fragil concordancia de razón y moral. Renunció a cualquier representación del orden social en términos de un bien moral sustantivo. El modelo normativo de una sociedad bien organizada (“civilizada”) se apoyó ahora en la razón. Presentó como la única garantía del orden social al interés propio razonado. Y dio un paso muy importante en la historia de la evolución de la idea de sociedad civil, al cambiar por completo la perspectiva del análisis. Hume presentó en forma estricta la distinción entre justicia y virtud, entre una esfera pública basada en el interés propio y una esfera estrictamente privada de moralidad. Se abrió así una etapa nueva en la interpretación del tejido social, que dejaba atrás la motivación básica - presente en la metáfora de sociedad civil desarrollada por la Ilustración escocesa - de intentar expresar el vínculo entre estas dos esferas como una relación de unidad e interpenetración.

El reto que implicaba esta separación entre razón y moral, entre la esfera de lo público y la de lo privado para una nueva interpretación totalizadora de la sociedad, fue recogido por Kant, quien permaneció dentro de los marcos de esta problemática humeana. Kant unió las ideas de libertad y justicia con la idea de un funcionamiento progresivo de una razón trascendental. La razón sería la encargada de proporcionar ese ideal mediante el cual nuestro juicio podría guiar a la ley moral. Si los ilustrados escoceses construyeron su idea de la *civil society* basándose en una interpretación específica del *moral sense*, el imperativo categórico kantiano proveía una formulación

diferente y más racional al respecto. Ahora este imperativo no se apoyaba en alguna esencia natural innata, sino en el seguimiento de las condiciones formales de la razón misma.

Para comprender la transformación que operó Kant con respecto a la concepción tradicional de la *civil society* desarrollada por los pensadores anglosajones de los siglos XVII y XVIII, es preciso tener en cuenta el condicionamiento ideológico de sus propuestas. Wellmer ha destacado la relación entre el “modelo de discurso” kantiano y el “modelo de mercado”.²⁹ Kant recogió la tradición del pensamiento liberal de basar el funcionamiento adecuado del edificio social sobre una esfera de lo público que legitimara la primacía del principio del interés individual, presentándolo como substanciación del funcionamiento de la razón. Pero su propuesta de síntesis de lo individual y lo social se apoyó sólo en los mandatos de la razón.

La formulación del principio de la “insociable sociabilidad” permitió presentar los antagonismos desencadenados y exacerbados por el despliegue de la modernidad como un medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de las capacidades humanas. Es este plan natural el que obliga a los hombres a llegar a una forma de organización de la sociedad que permita compaginar esa tendencia al antagonismo con una limitación de la misma que garantice la libertad de cada cual. Kant desechó la idea del sentimiento moral como instrumento que permitiera establecer esas regulaciones a la actividad humana, y avanzó a primer plano la idea de la necesidad de orientar la acción por un fin que sea afirmado por la razón como deber. Salir del “estado de naturaleza” para constituir una forma superior de organización social mediante un “contrato originario” fue presentado ahora como un imperativo que no se puede argumentar suficientemente con el impulso natural ni con un sentimiento moral, sino tan sólo como una exigencia racional. El principio del imperativo categórico constituyó el corolario teórico de la contraposición entre Derecho y Moral, entre el reino de los fines y la vida cotidiana, y de la continuación por Kant de la distinción crítica fijada ya por Hume entre lo jurídico y lo ético.

La conceptualización de la esfera de lo público es un elemento central de la teoría de Kant, para quien la autonomía del hombre (y con ella, la de la razón) sólo podía alcanzarse a través de la participación de los ciudadanos en las estructuras de la actividad política. Pero es sabido que este filósofo diferenció entre los ciudadanos “activos” y los “pasivos”. La actividad en esta esfera (de hecho, el ejercicio de los

²⁹ Albrecht Wellmer, obra citada, edición citada, p. 135.

derechos de participación ciudadana) estaba reservada a los individuos que alcanzaran una garantía económica de su autonomía. Por ende, sólo a los propietarios, a los burgueses. Sólo los ciudadanos “activos” tendrían derecho y posibilidad a ejercitar esta función de crítica racional en el espacio de interrelación contractual que los ingleses denominaron con el término de “civil”. Kant expresó esta limitación clasista del campo de la “civil society” con mayor claridad que sus antecesores anglosajones. No es de extrañar, por lo tanto, que en ausencia de un término idéntico en lengua alemana para traducir el adjetivo inglés “civil” (cosa que no ocurre en el francés o el español) los traductores germanos (anteriores a Kant) de las obras de Hobbes, Locke y los ilustrados escoceses, escogieran el término “bürgerlich”. La *civil society* se tradujo como *bürgerliche Gesellschaft*, o sociedad de los *bürgern*, de los que viven en las ciudades, de los burgueses. En esencia, como *sociedad burguesa*. Una traducción, por lo demás, que captaba en forma adecuada la esencia lógica de la idea de *civil society*. Gallardo afirma que este concepto nació “en el siglo XVIII para designar la sociedad bien ordenada burguesa y su cotidianidad, por oposición a las antiguas relaciones medievales. Desde este punto de vista, histórico, puede ser usado como sinónimo de sociedad burguesa y sociedad moderna... También, como sinónimo de sociedad de ciudadanos”.³⁰ Los ciudadanos, los *bürgern* - y eso estaba bien claro para todos los liberales de la época, incluso para Kant con su distinción entre “activos” y pasivos” - son los que gozan de autonomía económica. Los propietarios, los burgueses. Kant utilizó el adjetivo *bürgerlich* como cotérmino del inglés *civil*, y la expresión *bürgerliche Gesellschaft* por *civil society*, expresando en forma más rigurosa y explícita la tendencia ideológica que lo animaba.

Este matiz que capta la expresión alemana y que no resulta tan claro en el adjetivo inglés “civil” es algo a tener en cuenta sobre todo para poder analizar la teoría que desarrolló después Hegel sobre el tema que nos ocupa, y para poder hacer una valoración justa de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho y el Estado. No tenerlo en cuenta ha llevado a muchas lecturas superficiales por parte de autores tan ansiosos de descalificar a Marx que ni siquiera han parado mientes en el hecho de que este, en sus escritos al respecto, utilizó unas veces la expresión *bürgerliche Gesellschaft*, pero otras se tomó el trabajo de emplear el término francés *société civile*. Lo que quiero destacar aquí es el cambio de matiz que se fija en la expresión *bürgerliche Gesellschaft* y señalar que - a despecho de la mayoría de los traductores al

³⁰ Helio Gallardo, obra citada, edición citada, p. 19.

español, que no han sido capaces de aprehender este momento - la traduciré de aquí en adelante como *sociedad civil burguesa*.

El modo en que Kant intentó lograr la síntesis entre lo individual y lo social se apoyaba, como vimos, en establecer una distinción crítica entre lo jurídico y lo ético. La esfera de lo público era, para Kant, la esfera del derecho, pero no la esfera de lo ético. Lo ético encontraba su asiento sólo en el funcionamiento privado de la vida interior. La esfera de la moralidad y la ética está divorciada de la visión representativa de la sociedad como comunidad jurídica. Con ello Kant agudizó la tensión entre lo público y lo privado. “*Al distinguir entre el derecho, o el deber, por un lado, y la ética por el otro, y al reservarle a esta última un lugar en la esfera de lo privado, la teoría kantiana deja sin resolver la cuestión crítica de la representación ética, del estatuto de la esfera pública*”.³¹

Fue esta separación de lo jurídico con respecto a lo ético lo que provocó la crítica hegeliana a Kant. Este divorcio del derecho público y la moralidad privada implicaba para Hegel una realización mediada e incompleta de la Razón. Kant asumía a la moralidad sólo como principio regulativo, y no la vía en su plena integración en la esfera del Derecho. Hegel representó un momento de inflexión en la historia de la idea de sociedad civil, en tanto intentó superar la distinción entre legalidad y moralidad, entre comunidad jurídica y vida ética que se había fijado en el pensamiento liberal con Hume y con Kant, y conciliar la tradición clásica de la eticidad con la interpretación moderna del individuo que se había plasmado en esta idea.

Hegel procuró crear un marco teórico que reconociera la diferencia entre los intereses particulares y los universales, pero que lograra unirlos en un sistema de derecho que representara una esfera de la libertad devenida real. Su concepción de la sociedad civil burguesa era mucho más compleja que la de sus antecesores. El estaba advertido de que la *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad de propietarios, iguales ante la ley.³² Fue el primero en reconocer la significación de los resultados alcanzados por los economistas ingleses (en especial Adam Smith) para una filosofía del Estado y el Derecho. Trató de lograr una nueva síntesis entre el principio individualista del jusnaturalismo liberal y el concepto universalista de la *Sittlichkeit*, hasta entonces mantenido sólo por el romanticismo. Deseoso de rescatar una concepción de la eticidad como fundamento jurídico, encaminó sus esfuerzos a relacionar la idea de la *Sittlichkeit*

³¹ Adam Seligman, obra citada, edición citada, p. 44.

³² Albrecht Wellmer, obra citada, edición citada, p. 47.

con un ámbito nuevo, que el estudio de Adam Smith había abierto ante sus ojos: la esfera de las necesidades y el trabajo. De ahí que su concepción de la sociedad civil burguesa abarcara tres elementos: el sistema de las necesidades, la administración de la justicia, y la policía y la corporación (o sea, los órganos que cuidan de los intereses particulares).

En la concepción hegeliana no hay lugar para dicotomías ni identidades simples. La sociedad civil burguesa no es el Estado, pero existe en interacción con este. Esta interpretación estaba enderezada a rechazar una de las asunciones básicas del jusnaturalismo: la de un “estado de naturaleza” pre-estatal que es superado por la formulación de un contrato entre individuos autónomos. Hegel rechazó esta idea, y afirmó que una sociedad basada en el contrato sólo puede constituirse en un medio ya regulado por instituciones políticas.³³ Las teorías contractualistas del Estado se basan en la ficción teórica del “hombre natural”, o ente pre-político. Y Hegel subrayó la imposibilidad de que semejante ficción pudiera proporcionar el basamento conceptual de un orden estatal que garantice la estabilidad de la propiedad.

El rechazo hegeliano al principio jusnaturalista del contrato y a la interpretación del individuo que en él se contiene se manifiesta en la crítica que dirigió a la ética kantiana, a la que le reprochó un universalismo vacío, que dio paso a una construcción atomista del Estado. Para Hegel, Kant edificó la racionalidad del Estado tomando como punto de partida la racionalidad del individuo. Pero una interpretación de la racionalidad del Estado que se afine en la pluralidad de individuos aislados, cada uno persiguiendo sus fines específicos, no puede funcionar cabalmente como legitimador de un orden político que intente expresar los intereses del todo social. Hegel, consciente de ello, buscó abrir espacio, en su filosofía del Derecho, a la necesidad de una razón que se objetivara en el Estado, para poder lograr la síntesis de los intereses particulares con los generales.

En su interpretación de la dimensión ética de la sociedad civil burguesa, Hegel tomó posición equidistante tanto de las posiciones del jusnaturalismo, que la valoraba sólo positivamente, como también de la crítica romántica de la modernidad, que la rechazaba *in toto*. Es preciso destacar el análisis “a la vez crítico y afirmativo” que hace Hegel de la pérdida de la eticidad en la sociedad civil.³⁴ En su *Filosofía del Derecho* destacó que el sistema de las necesidades y el trabajo tiene una valencia negativa con

³³ Idem, p. 141.

³⁴ Idem, p. 148.

relación al principio de la eticidad. Pero a la vez afirmó que es a través de la actividad individual en esa esfera de la sociedad civil burguesa que se realiza el principio de la libertad individual. A diferencia de Kant, Hegel afirmó el carácter parcial de la racionalidad de la *bürgerliche Gesellschaft*, lo que lo condujo a afirmar la tesis de la racionalidad absoluta del Estado, entendido como encarnación ética de la Razón. La sociedad civil burguesa, para Hegel, es tan sólo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza su máxima expresión en el Estado.

Tres ideas, por lo tanto, han de destacarse en el tratamiento hegeliano de la idea de la sociedad civil:

1) La afirmación del carácter histórico de la misma. Al diferenciar entre Estado y *bürgerliche Gesellschaft*, Hegel destaca que esta es una división histórica y no esencial, surgida con el advenimiento de la sociedad moderna.

2) Su conceptualización de la sociedad civil como esfera de intereses mutuamente conflictivos.

3) La idea de la doble valencia moral de la sociedad civil en tanto campo de realización ética del individuo.

Para Hegel, la superación de esta conflictividad y doble valencia ética se encontraba más allá de la sociedad civil, en el Estado, que interpretaba como una sustanciación de la eticidad, y que colocaba por encima de la sociedad. Es a esta interpretación idealizada del Estado a la que dirigió Marx los dardos de su crítica.

Marx: sociedad civil y emancipación humana.

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento sobre el Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones - e incluso tergiversaciones - hechas por continuadores o adversarios posteriores. También se ha adolecido de no entender la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista. Todo esto ha conducido a valoraciones unilaterales - cuando no totalmente equivocadas - de lo que dijo sobre el tema de la sociedad civil. Tales valoraciones se encuentran no sólo en el campo de los no marxistas, sino incluso en el de los que se consideran sus seguidores. Los primeros han tachado su concepción sobre la sociedad civil como

prisionera de un paradigma economicista y estatista.³⁵ Por su parte, el marxismo vulgar afirmó que la categoría “sociedad civil” pertenece en exclusiva al ideario burgués, que Marx la utilizó sólo en una pretendida “*etapa de juventud*” y que después la abandonó por ser “*insuficientemente precisa*”, sustituyéndola por un “*sistema de conceptos científicos (estructura económica de la sociedad, base económica, modo de producción, etc.)*”.³⁶ (Rossenthal, Iudin : 403). Desde dos perspectivas radicalmente distintas, se llega a la misma conclusión: no hay un horizonte válido de reflexión desde el marxismo en torno al tema de la sociedad civil.

Muchas de estas interpretaciones se resienten - mas allá de móviles políticos e ideológicos - de una lectura inadvertida del giro que la tradición de la *civil society* recibió en su traslación lingüística y teórica en términos de *bürgerliche Gesellschaft* en el pensamiento de Kant y Hegel. Se olvida el significado preciso con el que Marx recibió este concepto en aquel momento histórico, pese a que expresamente el mismo Marx advirtiera del correlato específico, las connotaciones ambiguas y el uso ideológico que se contenían en el término alemán. En *La ideología alemana*, en una sección titulada “El liberalismo político” - a la que no se le ha prestado toda la atención que merece - al criticar la forma especulativa en que Max Stirner presenta las contradicciones entre el Estado y las masas desposeídas, se nos dice que “*nunca se habría atrevido a promulgarlas, de no haber venido en su ayuda la palabra alemana **Bürger**, que puede interpretar a su antojo, unas veces como **citoyen**, otras como **bourgeois** y otras como el **buen ciudadano alemán***”.³⁷

La mayoría de los traductores de Marx han hecho caso omiso de este señalamiento. Y traducen *bürgerliche Gesellschaft* unas veces como sociedad civil y otras veces como sociedad burguesa, indistintamente, lo que hace perder al lector matices importantes. De ahí que muchos hayan llegado a afirmar que hay confusión y ambigüedad en su interpretación del contenido del concepto de sociedad civil. Estas traducciones ocultan el hecho de que Marx utilizó, en forma bien diferenciada y para expresar contextos y

³⁵ Al respecto, ver: John Keane, obra citada, edición citada, p. 81-86; Alvin Gouldner: *Los dos marxismos*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 396 y ss.

³⁶ P. Rossenthal, D. Iudin: *Diccionario de Filosofía*. Ed. Progreso, Moscú, 1984, p. 403.

³⁷ Carlos Marx, Federico Engels: *La ideología alemana*, Edición Revolucionaria, 1966, p. 221. Utilizo la traducción de Wenceslao Roces. Reproduzco el original en alemán: “... *wenigstens nie zu promulgieren gewagt, wenn ihm nicht das deutsche Wort “Bürger”, das er nach Belieben als “citoyen” oder “bourgeois” oder als deutscher “güter Bürger” auslegen kann, zu Hülfe gekommen wäre*” (Marx Engels Werke. Dietz Verlag, Berlín 1969, Bd. 3, S. 221). Incluso aquí el traductor desliza una imprecisión: en el párrafo no se hace referencia al “buen ciudadano alemán”, sino que se dice “el alemán *buen ciudadano*”.

proyecciones no coincidentes, la expresión alemana y otras veces el término francés *société civile*.³⁸

Lo cierto es que en ninguno de los dos casos, podemos apreciar una reducción economicista de la idea de sociedad civil. Remitámonos a un extenso párrafo del famoso *Prólogo* de 1857: “*Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de <sociedad civil> (bürgerliche Gesellschaft en el original); pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.*”.³⁹ Marx remite expresamente al concepto *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, y la mención al pensamiento del siglo XVIII y a la economía política como anatomía de la sociedad civil burguesa coloca en un primer plano lo que de novedoso tuvo el tratamiento hegeliano, que incorporó el pensamiento de Adam Smith y el marco referencial de la economía política - el mundo de las necesidades y el trabajo - al contenido de un concepto que hasta ese momento era exclusivamente ético y político. Pero además, el “*conjunto de las condiciones materiales de vida*” no puede ser entendido en clave reduccionista, como referido sólo a la economía, sino que en verdad designa el campo más amplio de la división social del trabajo y su sanción socio-político-cultural.⁴⁰ “Sociedad civil burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) designa al modo de división y organización social del trabajo en condiciones de predominio del capital.

Es cierto que el acento recae en lo económico, pero el arco de referencia atañe a formas de *interrelaciones sociales*. Este momento relacional, con más marcado énfasis, aparece cuando Marx utiliza la expresión francesa *société civile*. En la carta a P.V. Annenkov, de diciembre de 1846, leemos: “*¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada*

³⁸ Los autores del *Dictionnaire Critique Du Marxisme* si han tenido en cuentas esta diferencia idiomática. Véase el artículo de Jean-Yves Le Bec *Etat/Société civile*, en : G. Labica, (ed), *Dictionnaire Critique du Marxisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

³⁹ Marx, Carlos: *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 9.

⁴⁰ Ese es el sentido que Marx le dió, a lo largo de toda su obra, al concepto de “condiciones materiales de vida”. Véase *La Ideología Alemana* y los *Grundrisse*.

*forma de comercio y consumo. A determinada forma de desarrollo de la producción del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil (aquí en el original el autor utiliza *société civile*). A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil".*⁴¹ La *société civile* abarca un complejo sistema de relaciones intersubjetivas. Es un concepto enfilado a designar un sector específico del tejido de relaciones sociales.

Llamo la atención no sólo al uso de dos términos diferentes en Marx, sino también al hecho de que he utilizado fragmentos separados entre sí por casi diez años. Otro error frecuente es buscar la interpretación marxiana sobre el tema de la sociedad civil únicamente en sus trabajos de los años 1843-1844, de la época de su crítica a la filosofía hegeliana del derecho. Pero el tema de la relación entre la sociedad civil y el Estado acompañó a Marx a lo largo de toda su vida. Y ello relacionado con la cuestión de la verdadera emancipación del hombre.

A diferencia de Hegel, que quería revestir de legitimidad al Estado prusiano de la época, presentándolo como encarnación de la Razón, Marx estaba interesado en destacar el carácter enajenante no sólo de esa formación estatal, sino del Estado burgués y de todo Estado en general. El retomó a Hegel precisamente en el punto que le pareció más prometedor en su enfrentamiento al jusnaturalismo (aquel del rechazo al atomismo de los intereses individuales como fundamento del orden político), pero la perspectiva y el objetivo de su ataque van a ser diferentes. Su análisis de la sociedad civil burguesa y de su relación con el Estado es muestra de ello. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado apunta a destacar no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de la relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder.

⁴¹ Carlos Marx: *Miseria de la Filosofía*. Editora Política, La Habana, 1963, p. 178.