

*Jorge Luis Acanda* (La Habana, 1954) es Profesor Titular de la Universidad de La Habana, en la cual imparte historia del pensamiento marxista. Doctor en Filosofía por la Universidad de Leipzig. Vicepresidente de la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello». Ha publicado más de treinta artículos en distintas publicaciones de cinco países.

**Jorge Luis Acanda**

**SOCIEDAD CIVIL  
Y HEGEMONÍA**

Centro de Investigación y Desarrollo  
de la Cultura Cubana Juan Marinello

Edición: Norma Suárez Suárez  
Diseño de cubierta: Elisa Vera  
Composición: Beatriz Pérez

© Jorge Luis Acanda González, 2002  
© Sobre la presente edición:  
Centro de Investigación y Desarrollo  
de la Cultura Cubana «Juan Marinello», 2002

ISBN 959-242-048-3

Centro de Investigación y Desarrollo  
de la Cultura Cubana «Juan Marinello»  
Ave. Boyeros no. 63 e/ Bruzón y Lugareño.  
Plaza de la Revolución, Ciudad de La Habana. Cuba.

*A mi hija, Arlet Maria*



## **Introducción**

Fue Gramsci quien, en más de una ocasión, habló de «traducibilidad» para designar la posibilidad de trasladar los conceptos creados por una teoría a otra que, de esta manera, podía beneficiarse de los resultados de la primera. Esta expresión me viene siempre a la mente cuando me topo con las discusiones acerca del tema de la sociedad civil, bastante abundantes en el escenario internacional de las ciencias sociales, y por desgracia escasas en el nacional, si bien han sido casi las únicas que han animado la de por sí pobre polémica teórica criolla. Pero si la recuerdo es porque siempre lo que me ha maravillado es la intraducibilidad —por decirlo de alguna manera— de los lenguajes utilizados por muchos de los que entran en liza en torno al contenido de este concepto y el significado político de este fenómeno. Fue hacia 1995 cuando comencé a interesarme por el tema, durante una estancia de investigación en la Universidad de Castellón, donde la bibliografía procedente de varios países que pude consultar me hizo constatar que fuera de las fronteras cubanas predominaba lo mismo que ya ha-

bía observado al interior de las mismas: la ignorancia de la mayoría de los que trataban el tema (incluidos muchos que se pensaban como marxistas) con respecto a su *tratamiento gramsciano* y la *incapacidad* de entenderlo si obtenían algún conocimiento del mismo. Simplemente, se movían en un universo conceptual radicalmente diferente al del autor de los *Cuadernos*, lo que hacía que, pese al esfuerzo que algunos realizaban (otros ni se molestaban), no lograran aprehender lo esencialmente renovador del legado de este autor con respecto a este y a otros temas fundamentales de la teoría política, que los propios acontecimientos históricos que nos conmovieron —a finales de los años 80 y principios de los 90 del siglo xx— colocaron, como nunca antes, en primera línea.

Este es un libro, por lo tanto, acerca de Gramsci y de la sociedad civil. Y necesariamente por esto, de la cultura revolucionaria. El carácter dialéctico, y, por ende, relacional, de su concepción sobre los procesos que tienen lugar en la sociedad, hace que la herencia de este autor sea tan mal interpretada. Aunque muchos hablen de la dialéctica, ella sigue siendo un componente bastante escaso en el pensamiento de una buena parte de quienes se ocupan de la teoría social. Gramsci no entendía los fenómenos sociales como cosas, sino como sistemas de relaciones, como *constelaciones expandidas de procesos que se imbrican entre sí*. Es una idea que no voy a desarrollar en este momento, pues con posterioridad le dedico unas cuantas páginas.

El origen de este libro, como ya dije, se remonta al año 1995, cuando empecé a ocuparme de la rela-

---

ción entre la cuestión de la sociedad civil y la posibilidad, o no, para el socialismo, de alcanzar una hegemonía que la historia parecía arrebatarse constantemente. En estos años, las conclusiones a las que he ido llegando las he presentado en los cursos que he impartido en la Universidad de La Habana, en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad de Castellón, en España, y en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Puebla, en México, y en los seminarios que ha organizado la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci. También en distintos artículos que han aparecido en revistas de estos tres países. Las discusiones mantenidas directamente con muchos colegas, y los criterios que otros me han hecho llegar sobre mis publicaciones, me han sido de extraordinario valor.

Al llegar a este punto, se torna imprescindible expresar mi agradecimiento a aquellas personas que, de una u otra forma, me incitaron a pergeñar estas cuartillas. En primer lugar a Pablo Pacheco, quien siempre ha prestado su concurso a la difusión del pensamiento gramsciano. También a Fernando Martínez, presidente de la Cátedra de Estudios Gramsci del Centro Juan Marinello, y a otros intelectuales orgánicos como Aurelio Alonso, Juan Valdés Paz, Esther Pérez y Juan Antonio Blanco, cuya palabra y obra fueron fuente permanente de incitación. Domingo García Marzá, de la Universidad de Castellón, influyó mucho en mi primer interés en esta temática, y su ayuda al desarrollo de mis estudios ha sido inapreciable. También quisiera recordar a otros colegas de esa universidad, como Elsa González.

Andrés Piqueras y Salvador Cabedo, o de su entorno, como Vicent Pascual, Juan Manuel Ros y Jovino Pizzi. También en España, José Miguel Marinas y Cristina Santamarina me prestaron, en lo personal y lo profesional, una invaluable ayuda. De mis estancias mexicanas, mucho me han aportado el concurso de Dora Kanoussi, toda una institución viviente de los estudios gramscianos, John Holloway y Sergio Tischler. Finalmente, aunque no por ello menos importante, debo reconocer la paciencia con las que mi esposa, mi suegra y mi hija han soportado el tiempo que les he restado de mi atención para dedicarlo a esta tarea.

A todos ellos debo mucho de lo bueno que pueda aparecer en estas páginas. Lo malo es de mi exclusiva responsabilidad.

La Habana, octubre del 2001.

## **Una consigna desde la selva**

En febrero del 2001, el subcomandante Marcos, jefe del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en México, conmocionaba, una vez más, a la opinión pública de su país y a la internacional, al anunciar la decisión de abandonar su refugio en la Selva Lacandona y encabezar una marcha a través de doce estados mexicanos hasta la capital, con el objetivo de exigir del nuevo gobierno del PAN el descongelamiento del proceso de diálogo político. Las agencias de televisión transmitieron las imágenes del momento en el que Marcos, para comenzar su recorrido en un ignoto paraje de la intrincada geografía chiapaneca, abordaba un potente vehículo todoterreno que, en vez lucir las insignias y proclamas del EZLN, portaba sólo una expresión que se reproducía, siempre la misma, en los tres carteles colocados a ambos lados y en la parte trasera del coche: «Sociedad Civil».

Una vez más, el tan llevado y traído concepto, convertido en todo un tópico o lugar común, volvía a ser enarbolado como estandarte de una demanda política. Lo paradójico de la conjunción que esas

imágenes ofrecían (uniendo el moderno vehículo, expresión de la avanzada tecnología desarrollada en el primer mundo por las grandes transnacionales, con aquel grupo de indígenas guerrilleros empeñados en una difícil lucha contra un proceso de modernización que no solo los excluía, sino que sobre todo destruía su identidad) era, sin embargo, suavizado por aquella consigna tres veces repetida. Porque en ella pueden reconocerse, por extraño que parezca, tanto los grupos democráticos y de izquierda, descontentos de los resultados del galopante proceso de globalización capitalista, como también los representantes del neoconservadurismo ideológico y del neoliberalismo económico, alabarderos de esa misma globalización.

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, en el XXI, 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.

En esta época de cambios, las personas sienten, en todas partes del mundo, la angustia ante transformaciones sociales profundas que parecen dejar de lado sus intereses y valores como personas. Apresados entre estructuras políticas enajenantes, por un lado, y las realidades de un mercado despersonalizado y hostil, por el otro, tienden a añorar, pensar, y buscar un espacio social donde encontrar abrigo y seguridad. Desde cada extremo del espectro político se expresa el miedo a la desintegración social, y surgen los llamados a la creación de nuevas solidaridades, a resucitar la comunidad. La expresión *sociedad civil* parece encarnar en sí misma todos esos temores y esas esperanzas. Como señala Benjamin Barber: «El propio concepto sugiere un dominio independiente de vida social libre en la que ni los gobiernos ni los mercados privados son soberanos, un ámbito que nosotros mismos creamos a través de la acción asociada común [...] un *tercer sector* [los otros dos son el Estado y el mercado] que ejerce una función mediadora...»<sup>1</sup> Se nos presenta como la tierra prometida, la solución de todos nuestros males, un espacio en el que existen y se desarrollan de manera espontánea solo las buenas cualidades. Su sola mención funciona como un conjuro mágico, capaz de exorcizar las potencias del mal, disipar las angustias, y concitar a todas las fuerzas positivas contenidas en lo social. Desde esta visión, las virtudes que se encarnan en la sociedad civil incluirían «buen carácter, honestidad,

<sup>1</sup> Benjamin Barber: *Un lugar para todos*. Barcelona. Paidós. 2000. pp. 11-12.

deber, autosacrificio, honor, servicio, autodisciplina, tolerancia, respeto, justicia, autosuperación, responsabilidad, urbanidad, entereza, coraje, integridad, diligencia, patriotismo, consideración hacia los demás, austeridad y dignidad». <sup>2</sup> Es imposible no desmayarse de felicidad ante tanta maravilla. Parecería que al fin hemos encontrado ese lugar, equidistante de las coerciones políticas y económicas, para poder desarrollar nuestra humanidad, y refugiarnos de la anomia y la alienación.

Pero las dificultades comienzan cuando se quiere asir con una mayor precisión el contenido de este término. 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, distintos, pero que se interpenetran. <sup>3</sup> 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 arco iris político. Son utilizados tanto por la derecha como por la izquierda. El segundo uso sería como concepto sociológico analítico,

<sup>2</sup> David Green: *Reinventing Civil Society*. London. Institute of Economic Affairs, 1993. p. VIII.

<sup>3</sup> Adam Seligman: *The Idea of Civil Society*. New York. The Free Press, 1992. pp. 201-204.

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 antes 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 acerca del reino de la formación y funcionamiento de valores y creencias, y de acción simbólica.

El retorno de la idea de sociedad civil al imaginario político contemporáneo, estuvo vinculado a los complejos procesos que se desencadenaron en el mundo, a partir de finales de los años 70 del siglo xx. Es una circunstancia a tener en cuenta, pues el contexto específico de lucha ha influido, indudablemente, en los distintos contenidos que se le ha asignado. Ha sido un concepto forjado en la contienda política, y ha sido usado por determinadas fuerzas para ganar terreno en contiendas reales. En esencia, puede decirse que apareció vinculado a tres escenarios diferentes de conflicto político, cada uno de los cuales delineó una interpretación específica del mismo.

Uno de esos escenarios fue el de los países comunistas de Europa del Este. Allí esta idea fue utilizada por quienes rechazaban la existencia de un Es-

tado ultracentralista y omniabarcador, y buscaban espacios libres de su férula para el pensamiento y la acción. Desde esta referencia, el término «sociedad civil» se tomó como el denominador por excelencia de los procesos de subversión y cambio operados en los países del comunismo de Estado. Los sucesos que condujeron, en una rápida sucesión, a la desaparición del campo socialista europeo, tenían que ser explicados de alguna manera, y, para muchos, el término «sociedad civil» proveía una solución muy a mano, si bien poco trabajada teóricamente.<sup>4</sup> Muchos publicistas englobaron con ese concepto a las distintas organizaciones y movimientos opositores al gobierno establecido, que minaron y condujeron al derrocamiento del sistema sociopolítico allí existente. Desde esta visión, «sociedad civil» se convirtió en sinónimo de anticomunismo.

Un segundo contexto lo fue el de la utilización, en esos mismos años, de la idea de sociedad civil por la nueva derecha en los países capitalistas desarrollados (sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra) en su lucha por el control del gobierno. La ofensiva neoconservadora, 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», enarboló la consigna de un «Estado de mínimos», de escasa intervención en la vida económica y social, despojado de sus funciones

<sup>4</sup> Philip Smith: «Barbarism and Civility», en Jeffrey C. Alexander (ed.): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London, SAGE Publications, 1998.

redistributivas, que permitiera lo que ellos llamaron el «reforzamiento» de la sociedad civil, a la que se entendía como la esfera en la cual individuos económicamente autónomos establecían 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, sin la injerencia burocrática estatal. Se inició una agresiva denuncia del Estado y a su papel regulador en la sociedad moderna. Se le acusó de ser la fuente de todos los males, y se presentó al mercado libre como el antídoto universal. La noción de sociedad civil apareció insertada como pieza esencial del discurso de lo que Franz J. Hinkelammert ha denominado acertadamente como «anticostatismo metafísico».<sup>5</sup>

La idea de sociedad civil ha sido utilizada como soporte teórico de la proyección política del neoliberalismo. Un somero análisis de los artículos aparecidos en la entrega de julio de 1994, de la revista *Journal of Democracy*, editada en los Estados Unidos por la National Endowment for Democracy y la Johns Hopkins University Press, y dedicada al tema «Repensar la sociedad civil» nos lo demuestra. Larry Diamond, coeditor de esa revista, interpreta a la sociedad civil como la «esfera de la vida social organizada que es voluntaria, auto-generadora, auto-soportada, autónoma del estado...» y que «involucra

<sup>5</sup> Franz J. Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI. San José de Costa Rica, 1995, pp. 64 y ss., en la que cita la gráfica expresión de Ronald Reagan, símbolo viviente de estas ideas: «Nosotros no tenemos un problema con el Estado; el Estado es el problema».

ciudadanos que actúan colectivamente en una esfera pública para expresar sus intereses, pasiones e ideas...»<sup>6</sup> Para este autor, la sociedad civil tiene funciones de mediación y construcción democráticas, entre las que señala su capacidad de «generar un amplio rango de intereses que pueden interceptar y por lo tanto mitigar las polaridades principales del conflicto político», en tanto una sociedad civil «ricamente pluralista [...] puede generar un tipo moderno de ciudadanía que trascienda las divisiones históricas» basadas en criterios de clase, étnicos, etc.<sup>7</sup> Y aunque admite que la sociedad civil es un fenómeno de importancia central en la democratización de las sociedades, enfatiza, muy significativamente, que esto no implica aceptar una definición de democracia que incluya a los derechos económicos y sociales al lado de los políticos.<sup>8</sup> En un artículo dedicado a la transición de Rusia hacia el capitalismo, M. Steven Fish establece una relación directa entre la privatización de la economía y el desarrollo de la sociedad civil, en la medida en que aquella pueda crear una «...genuina clase media de pequeños propietarios...», afirmando que «la diferenciación socioeconómica provocada por la privatización y otras reformas económicas ha producido a una sociedad más variada, una sociedad cuyos rasgos estructurales pueden conducir con más fuerza al crecimiento de organizaciones sociales inter-

<sup>6</sup> Larry Diamond: «Toward Democratic Consolidation». *Journal of Democracy*, July 1994, vol. 5, no. 3, p. 5.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 17, nota 7.

mediarias».<sup>9</sup> Por su parte, Iliya Harik, profesor de ciencia política en la Universidad de Indiana, nos dice que «...la mejor manera de ayudar a la sociedad civil es reforzar la privatización de las organizaciones culturales y sociales. [...] la privatización de las áreas antes mencionadas es esencial para fortalecer la calidad de la democracia...»<sup>10</sup> Por su parte, Jeffrey C. Alexander afirma que «la economía capitalista provee a la esfera civil con propiedades tales como independencia, autocontrol, racionalidad, igualdad, autorrealización, cooperación, y confianza».<sup>11</sup>

La hábil operación publicística desarrollada por los medios de producción y difusión de la información condujo a muchos marxistas a aceptar la imagen de la sociedad civil como algo hostil. Esto fue así sobre todo entre la *nomenklatura* o élite política en el poder, y la inmensa mayoría de los teóricos sociales marxistas de la URSS y otros países comunistas de la Europa Oriental, que sólo atinaron a reaccionar ante el desafío que este «nuevo» concepto suponía en una forma nada creativa, aceptando acríticamente esta imagen, anatemizando a la sociedad civil —en tanto concepto— al tacharla de «no marxista», y exorcizándola —en tanto fenómeno social objetivo— como antagónica con respecto al Estado y la sociedad socialista.

<sup>9</sup> M. Steven Fish: «Russia's Fourth Transition», *Journal of Democracy*, July 1994, vol. 5, no. 3, p. 37.

<sup>10</sup> Iliya Harik: «Pluralism in the Arab World», *Journal of Democracy*, July 1994, vol. 5, no. 3, p. 56.

<sup>11</sup> Jeffrey C. Alexander: «Introduction». en J. C. Alexander (ed): *Real Civil Societies...*, ed. cit., p. 9.

Ante el alud informativo que machacaba en difundir este uso de la idea de sociedad civil por la derecha, muchos no prestaron atención al hecho de que había sido, precisamente, un reducido grupo de académicos anglosajones, de orientación progresista, quienes habían rescatado del abandono —a partir de finales de los '70— el concepto de sociedad civil, 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 otros pocos más, retomaron el concepto para elaborar una crítica al Estado capitalista (aunque también al Comunismo 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 posguerra, los avances del neoconservadurismo y el alarmante índice de crecimiento de dictaduras militares y regímenes totalitarios.

Tal vez más conscientes de este dato, algunos sectores de la nueva izquierda latinoamericana adoptaron una posición más receptiva ante la imagen de la sociedad civil. Este es el tercer escenario en el que ha aparecido. El contexto histórico de los 70 y los 80 fue allí diferente, por lo que esta idea asumió otro significado. Fueron años de expansión, por casi todos los países del área, de dictaduras militares, cuyo cometido principal fue la eliminación de todas las formas asociativas mediante las cuales se habían expresado durante decenios las luchas y aspiraciones de los sectores sociales explotados y excluidos. Sindicatos obreros, ligas campesinas, asociaciones indígenas, fueron destruidos por medios violentos y san-

grientos. El término «civil» adquirió un significado sencillo y concreto: lo opuesto a las arbitrariedades del régimen militar, y la reconstrucción de lazos de asociación con vistas al restablecimiento de la acción política.<sup>12</sup> La crisis de las formaciones estatales y de los partidos políticos tradicionales (incluidos los marxistas y los de la izquierda en general) 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 identificó con la sociedad civil. En los años 70 y 80, período de las dictaduras militares afincadas en la doctrina de la «seguridad nacional», la denuncia generalizada al Estado y la invocación a la sociedad civil por los grupos progresistas y revolucionarios latinoamericanos, expresó el rechazo a una política que imponía el programa neoliberal y la destrucción de las formas asociativas en las que se había expresado tradicionalmente la resistencia popular. A diferencia de la interpretación neoconservadora, la sociedad civil se entendió como una nueva fuerza para exigirle al Estado no solo menos represión, sino también más responsabilidad so-

<sup>12</sup> Es importante recordar la salvedad que hace K. Meschkat: aquellas dictaduras no eliminaron la sociedad civil, sino solo aquella parte en la que actuaba la resistencia del pueblo a la explotación y la marginación. Ver Klaus Meschkat: «Una crítica a la ideología de la sociedad civil», en P. Hengstenberg, K. Kohut, G. Maihold (ed.): *Sociedad civil en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1999. Acerca de esto me referiré más adelante.

cial. El objetivo no apuntaba a eliminar las funciones sociales, económicas y redistributivas del Estado, sino a fortalecerlas.

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 neococonservadores occidentales, en todas estas posiciones se manifestó una raíz conceptual común: la dicotomía Estado/sociedad civil. Esta contraposición se manifiesta en las muy imprecisas conceptualizaciones que la idea de sociedad civil adquiere en algunos autores latinoamericanos. Orlando Núñez y Roger Barbuch dicen: «Por sociedad civil nos referimos a todos los grupos y organizaciones que no son parte del orden dominante o de la clase gobernante».<sup>13</sup> A su vez, Helio Gallardo cita este fragmento de un analista social centroamericano: «El concepto de sociedad civil es [...] múltiple pero lo entenderemos como lo que no es el Estado».<sup>14</sup> Como ha señalado Jorge G. Castañeda, términos como «sociedad civil», «movimientos populares», «organizaciones sociales o de base» y «organizaciones no gubernamentales», se volvieron sinónimos.<sup>15</sup> Esta contraposición entre Estado y sociedad civil estaba ya presente en los textos de los académicos anglosajones que habían «redescubierto» la idea de sociedad civil. Y ha funcionado como elemento común (en muchos

<sup>13</sup> Citado en Jorge G. Castañeda: *La utopía desarmada*, Barcelona. Ariel, 1995, p. 235.

<sup>14</sup> Helio Gallardo: «Notas sobre la sociedad civil», revista *Paxos*, San José de Costa Rica, no. 57, enero-febrero de 1995, p. 19.

<sup>15</sup> Jorge G. Castañeda: ob. cit., p. 233.

casos, como el único) entre las distintas definiciones que se han intentado del concepto de sociedad civil por 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. La mayoría de los autores que reflexionan acerca de esta categoría, no coinciden en su interpretación del contenido de la misma. Reproduzco un fragmento de un artículo del sociólogo norteamericano Jeffrey C. Alexander en el cual 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». <sup>16</sup> El propio Alexander la entiende como forma de conciencia colectiva, esfera universalista de solidaridad social. <sup>17</sup> 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 garanti-

<sup>16</sup> Jeffrey Alexander: «Las paradojas de la sociedad civil», *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, no. 4, noviembre de 1994, p. 85.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 75.

zadas por el Estado». <sup>18</sup> Jürgen Habermas la identifica con «la trama asociativa no-estatal y no-económica», en la que se anclan «las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública», <sup>19</sup> y la contrapone al «sistema económico-político», que intenta «colonizar» al «mundo de vida».

Es evidente, por lo tanto, que estamos en presencia de un término al que no sólo se le asigna más de un contenido y una intención, sino, más aún, contenidos e intenciones contrapuestos. Su plurivocidad hace difícil toda discusión. Ante todo, porque despierta imágenes diferentes en los distintos interlocutores, ecos y resonancias específicos, según la acepción y/o uso que la idea de sociedad civil tenga para cada uno.

No por gusto Fernando Vallespín, al destacar la «dosis de imprecisión e indefinición» del concepto, su «elasticidad semántica» y «ductilidad», subraya su carácter de «referencia casi totémica tanto para la izquierda como para la derecha». <sup>20</sup> Se ha vuelto un instrumento imprescindible, una referencia inexcusable en cualquier discurso político actual, incluso los antagónicos por su esencia. Pero un análisis cuidadoso nos permitirá captar, entre tanta diversidad de posiciones políticas, un conjunto de elementos comu-

<sup>18</sup> John Keane: *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 19.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 447.

<sup>20</sup> Fernando Vallespín: «Sociedad civil y «crisis de la política», Revista *Isegoría*, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, no. 13, abril de 1996.

nes, pero esta vez en el plano de la teoría. En primer lugar, el término sociedad civil es definido por exclusión y por antítesis con respecto al Estado y la política. Se utiliza para designar una región que se concibe como de «lo no político», un espacio libre de coerciones y restricciones. Entre tantas disímiles posiciones teóricas, el único punto de acuerdo es su radical distinción con el Estado. Si seguimos la discusión en las ciencias sociales actuales, lo único que queda claro es que la concepción que ofrecen la mayoría de sus analistas es negativa: es más lo que se dice sobre lo que no es, que sobre lo que es.<sup>21</sup> La definición ofrecida por D. Rueschemeyer es ilustrativa al respecto. Concibe a la sociedad civil como «la totalidad de las instituciones sociales y asociaciones, tanto formales como informales, que no tienen un carácter estrictamente orientado a la producción, ni son gubernamentales, ni familiares».<sup>22</sup> En segundo lugar, se entiende a la sociedad civil como región autónoma;<sup>23</sup> como espacio de lo no político, se usa por

<sup>21</sup> Göran Ahrne: «Civil Society and Uncivil Organizations», en J. C. Alexander (ed.), *Real Civil Societies...*, ed. cit., p. 86.

<sup>22</sup> D. Rueschenmeyer, E. H. Stephens, J. D. Stephens: *Capitalist Development and Democracy*, 1992, Polity, Cambridge, p. 49.

<sup>23</sup> Jeffrey C. Alexander presenta a la sociedad civil como «la esfera o subsistema de la sociedad que está analíticamente separada y, en varios grados, empíricamente separada de las esferas de la vida política, económica y religiosa», y a continuación insiste: «Es decir, que la esfera solidaria que llamamos sociedad civil tiene autonomía relativa y puede ser estudiada por sí misma». Véase su artículo «Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society», en J. C. Alexander: *Real Civil Societies...*, ed. cit., pp. 96-97.

lo general para designar la región de lo social marcada por la asociación voluntaria de los individuos, por lo que se interpreta no sólo como reino de la espontaneidad, sino como fenómeno social que surge y se desarrolla de manera espontánea, sin intencionalidad política alguna en su origen y desenvolvimiento, y sólo a partir de su propia dinámica interna asociacionista y éticamente positiva. En tercer lugar, y derivada de lo anterior, está la función que se le asigna en la intención de reconstrucción de lo social: la sociedad civil ha de ser el guardián del Estado; ha de controlarlo, desempeñándose —para usar la muy gráfica expresión habermasiana— como un «asedio constante» a una fortaleza «que no se ha de tomar jamás». La fortaleza sería el Estado, al que se asume como un mal inevitable, eterno y necesario, en tanto institución que ha de tener el papel de árbitro y mediador entre los distintos intereses sociales, pero hacia el cual la sociedad civil ha de ejercer siempre una presión que le impida desbordar esta mera función, y evitar así intervenciones espurias —por «políticas»— en las relaciones interpersonales. La sociedad civil, por un lado, y la sociedad política, por el otro, se vincularían sólo en una relación externa. Coexisten, pero a la vez se oponen. Y la apuesta, en todos estos proyectos políticos —desde la derecha y desde la izquierda— se hace sólo por la sociedad civil, como receptáculo y garante de la democracia.

¿A qué se debió el extraordinario éxito del recurso a la sociedad civil en las dos últimas décadas del siglo xx? Su éxito teórico es reflejo de la «clara crisis de identidad de la política democrática» y de

las «perplejidades que asolan a los distintos discursos ideológicos», tanto de izquierda como de derecha.<sup>24</sup> La rápida difusión de esta idea expresa claramente la profunda crisis política que estamos viviendo. Crisis de la izquierda revolucionaria, que ante el agotamiento histórico no sólo de los viejos esquemas vanguardistas de lucha por el poder, sino también del patrón estadolátrico de estructuración del proyecto anticapitalista, está obligada a buscar nuevos conceptos y nuevas formas de manifestarse y existir. Pero también crisis política de la derecha. Ella está deseosa de dismantelar al Estado keynesiano y sus estructuras redistributivas garantes de la gobernabilidad; mecanismos que se vio obligada a adoptar ante los exitosos desafíos de un movimiento obrero y revolucionario en ascenso, y que ahora se han convertido en un estorbo a sus intereses dominadores ante la desaparición o debilitamiento de esos desafíos. Pero su discurso metafísicamente anticstatista es incoherente con el reforzamiento que, a la vez, le asigna al papel del Estado en otras funciones, y sus nuevas formas de práctica política garantizan el incremento de sus ganancias económicas, pero al precio de aumentar los niveles de ingobernabilidad y conflictividad internas.

Creo que todo lo anterior autoriza a afirmar que, más que ante un concepto o categoría, estamos en presencia de una metáfora, de una idea. Una ideación que encauza una angustia y una aspiración. El aumento del carácter cosificado y enajenante, tanto de

<sup>24</sup> Fernando Vallespin: *ob. cit.*, p. 40.

los Estados históricos como del mercado capitalista, ha dado lugar a que el tradicional problema de la relación del individuo con la sociedad se plantee como el problema de la relación del individuo con los poderes que estructuran a esta sociedad y la convierten en un lugar hostil: el poder político y el económico. Y ha despertado la necesidad sentida de pensar un espacio intermedio entre ambos, una especie de «refugio» donde el individuo pueda encontrar protección ante esas fuerzas que intentan devorarlo todo. Es por eso que Pierre Rosanvallon ha afirmado que la sociedad civil es importante porque ella ofrece una alternativa entre el control estatal y el escenario liberal que descansa en las soluciones de mercado y las privatizaciones.<sup>25</sup> El desmoronamiento de los Estados 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, han sido factores objetivos que han dado lugar a un conjunto de transformaciones en el sistema de relaciones políticas. La recurrencia en el uso de la idea 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.

<sup>25</sup> Pierre Rosanvallon: «The Decline of Social Visibility», en: John Keane (ed.): *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London, 1988. Verso, p. 199.

## ¿Una cuestión de estirpe?

Si la utilización de la idea de sociedad civil en los últimos treinta años tuvo un rápido éxito en amplios sectores de la teoría social y el pensamiento político contemporáneos, no ha ocurrido lo mismo en el campo del marxismo. En él, la historia de la recepción de este término ha sido compleja y contradictoria. Las posiciones de desconocimiento, de franco rechazo, de aceptación, con serias reservas, y de utilización plena y creadora, se han sucedido, y en ocasiones han coincidido, todas a la vez.

Las causas de tan desigual recepción han sido diversas, y están en relación directa con las complejidades de esa constelación ideológico-teórico-política a la que llamamos marxismo. Una primera razón es de carácter político. El papel central del término *sociedad civil* en el discurso y la estrategia que utilizaban la Nueva Derecha y los grupos disidentes en los países del Comunismo de Estado, llevó a las burocracias enquistadas en el poder a rechazar de plano, y en bloque, todo el conjunto de motivaciones que se encauzaban —en forma desigual pero no por eso

menos significativa— hacia esa idea. No sólo se repudió la lectura conservadora y antisocialista, sino cualquier recurso a ella. La línea de defensa asumida por estos grupos, que reclamaban al marxismo como su expresión ideológica, fue tan torpe como escasa su imaginación y su capacidad de autorrenovación políticas. Manejaron este tema con la misma inhabilidad con la que permitieron que términos como democracia y derechos humanos, viejas banderas creadas y enarboladas históricamente por la izquierda, se convirtieran en armas de la ideología reaccionaria contra el socialismo. Utilizaron una táctica que ya habían empleado con anterioridad para exorcizar otros conceptos molestos. Los mecanismos metodológicos y las estructuras conceptuales del marxismo dogmático, creado y utilizado por esta burocracia para legitimar su dominación, demostraron su aplicabilidad para excomulgar cualquier idea que pudiera poner en peligro su monopolio del poder. Con la idea de sociedad civil ocurrió algo semejante a lo que había ocurrido antes con el concepto de enajenación. Recordemos con brevedad esa historia, porque es aleccionadora. En los años comprendidos entre la década del 30 y la del 60 del siglo xx, esa burocracia, y su marxismo, negaron el valor de la categoría de enajenación como pieza esencial de la reflexión marxista de la historia y la sociedad. Su alegato fue tan simple como falso y maniqueo: arguyeron que Marx lo había utilizado sólo en sus así llamadas «obras de juventud», cuando aún adolecía de limitaciones hegelianas o fuerbachianas, pero que lo había desechado con posterioridad por inexacto y carente de precisión, y no lo había incluido

en el aparato categorial del materialismo histórico; no se encontraba en obras «maduras» como *El capital*, ni había sido utilizado por Engels ni mucho menos por Lenin. Si no aparecía en los textos canonizados por esta extraña suerte de iglesia, ya era razón suficiente para considerarlo un concepto «no marxista», y, por lo tanto, indigno de ser utilizado ni tenido en cuenta por marxista alguno. Fue expulsado de la teoría consagrada. No aparecía en los numerosos manuales ni diccionarios de marxismo-leninismo, y generaciones enteras de estudiantes en aquellos países fueron instruidas en un marxismo en el que semejante concepto no existía. Los que se atrevieron a utilizarlo fueron anatemizados, excluidos y condenados. Esta operación fue destruida por la conjunción de factores tanto teóricos como políticos. La detenida lectura de la obra de Marx (incluso de algunos textos que, como los *Grundrisse*, alcanzaron difusión más tarde) permitió constatar la permanente utilización de la categoría de enajenación a todo lo largo de su trayectoria intelectual. Por otro lado, la autocritica realizada en el XX Congreso del PCUS en 1956, y las evidentes carencias políticas del modelo del «socialismo verdadero», hicieron visible la importancia de este concepto no sólo para realizar la crítica al capitalismo, sino también para pensar vías verdaderamente democráticas y liberadoras de construcción del socialismo. Obligados por la fuerza de los hechos a admitir la prosapia marxiana de esta categoría, adoptaron entonces una forma más sutil de rechazo, pasando a argumentar que si bien Marx había utilizado este concepto, seguía siendo aún de-

masiado general y abstracto, y que debía ser sustituido por otros más concretos.<sup>1</sup>

Lo mismo ocurrió con el término *sociedad civil*. El investigador cubano Miguel Limia señala: «En la literatura postleninista la categoría sociedad civil y su problemática asociada a la relación con el Estado desapareció casi, [...] ante todo porque se suscitaron profundas deformaciones en la práctica de la construcción socialista en este terreno. No aparece recogida siquiera en la tercera edición de la *Gran Enciclopedia Soviética*, a pesar de que en ella el término civil aparece en 28 entradas, y el de sociedad, como sustantivo o adjetivo, se incluye en 61 combinaciones, [...] Tampoco resultó incluida en la segunda edición del *Diccionario Enciclopédico Filosófico* [...] del año 1989».<sup>2</sup>

Ninguno de los diferentes diccionarios o manuales de filosofía o comunismo científicos editados en la Unión Soviética incluía el concepto de sociedad civil en el *corpus* del pensamiento marxista. La última edición al español del *Diccionario filosófico* de P. Rosenthal y D. Iudin afirma que la categoría de

<sup>1</sup> De los múltiples textos que historian este proceso, el lector cubano cuenta con una magnífica obra de consulta para ampliar el conocimiento del mismo. Me refiero a *La formación del pensamiento económico de Carlos Marx*, de Ernest Mandel, publicado por la Editorial de Ciencias Sociales en 1971 (especialmente los dos últimos capítulos), y que pese a los casi 30 años de su edición entre nosotros permanece injustamente olvidado.

<sup>2</sup> Miguel Limia: «Retomando el debate sobre la sociedad civil», revista *Marx Ahora*, La Habana, no. 6-7, 1998-1999, p. 196.

sociedad civil pertenece en exclusiva al ideario burgués, que Marx la utilizó en su 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.)». <sup>3</sup> El *Diccionario filosófico* publicado en la República Democrática Alemana sí incluyó el término *bürgerliche Gesellschaft*, que ha sido traducido indistintamente al español como *sociedad civil* o *sociedad burguesa* (más adelante veremos las dificultades que esto ha implicado en la recepción del término en el marxismo y el pensamiento político del siglo xx), pero sólo para afirmar que después de ser utilizado por Marx en el período de 1843-1844, en el tránsito de su pensamiento hacia la concepción materialista de la historia perdió su significación, y fue reemplazado por el concepto más exacto de «sociedad capitalista», añadiendo la coletilla de que este «viejo concepto» ha «experimentado un renacimiento en las actuales teorías sociales imperialistas, carente ya de contenido cognoscitivo y con un objetivo militantemente reaccionario». <sup>4</sup> La vieja táctica se utilizó una vez más: negarle «estirpe» marxista al concepto de sociedad civil, tornando así ilegítima la

<sup>3</sup> P. Rosenthal y D. Iudin: *Diccionario filosófico*, Moscú, Editorial Progreso, 1984, p. 403. Observamos de paso que, al decirnos que se sustituyó la categoría de sociedad civil por un «sistema de conceptos científicos», implícitamente se afirma la no científicidad de esta.

<sup>4</sup> Klaus, G. y M. Buhr: *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1975, p. 235.

referencia al mismo y a la problemática que designaba. Si no estaba en el *Syllabus* originario, entonces carecía de validez como instrumento gnoseológico.

No obstante, sería pecar de inexactitud e injusticia afirmar que en el discurso marxista no había cabida para la idea de sociedad civil. Es cierto que durante los 70 años de su existencia como ideología legitimadora de un orden estatal específico, aquel dogma generado por los órganos oficiales de producción, difusión y enseñanza del marxismo, en los países del «socialismo real», desconoció primero y rechazó después este término —al igual que con el concepto de enajenación— e intentó ocultar su importancia en la historia del desarrollo del pensamiento marxiano y marxista. Pero esto no torna lícito olvidar la obra de Antonio Gramsci, figura imprescindible no solo del marxismo teórico, sino del movimiento revolucionario y comunista del siglo xx, quien colocó el concepto y la cuestión de la sociedad civil en el centro de su reflexión teórica. Y este es un dato importante, y en más de un sentido. Gramsci redactó las páginas de sus *Cuadernos de la cárcel*, contentivas de sus aportes a la reflexión sobre este tema, durante los años de su encierro, entre 1926 y su muerte en prisión, en 1937. Después del giro que los sucesos de 1848 significaron en la historia europea, la ideología liberal abandonó por completo cualquier referencia al término y a la cuestión de la sociedad civil, y sólo a finales de los años 70 del siglo xx se procedería a su recuperación. Es decir, en un arco epocal que abarca alrededor de 150 años de historia del pensamiento político, este marxista italia-

no fue el único que comprendió la necesidad de retomar esta pieza de la herencia del liberalismo temprano para utilizarlo como elemento clave de una reflexión acerca de la sociedad. Paralelamente a la teoría política de aquel marxismo dogmático y estadolátrico (para usar la muy gráfica expresión gramsciana), se desarrolló toda una tradición *diferente*, derivada de la obra del insigne sardo, que continuó tematizando la cuestión de la sociedad civil, esforzándose por incorporar, en forma superada, esta noción en el campo de problematización de un marxismo revolucionario y crítico.

Los sucesos del trienio 1989-1891 significaron una terrible conmoción para el marxismo. Los soportes institucionales del marxismo dogmático desaparecieron con el desmoronamiento del campo comunista. Pero el estilo de pensamiento que sembraron durante decenios no dejó de existir tan fácilmente. Al ser imposible rechazar el concepto de sociedad civil, los remanentes reciclados del dogmatismo, que lograron sobrevivir a la debacle de la matriz originaria, han intentado repetir la vieja táctica que llamamos aceptación «vergonzante», y que se resume en una fórmula tan breve y contradictoria como terminante: sí, pero no. El argumento fundamental sigue siendo el mismo que se aplicó en la discusión en torno a la categoría de enajenación: serviría, cuando más, para criticar al capitalismo, pero sería demasiado abstracta (y por lo tanto, poco «científica») para analizar los procesos de construcción de la nueva sociedad, y debe ser sustituida por otros conceptos más concretos. El uso ya gastado del viejo recurso olvida que lo

que una vez se dio como drama, sólo puede repetirse como sainete.

Y aquí nos encontramos con un segundo elemento que explica las dificultades de pensar el tema «sociedad civil en el marxismo». Y es el hecho mismo de que El Marxismo (en singular y con mayúscula) no existe: lo que existen son *los marxismos*. Asumir la existencia del marxismo en abstracto, como un bloque conceptual único, homogéneo y acabado, es un serio error, tanto teórico como histórico. Un error que ha traído consigo la comisión de serias equivocaciones, en el análisis de la recepción de la idea de sociedad civil, a lo largo de la historia del desarrollo de las distintas corrientes marxistas.

Ya en vida del propio Marx, se conformó con fuerza una interpretación de su legado tan estrechamente determinista y objetivizante, que lo llevó a decir que si aquello era el marxismo, entonces él no era marxista.<sup>5</sup> Esa interpretación se institucionalizó en las estructuras políticas de la II Internacional y en los partidos políticos miembros, y pasó a presentarse como el «verdadero marxismo»; se codificó en un conjunto de principios y términos, rígidos e invariables, que se erigieron en su doctrina oficial del marxismo. Aunque la obra de Lenin no puede entenderse sino como una denuncia a ese marxismo oficial, y como intento de retorno, a la vez que de superación dialéctica del pensamiento verdadero de Marx para colocarlo a la altura de la nueva época, los viejos dogmas volvieron a ser sacralizados como ideología

<sup>5</sup> Véase la carta de F. Engels a C. Schmidt, del 5 de agosto de 1890.

oficial de la III Internacional y del PCUS. Con la Termidorización de la revolución soviética en el poder, y el auge del fascismo, se desarrolló en los años 20 un intento de rescatar y desarrollar el legado intelectual de Marx, con el objetivo de entender las nuevas constelaciones político-sociales dramáticamente nuevas surgidas en esos años. Comenzó a desplegarse un marxismo diferente, antidogmático y humanista, que se pensó a sí mismo como alternativa al economicismo reformista y evolucionista implantado en el marxismo «oficial». La contradicción entre el marxismo científicista, economicista, chatamente determinista, proveniente primero de la URSS y después del campo socialista, y el marxismo crítico, que hace énfasis en la filosofía y la transformación social, la conexión entre cultura y capitalismo, la relación de la teoría con la praxis y el papel socio-histórico de la racionalidad, se convirtió en una fuente esencial del desarrollo del pensamiento revolucionario. El marxismo positivista excluía de su marco de reflexión todo instrumento teórico que resaltara la importancia de la subjetividad. El marxismo crítico centraba su interés en resaltar el carácter esencialmente cultural y humanista de la praxis política desenajenante. En el marxismo dogmático no había lugar para una idea como la de sociedad civil. Pero el marxismo crítico la recogió, tal como desde un inicio tomó la herencia hegeliana presente en el fundamento del pensamiento revolucionario de Marx.

La propia relación de contradicción y rechazo entre estas dos grandes líneas del marxismo ha enraizado los códigos de referencia para poder referir-

nos, en un sentido unívoco, a la recepción marxista de la idea de sociedad civil. A partir de los años 50, el marxismo crítico continuó la tarea —iniciada en la primera posguerra por figuras tales como E. Bloch, K. Korsch, G. Lukacs, A. Gramsci, Th. Adorno y M. Horkheimer— de superar los esquemas economicistas, positivistas y estadolátricos afincados en el socialismo autoritario, profundizando en la filosofía social de Marx mediante una vuelta a sus raíces filosóficas. La obra de autores como H. Lefebvre, L. Goldmann, K. Kosik, I. Meszaros, A. Schaff, H. Marcuse y otros, quienes desarrollaron un discurso teórico centrado en torno a categorías tales como enajenación, fetichismo, racionalización, totalidad, represión y praxis, se inscribió en este esfuerzo. Confluyendo con esto, vino a sumarse la labor desarrollada en esos años por otro grupo de pensadores (Ch. Buci-Glucksmann, H. Portelli, S. Gerratana, H. Cerroni, L. Gruppi, y otros), empeñados en revitalizar el conjunto de conceptos vinculados a la herencia gramsciana, tales como hegemonía, sociedad civil, bloque histórico, etc. De por sí era evidente que se trataba de dos tareas inscritas en el mismo proyecto. Llegado a este punto, quiero subrayar una idea: de hecho, es imposible captar en toda su dimensión el contenido y la significación de este segundo conjunto categorial sin aprehender las del primero. Es el sistema conceptual, ubicado en el primer grupo, el que define la esencia cualitativa específica de la reflexión no sólo marxiana, sino también del marxismo crítico sobre la sociedad, y, por ende, los que permiten captar en su complejidad lo que diferencia el discurso y la

reflexión (esencialmente políticos) de este segundo grupo con respecto tanto al marxismo estadocéntrico como al tratamiento actual, que de la idea de sociedad civil hacen las distintas teorías liberales.

Esto tuvo y sigue teniendo una importante consecuencia. Implicó una dificultad en asimilar —por muchos marxistas— la importancia de la idea de sociedad civil para la teoría socialista, pues predominó el paradigma del marxismo dogmático, que les negó el acceso y el conocimiento a la obra de aquel primer grupo, y la imposibilidad de obtener un conocimiento profundo de aquella filosofía social, sin la cual la aprehensión de las categorías gramscianas era incompleta.

Ha de prestarse atención a una segunda circunstancia. La reinvocación del concepto de sociedad civil se llevó a cabo también por otros autores empeñados no en renovar al marxismo y en combatir al totalitarismo utilizando a Marx, sino —todo lo contrario— en achacarle su paternidad, y en desarrollar una interpretación socialdemocratizante y reformista. Surgió así el llamado «postmarxismo», que no es otra cosa que un intento de derrubiar las aristas revolucionarias del marxismo. Para autores como J. Cohen, A. Arato, A. Laclau, Ch. Muffet, la estrategia conceptual centrada en la idea de sociedad civil no tenía otro objetivo que «dar con un concepto que evidenciase [...] el giro temprano del giro autoritario marxista, un concepto que proporcionase el nexo *ab ovo* con el socialismo de Estado». Es decir, situar en los trabajos tempranos de Marx sobre este tema «el origen y justificación de la estatización marxista de

todos los aspectos de la vida social».<sup>6</sup> Para estos «post-marxistas», el recurso a la sociedad civil no implicaba el deseo de rescatar los principios democráticos y libertarios del marxismo revolucionario, sino tan sólo el intento de tachar a todo marxismo como totalitario. Ambos discursos, pese a su intencionalidad radicalmente diferente, condujeron a confusión a muchos, incapaces de discernir entre la posición neomarxista (es decir, la de un marxismo nuevo, empeñado en desprenderse de las adherencias positivistas y economicistas de los marxismos de la II y la III Internacionales) y la del postmarxismo.

Por otra parte, analizar la recepción y utilización por el marxismo de la idea de sociedad civil no puede significar referirse exclusivamente a Marx. No podemos convertir este problema teórico en una cuestión de rígida observancia de un texto canónico, ni un tema de filiación heráldica. Los marxistas posteriores también han tenido y tienen el derecho de introducir y crear nuevos conceptos e instrumentos gnoseológicos. Esto puede parecer una verdad de perogrullo, pero no lo es. Autores tan prestigiosos como John Keane y Alvin Gouldner, al escribir sobre el tratamiento del tema en el marxismo, se refieren tan sólo a Marx, olvidando por completo el aporte de Gramsci y de otros marxistas posteriores.<sup>7</sup> Pero in-

<sup>6</sup> Andrew Arato: «Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros». Revista *Isegoría*. Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, no. 13, abril de 1996, p. 6.

<sup>7</sup> Véase de Alvin Gouldner: *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, capítulo 12, y John Keane: ob. cit.

cluso, cuando se analice lo que escribió Marx de la sociedad civil, el objetivo no puede ser el de amontonar con pedante exactitud todos los textos en los que él —y también Engels— se refirieron a ella, en busca de definiciones precisas y acabadas, sino más bien el de reconstruir la metodología elaborada por él, para poder trazar las líneas fundamentales de lo que ha de ser una interpretación no sólo marxiana, sino marxista de la cuestión.

Un tercer elemento ha de ser tenido en cuenta. La idea de sociedad civil fue creada por el pensamiento liberal. Referirse a su recepción y utilización en el marxismo exige, por ende, referirse a la relación entre el pensamiento político liberal y el marxismo. Y este es un problema asaz complejo, porque si bien el marxismo se piensa a sí mismo como negación del liberalismo, no podemos entender esta (de hecho, muchos marxistas no lo han entendido así) como rechazo nihilista, como repulsa total de lo que ha significado el liberalismo y de sus contenidos. Recordemos algo que muchos liberales y muchos marxistas han olvidado (tal vez porque, tanto uno como otros, nunca lo han querido recordar): el liberalismo fue, en sus inicios, una doctrina *revolucionaria*. Encarnó un ideal de libertad y justicia y lo expresó, por primera vez en la historia del pensamiento de la humanidad, en forma de un conjunto de ideologemas y principios teóricos. Fue bandera de lucha de una clase (la burguesía) en la época de su carácter progresista y revolucionario. Constituyó el fundamento teórico del ideal político de los movimientos emancipadores latinoamericanos del siglo xix. Aquí

nos ocurre algo similar a lo que vimos con respecto al marxismo. Tampoco existe *El Liberalismo*, sino un conjunto de formas específicas de liberalismo, que han ido surgiendo y estructurándose a lo largo de estos últimos cinco siglos, cambiando su carácter y su valencia política en la medida en que ha ido cambiando el carácter y papel histórico de aquella clase de la que es expresión.<sup>8</sup> La relación del marxismo con el liberalismo ha de ser de negación *dialéctica*. Es decir, que ha de incorporar, en forma superada, todos los momentos que considere útiles y necesarios para su conceptualización de temas tan candentes como el poder político, las libertades civiles, el papel y los límites del Estado, etc. Referirse al tratamiento marxista de la idea sociedad civil exige, para los partidarios de esta ideología, reflexionar acerca de estos temas y aclarar(se) los valores y los límites de las herencias liberales.

<sup>8</sup> «Hablar sobre el liberalismo como un ente abstracto es una tarea bastante difícil pues, en rigor, existen tantos liberalismos como adoctrinadores del mismo han sido, y tantos como han sido las experiencias sociales concretas en las que este paradigma ha sido o es hegemónico». Elomar Tambara: «Liberalismo», en Jovino Pizzi, Marcos Kammer (org.): *Ética, economía e liberalismo*, Editora da Universidade Católica de Pelotas, 1998, p. 11.

## **Razones para una persistencia**

Sería demasiado absoluto afirmar que el recurso a la idea de sociedad civil ha gozado de total aceptación fuera del contexto marxista. Pese a su exitosa difusión, ha encontrado serias objeciones en importantes politólogos, filósofos y sociólogos, incluso en algunos de quienes la utilizan como pieza clave de su reflexión. Estos autores han fundado sus reservas (en algunos casos, rechazo) en razones tanto políticas como teóricas.

Las razones políticas están vinculadas a experiencias concretas del último decenio. El espectáculo de lo ocurrido en los países de Europa Oriental tras el derrocamiento de los regímenes comunistas, con el empeoramiento de la mayoría de los índices sociales (crecimiento del desempleo, retroceso en la seguridad social y la salud pública, aumento de las tasas de criminalidad, etc.) y la dudosa solvencia democrática de los nuevos sistemas políticos instaurados en algunos de ellos, sometidos a las fuertes tensiones derivadas del desbocamiento

del racismo y la xenofobia, las tendencias desintegradoras de nacionalismos fundamentalistas y el perverso travestismo de la vieja *nomenklatura* devenida artífice del ensamblaje de un capitalismo salvaje, ha demostrado con dramática contundencia las limitaciones que ha exhibido, en estos años de supuesta «transición democratizadora», la tan publicitada sociedad civil para realizar sus objetivos anunciados de liberación y de dirigir el cambio hacia algo mejor. Excesivamente abigarrada en la conjunción de los vectores que la conformaron en la lucha contra sus Estados, y demasiado difusa en sus marcos inclusivos, aquella sociedad civil, tal como nos la presentaron en los noticieros televisivos y los comentarios de la prensa, se demostró muy eficiente como espacio de unificación de fuerzas de muy diverso signo (tal vez demasiado diverso) contra un mismo enemigo (en este caso, el Estado totalitario), pero con posterioridad demasiado endeble para servir de cimiento o suelo común a un proyecto esencialmente democrático y socializador. Tras el derrocamiento del viejo régimen, ese conjunto de fuerzas agrupadas perdió su protagonismo, y fue suplantada por nuevas claques políticas que comenzaron, en muchos casos, a reproducir los viejos males del clientelismo y la corrupción. Jeffrey C. Alexander se ha referido al efecto de *shock* que significó, para esos sectores, encontrarse con la sociedad civil «real» en oposición al ideal que se habían forjado. Aprendieron que «civil» puede ser algo más que civilidad y antimilitarismo, y que también puede significar capitalismo. «En estas nuevas

sociedades civiles, las relaciones de mercado han asumido importancia central. El negocio pragmático [...] se puso al orden del día. El respeto de reglas formales, y no la prosecución de alguna concepción utópica del bien, es lo que mantiene unida a semejante sociedad. En las sociedades postcomunistas eso es todo lo que podemos esperar, o tenemos derecho a esperar. En esta sociedad civil real, los intelectuales, los líderes carismáticos, e incluso “el pueblo” pueden pronto quedarse fuera del juego. [...] En los buenos viejos tiempos, los intelectuales en la oposición acuñaron la expresión “socialismo real” para dramatizar cuanto se había apartado el socialismo del ideal. Ya es tiempo de empezar a hablar de la sociedad civil “real”.»<sup>1</sup> Basándose en estas experiencias, la invocación de la sociedad civil ha perdido mucho de su antiguo encanto.

Son también las experiencias emanadas de la lucha política las que han llevado a algunos en Latinoamérica a manifestar sus dudas con respecto a la utilidad de este concepto. Admiten que, en cuanto ha cobrado carta de ciudadanía en la fraseología política cotidiana, es imposible prescindir de su uso en este campo, a los efectos de movilizar a amplios sectores sociales, pero que fuera de ese contexto puede dejar de ser consigna liberadora y convertirse en un elemento de la dominación. Rechazan su uso como instrumento teórico. Aducen que la prevalencia de su interpretación neoliberal, que la iden-

<sup>1</sup> Jeffrey C. Alexander: «Introduction», en Jeffrey C. Alexander (ed): *Real Civil Societys...*, pp. 1-2.

tifica con las relaciones de mercado, implica que su utilización oculte lo específico de los conflictos sociales en América Latina en las últimas décadas. Se llama la atención a un hecho cierto, que ha permanecido ignorado por muchos: las dictaduras militares de este subcontinente nunca se empeñaron en eliminar todas las asociaciones independientes del régimen militar, sino tan sólo una parte de ellas. Precisamente, las formadas por organizaciones que expresaban los intereses de los sectores pobres y los movilizaban en su lucha. Pero hubo otro sector de la sociedad civil que no solo no eliminaron, sino que incluso se fortaleció más aún: las asociaciones empresariales siguieron existiendo libremente, al igual que los poderosos medios de comunicación concentrados en las manos de la gran burguesía.<sup>2</sup> La sociedad civil de las clases dominantes no fue destruida. La actuación represiva de las dictaduras militares estableció una clara diferencia entre la sociedad civil «popular» y la sociedad civil «burguesa».<sup>3</sup> Es cierto que, en América Latina, los grupos de la sociedad civil desempeñaron un importante papel en el derrocamiento de las dictaduras militares, pero la transición hacia nuevas formas políticas no ha podido

<sup>2</sup> Sirvan como ejemplos los inmensos beneficios que recibieron de sus respectivos gobiernos militares el gigante televisivo «O Globo» en Brasil y el diario *El Mercurio* en Chile.

<sup>3</sup> Ver Alvaro Díaz: «Ajuste estructural, transformaciones sociales y su impacto en los actores sociales. Los casos de México y Chile». Citado en: Klaus Meschkat: «Una crítica a la ideología de la sociedad civil», en P. Hengstenberg/ K. Kohut/ G. Majhold (edit): *Sociedad civil...*, ed. cit.

liberarse del tutelaje del ejército y el protagonismo de las viejas claques políticas. La aplicación de políticas neoliberales de los nuevos gobiernos, y la continuada resistencia de las élites cívicas y militares (y el ejemplo del contubernio Fujimori-Montesinos, en Perú, demuestra la *permanencia de la imbricación de ambas*) a aceptar el crecimiento renovado del asociacionismo entre los excluidos social y económicamente, han continuado el proceso de reducción del potencial democratizante de los movimientos populares. Para Klaus Meschkat, el discurso de la sociedad civil en América Latina tiende a fortalecer la ideología dominante en tres sentidos:

1. 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 emancipación social. Resulta obvio que esta *idea puede estar muy cerca del pensamiento neoliberal*: por ejemplo, uno podría fácilmente llegar a la conclusión de que cualquier privatización sería un paso hacia una sociedad civil más desarrollada.

2. El empleo de la noción «sociedad civil» tiene la *tendencia, normalmente, de esconder las diferencias que realmente existen en la sociedad*; desaparecen de la percepción de lo social fenómenos tales como clases sociales, grupos de poder económico, monopolios, capital transnacional, etcétera.

3. La «sociedad civil» tiene su *personificación privilegiada*: son las ONGs, interpretadas como incorporaciones del espíritu puro provenientes de una esfera libre del Estado. Con este concepto se borran las diferencias enormes entre las ONGs que tienen

un compromiso real con las organizaciones populares y las que son instrumentos del gran capital.<sup>4</sup>

Por otra parte, las razones teóricas para rechazar la idea de sociedad civil se centran en las indeterminaciones y ambigüedades teóricas del contenido de este concepto, a las que ya me he referido con anterioridad. En esencia, esas imprecisiones no son más que reflejo y expresión de las propias limitaciones que asolan a la mayoría de las teorías políticas contemporáneas. Y marcan las principales deficiencias comunes en la mayoría, en el tratamiento al tema de la sociedad civil.

La primera que salta a la vista es la burda indefinición de su propia representación, que funciona como punto de partida. La pregunta: sociedad civil, ¿es espacio o sujeto?, no encuentra respuesta adecuada en muchos autores, que ni siquiera se la formulan explícitamente. Pero sería preciso definir si por ella entendemos una región específica de lo social, en la que existen y se aglutinan determinadas fuerzas o grupos (lo cual a su vez nos llevaría a tener que analizar si esos grupos, desde el punto de vista de sus intereses y proyección política, son homologables o, por el contrario, son antagónicos), o si la entendemos como un sujeto en sí misma, como un agente social dotado de una intencionalidad y funcionamiento intrínsecos a su propia esencia cualitativa. Es muy común encontrar textos en los cuales la sociedad civil recibe simultáneamente ambos tratamien-

<sup>4</sup> Ver Klaus Meschkat: «Una crítica a la ideología de la sociedad civil», ed. cit.

tos, lo cual es índice de falta de rigor teórico, y, por demás, dota a este concepto de una vaguedad tal que lo torna ineficaz para el análisis y la prognosis.

Una segunda deficiencia, también muy común, es la utilización de la categoría de sociedad civil con una carga fuertemente utópica, solo como explicación de cómo podría organizarse una sociedad ideal, pero no como herramienta teórica susceptible de describir la sociedad civil realmente existente.<sup>5</sup> Muy a menudo aparece con un contenido muy subjetivo, como vehículo de expresión de los deseos y aspiraciones de una persona o grupo social sobre cómo debería ser la sociedad civil, en detrimento de su función cognoscitiva. La consecuencia de esto es la ruptura de la necesaria vinculación entre los momentos descriptivo, normativo y prescriptivo, que debe existir en todo instrumento teórico. Un concepto (o sistema de conceptos) debe proporcionarnos elementos para alcanzar una descripción de un fenómeno o sector de la realidad en su ser objetivo; alcanzar una evaluación del mismo desde criterios objetivos, y ayudarnos a pensar como interactuar con él para incidir en su evolución futura, en un sentido específico, acorde con nuestros intereses. En muchos casos, el recurso a la idea de sociedad civil es expresión de una interpretación sólo especulativa de la realidad política, lo cual la invalida como instrumento de reflexión teórica.

Estas insuficiencias son resultado de la presencia, en estas reflexiones, de un fundamento teórico-

<sup>5</sup> Cfr. Benjamin Barber: ob. cit., p. 18.

metodológico que es común a muchas de las teorías políticas actuales (tanto de derechas como de izquierdas), y que tributa a lo que podemos considerar una interpretación positivista de la sociedad.

Más que una simple corriente filosófica, el positivismo es todo un modo de pensar y de representar a la sociedad. Tiene sus orígenes históricos mucho antes de que A. Comte creara este término para denominar su teoría (de hecho, está inseparablemente vinculado, como basamento conceptual, al liberalismo temprano). La utilización del término «positivismo», como noción para designar una de las dos grandes líneas de la reflexión sociológica (la otra sería el pensamiento crítico), se la debemos sobre todo a los fundadores de la Escuela de Frankfurt.<sup>6</sup> El positivismo traduce la complejidad de lo social en forma de rígidas oposiciones binarias. Son las propias condiciones de funcionamiento de la modernidad capitalista las que imponen la exigencia de pensar toda la experiencia social en términos duales.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Véase sobre todo «Teoría tradicional y teoría crítica», de Max Horkheimer.

<sup>7</sup> Pietro Barcellona se refiere al «dualismo constitutivo de la experiencia social» en la modernidad capitalista como fundamento de la visión dualista de la sociedad. «Desde este punto de vista resulta evidente el carácter aporético, y al mismo tiempo constitutivo, de la posibilidad de la experiencia del individualismo moderno, de la posibilidad de la experiencia del individualismo moderno, de la distinción entre esfera interna y esfera externa, entre economía y política, entre privado y público, entre individuo y sociedad de un lado y Estado de otro». Ver Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p. 63.

Esta interpretación dicotómica es posible porque antes se entendió la sociedad como un agregado mecánico de espacios bien definibles, delimitados y estrictamente diferenciados entre sí: el espacio de la política, el de la economía, el del arte, etc. La relación entre estos es concebida como de exterioridad. Es decir, cada uno tiene su propia dinámica de funcionamiento, su lógica específica, y la vinculación con los otros espacios es vista como contingente. Se les entiende como independientes en su funcionamiento (y muchas veces también en su origen). En cada uno de esos espacios, a su vez, existirían «cosas», también diferenciables y sensorialmente perceptibles. De tal modo, en el espacio de lo político se hallarían cosas como el Estado, los partidos políticos, etc.; en el espacio de la economía, cosas como las mercancías, el dinero, los instrumentos de producción, etc., y así sucesivamente. Son espacios bien demarcados, contentivos cada uno de una serie bien delimitada de cosas. A cada espacio correspondería una rama del saber, una ciencia social particular que estudia eso y solo eso, sin mirar hacia los lados, hacia las «fincas» propiedad de otras ciencias sociales.

Desde el punto de vista metodológico, el pensamiento positivista es un pensamiento cosificador e «identificador». Como ya hemos visto, entiende a los objetos sociales como cosas, que tienen significación por sí mismos, independientemente de su relación con la actividad de los seres humanos. Adolece de una interpretación objetivista de los fenómenos sociales, que obvia su dimensión subjetiva. Esta visión cosificada implica la asunción de que cada concepto de la teoría social tiene un referente sensorial y per-

ceptible, que identifica directamente al concepto con aquella «cosa» que denota. Se trata de un realismo gnoseológico que, no por ingenuo, está menos extendido en las ciencias sociales actuales.

En lo referente a la interpretación de la sociedad civil, esta visión positivista se agota en una serie de oposiciones duales.<sup>8</sup> La primera es la contraposición de lo político y lo social, que como ya vimos con anterioridad funciona como punto de partida de la definición de la sociedad civil. La contraposición de la sociedad civil con la sociedad política funge como principal «seña de identidad», como su rasgo esencial definitorio. Ambas son entendidas como recíprocamente excluyentes. La sociedad civil es conceptualizada como espacio alternativo a las relaciones políticas; como un espacio despolitizado. Las formas de asociación civil se entienden como contrapuestas y antitéticas a las formas de asociación políticas.

La contraposición de lo político y lo social se apoya en una interpretación específica de la política, del Estado y del poder, que recoge los rasgos del positivismo mencionados. La política se entiende como el conjunto de actividades que se realizan para obtener o mantener el control del Estado. El Estado, a su vez, como el conjunto de instituciones (cosas) de carácter público y coercitivo. Y el poder, como la capacidad o fuerza para reprimir a los demás, obligándolos a hacer o dejar de hacer. Desde esta perspectiva, lo que caracterizaría a todo el conjunto de fenómenos situados en el espacio de «lo político», es su rela-

<sup>8</sup> En su artículo antes mencionado (p. 40), Fernando Vallespín se refiere a esto como «síndrome de la mirada codificada».

ción con la fuerza física, la capacidad de coerción y represión violenta. Esta interpretación no puede menos que conducir a la demonización de la política y del Estado. Fue sobre todo Max Weber quien contribuyó a esta percepción satanizada. Apoyándose en la autoridad del historiador suizo J. Burckhardt y en sus tesis plasmadas en su obra *Reflexiones sobre la historia universal*, Weber fijó con fuerza, en el pensamiento occidental, la idea de la política como «pacto con el diablo», y la del papel del poder como un elemento del principio del mal en la historia. Esto se ha expresado con claridad en el conocido apotegma atribuido a Lord Acton: «El poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente».

Esta interpretación instrumental del poder y lo político conduce de manera ineludible a una concepción demasiado estrecha y simplificadora de la sociedad civil; si es lo contrapuesto a lo político, su marca de identidad tendría que estar en la libertad y la espontaneidad. La definición dada por Michel Walzer es, en este sentido, paradigmática, pues es compartida en lo esencial por muchos autores, que pese a las diferencias en sus definiciones de la sociedad civil, coinciden en que, al igual que él, la entienden como «el espacio cubierto por asociaciones humanas no coercitivas, [...] la red de relaciones creadas para la defensa de la familia, la fe, los intereses o las ideologías que cubren este espacio».<sup>9</sup> Pero Barber alerta:

<sup>9</sup> Michel Walzer: «La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social», en Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros (edit.): *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 376.

«El problema es que el entramado de relaciones de la familia y la fe que ocupan el espacio de la asociación no coercitiva a menudo es en sí mismo coercitivo».<sup>10</sup> Los fenómenos y relaciones de carácter espiritual (creencias religiosas, tradiciones, percepción de las necesidades, etc.) pueden ser —y de hecho lo son en numerosas ocasiones— elementos con más poder coercitivo que las instituciones armadas. Asumir a la sociedad civil solo en su contraposición con el poder y lo coercitivo, nos impide alcanzar una interpretación de la misma, que la abarque en su complejidad.

El predominio de esta visión reduccionista de la sociedad civil (que la limita de manera exclusiva a espacio de la asociatividad libre y no estatal) ha llevado a Giddens a realizar un agudo resumen de su oposición condensando sus razones en tres argumentos:

- Contra la asunción generalizada de la sociedad civil como esfera surgida de manera espontánea y en contraposición al Estado, Giddens señala que tanto la idea de sociedad civil, como su realidad, estuvieron históricamente vinculadas al Estado y la centralización que produjo. Ambos fueron un aspecto de esa centralización, un «conjunto de tradiciones reinventadas». Es decir, la interacción entre la sociedad civil y el Estado ha sido causal, y no se puede entender su decursar histórico fuera de este nexo.

- La reconstrucción de la sociedad civil puede ser más peligrosa que emancipatoria, pues puede incentivar el resurgimiento de los fundamentalismos.

<sup>10</sup> Barber: ob. cit., p. 12.

La valencia política de la sociedad civil es internamente contradictoria, y dentro de ella pueden existir formas de asociación y principios ideológicos que la conviertan en espacio de coerción al libre despliegue de la subjetividad humana.

- Existe la posibilidad de una relación de tensión entre la democratización y la reconstrucción de la sociedad civil. Esta, por sí sola, no es fuente de relaciones 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.<sup>11</sup>

Desde la interpretación positivista, está claro que la referencia a la sociedad civil solo tiene sentido como pieza de un discurso antiestatista. Pero —como alerta Vallespín— con esto se corre el peligro de pasar de un discurso antiestatista a un discurso antipolítico,<sup>12</sup> con todas las consecuencias negativas que acarrea para la estructuración y funcionamiento de movimientos sociales animados de un afán democratizador. Barber ha llamado la atención al hecho de que no necesariamente todo lo que está en contra del Estado está a

<sup>11</sup> Véase A. Giddens: *Beyond Left and Right*, Stanford, California, Stanford University Press, 1994, pp. 124-125. Más adelante, en la página 135, rechazando la asunción del carácter antiestatista *per se* de la sociedad civil, insiste en que esta surgió a la vida como parte de la construcción del Estado, y que nunca ha sido simplemente un conjunto de instituciones localizadas fuera de este. La demostración de esta tesis se encuentra en Michel Mann: *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza Editorial.

<sup>12</sup> Fernando Vallespín: *ob. cit.*, p. 40.

favor de la sociedad civil.<sup>13</sup> El discurso antiestatista del neoconservadurismo funciona como elemento legitimador de sus prácticas políticas fuertemente antipopulares, que han conducido a la privatización creciente del espacio público, elemento fundamental de toda sociedad civil. El antiestatismo metafísico (al que ya me he referido con anterioridad) y el antipoliticismo nihilista son dos caras de una misma moneda. Su fundamento conceptual se apoya, en primer lugar, en una interpretación reduccionista de la constelación de fenómenos que podemos abarcar bajo la rúbrica de «lo político». La actividad política, el Estado y el poder, son reducidos a la ejecución e institucionalización de la fuerza y la coerción. En segundo lugar, tiene su fundamento en una concepción desvertebrada y asistémica de la sociedad, así como juricista del poder; a este se asume como «epifenómeno». Es decir, como algo que aparece después de que se ha constituido la sociedad, y, por tanto, como elemento que no interviene en esa estructuración. Los distintos espacios de la sociedad (lo económico, lo familiar, lo artístico, lo religioso, etc.) habrían surgido cada uno independientemente de los otros, y el poder-Estado apareció con posterioridad para establecer un orden jurídico, y garantizarlo mediante el uso y monopolio de la coerción física. Pero como han demostrado los estudios de algunos autores,<sup>14</sup> el

<sup>13</sup> Benjamin Barber: *ob. cit.*, p. 12.

<sup>14</sup> Véanse los aportes de A. Gramsci y de M. Foucault. Así como el voluminoso estudio en dos tomos de Michel Mann, antes citado.

---

poder es un elemento fundamental en la estructuración y funcionamiento del todo social. El antiestatismo y el antipoliticismo nihilistas solo conducen a la impotencia a las fuerzas sociales progresistas. Si es cierto que el poder corrompe, no lo es menos el otro apotegma que funciona como complemento de aquel, y que circula ahora con justificada fuerza en los círculos intelectuales de izquierda: la carencia de poder también corrompe. Los grupos sociales despojados de manera sistemática de capacidad de decisión para determinar sus condiciones de vida, la defensa de su identidad, etc., terminan cayendo en la marginalización, la anomia y el escapismo. La lucha por activar a la sociedad civil y fortalecerla es una lucha política, e implica la permanente interacción con el poder ya constituido para, cuando menos, limitarlo mediante la creación de instancias de contra-poder que contrarresten su dinámica enajenante.

Una segunda contraposición es la que se establece entre la sociedad civil y la ideología, entre lo cívico (civil) y lo ideológico. Se entiende a la sociedad civil como espacio liberado de cualquier significación ideológica. Aquí, una vez más, tropezamos con las consecuencias inherentes a un punto de partida conceptual positivista. Si se asume a la sociedad civil como espacio que se constituye de manera espontánea, con independencia de otros espacios y de las relaciones de poder existentes, y signado por el libre asociacionismo, en procura de la consecución de metas de significación positiva para todos, entonces necesariamente tendría que estar situada por

encima de los discursos ideológicos y de los intereses de grupo. Estaría apartada de los intereses clasistas, pues expresa intereses de colectivos humanos constituidos de forma diferente, estructurados por intereses de otro tipo (padres, vecinos, grupos ecologistas, etc.). Pero resulta evidente que «una vez que se le ha liberado de cualquier conexión ideológica, el concepto de sociedad civil corre el riesgo de perder su conexión con la política [...] y en consecuencia, de que la justicia social y la igualdad aparezcan como conceptos poco delimitados o fuera de lugar». <sup>15</sup> La «desideologización» del concepto de sociedad civil y de la propia sociedad civil como tal, únicamente puede servir a los intereses afincados en la dominación.

Llegados a este punto, el conjunto de objeciones, tanto teóricas como políticas, contra la idea de sociedad civil es tan amplio que es necesario considerar la siguiente cuestión: *si como concepto teórico es tan impreciso y como consigna política es tan ambivalente, ¿por qué entonces seguirlo utilizando? ¿No sería mejor y más útil desembarazarnos de este concepto y utilizar otros instrumentos de reflexión y movilización?*

Las razones de la derecha para utilizar la idea de sociedad civil están claras. Ha encontrado un instrumento para canalizar sus proyectos políticos de debilitamiento del Estado social y enmascarar el carácter clasista de muchos conflictos sociales.

¿Debemos entender que como instrumento teórico y de reflexión política es inútil, o incluso con-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16.

traproducente para los grupos que luchan por la democratización progresiva de la sociedad? ¿Hemos de darle la razón a quienes, como Giddens o Metschke, consideran que lo mejor es desembarazarnos de este concepto por su carga equívoca? El hecho mismo de que continúe siendo utilizado por teóricos, dirigentes políticos y movimientos populares empeñados en esta lucha, debe hacernos reflexionar antes de avanzar precipitadamente una respuesta negativa. No es que solo se hayan dejado seducir por un falso espejismo, sino más bien que perciben este instrumento conceptual como un vehículo adecuado para expresar sus nuevas estrategias y objetivos.

Creo que hay dos razones esenciales que expliquen la persistencia en la idea de sociedad civil de los diversos sectores empeñados en el esfuerzo democratizador.

En primer lugar, se ha tenido en cuenta su capacidad (no solo como consigna política, sino también como instrumento teórico) para intelectualizar una estrategia de lucha política de nuevo tipo, radicalmente diferente a la tradicional, que se basa en el deseo de combatir al sistema *desde dentro*, utilizando las posibilidades que brinda, sus contradicciones, sus espacios vacíos, sus inconsecuencias.

Durante buena parte del siglo xx, la lucha de los grupos de izquierda partió de una visión demasiado absoluta del carácter englobador y manipulador del poder. La racionalidad instrumental actuante en la modernidad fue entendida como absoluta y homogénea, omnipotente en su capacidad de unilaterizar la

subjetividad humana.<sup>16</sup> La única posibilidad de subvertir ese orden enajenante residiría en posicionarse *fuera* del mismo para, desde ahí y sólo desde ahí, intentar el cambio. Pero es evidente que ningún actor social puede situarse fuera del orden social, simplemente porque ese «fuera» no existe. La imposibilidad de semejante empeño selló el trágico destino de esa estrategia. La invocación de la sociedad civil, en los nuevos movimientos de lucha popular y de resistencia antiglobalizadora, se apoya en la comprensión de la existencia, al interior de lo social, de una interacción orgánica de lo sistémico y lo antisistémico, y de la posibilidad de potenciar este último mediante una acción múltiple y coordinada.

Como lo demuestra el ejemplo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, o del Movimiento de los Campesinos Sin Tierra, en Brasil, la idea de sociedad civil de los movimientos que luchan contra la opresión, expresa la intención de llegar a una interpretación *social*, y, por tanto, más amplia, de los conflictos políticos, que rehúya los viejos dogmas, para reflejar mejor la complejidad de las profundas contradicciones y antagonismos, y que le permita funcionar como plataforma conceptual en la búsqueda de nuevas formas organizativas y métodos de lucha.

La segunda razón está vinculada al interés mayor que existe en la actualidad por la importancia y

<sup>16</sup> Textos como *Dialéctica de la ilustración*, de M. Horkheimer y T. Adorno, o *El hombre unidimensional*, de H. Marcuse, fueron importantes en la consolidación de esta concepción.

---

los efectos de los lazos informales, de los procesos culturales y simbólicos, y de las instituciones de la vida pública. La invocación de la idea de sociedad civil, desde una intención democratizadora, subraya la utilización de los lazos del mundo de vida de la comunidad y la cultura locales, en la creación de elementos de resistencia al poder, que se apoyen en las formas culturales originadas en la praxis cotidiana de los pueblos, o de determinados grupos sociales. Resalta la importancia de los procesos de socialización de las personas, y la competencia entre agencias de socialización distintas y contrapuestas. Lo «civil» no se entiende aquí como lo apolítico o lo antipolítico, sino como espacio de descubrimiento y forja de formas más amplias y profundas de realización de la lucha política, que señalan la resocialización de los individuos y la construcción de nuevas subjetividades.

Ahora bien, para que la idea de sociedad civil pueda ser utilizada con esta intencionalidad liberadora, debe ser sometida a un proceso de reformulación teórica, que la abra a estos contenidos y significaciones, diferentes de las que se contienen en el uso que ha establecido la derecha.

La reconstrucción teórica y política de la idea de sociedad civil, desde un interés emancipatorio y democratizador, sólo es posible si la repensamos desde la perspectiva de una teoría política crítica. Lo de «crítica» funciona con un doble significado. En primer lugar, como una teoría política que percibe su intención cognoscitiva, en términos de lo que Kant llamó «estudio de las condiciones de posibilidad», del

develamiento de los elementos objetivos que han condicionado el surgimiento y despliegue de esta idea, sus significados e intencionalidades, y los intereses que se han expresado, para entender la lógica de su evolución como instrumento cognoscitivo. Por eso, no hemos de enfrentar la reflexión sobre el término «sociedad civil» como una labor de arqueología del pensamiento, enfocando su evolución exclusivamente como el resultado de la actividad teórica de un conjunto limitado de filósofos que se han sucedido en el tiempo, sino enfrentándola como pieza de un discurso ideológico, creada y utilizada desde intereses específicos, y cuya evolución expresa la evolución de esos intereses. Por lo tanto, en todo momento habrá que referirse al nexo entre los procesos políticos, económicos y sociales que se han dado en estos cuatro siglos de existencia del uso moderno de la idea de sociedad civil, y su historia.

En segundo lugar, la teoría política crítica ha de *explicitar su intención práctica de servir como instrumento de crítica del orden social existente; vale decir, de su análisis, evaluación y superación.* Esto es importante. Ya hemos visto que la validez de la continuidad, en la utilización de la idea de sociedad civil en el pensamiento democratizador, no es algo indiscutido, que esté asegurado de antemano ni por sí misma.

Para justificar esa continuidad es preciso, ante todo, delimitar cual fue el sentido original con el que esa idea surgió, y aclarar si se insertaba en un propósito liberador para esa época, y con posterioridad decidir si esa intención seguía teniendo sentido en la

actualidad, si es elemento ineludible para una proyección de izquierdas, y cómo ha de ser traducida esa idea en términos teórico-conceptuales a la luz de la experiencia acumulada, y de las características de nuestro contexto epocal.

Al análisis de esas cuestiones irán encaminados los próximos capítulos.



## **Modernidad y capitalismo**

La idea de sociedad civil es una construcción de la modernidad, un efecto de su imaginario social.<sup>1</sup> Apareció con el liberalismo. Fue pieza clave del discurso liberal desde sus inicios, en el siglo xvii hasta mediados el xix. Estas dos afirmaciones nos proporcionan un importante punto de partida para una reflexión crítica acerca de esta categoría. Por eso hay que comenzar por aclarar qué debemos entender por «modernidad» y por «liberalismo». En este capítulo me voy a ocupar del primer término, y en el próximo trataré de expresar la esencia de un fenómeno tan complejo como el liberalismo.

Desde el punto de vista histórico, el concepto de modernidad designa un período de tiempo específico, en el que surgieron y se difundieron formas de organización de la vida social radicalmente diferentes de las épocas anteriores. Anthony Giddens precisa: «La “modernidad”<sup>3</sup> refiere a los modos de vida social o de organización que surgieron en Europa alrededor

<sup>1</sup> Helio Gallardo: ob. cit., p. 15.

del siglo xvii en adelante y que posteriormente se hicieron más o menos universales en su influencia».<sup>2</sup> La emergencia y el desarrollo de la modernidad ha sido el resultado de procesos de cambios sociales en la estructura económico-productiva, en la organización político-institucional y en los paradigmas simbólico-legitimadores, y de la interacción entre estos.

Piotr Stzompka señala un conjunto de principios que funcionan como rasgos generales de la modernidad: el principio del individualismo (el individuo pasa a desempeñar el papel central en la sociedad, en lugar de la comunidad, la tribu, el grupo, la nación); el principio de la diferenciación (el surgimiento de una gran variedad de posiciones y opciones que se presentan ante el individuo en la producción, el consumo, la educación, los estilos de vida, etc.); el principio de la racionalidad (extensión de la calculabilidad a todas las esferas sociales, la despersonalización del trabajo, burocratización); el principio del economicismo (la dominación de toda la vida social por actividades económicas, por fines económicos, por criterios económicos de consecución); el principio de la expansión (sólo puede existir en la medida en que se expande en el espacio, abarcando áreas geográficas cada vez mayores, pero también en profundidad, alcanzando las esferas más privadas e íntimas de la vida cotidiana).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Anthony Giddens: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid. Alianza Editorial, 1993, p. 1.

<sup>3</sup> Piotr Stzompka: *Sociología del cambio social*, Madrid. Alianza Editorial, 1995, pp. 97-98.

Las formas de estructuración de lo social y de formas de vida creadas por la modernidad, borraron de una manera sin precedentes todas las modalidades anteriores del orden social. Tanto por su extensión como por su intensidad, las transformaciones que ha traído consigo han sido más profundas que cualquier otro cambio social anterior.

Algunos autores han querido dar una visión monocorde de la modernidad, que la identifica sólo con la racionalización y el «desencantamiento del mundo». Max Weber la entendió como un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comportaría, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad. El final al que conducía este proceso era visto por Weber como negativo, como «jaula de hierro» que aprisionaba al individuo, pero era asumido por él con resignación estoica y pesimismo, como un dato de la misma razón funcional. Alain Touraine ha invocado, con razón, la necesidad de proporcionar una interpretación más profunda de la época moderna, que la refleje en su complejidad y contradicción interna. «Durante demasiado tiempo, la modernidad sólo ha sido definida por la eficacia de la racionalidad instrumental, el dominio del mundo vuelto posible por la ciencia y la técnica. Esa visión racionalista [...] no da una idea completa de la modernidad; oculta incluso la mitad: la emergencia del sujeto humano como libertad y como creación. No hay una cara única de la modernidad, sino dos caras vueltas la una hacia la otra cuyo diálogo cons-

tituye la modernidad: la racionalización y la subjetivación».<sup>4</sup>

De ahí que Touraine proponga definir a la modernidad como «la relación, cargada de tensiones, de la Razón y del Sujeto, la racionalización y la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del de la Reforma, de la ciencia y de la libertad».<sup>5</sup> Es tarea de la teoría social explicar los modos y el por qué de esa relación contradictoria, que expresa la esencia de la modernidad.

Su aparición significó la liberación del individuo de los vínculos de dependencia personal, de las jerarquías y de los poderes absolutos, mediante la construcción de un ordenamiento jurídico basado en la primacía de la ley, en la igualdad formal y en la generalización de las relaciones dinerarias de mercado. La coacción política sobre las personas se transformó esencialmente en coacción económica: necesario conseguir dinero con el objetivo de adquirir bienes indispensables para sobrevivir.<sup>6</sup>

La modernidad se abrió paso a través de grandes revoluciones. Las revoluciones burguesas (la inglesa, la norteamericana y la francesa) crearon el entramado político de la modernidad. Pero su fundamento económico se venía tejiendo desde algún tiempo antes, con el surgimiento de las relaciones capitalistas de producción, que alcanzaron una etapa clave

<sup>4</sup> Alain Touraine: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993, pp. 264-265.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> Pietro Barcellona: *Postmodernidad y comunidad*, 1992, Trotta, Madrid, pp. 122-123.

de su desarrollo, con la aparición de la revolución industrial a finales del siglo XVIII. El capitalismo constituyó el contenido económico de la modernidad.

La economía capitalista es radicalmente diferente a las anteriores. Una de las principales tesis expuestas por Karl Polanyi en su libro *La gran transformación*, se refiere a este hecho. Aunque es verdad que todas las sociedades tienen que satisfacer sus necesidades biológicas para continuar existiendo, sólo en las sociedades modernas ocurre que la satisfacción de algunas de estas necesidades, en cantidades que están en aumento continuo, se convierte en un motivo central de acción. Este autor identifica esta transformación con el establecimiento de una economía centrada en torno a un mercado en expansión ininterrumpida. Reconoce que, en períodos históricos anteriores, el mercado desempeñaba cierto papel en el funcionamiento de la economía, pero destaca que en las épocas premodernas, el comercio (tanto exterior como local) era complementario a la economía en que existía, implicando tan sólo la transferencia de ciertos recursos (alimentos, materias primas, etc.).<sup>7</sup> Las sociedades tradicionales estaban determinadas, sobre todo, por la necesidad de producir una serie de bienes destinados a satisfacer las necesidades más elementales de la población: el consumo ocupaba un lugar periférico, pues lo que básicamente condicionaba la vida cotidiana de las personas y la construcción de su identidad psíquico-social era la

<sup>7</sup> Karl Polanyi: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989

relativa limitada capacidad productiva de las economías existentes. En la modernidad, el mercado se convierte en el objetivo de la economía. La economía capitalista, más que una economía *de* mercado, es realmente una economía *para* el mercado.

Acorde con su visión relacional de la realidad social, Carlos Marx explicó que el capital no es una cosa determinada (el dinero, una maquinaria o una fábrica), sino una relación social. Caracterizó al capitalismo no por la existencia de elementos de la economía mercantil (pues entonces tendríamos que calificar a las sociedades de la antigua Grecia o la Roma imperial como capitalistas), sino como un sistema de relaciones sociales, un modo específico de vinculación de lo económico con el resto de la realidad social; el 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 (es decir, de las personas entre sí) y objetual (de las personas con los objetos de su actividad, sean materiales o espirituales). En el capitalismo, la racionalidad económica se impone —en una relación contradictoria y tensionante— a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con 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.

El papel central del mercado se debe a la lógica económica, propia del capitalismo. El capital (las relaciones sociales capitalistas) sólo puede existir si se

expande de manera constante. El desarrollo de las fuerzas productivas sacó a los productores de su aislamiento, y los enfrentó entre sí en el mercado. La competencia lleva a que el objetivo de los productores ya no pueda consistir simplemente en obtener ganancias, sino en la obtención siempre ampliada de las mismas, pues solo eso les permitirá enfrentar la concurrencia con otros productores y no ser eliminados del mercado. La existencia de la competencia determina que la reproducción simple (rasgo común a la economía mercantil simple) desaparezca y que la reproducción ampliada se convierta en la ley de funcionamiento del sistema capitalista. El objetivo del proceso de producción de bienes materiales ya no consiste en la producción de valor, sino en la producción de plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. Esto es posible en la medida en que una dimensión constantemente creciente de actividades y productos humanos sean convertidos en objetos destinados al mercado, para la obtención de la plusvalía. La mercantilización creciente de todas las actividades y los productos humanos es una característica esencial y específica del capitalismo. Durante los casi cinco milenios de existencia de sociedades premodernas, los individuos habían producido bienes materiales y espirituales que, solo en casos y proporciones muy limitados, eran destinados al mercado para ser intercambiados por otros objetos, o vendidos por dinero. Con el advenimiento del capitalismo, la situación cambió de forma radical.

Esto condujo a que las actividades y los productos humanos tuvieran que convertirse en objetos des-

tinados al mercado, en mercancías. Para decirlo con las palabras de Marx, significó «la reducción a valores de cambio de todos los productos y de todas las actividades...»<sup>8</sup> Lo que caracteriza a esta sociedad es que «sólo gracias al valor de cambio es que la actividad, o el producto, de cada individuo deviene para él una actividad y un producto».<sup>9</sup> Pero la mercantilización creciente de la producción implicó, a su vez, la mercantilización creciente del consumo. Esto quiere decir que, cada vez más, los bienes que los individuos consumen para satisfacer sus necesidades tienen que devenir mercancías, y ser adquiridos mediante su compra por dinero. Esto también constituyó una novedad, pues durante decenas de siglos, la mayoría de los objetos con los cuales las personas satisfacían sus necesidades materiales y espirituales, no podían comprarse ni venderse. La tendencia creciente a la conversión en mercancía de todos los objetos y todas las actividades humanas caracteriza a la modernidad capitalista.

Ahora bien, ¿qué cosa es una mercancía? No puede entenderse a la mercancía como un producto económico más, un bien creado para satisfacer una necesidad humana. Su finalidad no es satisfacer una necesidad humana, sino satisfacer la necesidad que tiene el capital, para seguir existiendo, de producir plusvalía. A estas alturas, ya es fácil darse cuenta que el objetivo de la producción económica capitalista no

<sup>8</sup> Carlos Marx: *Fundamentos de la crítica de la economía política*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1970. p. 89.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 90.

es la satisfacción de necesidades, pues eso solo garantiza la reproducción mercantil simple, sino la producción ampliada de necesidades, y no de necesidades de cualquier tipo, sino de necesidades que solo puedan ser satisfechas en el mercado, mediante la adquisición y consumo de mercancías. Por lo tanto, podemos definir la mercancía como un objeto producido no para satisfacer necesidades humanas, sino para crear necesidades ampliadas, en los seres humanos, de consumo de nuevas y más mercancías. Al contrario de lo que es propio de los modos históricamente anteriores, el mercado capitalista no tiene como finalidad las necesidades humanas, sino exclusivamente su propia expansión ilimitada. Su objetivo no es el ser humano, sino él mismo. El propósito del proceso de producción capitalista no es la creación de bienes para satisfacer las necesidades de las personas, sino la creación de la plusvalía. El capitalismo intenta presentarse, ante los ojos de los demás, como un sistema económico cuya racionalidad es la producción maximizada de bienes. Pero entiende por «bienes» sólo lo que existe como mercancía y pueda expresarse en una dimensión cuantitativa monetaria; el capitalismo —en esencia— no es otra cosa que un sistema social de producción maximizada de dinero.<sup>10</sup>

De todo lo anterior se induce que el mercado capitalista, a diferencia de otras formas de mercado, no es exclusivamente un fenómeno económico. El

<sup>10</sup> Esto nos permite explicar la tendencia de la economía capitalista, hoy más evidente que nunca, a la destrucción de los dos bienes esenciales: la naturaleza y el ser humano.

mercado precapitalista fue el espacio de realización de una actividad económica: el intercambio de equivalentes. El mercado capitalista es algo mucho más complejo. No es otra cosa que la esfera de producción de necesidades y, además, del modo de satisfacción de esas necesidades.<sup>11</sup> No se puede caracterizar ese mercado como un fenómeno exclusivamente económico, sino como un proceso de carácter social. El espacio social por excelencia, en la modernidad, de producción y circulación de la subjetividad humana, de las necesidades, potencialidades, capacidades, etc., de los individuos.<sup>12</sup> Su carác-

<sup>11</sup> Marx utilizó el concepto de producción no en el sentido estrecho de creación de bienes materiales, sino en el sentido más amplio de creación de la vida social, del sistema de relaciones sociales. En las primeras páginas de *La ideología alemana* nos previno de que la categoría «modo de producción» no debía «considerarse solamente en el sentido de reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos» (Ver C. Marx, F. Engels: *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1973, t. 1, p. 16. De ahí que afirmara en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* que «...la producción da lugar al consumidor [...] la producción no sólo proporciona una materia a la necesidad, sino también una necesidad a la materia» (ob. cit., p. 31).

<sup>12</sup> No por gusto he hecho repetidas veces hincapié en colocar el adjetivo «capitalista» detrás del sustantivo «mercado» al hablar de la modernidad. Como ya señalaba antes, el pensamiento único ha reducido unilateralmente los conceptos de «producción», «economía» y «mercado», con lo que ha contribuido a enmascarar la esencia del capitalismo. En el capitalismo no existe «mercado» a secas, sino «mercado capitalista», que es otra cosa.

ter complejo se puede expresar adecuadamente en esta formulación: su objetivo es la construcción de los individuos como consumidores ampliados de mercancías. Eso es lo que quiso significar Marx cuando afirmó que «la producción crea no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción da lugar por tanto al consumo [...] suscitando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado materialmente. Por consiguiente, ella produce el objeto, el modo y el instinto del consumo. Por su parte el consumo suscita la predisposición del productor, y despierta en él una necesidad animada de una finalidad».<sup>13</sup> El mercado capitalista se constituye en la instancia primaria y fundamental de producción de las relaciones sociales en la modernidad.

El lugar central que adquiere el mercado capitalista implica que el papel de mediador (entre los individuos y los objetos, entre los individuos entre sí, entre la producción y el sistema de necesidades) lo desempeñe la plusvalía.

«En realidad, la modernidad se estructura como un campo de contradicciones dominado por un principio de unificación que, sin embargo, nunca las resuelve definitivamente, es más, las reproduce y transforma continuamente».<sup>14</sup>

Al convertirse la plusvalía en el intermediario universal, la aparición del capitalismo supone la di-

<sup>13</sup> Carlos Marx: *Fundamentos de la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 31.

<sup>14</sup> Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit., p. 42.

solución de los vínculos personales en las sociedades premodernas. En estas, la coacción sobre los trabajadores estaba en función de la dependencia política y social con respecto a otros individuos (los esclavistas o los aristócratas feudales). La coacción por la violencia desaparece, y deja su lugar a la coacción informal, puramente económica. Supone necesariamente la autonomía de la economía con respecto a la política, la religión, etc. El predominio del principio del precio, como mecanismo de organización de la producción y distribución de bienes, es de importancia fundamental para el capitalismo. Esto significa que hasta que todos los elementos necesarios para la producción y distribución de bienes no estén controlados por el precio, no se puede decir que esté funcionando una economía capitalista (o «economía de mercado», en la terminología cotidiana). Esta exige la liberación de los elementos que comprende la economía con respecto a otras instituciones sociales, tales como el Estado o la familia.

«Un mercado autorregulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y una esfera política. Esta dicotomía no es de hecho más que la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, de la existencia de un mercado autorregulador. Podríamos fácilmente suponer que esta separación en dos esferas existió en todas las épocas y en todos los tipos de sociedad. Una afirmación semejante, sin embargo, sería falsa. Es cierto que ninguna sociedad

puede existir sin que exista un sistema, de la clase que sea, que asegure el orden en la producción y en la distribución de bienes, pero esto no implica la existencia de instituciones económicas separadas, ya que, normalmente, el orden económico es simplemente una función al servicio del orden social en el que está operativamente integrado. Como hemos mostrado, no ha existido ni en el sistema tribal ni en la feudalidad o en el mercantilismo un sistema económico separado de la sociedad».<sup>15</sup>

Pero la autonomía de lo económico con respecto a la política no significa su independencia o separación con respecto a esta. Polanyi demostró que el mercado capitalista no apareció en forma espontánea o natural, y explicó el papel esencial que desempeñó el Estado en su surgimiento. Esta intervención fue necesaria para establecer las condiciones de un mercado nacional. Al contrario de lo que postulan los teóricos liberales, la obra de autores como Polanyi o más recientemente Michael Mann<sup>16</sup> ha probado que los mercados capitalistas y las regulaciones estatales crecieron juntos.

La liberación de los individuos de los vínculos de dependencia personal sólo constituyó un medio para alcanzar el objetivo fundamental del capitalismo: liberar a la propiedad de toda determinación personal o ideológica, para ser convertida en propiedad económica. En las sociedades premodernas, ciertas formas fundamentales de propiedad no podían conver-

<sup>15</sup> K. Polanyi: ob. cit., p. 71.

<sup>16</sup> Michel Mann: ob. cit.

tirse en mercancías y ser objeto de compra y venta libremente. La propiedad de la tierra, por ejemplo, estaba sujeta a determinaciones políticas y de casta. Un feudo no podía ser comprado ni vendido, pues era concedido por el monarca a un súbdito y transmitido solo por sucesión. Los siervos de la gleba eran propiedad del señor feudal, quien no podía venderlos, ni comprar otros. La mercantilización generalizada rompió con esta situación. Era preciso hacer de la propiedad un objeto de derecho, mercancía para el mercado, algo que pudiera ser puesto libremente en circulación y enajenado. La propiedad tenía que perder sus características concretas (su forma física, su función social, etc.), para convertirse en un objeto abstracto, que incorporara solo un rasgo, el mismo que cualquier otra mercancía: su traducibilidad en términos de valor monetario.

La racionalidad económica se impone —en una relación contradictoria— a todas las demás (la política, la religiosa, la artística, etc.), y condiciona con 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.

La liberación del individuo y de la propiedad con respecto a toda determinación no económica, fundamento de la sociedad moderna, es expresión de un proceso de abstracción y artificialización de las relaciones humanas. No se trata de un proceso natural y espontáneo, sino que es el producto de una decisión y una voluntad proveniente desde el poder. El orden capitalista es el resultado del más grande proceso de

abstracción que jamás la humanidad haya conocido.<sup>17</sup> La aparición del capitalismo implicó la transformación en mercancías de tres bienes fundamentales para la sociedad: la fuerza de trabajo, la tierra y la moneda. Sus consecuencias han sido y continúan siendo dramáticas para la sociedad. Expongámoslo más claro: la mercantilización de la vida, de la naturaleza y del símbolo abstracto creado para medir el valor,<sup>18</sup> fue el triunfo definitivo de la ficción. El paso al reino de la abstracción y el artificio.

La primacía del mercado es el resultado de una operación de abstracción y separación de la producción del resto de las relaciones sociales. Esto no hubiera sido posible si no hubiera sido impuesto desde la esfera de lo político y del Estado. La autonomización de lo económico constituye el fundamento de la sociedad moderna, pero es a la vez resultado de acciones que provienen del poder. La «economía de mercado» no es una economía natural, ni el resultado espontáneo de un proceso evolutivo. Las leyes de la economía capitalista son leyes impuestas y mantenidas políticamente. La constitución de una esfera regida por la autorreferencialidad del cálculo monetario, con respecto al resto de la sociedad, es una operación de gran artificialidad y de sentido político. «Sólo un gran artificio puede transformar el trabajo humano en mercancía, la necesidad en valor de

<sup>17</sup> Ver Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit., p. 56.

<sup>18</sup> La transformación del dinero en mercancía, que tiene un precio y se compra y se vende, significa la abstracción de la abstracción.

cambio, el dinero en forma general de la riqueza, y sólo una gran fuerza político-estatal puede instituir al mercado como lugar general y único de las relaciones humanas». <sup>19</sup> Paradójicamente, la autonomización del mercado necesita de la intervención de la política y del Estado, ambos unidos tanto histórica como lógicamente. Esa unión no se dio solo en las etapas iniciales del capitalismo, sino que es condición de su funcionamiento.

La centralidad de la plusvalía y del mercado tuvo y tiene efectos complejos sobre la vida espiritual de la sociedad. La racionalización capitalista, paradójicamente, implicó a su vez el desarrollo de la subjetividad humana. Para entender esta compleja relación, la obra de Marx se vuelve un referente imprescindible, pues nos permite establecer las causas de la complejidad de la sociedad moderna y de su extraordinario dinamismo. <sup>20</sup> Fue Marx quien con más vigor y profundidad develó y relacionó entre sí los aspectos positivos y negativos de la modernidad.

La sociedad moderna es abierta y fluida; la caracteriza el cambio constante. Se trata de una sociedad dinámica, orientada hacia el futuro, que no conoce límites ni estancamiento. La preeminencia de la burguesía y del capitalismo explica este dinamismo y sus consecuencias. El papel revolucionario que la

<sup>19</sup> Pietro Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit.

<sup>20</sup> «La fuerza y la originalidad reales del "materialismo histórico" de Marx residen en la luz que arroja sobre la vida espiritual moderna». Marshall Berman: *Todo lo sólido se disuelve en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 81.

burguesía ha desempeñado en la historia radica en que ha logrado crear nuevos e infinitamente renovados modos de actividad humana, ha generado nuevos procesos, poderes y expresiones de la vida y la energía de los individuos.<sup>21</sup> Ha liberado la capacidad y el impulso humanos para el cambio permanente, la perpetua conmoción y renovación. La existencia de la competencia obliga a la burguesía a «revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales».<sup>22</sup> Los individuos, sometidos ahora a la permanente presión de la competencia, se ven forzados a innovar, a desarrollar sus capacidades, su creatividad, simplemente para poder sobrevivir. Las nuevas condiciones cotidianas de existencia, en la sociedad moderna, condicionan que la personalidad de las personas tenga que adoptar la forma fluida y abierta de esta sociedad.

«Los hombres y mujeres modernos deben aprender a anhelar el cambio: no solamente estar abiertos a cambios en su vida personal y social, sino pedirlos positivamente, buscarlos activamente y llevarlos a cabo. Deben aprender no a añorar nostálgicamente “las relaciones estancadas y enmohecidas” del pasado real o imaginario, sino a deleitarse con la movilidad, a luchar por la renovación, a esperar ansiosa-

<sup>21</sup> Refiriéndose a la burguesía, en *El Manifiesto Comunista* se dice: «El la sido ella la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana». Ver Carlos Marx, Federico Engels: *El manifiesto comunista*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 53.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 53.

mente el desarrollo futuro de sus condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes».<sup>23</sup>

El surgimiento del mercado mundial y el desarrollo incésante de las fuerzas productivas provocan la universalización de las relaciones que los individuos establecen entre sí, antaño limitadas a un marco local y estrecho, pero que ahora trascienden las fronteras y las diferencias culturales, enriqueciendo con nuevos saberes y necesidades la subjetividad de los individuos. Esto es subrayado en el siguiente fragmento de la *Ideología alemana*:

«...este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria [...] porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual [...] instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente universales, en vez de individuos locales».<sup>24</sup>

La modernidad abre enormes posibilidades de desarrollo, a la vez que las limita desde un punto de vista humano; lo positivo y lo negativo se vinculan dialécticamente. Por su forma burguesa adquiere un costo humano tan terrible, y crea en su seno las condiciones que harán posible el paso a una sociedad superior. El capitalismo destruye las mismas posibili-

<sup>23</sup> Marshall Berman: ob. cit., p. 90.

<sup>24</sup> Véase Carlos Marx, Federico Engels: *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, p. 34.

dades humanas que crea. Genera la posibilidad del autodesarrollo, pero los seres humanos sólo pueden desarrollarse de modos restringidos y distorsionados. La primacía del mercado capitalista, como espacio de interrelación de los seres humanos, y de la plusvalía como intermediario universal, reduce las capacidades de despliegue multilateral de las fuerzas subjetivas individuales, y las limita exclusivamente a aquellas que tributan a la acumulación de ganancia, a la rentabilidad en el sentido de la economía capitalista.

Una vez que el mercado se ha convertido en la esfera fundamental de establecimiento de las relaciones intersubjetivas y objetuales, toda forma no contractual de establecer y evaluar estas relaciones (es decir, no basada en la mutua conformidad y la libertad) se deslegitima y es rechazada. Los principios de organización de la vida social, basados en ideas religiosas, en jerarquías de castas o en pertenencias étnico-tribales, pierden su anterior primacía. Es el proceso de «desencantamiento del mundo» de que hablara Max Weber.

Jacques Bidet destaca la importancia de las relaciones contractuales en la época moderna:<sup>25</sup> 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. Uno de los rasgos que permiten definir a la modernidad es la relación contractual: es la época

<sup>25</sup> Ver Jacques Bidet: *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires. Editorial Letra Buena/Editorial El Cielo por Asalto. 1993. en especial el Capítulo I.

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 está impregnada de dominación.

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 interindividuales, aunque también en las relaciones contractuales entre el individuo y el Estado; este es aceptado como legítimo porque garantiza el respeto de las normas, principios y convenciones que permiten el establecimiento de relaciones contractuales interindividuales. Pero como esas relaciones son desiguales, y en ellas encuentran un canal de manifestación la explotación y la dominación, es lógico que aparezca lo que Bidet llama *relaciones contractuales asociativas*, pues expresan el interés de quienes 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 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 algo que me parece muy importante, sobre todo teniendo

en cuenta algunos de los lugares comunes en boga hoy día en la discusión acerca de 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».<sup>26</sup> 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.

El carácter contradictorio de la modernidad, y del capitalismo como sistema social, se reflejará en los conceptos e imágenes que intenten expresar su esencia. La idea de sociedad civil no será una excepción.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 6. Destaco esta idea porque, como hemos visto, para muchos autores, definir a la sociedad civil como espacio de asociatividad es motivo suficiente para, a continuación, postular su carácter apolítico y su desvinculación de las luchas referidas al poder.



## Las dos caras del liberalismo

El concepto de sociedad civil no es el único que disfruta del dudoso privilegio de la elasticidad y la imprecisión. En la teoría política podemos encontrar otros que comparten igual situación. El de democracia es uno de ellos. Pero con ninguno es tan difícil alcanzar una precisión conceptual como con el de «liberalismo». Términos como democracia o sociedad civil tienen una proyección ideal muy fuerte. Remiten a objetivos que queremos alcanzar, a espacios que queremos construir, pero casi todos estamos de acuerdo que aún no existen, o que no existen en la forma que quisiéramos. Refieren a una meta. Su correlato objetivo es huidizo. Pero el término *liberalismo* refiere a realidades que se han dado y se dan. En la filosofía política, el adjetivo «liberal» designa formas de pensar el Estado y sus modos de existencia y estructuración, pero no solo eso, sino también modos específicos de practicar la política y de ejercer el poder. Encontramos ideales y teorías liberales, así como también partidos políticos y Estados liberales. Y todos de signo muy diverso. Han existido teorías

liberales subversivas, y otras conservadoras. Estados liberales han surgido como resultado de profundas revoluciones, y otros se han impuesto para eliminar la revolución. Todo ello hace que las evocaciones que un término como el de «liberalismo» despierta puedan ser no solo diferentes —más aún, contradictorias—, sino emotivas y apasionadas, por referir a experiencias que han tenido un carácter muy concreto, y un significado muy específico para unos u otros grupos sociales. Si palabras como democracia, sociedad civil, soberanía, etc., pueden despertar general simpatía, «liberalismo» suscita reacciones encontradas, que van desde su rechazo total hasta su idealización. Ambas posiciones se apoyarán en referencias históricas puntuales. Y ambas tendrán una parte de razón.

Se impone la necesidad de una visión multilateral del liberalismo. No es posible referirse a él tan sólo como un sistema de principios teóricos. La mayoría de los grandes pensadores liberales no fueron simples filósofos de gabinete, sino que estuvieron fuertemente implicados en las luchas políticas de su tiempo. Sus propuestas teóricas legitimaban ciertos intereses y condenaban otros, como ocurre con toda doctrina política. Es preciso tener en cuenta el entramado complejo de las ideas liberales con formas de praxis política y de ejercicios de autoridad, pues cuenta con más de 300 años de existencia, y se ha extendido desde Europa occidental hacia otras zonas. Se trata de contextos epocales y geográficos diversos, y esa diversidad ha marcado al liberalismo.

Constatemos entonces una primera circunstancia. El concepto «liberalismo» no tiene un significado

descriptivo claro. No es posible identificarlo en exclusiva con algo en particular que haya existido alguna vez. Podemos encontrar una cierta indeterminación en la correspondencia histórica del término. Esto se debe a que no ha existido un solo liberalismo, sino un conjunto de formas específicas del mismo, que han ido surgiendo y estructurándose a lo largo de estos últimos tres siglos, cambiando su carácter y su valencia política en la medida en que ha ido cambiando el carácter y papel histórico de la clase de la cual es expresión.

«Hablar sobre el liberalismo como un ente abstracto es una tarea bastante difícil pues, en rigor, existen tantos liberalismos como adoctrinadores del mismo han sido, y tantos como han sido las experiencias sociales concretas en las que este paradigma ha sido o es hegemónico».<sup>1</sup>

Para complicar aún más todo esto, es un término que no se ha aplicado solo a fenómenos de carácter político, como doctrinas, partidos o estructuras jurídico-estatales, sino que se ha utilizado para denominar procesos de carácter muy diverso. De hecho, en los inicios de su historia, y durante mucho tiempo, no fue un concepto político. En un comienzo, se le utilizó para designar una forma de pensamiento, una cierta disposición del espíritu. Así, por ejemplo, se llamó «artes liberales» a las practicadas por hombres libres y que requerían del uso de la inteligencia, del ejercicio del entendimiento. En el lenguaje cotidiano, el adjetivo «liberal» se utilizaba para indicar una actitud

<sup>1</sup> Elomar Tambara: *ob. cit.*, p. 11.

abierta, tolerante y generosa. Servía también para cualificar un modo de encarar intelectualmente la realidad: la de mantener una postura crítica ante cualquier norma, valor, modo social de comportamiento, o doctrina, y aceptarla solamente si era racional. Una posición de pensamiento libre, no aherrojado por las cadenas de la tradición, el dogma o la superstición. Por eso la Iglesia Católica llegó a incluir al liberalismo en el listado de las doctrinas condenadas por herejes (curiosamente, junto al materialismo y al comunismo). En esta acepción, *liberalismo* significaba promover la separación de la Iglesia y el Estado, y plantear la creación del Estado laico, y *liberal* era sinónimo de «librepensador», en el sentido de ejercer la libertad del criterio ante los dogmas de la religión y el poder oscurantista de la iglesia.

El elemento constante en todas estas variantes era la identificación de «lo liberal» con dos características: la aspiración a la libertad y el ejercicio de un pensamiento racional o crítico.<sup>2</sup> Por supuesto, pretender hoy definir al liberalismo y a los liberales como los partidarios de un pensamiento libre, todavía es demasiado vago (y también históricamente falso). Podemos intentar situar el concepto en un contexto más delimitado, y pensar en términos de *liberalismo político*. Pero eso tampoco elimina las dificultades.

<sup>2</sup> N. Mateucci afirma que, a finales del siglo xviii y principios del xix, autores como Madame Staël y Sismondi difundieron este concepto en la literatura, para indicar la nueva orientación ética que se estaba consolidando en Europa. Véase su artículo «Liberalismo», en *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI, 1982, t. 2, p. 906.

Si bien ha sido la doctrina política por excelencia de la modernidad desde el siglo xvii, la acepción política del término «liberalismo» es mucho más reciente. No fue hasta principios del xix que las palabras «liberal» y «liberalismo» comenzaron a utilizarse en la fraseología política. Aparecieron por primera vez en España en 1812, con los debates en las Cortes de Cádiz. «Liberales» eran los que abogaban por establecer una constitución que limitase los poderes del rey, en contraposición a los «serviles», partidarios del absolutismo. Rafael del Riego encabezó el famoso pronunciamiento de 1820, y se autodefinía como liberal. Fue entonces cuando el adjetivo comenzó a circular por Europa, con un sentido algo despectivo, para designar a quienes se oponían al orden impuesto por la Restauración. Pasó a Inglaterra y al idioma inglés como un término peyorativo utilizado en la artillería verbal de los debates parlamentarios. El partido de los Tories, de carácter conservador, comenzó a denominar a sus contrincantes, los Whigs, como «los liberales», por referencia a los antimonárquicos españoles. Durante gran parte de la segunda mitad del xix, el término «liberal» en Inglaterra designaba poco más que la condición de miembro del partido de Gladstone.<sup>3</sup>

Como vemos, a lo largo de sus dos primeros siglos de existencia, el liberalismo no utilizó ese concepto para denominarse ni para pensarse a sí mismo.

<sup>3</sup> Ver G. Sartori: *Teoría de la democracia*. Madrid. Alianza, 1988. t. 2, pp. 449- 450. Este autor afirma que el sustantivo «liberalismo» comenzó a utilizarse aún más tarde.

Incluso, después de adquirir carta de ciudadanía en la terminología política, y durante bastante tiempo, muchos partidos y movimientos políticos liberales no adoptaron ese nombre. Es significativo que, aunque la revolución de las trece colonias dio lugar al surgimiento de una forma de Estado que serviría de modelo al pensamiento liberal durante buena parte del siglo XIX, sus líderes ideológicos nunca utilizaron ese concepto como distintivo de la comunidad política que habían construido.

Lo precario del vínculo entre el liberalismo, en sentido histórico y el significado político-partidista del mismo, se evidencia en el hecho de que los pensadores y políticos liberales, y los movimientos y partidos de los que formaron parte, han mantenido criterios distintos acerca de muchas cuestiones de importancia esencial a lo largo de sus casi cuatro siglos de existencia. No es posible identificar al liberalismo con posiciones políticas fijas y determinadas.

Con todo, en tanta multiplicidad existe una unidad. La reflexión debe ir dirigida a develar, entre tanta diversidad fenoménica, los principios generales que han animado las formas de praxis política del liberalismo, y vincular estos principios con su basamento histórico concreto, para lograr comprender el significado específico que tuvieron en cada momento y en cada lugar.

Las interpretaciones abstractas y ahistóricas solo pueden conducir a evaluaciones unilaterales. No es legítimo tomar exclusivamente algunos elementos o experiencias históricas del mismo, desgajarlos de su contexto histórico, y proyectarlos al presente. Pro-

cediendo así, solo se han obtenido dos resultados, ambos lamentables: o una interpretación absolutamente positiva del liberalismo, de aceptación acrítica, u otra negativa y nihilista, de repudio total.

El ejemplo más fehaciente de esta segunda posición es la que ha mantenido el marxismo dogmático. Valorando acertadamente al liberalismo como expresión de los intereses de la burguesía, y recordando el rechazo histórico que los pensadores y políticos liberales han manifestado hacia temas como la extensión de los derechos ciudadanos o la justicia social, han visto en él sólo una doctrina legitimadora de la opresión, incapaz de aportar nada, e indigna de ser tenida en cuenta como fuente para afrontar los retos de una lucha liberadora.

Es cierto que el liberalismo ha sido y es una expresión ideológica de la burguesía. Pero esa afirmación no puede constituirse en un punto de llegada que legitime una valoración nihilista inapelable. Solo puede ser un punto de partida (esencial) para la reflexión. El liberalismo fue la primera gran ideología revolucionaria de la época moderna: expresó el rechazo a las formas políticas despóticas de la sociedad feudal. Los primeros liberales —aunque muchos de sus actuales seguidores no quieran recordarlo— fueron revolucionarios; la implantación de sus ideas solo se logró por medio de violentas revoluciones (la inglesa de 1642, la norteamericana y la francesa de finales del siglo XVIII), que marcaron toda la historia posterior hasta nuestros días. Durante muchos años, los liberales fueron perseguidos por los poderes constituidos, que los consideraban peligrosamente subver-

sivos. Ellos se plantearon un conjunto de problemas que siguen teniendo carácter imprescindible.

Pero no podemos quedarnos, sin más, en el reconocimiento de la importancia histórica del liberalismo. Si se le identifica solo con ciertos principios, declarados de una forma abstracta, no puede entenderse el carácter limitado con el que fueron formulados y entendidos, de la misma manera que no puede entenderse por qué los liberales no pudieron ser coherentes con esos principios, lo que los llevó a rechazar con tenaz persistencia durante siglos la interpretación democrática de los mismos.<sup>4</sup>

En ese otro extremo se encuentran quienes han aceptado la representación que del liberalismo han creado los propios liberales. Como autoimagen que es esencialmente elogiosa, y, por ende, inexacta y falsa, pues proporciona una visión idílica de lo que ha sido. Definiciones del liberalismo como la que nos ofrece Giovanni Sartori, nos explica que «... el liberalismo es simplemente la teoría y la práctica de la defensa a través del Estado constitucional de la libertad política individual, de la libertad individual»,<sup>5</sup> o la *Enciclopedia británica* lo caracteriza tan sólo como «credo de los que creen en la libertad individual», son inexactas. No pueden menos que dejarnos profundamente insatisfechos, pues no nos permiten

<sup>4</sup> Sartori explica que el liberalismo no aceptó la idea de democracia hasta que no la despojó del sentido de «igualdad» y comenzó a identificarla en exclusiva con «la libertad» (ob. cit., pp. 452-453), pero se olvida de precisar lo que significa «libertad» para el liberalismo.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 463.

entender por qué el liberalismo, desde su nacimiento en el xvii hasta bien entrado el xix, pudo no tan solo convivir con la institución del esclavismo, sino incluso legitimarla. Una indiscutible gran figura del liberalismo como Thomas Jefferson, promotor de las ideas más democráticas de su época, no solo poseyó una gran cantidad de esclavos, sino que se dedicó con esmero a aumentar su dotación teniendo hijos con sus esclavas; hijos a los que nunca reconoció y mantuvo como esclavos en su plantación de Monticello, y a los que ni siquiera les concedió la libertad en su testamento. Ni Locke, ni Adam Ferguson o Montesquieu se cuestionaron en lo más mínimo el derecho que asistía a Inglaterra o a Francia a conquistar y colonizar otros pueblos.<sup>6</sup>

Estos ejemplos son significativos porque no se trata de excepciones, sino que presentan de manera paradigmática las contradicciones internas inherentes al liberalismo, que no pueden ser olvidadas, pues son ellas las que nos brindan el único criterio adecuado para alcanzar una apreciación acertada.

Esta interpretación acrítica (en el sentido más estricto del término), además de adolecer del mal de la inexactitud histórica, padece de otro mal: el de tomar el fundamento teórico del liberalismo, no ya como un punto de referencia más entre otros, sino como horizonte único de la reflexión. Nos presenta los principios sobre los que se funda el liberalismo, como límites, fuera de los cuales no es posible ni deseable

<sup>6</sup> No olvidemos que John Locke estuvo vinculado directamente con el tráfico de esclavos.

pensar el complejo reino de lo político. Imposible, porque los conceptos del liberalismo marcarían el punto más alto de desarrollo del pensamiento político, que no es factible superar. Indeseable, pues se nos dice que fuera del liberalismo no existe la democracia, sino solo el totalitarismo o la anarquía. El efecto de semejante operación de fatalismo y fundamentalismo teóricos es evidente. Aquello que no podemos pensar, ni siquiera representarnos, porque se nos ha despojado de los instrumentos ideales, simplemente no existe. Toda la riqueza de formas de existencia de lo político, y el amplio abanico de potencialidades que encierran, quedan invisibles, sumergidas en un cono de sombras, y nuestro pensamiento queda aherrado, tarado en su capacidad de descubrir nuevas evidencias y de imaginar nuevas maneras de actividad y lucha. La posibilidad de romper el propio ordenamiento liberal de lo político se desvanece, porque termina siendo imposible pensar fuera del universo de ese ordenamiento. El fracaso de muchas teorías y modelos políticos que han intentado romper con la opresión y la desigualdad (incluyendo muchas variantes del marxismo) se ha debido, en buena medida, a que no han logrado superar el planteamiento liberal. Es imposible estructurar un orden social diferente, si desde un inicio sólo somos capaces de pensarlo con las categorías lógicas del viejo orden que intentamos superar. Lo históricamente valioso del liberalismo se encuentra en los problemas que avanzó a un primer plano de la reflexión. Lo precedero, y, por lo tanto, lo que no podemos asumir, es el planteamiento de los mismos.

El esfuerzo de los liberales actuales por reducir la esencia del liberalismo —en aras de su legitimación— a la simple enumeración de un conjunto de ideas abstractas, yerra curiosamente el tiro en aquello que debían resaltar, pero que no alcanzan a comprender. Las ideas acerca del valor del individuo o la importancia de la libertad no constituían algo novedoso en sí mismas en el siglo xvii. La aspiración a la libertad es tan vieja como la existencia de la opresión, y puede encontrarse en muchas producciones espirituales anteriores. Y fue al cristianismo a quien correspondió la paternidad de la idea de la importancia del individuo. Lo significativo, con lo que el liberalismo hizo historia, estuvo en el modo radicalmente nuevo en que presentó esas ideas, en una forma mucho más compleja: como problemas a resolver desde una perspectiva racional, y que exigían una dilucidación por la razón en las condiciones específicas de la nueva época.

Abandonemos los enfoques angostantes, que reducen de forma unilateral al liberalismo a mero conjunto de enunciados. La tarea no consiste en buscar un «único denominador común» entre posiciones tan diversas,<sup>7</sup> sino en descubrir una perspectiva que nos permita abrirnos paso entre la maraña de lo anecdótico y lo diverso. El liberalismo es un modo de interpretar y construir la realidad social. La clave está en aprehender los fundamentos gnoseológicos y clasistas que constituyen el patrón que marca los márgenes, los niveles de tolerancia dentro de las cuales, corriéndose más a la derecha o a la izquierda, se situarán las distin-

<sup>7</sup> Mateucci: ob. cit., p. 909.

tas formas de praxis política liberales, pero fuera de las cuales ya no pueden ser reconocidas por nadie como tales. Captar la esencia del episteme liberal, para poder realizar una evaluación crítica del mismo. Esa perspectiva solo puede ofrecerla la comprensión del liberalismo como una *ideología*.

Se puede argüir que el propio término *ideología* es confuso, pues ha tenido —y tiene— significados diversos. Uno, sobre todo, ha prevalecido: el de identificarla en exclusiva con «falsa conciencia», cargando las tintas en el carácter de ilusión compensatoria que toda producción ideológica tiene. Pero no es en esa acepción en la que propongo utilizarla como plataforma teórica para estudiar al liberalismo, sino en la más amplia que presenta F. Chatelet:

«*Ideología es el sistema* más o menos coherente de imágenes, ideas, principios éticos, representaciones globales y, asimismo, gestos colectivos, rituales religiosos, estructuras de parentesco, técnicas de supervivencia (y de desarrollo), expresiones que llamamos ahora artísticas, discursos míticos o filosóficos, organización de poderes, instituciones y enunciados y fuerzas que estas ponen en juego, sistema que tiene como fin regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado, las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte».<sup>8</sup>

<sup>8</sup> F. Chatelet y G. Mairet (eds.): *Historia de las ideologías*. Madrid. Akal. 1989. p. 6.

La utilización del término «ideología» en esta acepción nos brinda un enfoque cuyo mérito consiste en patentizar el estatuto material de las ideas, poniéndolas en relación con los datos materiales y las instancias de poder. Nos permite establecer un conjunto de «ejes característicos», en torno a los cuales organicemos la información factual que obtengamos, para procesarla de tal forma que logremos descubrir las esencias. Aquí se entiende a la ideología como una concepción del mundo, lo que incluye no solo el conocimiento teórico de la realidad, sino también los deseos, las pasiones y —lo que es muy importante— las prácticas. Como señala Chatelet, una ideología es una conjunción de estos diversos aspectos. Solo la visión integral de su interconexión, de su relación dialéctica, nos permitirá captar al liberalismo en la multiplicidad de sus determinaciones.

La constatación del liberalismo como una ideología no es más que un punto de partida, un peldaño; imprescindible, pero sólo inicial. Es menester todavía una caracterización más precisa, que nos permita orientar el sentido de nuestras búsquedas. Puede entonces avanzarse otra tesis: se trata de la primera ideología moderna y de la primera ideología de la modernidad. Surgió con ella, y reflejó sus características y las de la clase que la engendró: la burguesía.

Ideología *de la modernidad*, surgida desde y para ella. Las contradicciones de la modernidad marcarán las aporías presentes en el pensamiento liberal, y constituirán su fundamento ontológico. Pero también ideología *moderna*: fue la primera que ofreció una fundamentación no religiosa de su proyecto

social. Rompiendo con el modo de pensamiento hasta entonces existente, el liberalismo no basó su interpretación de la realidad social en principios de carácter trascendente (la religión o la tradición) sino en la razón, y en el ser humano como poseedor de la facultad de lo racional. Por primera vez, la libertad del individuo fue entendida como norma natural y fundamento de la convivencia humana. Y se planteó la tarea de descubrir ciertos principios, existentes objetivamente en lo social, desde los cuales poder criticar el orden establecido (el feudal) y proponer una alternativa que presentó como legítima en tanto *racional*. Razón, individuo, libertad. Tales fueron sus señas de identidad, y su gran aporte, porque a partir de entonces cualquier nueva forma de ideología que quisiera pensarse a sí misma como revolucionaria y liberadora, tuvo que pensar y presentar su nueva propuesta basándola en estos tres pilares. Pero tendría que hacerlo de un modo diferente, porque además de moderna, el liberalismo fue y es ideología de la burguesía. Siempre ha estado vinculado a ella y al capitalismo, y esto ha determinado sus contenidos y su evolución. Hasta 1848, el liberalismo fue —en lo esencial— radical, innovador y revolucionario. A partir de las revoluciones que ese año se sucedieron en varios países de Europa occidental y central, y que consolidaron regímenes liberales, así como el arribo de la burguesía al gobierno, el liberalismo fue perdiendo buena parte de su capacidad transformadora, y centró su atención en la conservación de los logros políticos, económicos y sociales conseguidos. La burguesía revolucionaria se había convertido en conservadora.

Como ideología de la modernidad, el punto de partida del liberalismo es el individuo, lo cual significó un vuelco revolucionario. Todas las ideologías anteriores se habían fundado en principios de carácter trascendente. El liberalismo rompió con esto y colocó al individuo como centro y punto de partida.

Este cambio obedeció a una exigencia. Para abrir paso al nuevo orden que implantaría la modernidad, era necesaria una inversión de la relación entre individuo y sociedad, tal y como resultaba definida en la tradición. La modernidad se presentó como antítesis de la sociedad antigua, entendida como una sociedad «holística», en la que primaba un orden que intentaba legitimarse pretendiendo un carácter de objetividad, previa al propio individuo. El liberalismo tenía que provocar un giro en la representación ideal de lo social, que consistía en llegar a pensar todo el problema de la existencia social a partir del individuo. Lo colocó como un *a priori* respecto a la sociedad, sujeto de la representación y del orden, productor del saber y del sistema político-jurídico que regirá su vida en sociedad.

La aparición de la modernidad provocó lo que Pietro Barcellona ha llamado una «crisis de representación».<sup>9</sup> Los instrumentos conceptuales de la anterior ideología se volvieron obsoletos y no servían para pensar una realidad, no sólo nueva, sino muy fluida y dinámica. Esta crisis implicó la necesidad de

<sup>9</sup> P. Barcellona: *Postmodernidad y comunidad*, ed. cit., p. 46. De esta valiosísima obra y de otra del mismo autor (*El individualismo propietario*, ed. cit.) he tomado muchas de las ideas que expongo en este capítulo.

abandonar toda «legitimación teológica» del poder.<sup>10</sup> El viejo orden se presentaba a sí mismo como expresión de fuerzas inasibles para el individuo, situadas más allá de su voluntad y su razón. La religión y la tradición fungían como su fuente y garante a la vez. La desacralización de la autoridad se convirtió en imprescindible para la ideología liberal. El rechazo a la fundamentación teológica del *ancien regime* trajo consigo la necesidad de buscar la legitimación del nuevo poder en otro lugar. Su racionalidad debía ser ahora terrenal, vinculada al individuo, a su actividad y sus intereses.

La entronización del individuo es resultado y premisa de la construcción de la ideología liberal, que conduce a la desteologización de lo político, arma clave del desafío liberal a lo establecido, que permite resolver un acuciante problema: la despersonalización del poder. En el modo liberal de pensar la realidad, para que el poder sea legítimo, tiene que presentarse como poder abstracto. Se fijó una visión del Estado y el poder que los presenta como desvinculados de todo nexo concreto, con intereses o grupos específicos, como máquina cuyo solo propósito es la conservación del orden. Se trata del nuevo estatuto teórico de lo político, que es el que permitirá que la construcción del Estado burgués sea liberado y desvinculado de todo condicionamiento jusnaturalista y de cualquier finalismo comunitario.

Esta estructuración del campo de la política, es una de las características básicas del planteamiento

<sup>10</sup> P. Barcellona: *Postmodernidad...*, ed. cit.

liberal: procedió a eliminar la concepción tradicional de la política, que la veía como misión de salvación, y la vinculaba a un mandato de carácter ético-trascendente, y pasó a entenderla solo como orden. Orden como condición para el libre desarrollo del individuo. Orden e individuo se piensan en el liberalismo en una relación de reciprocidad. Esto fue resultado de la necesidad, propio de la ideología liberal en cualquiera de sus manifestaciones, de una antropología de carácter individualista y abstracto para poner en marcha una nueva constitución social.

Esta necesidad es la que explica la conexión esencial, presente en el liberalismo, entre su proyecto político-social y un conjunto de presupuestos epistemológicos.<sup>11</sup> Aquel no puede fundamentarse sin estos. El primero de esos presupuestos es el distanciamiento del pensamiento respecto del ser, la constitución del sujeto en una relación de frontalidad respecto al objeto. Para decirlo más claro: la comprensión del objeto no como expresión o coagulación de un sistema de relaciones sociales, sino como *cosa*, algo independiente con respecto al sujeto y contrapuesta a este.

La concepción cosificada de la sociedad, inherente al liberalismo, está condicionada por las propias exigencias de la implantación y despliegue del nuevo sistema económico. Como ya vimos en el capítulo anterior, el capitalismo necesita liberar a la propiedad de toda vinculación personal, política y social. Lo que antes constituía un todo con la persona, debe

<sup>11</sup> P. Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit., p. 44.

ser separada de esta y convertida en algo que tenga su determinación esencial en sí y por sí. Hay que hacer de la propiedad una cosa, una *res*, que pueda ser convertida en objeto de derecho, en mercancía de libre circulación. Instituir la como objetividad separada del individuo, que no solo tenga vida propia, sino que gobierne las relaciones entre los hombres. De esta manera, sus relaciones se transforman, por un lado, en relaciones entre cosas, y por otro, en relaciones entre sujetos abstractos de derecho. La reificación de la idea de lo propio y de la realidad social es premisa gnoseológica y resultado teórico del liberalismo.

Esta visión reificadora del objeto comporta, necesariamente, una interpretación abstracta del sujeto. El principio del individualismo abstracto funciona como el segundo presupuesto epistemológico básico del liberalismo.

Este principio constituyó un gran salto de avance en su época. La conformación de esta interpretación abstracta de la subjetividad «es condición de todo el proceso constituyente de la época moderna y, al mismo tiempo, el producto de la mediación necesaria entre la antropología individualista de partida y el nuevo orden que se quiere instituir».<sup>12</sup> La visión abstracta y jurídica de la subjetividad funciona como presupuesto constitutivo del liberalismo, como ideología de la modernidad.

Haber planteado el principio del individualismo como punto de partida de la construcción ideal y prác-

<sup>12</sup> Ibidem, p. 49.

tica de un nuevo orden social, constituyó uno de los grandes méritos históricos del liberalismo, una conquista irrenunciable para todo el pensamiento político posterior. La valorización del individuo como ente independiente presupone la eliminación de toda relación de subordinación personal respecto al poder, y proporciona el basamento necesario para la crítica de cualquier orden social que pretenda presentarse como objetividad trascendente. Fue la confirmación de este principio lo que permitió la crítica liberal a la fundamentación metafísico-teológica de la autoridad, presente en el sistema feudal.

La interpretación abstracta de la subjetividad elaborada por el liberalismo, constituyó un principio revolucionario en su época. Sin ella no hubiera sido posible pensar la liberación del individuo de los vínculos jerárquicos y la liberación de la propiedad con respecto a las relaciones personales de pertenencia.<sup>13</sup> Pero está claro que el modo liberal de plantear el principio de la subjetividad como subjetividad abstracta no permitió, ni permite, aprehender en profundidad el problema de la libertad individual.

El liberalismo no puede pensar al sujeto como individualidad empírica, en la concreción de la multiplicidad de sus nexos, históricamente condicionados, con la realidad. Tiene que entenderlo como una forma universal, como sujeto general. El sujeto que es colocado por la ideología liberal como constructor del nuevo orden, tiene que ser presentado como un *a priori* con respecto a la individualidad empírica. Lo

<sup>13</sup> *Ibidem*.

paradójico de esta comprensión de la subjetividad como distanciamiento y extrañamiento del sujeto con respecto al objeto, radica en que debe tomar como punto de partida una visión del individuo como ente «libre», emancipado de todo condicionamiento de carácter material; pero a la vez ese punto de partida, por su carácter abstracto y especulativo, resulta insuficiente para darnos una visión abarcadora y concreta del individuo.

La necesidad de una fundamentación de la importancia y el valor del individuo, si bien es planteada por primera vez por el liberalismo, no puede ser resuelta en forma adecuada y coherente debido al individualismo antropológico presente en el fundamento gnoseológico de esta ideología.

Del individualismo abstracto y la visión cosificada de la sociedad se desprende un tercer presupuesto epistemológico del liberalismo: su imposibilidad de pensar toda la experiencia social si no es en términos duales. En el capitalismo, la economía se autonomiza con respecto al Estado. De ahí el fundamento ontológico de una característica de las ideologías de la modernidad que el liberalismo inició y tematizó: todos sus paradigmas se constituyen en torno a parejas aparentemente antinómicas: individuo y Estado, libertad y autoridad, particularidad y universalidad, sujeto y objeto. Pietro Barcellona le ha llamado «el dualismo constitutivo» de la experiencia social en la modernidad capitalista.<sup>14</sup> Para el funcionamiento del capitalismo hace falta la escisión del sujeto y del

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 63.

mundo en dos esferas pensadas no solo como distintas, sino más bien como contrapuestas: la esfera pública y la privada, la económica y la política, la del interés privado y la del interés público general. Sólo así es posible que cada cual sea igual a los otros, y ciudadano del Estado, en la esfera de lo político, y hombre privado en los asuntos que atañen a la economía. Solo este dualismo constitutivo permite que la igualdad formal se piense en términos de forma pura, y hace posible la coexistencia en el «sujeto» de la intención doble y contradictoria de, por un lado, promover la igualdad entre los hombres y, por otro, promover y reproducir la desigualdad entre propietarios y no propietarios. Desde este punto de vista, resulta evidente el carácter aporético, y al mismo tiempo constitutivo, de la posibilidad de la experiencia del individualismo moderno, de la distinción entre economía y política, entre individuo y sociedad, de un lado, y Estado, de otro.

De todas estas contraposiciones polares, hay una que constituye el rasgo más importante y definitorio de la ideología liberal: la separación del Estado con respecto a la sociedad. Esta distinción proporciona la clave del modo liberal de plantearse no solo lo político, sino en general la existencia de la sociedad.

Son varias las razones que determinan el papel central de esta idea en el liberalismo. La primera tiene que ver con su propio carácter, en tanto ideología, de expresión de los intereses de la burguesía. Presentar al Estado y la sociedad como dos instancias separadas funciona como premisa teórica para fundamentar la falsa imagen del carácter «natural» de

la economía capitalista, y de su carácter autárquico y autosuficiente, como instancia capaz de desarrollarse, a partir de su propia dinámica interna. El liberalismo tenía que presentar la racionalidad económica capitalista como una racionalidad «natural», enmascarando el carácter inducido y artificial del mismo. En la situación histórica de los siglos xvii y xviii, en la que la burguesía era la clase económicamente preponderante, pero aún no era la clase políticamente dominante, la racionalidad del mercado capitalista no siempre concordaba con la racionalidad de un Estado todavía feudal. El liberalismo temprano intentó resolver el reto de fundamentar teóricamente la supeditación de aquella «razón de Estado» a esta «razón de mercado», elaborando un concepto único de razón universal, para que funcionara como tribunal calificador de cualquier proceso e institución social, tomando como base sus efectos sobre la propiedad del burgués. La razón es transfigurada en razón instrumental, como expresión sublimada de las leyes de funcionamiento del mercado capitalista.

«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, mientras que el intercambio de mercancías no podía sino representarse uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coacción y violencia».<sup>15</sup>

<sup>15</sup> A. Wellmer: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 131.

El liberalismo temprano tenía que afirmar el carácter positivo del mercado como agencia socializadora por excelencia. La idea de la separación entre el Estado y la sociedad tenía como propósito identificar ese ordenamiento económico con «la sociedad», en general, y fundamentar su primacía ética. Acorde con esto, el Estado fue presentado como una instancia instrumental, legítima tan solo como garante del orden «natural», necesario para el desarrollo de las relaciones económicas capitalistas.

Una segunda razón explica esta distinción entre Estado y sociedad. El fin declarado del liberalismo, su objetivo fundacional, fue el de asegurar la libertad del individuo, y para eso era preciso suprimir el despotismo y la arbitrariedad. De ahí la idea del Estado de derecho, de un Estado limitado, controlado por la sociedad para que no exceda su función de guardián, como garantía de la libertad del individuo. Ahora bien: ¿qué entiende por libertad y por individuo el liberalismo? Chatelet nos alerta:

«La libertad de que se trata es la propia del propietario, de manera que de la libertad al liberalismo hay un desplazamiento de sentido que constituye el todo de la doctrina».<sup>16</sup>

Es un «desplazamiento de sentido» que hay que tener en cuenta, por las serias implicaciones conceptuales que tuvo. La primera atañe a la interpretación del individuo. Si en la base del liberalismo se halla un individualismo *abstracto*, se debe en bue-

<sup>16</sup> F. Chatelet (dir.): *Historia de las ideologías*, ed. cit., p. 122.

na medida a que es también un individualismo *posesivo*. Se trataba de una antropología abstracta porque intentaba aislar un rasgo o propiedad que determinara la esencia del hombre, entendiendo esa esencia como algo fijo e invariable (por tanto, ahistórica) y como algo previo a la existencia de la sociedad. El principio sobre el cual se levantó la teoría liberal, y que constituyó a su vez un elemento que la condicionó en su desarrollo posterior, fue la interpretación del individuo como propietario. En el pensamiento liberal, es imposible pensar al individuo y la propiedad como fenómenos separados. Se establece entre ambos una relación de presuposición: es gracias a la propiedad que el individuo es lo que es. El hombre es libre —se pensaba— en la medida en que es propietario de su propia persona, y de los bienes que logra con su actividad. El individuo es tal porque es propietario; porque tiene, más que la capacidad, la necesidad de poseer; porque su esencia se expresa en su relación de posesión con los objetos. Esta antropología abstracta redujo la riqueza de las relaciones del hombre con su medio a relaciones de posesión. Si la propiedad privada es central en la ideología liberal, esto se debe a que se hace de ella no ya una característica de la naturaleza humana, sino el único rasgo esencial.

La segunda implicación atañe al significado que se le dio a la idea de libertad, que solo pudo ser entendida como función de la propiedad. Libertad y propiedad son inseparables para el liberalismo. Sin propiedad no puede haber libertad; es la que fundamenta la capacidad política de las personas. Por

eso el hombre se convierte en «ciudadano», en sujeto de derechos políticos.<sup>17</sup> Algo que caracteriza al liberalismo es disponer de una antropología individualista y posesiva como premisa de su reflexión política. Parte de entender al hombre como ente dotado, de antemano, de un conjunto de facultades, inclinaciones, impulsos, etc., que determinarán su conducta. Estos impulsos lo llevan al deseo de propiedad. Y después, como propietario, que establecerá sus relaciones con otros individuos, también propietarios. Se trata, por tanto, de una libertad «natural». La imagen ideal del burgués fue elevada a prototipo del individuo; para el pensamiento liberal, es en la realización «natural» y «espontánea» de su esencia como propietarios, que los hombres establecen entre sí relaciones de tal tipo que los «civilizan» y los llevan a que desarrollen un conjunto de valores éticos. Ese espacio de actividad económica entre productores-propietarios libres es entendida como la fuente por excelencia de una socialización positiva, éticamente irreprochable.

Se llega así a una interpretación especulativa del hombre, de la propiedad y de la sociedad. Una interpretación metafísica, pues para explicar a cualquiera de los tres, y sus interrelaciones, se acude a una visión ahistórica, y por lo tanto natural. La recurrencia a la naturaleza es permanente en el discurso libe-

<sup>17</sup> B. Constant es elocuente al respecto: «Únicamente la propiedad suministra el ocio indispensable para la adquisición de las luces y la rectitud del juicio. Así pues, únicamente ella hace a los hombres capaces de derechos políticos». Citado en F. Chatelet, ed. cit., p. 123.

ral.<sup>18</sup> El individuo, la existencia de la propiedad, el ordenamiento político que permita la relación entre ambas, la libertad, todas son entendidas como fenómenos naturales.

Antropología individualista y centralidad de la propiedad constituyen elementos medulares del liberalismo. De esas dos características puede deducirse su aparato conceptual, en función de argumentar y sostener estos dos principios.

Ese «desplazamiento de sentido» operado por el liberalismo, que condujo a esta metafísica de la propiedad, tiene una tercera consecuencia muy importante, y que remite a algo a lo que me he referido antes: el nuevo modo de representarse o pensar a lo político («nuevo estatuto teórico de lo político») que establece la ideología liberal. Asumir una perspectiva crítica a la hora de pensar al liberalismo, exige tomar esta interpretación del Estado y la política para cuestionarla.

Ya hemos expuesto que la concepción liberal implica una interpretación instrumental del Estado y la política. Si la naturaleza del hombre consiste en ser propietario de sí mismo, el papel del Estado tiene que limitarse a preservar al hombre, es decir, a su propiedad. El liberalismo nos dice que el Estado no ha de ser más que un instrumento para cumplir ese objetivo; también afirma que el poder público no tiene que mezclarse con la esfera de lo privado, concepto que, en la terminología liberal, designa esencialmente *la esfera de la propiedad privada*. En el

<sup>18</sup> F. Chatelet (dir.): ob. cit., p. 127.

liberalismo pensar la política supone —desde Locke—, pensar la propiedad; pensar la política es pensar al hombre en tanto que propietario.<sup>19</sup>

La concepción instrumental del Estado y la política es efecto necesario de uno de los objetivos que caracterizaron al liberalismo: la limitación del poder del Estado. Es evidente que esta idea constituyó uno de los elementos positivos de esta ideología; fue pieza importante en la crítica al absolutismo y la arbitrariedad presentes en el orden feudal, pero además devino tesis imprescindible para cualquier intento de pensar y obtener la autonomía del individuo.

El principio del Estado limitado tuvo una primera consecuencia positiva en la representación liberal de lo político: la desteologización del Estado. Se procedió a buscar nuevas fuentes de legitimación para el nuevo Estado burgués. El liberalismo marcó un hito al enraizar, por vez primera, la legitimación de las estructuras político-jurídicas no en principios trascendentes, como se había hecho hasta entonces, sino en la racionalidad expresada en la actividad de los individuos.

De ahí se desprendieron tres elementos básicos en la interpretación liberal de lo político, que marcaron en buena medida su carácter revolucionario inicial: el principio de la contractualidad, la idea del Estado de derecho y el concepto de representatividad.

Con el surgimiento de la modernidad, el mercado pasó a ocupar el lugar central y determinante en la

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 122.

estructuración de las relaciones sociales. Los vínculos entre las personas se construyeron según el modelo de las relaciones económicas. Toda forma no contractual de establecer y evaluar las relaciones entre las personas quedó deslegitimada y fue rechazada. Esto fue muy importante en la tarea de desacralizar el orden feudal, y justificar el derecho del pueblo a rebelarse contra el poder cuando no cumpliera con sus deberes.

Por otra parte, el objetivo de establecer un Estado de derecho también constituyó un aporte esencial del liberalismo, pues significó la implantación de una racionalidad jurídica, de un sentido de la legalidad como algo situado por encima de los propios intereses de la maquinaria estatal, y a la que tiene que someterse. La existencia y preservación de las libertades propuestas por el liberalismo (libertad de reunión, de prensa, etc.) encontró su garantía en la existencia del Estado de derecho.

Otra idea importante lo constituyó el principio de la representación. La idea del Estado parlamentario significó un indudable paso de avance para las libertades con respecto al viejo orden absolutista.

Los epígonos del liberalismo han hecho mucho hincapié en estos principios, pero los han presentado en forma unilateral; han pretendido caracterizarlo exclusivamente como la sumatoria de estas ideas. Además, hacen una presentación abstracta de las mismas. De ahí que hagan formulaciones falsas. Las más comunes son dos: la identificación del liberalismo con la democracia, y la afirmación de que el liberalismo significa antiestatismo.

No olvidemos que el liberalismo ha existido siempre en lucha con otras ideologías. Nació en contraposición a la ideología feudal absolutista; después, a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX, encontró un formidable adversario en la ideología socialista.<sup>20</sup> Por otro lado, el liberalismo no ha sido la única ideología de la burguesía. A partir del siglo XIX tuvo que competir con otras variantes de la ideología burguesa, como el nacionalismo, la socialdemocracia, el socialcristianismo y el fascismo, entre otras. Su relación de enfrentamiento ha sido siempre un elemento importante para entender su evolución y por qué ha tenido que admitir ciertas ideas o reformular otras, para responder a las exigencias de esta lucha.

Con el objetivo de refutar la falsa imagen que el liberalismo proporciona de sí mismo, hagamos una interpretación histórico-concreta de las ideas que fundamentan la interpretación liberal de la realidad político-social. Detengámonos, en primer lugar, en la cuestión del contractualismo. No podemos olvidar que la relación contractual establecida en el capitalismo está impregnada de dominación. «Lo propio de la

<sup>20</sup> G. Sartori destaca que en el siglo XIX el liberalismo «encontró dos competidores colosales», que él llama «denominaciones»: la democracia y el liberalismo (Ver G. Sartori: *ob. cit.*, t. 2, p. 450). Permitaseme rectificar a Sartori. En primer lugar, democracia y socialismo, al igual que liberalismo, no son denominaciones, sino formas ideológicas. En segundo lugar, no fueron dos competidores de la ideología liberal en el siglo XIX, sino uno solo, pues la aspiración a la democracia solo encontró asiento durante mucho tiempo en la ideología socialista.

modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad, que no puede dejar de afirmar sus exigencias». <sup>21</sup> Una importante diferencia entre las sociedades precapitalistas y las sociedades modernas es que, en estas, «poder y violencia están constituidos, acumulados sobre la base de una referencia contractual, de un fundamento democrático expresamente reivindicado. Y es sobre esta base que ha sido posible un poder más concentrado que ningún otro en el pasado, un principio de violencia sin precedentes. Pero también allí radica el principio de fragilidad de este superpoder». <sup>22</sup> La relación contractual interindividual es desigual. Es contractual por cuanto no se basa en la violencia directa, en la coerción física, sino que se realiza entre personas que no son iguales como entes sociales, pues ocupan posiciones diferentes en el mercado. Tienen un poder económico que no es igual; 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». <sup>23</sup> 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

<sup>21</sup> J. Bidet: ob. cit., p. 22.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 11.

la igualdad y la libertad».<sup>24</sup> Por su parte, Pietro Barcellona agrega: «Toda la riqueza circula a través del mercado, mediante contratos de compraventa —el derecho contractual es el derecho de la igualdad por excelencia: las mercancías también se intercambian según el principio de igualdad-equivalencia— pero cada cual sólo puede intercambiar aquello que ya posee (el régimen de propiedad se presupone como un dato externo, y así la distinción entre propietarios y no propietarios queda fuera del derecho de la igualdad). La primacía del mercado y del derecho contractual de la igualdad puede coexistir sin escándalo con la desigualdad de lo que posee».<sup>25</sup> Un gran aporte del liberalismo fue presentar el contractualismo como principio de legitimación de las relaciones políticas; pero su modo específico de entenderlo determinó la incoherencia de su planteamiento.

Pasemos ahora a la identificación del liberalismo con la democracia. Se nos han presentado ambos términos como si fueran sinónimos; pero ese no fue así durante mucho tiempo. Como nos recordó Ortega y Gasset: «liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí».<sup>26</sup> La democracia responde a la pregunta acerca del titular o sujeto del poder público. El liberalismo, en cambio, intenta establecer nítidamente los límites de la intervención de ese mismo poder. «Es pues, la

<sup>24</sup> Ibidem. p. 12.

<sup>25</sup> P. Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit. p. 62.

<sup>26</sup> J. Ortega y Gasset: «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia», en: *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1061, t. II, p. 424.

tendencia a limitar la intervención del poder público». <sup>27</sup> El liberalismo temprano expresó el interés de la naciente y ya pujante burguesía (sobre todo la inglesa, en la cual esa corriente nació en el siglo XVII) de imponer límites a la acción de un poder estatal que aún no controlaba, de carácter despótico-feudal, y que podía interferir arbitrariamente en el libre juego de las relaciones capitalistas de mercado, creándole dificultades. En sus inicios, el liberalismo tuvo que enfrentarse al problema de conciliar la necesidad de libertad de la burguesía en construir sus 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, J. Keane ha afirmado 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». <sup>28</sup>

El sistema capitalista no es un orden espontáneo, sino que necesita apoyarse permanentemente en el poder. La necesidad de este poder y de su expresión en un Estado no por limitado menos centralizado,

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 425.

<sup>28</sup> J. Keane: *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, p. 56.

determinó la actitud del liberalismo ante la cuestión de la democracia.

Es cierto que la idea del gobierno representativo popular surgió en el liberalismo. Pero no lo es menos que en su planteamiento y su contenido era nada democrática, y sólo parcialmente representativa y popular. En el ideario liberal, únicamente los propietarios constituían al «pueblo» como ente político. Sólo ellos podían ser ciudadanos, por lo que órganos representativos como el parlamento fueron pensados y constituidos como instituciones de representación y defensa de los intereses de un grupo social muy específico: los varones blancos en posesión de un cierto patrimonio. Ni los pobres (para los que se acuñó el concepto de «populacho») ni los esclavos o las mujeres podían alcanzar esa categoría política. El planteamiento liberal de la idea de la representación, por excluyente, hizo que la cuestión de la ciudadanía (la extensión de los derechos políticos) y la cuestión social (la eliminación de la miseria) se fundieran en un solo haz, y tuvieran que pensarse y plantearse no solo desde fuera del liberalismo, sino contra él. Todo esto explica el rechazo pertinaz de los liberales a no aceptar la idea de la democracia, ni la propia palabra, pues en aquella época significaba la participación política y el ejercicio del poder de amplios sectores sociales. En suma, implicaba igualdad.<sup>29</sup> Los princi-

<sup>29</sup> Tanto Elena García Guitián (ver su artículo «El discurso liberal: democracia y representación», en Rafael del Águila y otros: *La democracia en sus textos*, ed. cit., como G. Sartori (en *Elementos de teoría política* o en *Teoría de la democracia*) destacan que esta significación inicial del concepto de democracia la hacía inaceptable para el liberalismo.

pios del contrato social y la soberanía popular, en la tradición liberal, solo significaban la idea de que el poder residía implícitamente en el pueblo (entendiendo por tal sólo a los propietarios), pero no que gobierne de forma efectiva.

El liberalismo clásico hizo siempre hincapié en los peligros que entrañaría el ejercicio del poder por el pueblo. Su objetivo se cifraba en articular un diseño institucional que le permitiera a la burguesía controlar al Estado y salvaguardar lo que entendía por derechos individuales. La idea de «gobierno de la mayoría» se convirtió en la pesadilla liberal durante dos siglos. El argumento que siempre utilizaron remitía muy clara y directamente al carácter abstracto y posesivo de su individualismo y a su interpretación del concepto de «derechos individuales»: por cuanto los propietarios son menos que los desposeídos, si se permitía el gobierno de la mayoría se permitiría que esa mayoría decidiera sobre la propiedad de la minoría, lo que sería un atentado a sus derechos individuales. El planteamiento liberal de los derechos de *el* individuo implicaba la negación de los derechos de la mayoría de *los* individuos. No olvidemos que la conceptualización liberal del derecho de asociación hacía inviolable para el Estado la asociación de los burgueses en sus empresas económicas, pero implicaba, a su vez, prohibir a los obreros asociarse en sindicatos con el objetivo de defender sus intereses.<sup>30</sup> La idea de «gobierno de la mayoría» se convirtió en la pesadilla liberal durante siglos.

<sup>30</sup> D. Losurdo nos recuerda que las asociaciones sindicales se prohibieron durante largos años no en nombre del «organicismo» estatal, sino en nombre del individualismo liberal. La ley Le Chapelier de 1791 prohibía las coaliciones

No fue hasta la segunda mitad del siglo XIX que los teóricos y políticos liberales asumieron, en forma temerosa y gradual, la necesidad de extender el derecho al sufragio. Pero no lo aceptaron por generosidad, sino porque las luchas populares de los sectores desposeídos de derechos políticos y económicos así se los impuso. La enorme fuerza demostrada por ese nuevo contendiente impuso una nueva estrategia, por parte de la burguesía, con respecto al problema de la ciudadanía, y de los teóricos liberales en cuanto al concepto de democracia. La revolución de 1848 había dado muestras de la fuerza del ideal socialista, y llevó a los liberales a transformar el contenido de la consigna de democracia, despojándola de su significado original basado en la igualdad y el ejercicio del poder por la mayoría, resemantizándola en un sentido mucho más empobrecedor, que la identificaba ahora solo con la existencia de libertades formales.<sup>31</sup> La abstracción y la unilateralidad, predominantes en

---

obreras, rechazando los «pretendidos intereses comunes» e invocando el derecho al «libre ejercicio de la industria y del trabajo» por parte del individuo (ver D. Losurdo: *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 93 y 95). Es evidente que los obreros no eran entendidos como individuos. Cuando Sartori define al liberalismo como «teoría y praxis de la protección jurídica, mediante el Estado constitucional, de la libertad individual» (*Elementos de teoría política*, ed. cit., p. 43) hace gala no solo de una extraordinaria imprecisión teórica, sino también de una muy malintencionada amnesia histórica.

<sup>31</sup> A su modo, Sartori reconoce esto. Véase *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 42-43, y *Teoría de la democracia*, ed. cit., t. 2, pp. 450-453.

el modo liberal de interpretar la realidad política, fueron extendidas al término «democracia», que pasó a ser entendido en sentido instrumental, simplemente como un entramado normativo e institucional por medio del cual el poder limitado se entrega a determinados agentes.

Descubrimos así una de las paradojas presentes en el liberalismo. En su etapa inicial, como ideología revolucionaria, se alzó contra el orden existente: el régimen feudal. Pero la esencia de su crítica a ese orden residía en presentarlo como «desorden», como *un orden falso, propio de una sociedad primitiva, de un «estado de naturaleza»*. La burguesía, que luchaba por tomar el poder, no tenía reparos en provocar guerras civiles y revoluciones, decapitar monarcas y destruir los Estados éxistentes. Pero lo hacía invocando el principio del orden y la autoridad. El Estado feudal fue rechazado por absolutista, por someter a su férula las esferas de la vida privada (en especial el mercado, como ya hemos visto), pero a la vez, por ser incapaz, pese a su desbordamiento, de asegurar la propiedad. De ahí que el liberalismo, junto con la introducción del importante principio de la limitación del Estado, mantuviera simultáneamente la idea de la necesidad de un Estado fuerte, que garantizara el cumplimiento de los contratos.

El carácter aporético del liberalismo se puede apreciar con claridad en su modo de pensar el problema del orden. El régimen feudal es descalficado por condenar al individuo a vivir en una sociedad «natural», donde las relaciones humanas están determinadas por los bajos instintos. Pero, a su vez, esa so-

ciudad «natural» es presentada como ilegítima por irracional, pues no se corresponde con la naturaleza humana. Es decir, por violar y constreñir la realización del impulso, presente innatamente en todo individuo, a crear y aumentar su propiedad, a obtener reconocimiento social mediante su riqueza, etc. El orden burgués, la sociedad bien estructurada, «civilizada», tenía que ser presentada por sus ideólogos desde una perspectiva desteologizadora de lo político. Por lo tanto, como un orden indudablemente artificial, impuesto mediante la acción política. Pero aunque artificial, ha de corresponderse con la naturaleza humana, y encontrar en ella su racionalidad y legitimidad.

«El orden debe ser pensado como orden artificial porque solo así puede ser disponible. Y sin embargo debe tener como objetivo acabar en la idea de naturaleza humana. Se debe usar la naturaleza humana contra la sociedad natural para fundar el orden artificial».<sup>32</sup>

El liberalismo tiene que deducir el orden partiendo del individuo. Y aquí volvemos a apreciar el carácter necesario de su interpretación abstracta y metafísica del hombre, y la correspondencia entre principios metodológicos y proyecto social. Un ordenamiento social que es revolucionario porque tiene como objetivo eliminar las formas de coacción extraeconómica, pero que a la vez es conservador porque pretende universalizar su modo de explotación económica, no puede deducirse del individuo sin-

<sup>32</sup> P. Barcellona: *El individualismo propietario*, ed. cit., p. 45.

gular. El orden es general, y el individuo es irrepctible, particular. El orden solo puede fundarse desde la abstracción. Un orden que se basa en la centralidad de la plusvalía (el *non plus ultra* de la abstracción) como mediador y regulador universal, tiene que colocar como representación fundante una imagen del individuo que cifre su humanidad y su racionalidad exclusivamente en su carácter posesivo, en su impulso maximizador de ganancias.

«La paradoja de la moderna constitución del sujeto resulta evidente si se piensa que, en primer lugar, se intenta deducir el orden de la concepción del individuo y luego ese mismo orden se pone por encima del individuo, casi como un *a priori* necesario».<sup>33</sup>

Para garantizar la independencia del individuo privado, es menester remover todas aquellas instancias que antes lo sometían (la religión, la tradición, la comunidad). Todas menos una: el Estado debe seguirse representando como una instancia situada por encima del individuo, sustituyéndose así la unidad intrínseca del organismo social por la unidad formal, extrínseca, del ordenamiento jurídico. De ahí la paradoja: la idea liberal del «individuo libre» produce la idea del Estado como principio imprescindible de representación no solo de lo político, sino incluso de lo social.

Con el liberalismo encontramos la primera expresión, en el tiempo, de lo que Chatelet ha llamado acertadamente «ideología moderna del Estado».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Ibidem.*, p. 46.

<sup>34</sup> F. Chatelet: *ob. cit.*, p. 127.

Para surgir y para reproducirse, a la modernidad le es forzosa la existencia de una instancia central de poder que implante y mantenga los principios de su funcionamiento. La artificialidad del orden burgués condiciona la necesidad del Estado. Podrá ser entendido como un mal, pero como un mal necesario. El liberalismo no representa en modo alguno una ideología antiestatista. Ella inaugura el «culto secular al Estado»,<sup>35</sup> típico de toda ideología *de* la modernidad. El Estado pasó a ser representado como el guardián de la naturaleza, garante del ejercicio de la «libertad natural» asegurador del «orden natural».

La primacía de la racionalidad económica conduce al ideologema de la separación del Estado y la sociedad, y a la concepción del Estado como ente que, pese a todo el recortamiento de su antiguo poder, recibe una función que torna forzosa su existencia: ser el único garante del funcionamiento de todo el edificio social. La visión del Estado gendarme, corolario del principio de la limitación de su poder, implica, no obstante, la admisión de ser imprescindible. Inevitable como instancia, porque sin él no puede existir el orden burgués. Indispensable como idea, porque marca el espacio exclusivo dentro del cual cabe representarse lo político.

El liberalismo no puede pensar el orden social sin el Estado, y su modo de interpretar las funciones que le corresponden ha sido siempre fuertemente condicionado por el nexo real que existe entre lo económico y lo político en la modernidad

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 123.

capitalista. Debemos coincidir con Chatelet: lo que mejor define al liberalismo es la secuencia libertad-propiedad-Estado.<sup>36</sup>

Para poder comprender esta afirmación se torna imprescindible distinguir entre contenido y forma en el discurso liberal. El liberalismo tiene una fuerte carga utópica. Tal vez esta formulación sorprenda a algunos, pues siempre se ha presentado a sí mismo como una teoría *realista*, y ha utilizado el término de *utopía* para descalificar a su competidora, la ideología socialista. Al presentar el orden capitalista como «natural», proclama su monopolio del realismo político, pues su doctrina expresaría directamente la espontaneidad de un orden social inevitable, y quienes intentan transformarlo enfrentarían una tarea imposible, y sólo serían unos soñadores, unos utópicos. Pero hay una diferencia importante entre la imagen que el liberalismo nos entrega de sí mismo (como discurso) y el orden social que representa, y la esencia objetiva de ambos. Esto puede apreciarse con total claridad cuando contrastamos la interpretación liberal del Estado con la esencia objetiva del Estado liberal. La demanda de la no intervención del Estado en la esfera económica se deduce de la naturalización del orden económico capitalista. Pero, como ya vimos, el mercado capitalista no puede surgir ni funcionar sin el concurso permanente del poder político. El verdadero objetivo del liberalismo no es tanto que el Estado no intervenga en la economía como que no interfiera y, más aún, que se subordine a la lógica de funcionamiento del mercado capitalista; no aspira a

<sup>36</sup> F. Chatelet: ob. cit., p. 123.

separar la racionalidad económica de la racionalidad política, sino a convertirla en una función de aquella. Para el liberalismo, será legítima cualquier intervención del Estado en la economía que facilite el desarrollo de los intereses de la burguesía, aunque vulnere los principios del «libre juego» del mercado. Solo así podemos entender que haya sido en los marcos de la ideología liberal donde nació la doctrina del Estado-nación. Aunque sus actuales epígonos quieran olvidarlo, fue pieza clave de la ideología liberal durante siglos. «El Estado nacional, capaz de dar una expresión política al espíritu de la nación, sigue siendo la expresión sintética de la era liberal».<sup>37</sup> En el discurso liberal, la nación no era sólo una entidad política o étnica, sino sobre todo un espacio económico. El concepto de nación establece los límites del mercado nacional, que el Estado tiene que salvaguardar para la burguesía nacional, tomando decisiones políticas que eliminen la competitividad de otras burguesías foráneas, aunque para eso deba obstruir los mecanismos mercantiles. Todos los Estados liberales aplicaron en sus inicios políticas proteccionistas, y las mantuvieron durante mucho tiempo, abandonándolas tan solo cuando ya no las necesitaban sus respectivas burguesías.<sup>38</sup> Más que garantizar el libre desarrollo de las reglas de mercado, de lo que se trata es de garantizar el desarrollo de la propiedad capitalis-

<sup>37</sup> N. Mateucci: ob. cit., p. 910.

<sup>38</sup> «Gran Bretaña [...] pudo mantener su política de *laissez-faire* durante el siglo XIX porque gracias a otras estrategias más belicosas [...] formó un Imperio y una marina real con el objetivo de imponer sus condiciones en el comercio internacional». Ver Michael Mann: ob. cit., t. 2, p. 57.

ta. A nivel semántico, la ideología liberal ejecutó una operación muy importante para el establecimiento del poder burgués. La naturalización del orden capitalista no puede realizarse a menos que todo el imaginario social, todo el universo simbólico desde el que los seres humanos se piensan a sí mismos y a su realidad, sea transformado y puesto en función de esta tarea legitimadora. Con anterioridad expliqué cómo se había establecido el sentido del concepto de individuo. Similar ejercicio se realizó con el vocabulario de la política y la economía. Conceptos como mercado, economía, dinero, propiedad, fueron transformados en sus contenidos y reformulados desde la perspectiva abstracta y ahistórica que caracteriza al modo liberal de pensamiento. Se identificó el concepto de «mercado», que es mucho más general, con el de mercado capitalista, que es una derivación particular de este y que existe desde hace unos pocos cientos de años, «Mercado» y «economía» fueron convertidos en sinónimos, omitiendo el hecho de que el mercado es solo una parte de la economía. Por propiedad se entendió solo la propiedad de los burgueses, legitimando así el carácter expropiador del capitalismo. La naturalización del orden económico capitalista brindó la base conceptual para la utopía liberal de un Estado que se presenta como no interventor, pero sin cuyo protagonismo económico, el capitalismo no puede funcionar.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Para los que creen que la función económica del Estado, en las condiciones actuales de globalización y debilitamiento de las competencias de los Estados nacionales deja de ser legítima para el neoliberalismo, sería bueno tener en cuenta que el monopolio por el Estado de la política monetaria sigue siendo defendida por este.

La naturalización de la economía capitalista tuvo también consecuencias en las representaciones políticas. Para el liberalismo temprano, la lógica interna del mercado (capitalista, naturalmente) era, en sí misma, ética. Eso definió la interpretación que produjo del Estado, que se entendió como la instancia que recoge la moralidad inmanente en el mundo de la economía y la objetiviza. Se tomó como premisa la idea de que, entregándose a los negocios y la producción, los hombres alcanzan la armonía, aumentan sus riquezas y, de esa manera, mejoran su alma. La interpretación instrumental del Estado y la política, y el fetichismo del Estado, son sus dos consecuencias en el imaginario político.

La representación de lo económico se desdobló, a su vez, en la representación de lo político. Lo que antes he llamado «culto secular del Estado», y la interpretación instrumental del Estado y la política, constituyeron el basamento del imaginario político liberal.

La naturalización del orden capitalista condujo a una interpretación reduccionista, instrumentalizante y reificada del Estado. Reduccionista, porque se le entendió sólo como el conjunto de las instituciones públicas que, debido a su carácter represivo, garantizaban el funcionamiento «natural» de la sociedad. Instrumentalizante, pues se le concibió como un instrumento, y, por ende, como algo externo a la sociedad; se asumió que el Estado aparece *después* de que los individuos han establecido entre ellos, en forma espontánea, sus relaciones económicas y sociales, y para protegerlas crean al Estado. Reificada, ya que se entendió al Estado como un conjunto de *co-*

sas, visibles e independientes del resto de la sociedad. Estos mismos rasgos signaron también la concepción liberal de la política, que fue entendida sólo como el conjunto de actividades destinadas a tomar y/o mantener el control del aparato estatal.

En tanto epifenómeno, solo podía ser visto como órgano suprasocial, ente situado por encima de los conflictos sociales, y legitimado por lo tanto para arbitrar esos conflictos en aras de la preservación del bien colectivo. Estado gendarme y garante, en el episteme liberal constituirá el elemento que definirá los marcos de ideación y representación de lo político.

La idea de Estado se convirtió en la representación política dominante en el liberalismo, y en todas las ideologías políticas modernas, incluyendo muchas variantes del marxismo. *El Estado se convirtió en la categoría política dominante del entendimiento burgués* Es el referente por excelencia de la política lo que marca sus límites.

La concepción liberal acerca del mismo ha sido la predominante hasta nuestros días. Su hegemonía se hizo evidente en la propia interpretación de la democracia, que se ha extendido desde mediados el siglo XIX. Fue por esa época que el liberalismo se vio forzado a encarar un problema que siempre le había sido tan ajeno y molesto como el de la democracia. Si la idea de la democracia como igualdad implicaba la subversión del orden burgués, su traducción, en términos de libertades jurídicas, permitía encajar esta demanda en los principios básicos del episteme liberal. La demanda de democracia fue reducida a consigna «política», y reformulada en los términos

excluyentes y exclusivos de «democratización del Estado». Desde entonces, nuestras ideas políticas se orientan según el dogma de que la democracia solo es realizable en el Estado. La tarea de democratización se excluyó de la economía y de otros sectores, y comenzó a ser pensada solo como elaboración de mecanismos jurídicos y constitucionales. La demanda de democracia se confinó al espacio del Estado. En este «democratismo del Estado» se encerró la totalidad de nuestra representación política.

Asumir una posición crítica con respecto al liberalismo implica la tarea de salvar sus ideas progresistas, a la vez que superamos sus presupuestos gnoseológicos. Salvar al liberalismo de sí mismo, preservando lo que fue expresión del potencial revolucionario que alguna vez tuvo, y replanteando, desde otra perspectiva teórica, los temas que siguen siendo imprescindibles en la lucha por la autonomía del individuo. Romper con el modo liberal de pensar, para fundar y desarrollar un nuevo episteme liberador.



## **Las fuentes cosmovisivas de la idea de sociedad civil**

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.

La idea de sociedad civil aparece en la modernidad junto con el pensamiento liberal, y constituye uno de sus elementos básicos. Como hemos visto, razón e individuo se convirtieron 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».<sup>1</sup> La racionalidad de la sociedad se identifica

<sup>1</sup> David Held: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 58.

con la racionalidad del mercado capitalista, y es entendida como superior a la actividad política del Estado, que por eso no debía interferir.

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.<sup>2</sup> 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, ni el Estado, ni otras formas de asociatividad estructuradas por aquellos grupos sociales no comprendidos en los marcos conceptuales del «individuo» (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 esa época, estaba bien claro el carácter restringido de la idea de sociedad civil, vinculada sólo

<sup>2</sup> «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, mientras que el intercambio de mercancías no podía sino representar uno de los modelos socialmente relevantes de relaciones intersubjetivas exentas de coerción y violencia». En Albrecht Wellmer: *ob. cit.*, p. 131.

a la propiedad privada. Bernard Crick reproduce un debate sostenido a mediados del siglo xvii en el Consejo Parlamentario del Ejército de Cromwell, que demuestra claramente esta afirmación. Un representante de los soldados 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».<sup>3</sup> Casi cien años después, Rousseau, en su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* escribirá: «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».<sup>4</sup>

El surgimiento de la idea de sociedad civil fue el resultado de la crisis, en el orden social, que se vivió en Europa a partir del siglo xvii, con el ciclo de revo-

<sup>3</sup> B. Crick: *Socialismo*. Madrid. Alianza Editorial, 1994. p. 23.

<sup>4</sup> J. J. Rousseau: *Obras escogidas*, La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 553.

luciones sociales iniciado por la Revolución Inglesa y continuado por las de las trece colonias y la francesa. Expresó el intento de resolver la crisis ideológica provocada por la quiebra de los paradigmas de la idea de orden.

Los procesos sociales acaecidos en esta época condujeron al cuestionamiento de los modelos de orden social y de autoridad.<sup>5</sup> Tradicionalmente, el fundamento del orden social se localizaba en alguna entidad externa al mundo social (Dios, el Rey, o la Tradición). Todo esto empezó a cuestionarse en el siglo xvii. La idea de la sociedad civil surgió para proyectar una imagen ideal de *cómo* debía ser el funcionamiento de la sociedad, con la que se intentó teorizar la concepción del *contrato* como base de toda autoridad política y social. Pero también tenía que expresar un principio moral que ofreciera un cánón universalista de legitimación de ese modelo ideal de sociedad.

La idea de sociedad civil, en el liberalismo temprano, expresaba estos elementos. Aunque en los inicios del pensamiento liberal, «sociedad civil» era sinónimo de «sociedad política», pues incluía al Estado; ya en esa formulación inicial estaba presente el principio liberal de la separación entre Estado y sociedad. Una sociedad «civil», bien ordenada, a diferencia del anterior orden «natural», implicaba la autonomización de lo social con respecto a lo político

<sup>5</sup> El análisis que sigue debe mucho a las ideas expresadas por Adam Seligman en los dos primeros capítulos de su libro *The Idea of Civil Society*, ed. cit.

y lo estatal. Pero el problema que surgía, con la necesidad de concebir y de fundamentar esta separación, es que así se rompía la unidad de la comunidad. En la sociedad civilmente organizada, «civilizada», los seres humanos son entendidos no como miembros de una comunidad, sino como individuos, sujetos autónomos. ¿Cómo explicamos el carácter necesario (y por ende «natural») de ese orden económico? ¿Cómo argumentar que ese orden económico atomizante y egoísta puede generar, necesariamente, por su propia dinámica (y pese a ella), un orden social civilizado, basado en la existencia de un poder situado por encima de los individuos? ¿Cómo demostramos que esa «sociedad civil» pueda autorreglamentar la superación y conciliación de los antagonismos derivados de la lógica del mercado? Es el problema de la comunidad. La sociedad premoderna lo había resuelto fácilmente, pues fundaba la comunidad en principios trascendentes. La modernidad elevó a primer plano, como su lógica constitutiva y organizadora, los principios del mercado, que son principios de la atomización y el antagonismo. ¿Cómo resolver el problema de la comunidad?

Desde la época de los Estoicos, el concepto de Ley Natural funcionaba como basamento de la interpretación ética de la política. La idea de un conjunto de principios últimos y fundamentales de justicia —enraizados en el orden cósmico mismo— que servían de base a toda ley positiva y de legitimación a toda forma de actuación, desempeñó un papel central en el pensamiento filosófico-político en la Antigüedad. El Cristianismo incorporó la tradición de la

ley natural, pero le imprimió un cambio importante: la «desnaturalización» de la ley natural. Las fuentes de la moralidad y de toda normatividad ya no siguieron siendo vistas como immanentes al mundo, sino como objeto y resultado de la voluntad divina. La ley natural se subordinó a los dictados trascendentales del orden divino.

El desarrollo de las relaciones de mercado, a partir del siglo XVI, problematizó la interpretación de la vida social en nuevas formas. La visión del hombre que ahora se imponía, como ser dotado de razón y capacidad de decisión, transformador de su mundo y constructor de su propio destino, entraba en abierta contradicción con la imagen del individuo (sostenida en la ideología medieval) como ser que sólo alcanzaba su valor por medio de su inclusión en una estructura de creencias y jerarquías. Se conformó un nuevo concepto del Yo, determinado por la aparición de nuevas formas de acción social y motivación basadas en el propio interés individual. Ante los ideólogos del nuevo orden social que se iba conformando, se planteó el imperativo de formular una nueva concepción de la moral que permitiera legitimar el desarrollo de relaciones interpersonales que no se basara en una visión religiosa compartida del mundo, sino en el interés propio, presentado como principio racional.

Las relaciones de mercado capitalistas, al provocar el surgimiento de la imagen de una separación entre sociedad civil y Estado, dieron lugar a la distinción entre *lo público* y *lo privado*. Pero si el Estado era elemento constitutivo de lo público, no lo era menos la sociedad civil, la esfera privilegiada en la ideología

liberal de encuentro e intercambio de los intereses privados. Esta esfera pública tenía que ser presentada no como un lugar de pugnas y contradicciones irreconciliables, sino como espacio donde por medio de la interrelación de los distintos intereses privados se expresaba la razón universal y surgía el bien común. Un reto importante al pensamiento liberal lo constituyó la necesidad de articular esta visión del individuo autónomo y «agencial» con una visión de lo público, como espacio donde estos individuos comparten ideales y valores. La teoría política del liberalismo tenía que encontrar su fundamentación y complemento en una teoría moral de nuevo corte. La idea de sociedad civil, en la obra de sus creadores (desde Hobbes y Locke hasta Kant), no implicaba tan sólo un concepto político, sino también una concepción antropológica y ética. Si en la ideología medieval, los fundamentos del orden social y los valores morales eran colocados hasta ahora en principios de carácter externo al hombre y su mundo, con el surgimiento del capitalismo era necesario relocalizar estos fundamentos en el mundo del hombre, en una concepción de la Razón, como algo existente por encima del hombre *pero a la vez* en el hombre.

La realización de esta profunda transformación de las concepciones acerca de la sociedad y la moral, en la filosofía burguesa moderna, tuvo un precedente importante en la Reforma Protestante, y en el desarrollo de la concepción del individuo, como investido con cualidades trascendentales.

La religión cristiana (al igual que las demás religiones civilizacionales o histórico-mundiales surgidas

en el período entre el 500 a. n. e. y el 600 d. n. e.) estableció la concepción de una tensión básica entre el orden trascendental y el mundano, y la necesidad que tenía el hombre de obtener la «salvación» por medio de la búsqueda para superar esta separación. La fuente de la autoridad moral se concibió enraizada en la esfera trascendente. Se estableció una dicotomía entre el mutable mundo humano y el orden trascendente. Las fuentes últimas, tanto de la moralidad como de la autoridad social, fueron colocadas en este orden extra-mundano, fuera del individuo.

Esto fue así durante 1 500 años en el Occidente cristiano. Pero la Reforma Protestante reorientó el *locus* de los imperativos morales hacia la esfera más mundanal de la sociedad. La Reforma —y más específicamente, la doctrina calvinista— operó un cambio en las concepciones sobre el individuo y su relación con el Bien y la Virtud, que permitió investir a la esfera terrestre de la sociedad —y en particular a la sociedad civil— con la determinación moral que había sido hasta entonces propiedad exclusiva de lo trascendente. La «deificación» de la sociedad y del individuo agencial y autónomo, como matriz última y fuente del bien moral, constituyó un precedente importante para la sustanciación posterior de la idea de sociedad civil en la teoría política y filosófica del liberalismo.

Seligman afirma que la idea del individuo que yace en el seno de la idea de sociedad civil es una idea cristiana.<sup>6</sup> Esta concepción del individuo como un valor

<sup>6</sup> Adam Seligman: ob cit., p. 66.

en sí mismo se originó en la concepción de que la persona alcanza su valor por medio de su «imitación de Dios», de seguir un conjunto de valores y normas establecidos por ese orden divino y extra-mundano, y la consecuente renuncia a los hechos y bienes de este mundo. El valor asignado al individuo depende, en la tradición cristiana original, de su relación con esa región trascendental, pero no de su relación con este mundo terreno. En San Agustín, por ejemplo, la obtención de la Salvación se define mediante una creciente separación de la Naturaleza y la Gracia, el Mundo y la Iglesia. La doctrina de Calvino introduce un cambio radical en esta concepción. La nueva noción del individuo como ente éticamente autónomo —imprescindible para el surgimiento de la idea de sociedad civil— es predicada sobre la base de la introyección en el ser humano de una dimensión particular de la Gracia, ahora función de la vida dentro del mundo.

Lo que constituyó un elemento significativo en el desarrollo de las nuevas concepciones acerca del hombre y la sociedad, en los siglos xvii y xviii, fue el impulso profundamente intramundano de la Soteriología protestante. La mayor «orientación hacia este mundo» de la doctrina calvinista insufló a la vida terrestre de eficacia soteriológica. La Gracia devino presente en el mundo inmediato, en el presente histórico intramundano.

La difusión de la doctrina calvinista en Inglaterra, en el siglo xvii, desempeñó un papel importante en la formación de una nueva concepción del orden cósmico, con implicaciones significativas para la

redefinición de la identidad individual y con la fundamentación de la autoridad moral. Era en la esfera de las relaciones sociales, en su desempeño como agente de la actividad productiva, donde el hombre podía alcanzar la Salvación. La sociedad civil podía comprenderse ahora como el *locus* de autoconfirmación moral del individuo. Esta es una idea importante, que desde entonces se encuentra en el núcleo mismo de cualquier interpretación de la idea de sociedad civil.

Pero con este nuevo estatuto otorgado al individuo, la visión monista de la ideología medieval de la unidad de los hombres en el mundo —fundada en identidades orgánicas y a priori de parentesco, pertenencia a un territorio y subordinación a una iglesia jerarquizada— saltó hecha añicos, para abrir paso a una visión de la sociedad como conjunto de personas, en la que cada una perseguía sus propios fines, que no sólo no tenían necesariamente que ser coincidentes, sino que incluso podían ser antagónicos. El nuevo camino abierto por el Calvinismo tenía que ser continuado con una doctrina moral que entendiera al individuo, actuante en la sociedad civil, como ente cuya autonomía descansaba no en dar rienda suelta a impulsos egoístas, atomizadores de cualquier sociedad, sino en seguir los dictados de una Razón que era tanto trascendental como constitutiva de la existencia individual. Este camino lo recorrió la Ilustración Escocesa.

Con Hobbes y Locke había aparecido ya en forma explícita la idea de sociedad civil. A diferencia de lo que afirman hoy algunos representantes del neoliberalismo, en sus orígenes, este término surgió

en contraposición al de «sociedad natural», y no en contraposición al de Estado. La sociedad civil era presentada como una esfera institucionalizada, superior por su orden y su lógica a la conflictividad y anarquía inherentes al estado de naturaleza. La expresión *civil* era utilizada por el liberalismo temprano como lo opuesto a *lo natural*, al «estado de naturaleza», anterior al ingreso en la civilización, y no como lo opuesto al Estado. Un elemento central de ese liberalismo es el contractualismo. Las teorías del contrato social explicaban el nacimiento del Estado como resultante de un pacto entre los individuos, convencidos de que les era más provechoso pactar una vida en común y dejarse gobernar por el «imperio de la ley». Elemento común a las distintas formas en que se manifestó, fue la distinción que hicieron entre el momento anterior al pacto, al que denominaban «estado de naturaleza», y el posterior, que es el «estado civil». En el estado de naturaleza faltaban todo un conjunto de elementos que sólo son alcanzados con el paso a la «civilidad» (paz, protección, libertad civil, garantías jurídicas). Lo que importaba a los contractualistas era afirmar la necesidad de pasar del estado de naturaleza al de civilidad, más que establecer una diferenciación tajante entre el Estado y el resto de la sociedad. «Sociedad civil» significaba sociedad bien organizada, con un Estado que garantizara 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)».<sup>7</sup> A diferencia del neoliberalismo de finales del siglo xx, en el imaginario del liberalismo temprano no había lugar para una concepción de la sociedad civil como un sector específico de la sociedad contrapuesto al Estado. La sociedad civil era aquella que, precisamente por contar con una estructura estatal, con un poder centralizado, garantizaba el respeto de las normas contractuales y el comportamiento civilizado de las personas. Véase, por ejemplo, como lo concibe Hobbes:

«Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que ustedes transfieran a él su derecho, y autoricen todos sus actos de la misma manera”. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín *CIVITAS*».<sup>8</sup>

Para el pensamiento liberal, en su etapa inicial hasta Hegel, no había diferencia entre *sociedad civil* y *sociedad política*. Por el contrario, era precisamente el establecimiento del Estado y de relaciones *políticas* entre los hombres, es decir, relaciones reguladas por el compromiso de observar las normas

<sup>7</sup> Helio Gallardo: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, San José de Costa Rica, Editorial DEI, 1991.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes: *Leviatán*, México, Ediciones Gernika, 1994, t. 1, p. 177.

contractuales, garantizadas por una instancia de poder centralizada, lo que *civilizaba* a los hombres y les permitía abandonar aquella situación original de aislamiento y «guerra de todos contra todos». Sociedad civil y sociedad política eran sinónimos, y el término antagónico era el de *sociedad natural*. El siguiente pasaje de Locke no deja lugar a dudas: «Para evitar inconvenientes tales, que perturban las propiedades de los hombres en su estado de naturaleza, únense estos en sociedades para que puedan disponer de la fuerza unida de la compañía entera para defensa y aseguramiento de sus propiedades, y tener reglas fijas para demarcarlas, a fin de que todos sepan cuáles son sus pertenencias. A este objeto ceden los hombres su poder natural a la sociedad en que ingresan, y la república pone el poder legislativo en manos que tiene por idóneas, fiando de ellas el gobierno por leyes declaradas, pues de otra suerte la paz, sosiego y propiedad de todos se hallarían en la misma *incertidumbre que en el estado de naturaleza*». Y a continuación añade: «Ni el poder arbitrario absoluto ni el gobierno sin leyes fijas y permanentes pueden ser compatibles con los fines de la sociedad y gobierno, pues los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se sujetarían a la sociedad política si no fuera para preservar sus vidas, libertades y fortunas, mediante promulgadas normas de derecho y propiedad que aseguraran su fácil sosiego».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1941, pp. 88-89.

Es de resaltar que para Locke, lo que caracteriza al poder *político*, a diferencia de otras formas de poder, es su finalidad de establecer leyes obligatorias, y de ejercer la fuerza para obligar a todos a su cumplimiento, para regular y mantener la propiedad privada. Es una característica no sólo del liberalismo temprano, sino también del actual, la de vincular la política con la preservación del orden económico establecido por las relaciones de propiedad. Lo *político* y lo *civil* son idénticos entre sí, y a su vez son idénticos a lo *burgués*, y esto es algo a tener en cuenta para comprender la evolución que la idea de sociedad civil tendrá posteriormente, en la obra de Hegel.

El desarrollo de las relaciones sociales capitalistas hizo evidente —sobre todo a partir del siglo xvii y más aún del xviii— la existencia de una serie de oposiciones que se desconocían con anterioridad, y que ahora adquirirían un carácter problemático entre los individuos. 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. 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. Fueron autores escoceses del siglo xviii quienes le otorgaron su estatuto filosófico a la idea de sociedad

civil, vinculándola a una concepción específica del hombre.

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, con el objetivo 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. O sea, presentar la sociedad civil como esfera de encuentro y realización, y no como campo de lucha y antagonismo.

Para eso, estos pensadores desarrollaron una teoría antropológica en la que se concebía en el hombre un conjunto de inclinaciones o sentimientos innatos, que lo inclinaban a la cooperación y reciprocidad. El reconocimiento de la distinción entre lo público y lo privado, lo social y lo individual, así como la necesidad que tenía 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 siglo 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 intentaba basar la existencia del orden social en una propensión humana a la reciprocidad. Consideraron como

elemento central la esfera del intercambio enraizada en una esfera de valores basados en la reciprocidad del reconocimiento individual. Para la Ilustración Escocesa, el espacio público de intercambio e interacción —el reino de la sociedad civil— no significaba un simple espacio «neutral» de intercambio mercantil, en el cual 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, en el 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, que solo se podría alcanzar como resultado de su éxito económico. La existencia de las instituciones públicas son 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...»<sup>10</sup> El énfasis en la reciprocidad y el

<sup>10</sup> Domingo García Marzá: *Teoría de la democracia*, Valencia, NAU llibres, 1993, p. 64.

reconocimiento atraviesa todo el pensamiento de la Ilustración Escocesa sobre la sociedad civil, y sirve para subrayar el «propósito de intercambio» que constituye el corazón de las relaciones de mercado.<sup>11</sup>

Esta visión de la sociedad civil —que llamamos «clásica» y que desarrolla un conjunto de aspectos o aristas del concepto que han de ser tenidos en cuenta en cualquier reformulación y utilización del mismo— como resultado del proceso de elaboración a la que la sometieron los teóricos del liberalismo inglés en los siglos xvii y xviii, tiene 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 son 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 intramundana y no en una realidad trascendente».<sup>12</sup> Pero como afirma este mismo autor, la idea clásica de sociedad civil se demostró como una síntesis demasiado endeble que no pudo soportar los embates de la racionalidad instrumental del mercado.

La imagen de la sociedad civil, forjada por la Ilustración Escocesa, se fundaba en una interpretación

<sup>11</sup> Adam Seligman: ob. cit., p. 27.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 31.

**específica de las relaciones entre las pasiones humanas y sus intereses. La clave estaba en su idea de Razón, concebida 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 entre la razón y la benevolencia. El elemento central de esta concepción lo constituía la interpretación de la unidad de razón y sentimiento morales.**

Hume comprendió que esta concepción de la sociedad civil hacía descansar la unidad de lo individual y lo social, de lo privado y lo público, en una frágil 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 esta separación entre razón y moral, entre la esfera de lo público y lo privado, implicaba para una nueva interpretación totalizadora de la sociedad, fue recogido por Kant, quien permaneció en 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 provee una formulación diferente y más racional al respecto. Ahora este imperativo no se apoya en alguna esencia natural innata, sino en el seguimiento de las condiciones formales de la razón misma.

Para comprender la transformación que opera 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».<sup>13</sup> Kant recogió la tradición del pensamiento liberal de basar el funcionamiento adecuado del edi-

<sup>13</sup> Albrecht Wellmer: ob. cit., p. 135. Más adelante, leemos: «Ética kantiana y teoría kantiana del derecho resultan ideológicos. [...] otorgan a los contenidos, en particular a los principios estructurales de la forma de producción capitalista, la apariencia de una legitimación deducida de la razón pura práctica».

ficio social sobre una esfera de lo público que legitimara la primacía del principio del interés individual, presentándolo como sustanciación del funcionamiento de la razón. El filósofo español Reyes Mate destaca que es precisamente desde el horizonte referencial de la sociedad capitalista desde donde «...se entiende mejor a Kant, quien puede hacer abstracción del interés y erigir su conciencia en principio de universalidad porque le domina la cultura del mercado, esto es, el convencimiento de que la libre iniciativa responde automáticamente a las necesidades generales».<sup>14</sup> Pero su propuesta de síntesis de lo individual y lo social se apoyó sólo en los mandatos de la razón.

La formulación del principio kantiano 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 supe-

<sup>14</sup> Manuel Reyes Mate: *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991. p. 112.

rior de organización social, mediante un «contrato originario», es 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.<sup>15</sup>

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 por medio de la participación de los ciudadanos en las estructuras de la actividad política. Pero es sabido que este filósofo hizo diferencias entre los ciudadanos «activos» y los «pasivos». La actividad en esta esfera (de hecho, el ejercicio de los 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 para 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

<sup>15</sup> Varios autores han destacado como en el principio del imperativo categórico se expresa el carácter burgués de la teoría kantiana. Véase en especial el artículo «Materialism and Morality», de Max Horkheimer, reproducido en la revista *Telos*, no. 69.

del campo de la *civil society* con mayor claridad que sus antecesores anglosajones. No es de extrañar que, en ausencia de un término idéntico en lengua alemana para traducir el adjetivo inglés *civil* (algo 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*; es una traducción que captaba, en forma adecuada, no sólo la esencia lógica de la idea de *civil society*, sino también su esencia histórica. Cuando el concepto apareció en la ideología liberal temprana, se refería a aquellas formas de actividad social no iniciada o influida de modo directo por el Estado. Teniendo en cuenta el escaso nivel de estructuración de las relaciones interindividuales en aquella época, de hecho, la sociedad civil se identificaba con el ámbito de actuación de la empresa privada, de las relaciones que establecían entre sí los burgueses (comerciantes, artesanos, etc.). El campo de las relaciones civiles, es decir, de las relaciones signadas por el mutuo consentimiento y no por la supeditación ni el despotismo (como era el caso del modelo de las relaciones señor-súbdito, típicas de las relaciones políticas, o de las relaciones económicas extra-burguesas, como lo era el nexo entre el señor feudal y su sirvo) era plenamente identificable con el de las relaciones burguesas. Gallardo afirma que este concepto

nació 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».<sup>16</sup> 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 utiliza 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 anima.

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 desarrollará después Hegel acerca del 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 haberlo comprendido así, ha llevado a muchos autores a hacer lecturas superficiales; tan ansiosos estaban por descalificar a Marx que ni siquiera han parado mientes en el hecho de que este, en sus escritos al respecto, utiliza unas veces la expresión *bürgerliche Gesellschaft*, pero otras se toma el trabajo de emplear el término francés *société civile*. A Hegel y a Marx los trataremos más adelante, pero ahora

<sup>16</sup> Helio Gallardo: ob. cit., p. 19.

quiero destacar el cambio de matiz que se fija en la expresión *bürgerliche Gesellschaft* y señalar que —a despecho de la mayoría de los traductores al 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. Para él la esfera de lo público era 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 estaba divorciada de la visión representativa de la sociedad como comunidad jurídica. Con esto, 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».<sup>17</sup>

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 asumió a la moralidad sólo como principio regulativo, y no la veía en su plena integración en la esfera del Derecho. Hegel representó un momento de inflexión en la historia

<sup>17</sup> Adam Seligman: ob. cit., p. 44.

de la idea de sociedad civil, pues 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.



## **La racionalidad del poder, o de bayonetas y posaderas**

Se cuenta que un día Talleyrand le hizo una advertencia a Napoleón: «Sire, se pueden hacer muchas cosas con las bayonetas, menos sentarse sobre ellas». Alertaba al Emperador, empeñado en extender su dominio sobre toda Europa, que el poder no se puede ejercer solamente por la fuerza, sino que necesita asentarse en la legitimidad que otorga el consenso. Y el consenso es algo a producir por la sociedad, por el pueblo sobre el cual se ejercerá ese poder.

El liberalismo clásico pensó que la racionalidad emanada del mercado y expresada en fórmulas jurídico-políticas también racionales, sería suficiente para garantizar el orden y la integración social en una sociedad entendida como *civil society*. En la acepción original de esta idea, la racionalidad social se identificaba absolutamente con la racionalidad económica. Pero la advertencia de Talleyrand no era ociosa, ni repetía simplemente la verdad ya asentada por el liberalismo dieciochesco. La esencia de su significado se logra entender cuando se la ubi-

ca en la época en que se dijo y en su destinatario. Era una época inusual, así como el soberano era inédito. Transcurrían los primeros años del siglo XIX, en una Europa convulsionada por la expansión napoleónica. Expansión no de un imperio más, como otros que ya había conocido la historia, sino de uno distinto, porque —como dijera gráficamente Marx— en la punta de sus bayonetas, el ejército napoleónico llevaba a toda Europa las relaciones sociales burguesas, y, por consiguiente, el liberalismo. A diferencia de los anteriores, se trataba de un imperio de tipo burgués, el primer imperio burgués, y eso marcaba una diferencia. Al destruir los vetustos reinos, Napoleón no solamente colocaba a sus hermanos en los viejos tronos, sino que imponía una nueva constitución política de corte liberal y códigos jurídicos que reglamentaban y protegían las libertades económicas ansiadas por la burguesía. No por gusto el genial corso predijo que su imperio podría perecer, pero que su Código Napoleónico sería lo más permanente de su obra (de hecho, este Código fue la base del ordenamiento jurídico de muchos países a lo largo de los siglos XIX y XX, y todavía lo es en algunos). Pero esas constituciones, esas estructuras político-jurídicas, por muy racionales que pudieran parecer, tuvieron vida efímera. Las libertades impuestas a punta de bayoneta no parecieron un bien apreciable para los pueblos conquistados. La razón no podía asentarse solo en la fuerza. Ni siquiera en su propia fuerza. La Restauración barrió las conquistas liberales, con el beneplácito y la cooperación de los mismos pueblos a los que beneficiaba. La racionalidad liberal no se demos-

tró como racionalidad política suficiente para construir una forma estatal que encontrara en el consenso su legitimidad. Ese fue el gran problema que se presentó ante el liberalismo.

¿Cómo pensar entonces y alcanzar una forma de Estado que además de liberal fuera racional y por lo tanto, estable? Después de todo, el propio concepto de Estado procede de la idea de *estabilidad*. ¿Podía seguirse manteniendo la separación kantiana entre derecho y ética? Recordemos la famosa frase de Kant en su obra *La paz perpetua*: «El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, con tal que tengan entendimiento». Los años de la Restauración dejaron claro que no era tan así, y que con el solo entendimiento no se accedía a la integración social.

La admonición de Talleyrand nos remite al importante problema que, a partir del segundo decenio del siglo XIX, tuvo que enfrentar el pensamiento liberal, empeñado en la tarea de promover el cambio, de transitar del viejo orden feudal-absolutista hacia una nueva constelación social. Y nos permite entender el aporte de Hegel, el hombre que con más genialidad intentó enfrentar ese desafío en aquel momento.

El ciclo histórico comprendido entre el inicio de la Revolución Francesa y lo que se conoce como la Restauración (entre 1789 y el fin de las guerras napoleónicas y la restitución en el trono de las monarquías tradicionales hacia 1815) fue de extraordinaria importancia para la evolución histórica europea y también, por supuesto, para el desarrollo de las ideas políticas. Si la revolución inglesa de 1642

marcó el inicio de la primera etapa de ascenso político de la burguesía y de despegue de la ideología liberal, los complejos procesos que se desarrollaron durante el período 1789-1815 presentaron un nuevo reto a esta ideología, precisamente porque comenzaron a evidenciar las limitaciones del liberalismo y de sus ideologemas para enfrentar el desafío de reflexionar las vías y alcanzar la articulación de las aporías constituyentes de la modernidad (lo público y lo privado, el interés individual y el general, la sociedad y el Estado), y para lo cual el concepto de *civil society* había demostrado ser, de inicio, una idea útil. Pero en Europa occidental y central se iniciaron desgarramientos y tensiones durante esos tres decenios, con los que se demostró el carácter ilusorio de la confianza en los automatismos del mercado y en el carácter armónico de esa «sociedad burguesa». Precisamente en Inglaterra, en el país de mayor desarrollo de la *civil society* como modelo de organización social, el despliegue de la revolución industrial se tradujo en un crecimiento del pauperismo y en una concentración urbana de la miseria extrema sin precedentes, con el consiguiente aumento de los antagonismos sociales, a un punto tal que llegaron a amenazar la estabilidad política británica. La expansión napoleónica permitió a muchas naciones europeas (y sus incipientes burguesías) conocer las bondades de un régimen jurídico-político liberal y constitucional, mientras que, como resultado de las luchas contra el invasor francés, las masas populares se convertían, por primera vez en siglos, en protagonistas de las luchas políti-

cas. Pero la lucha contra el yugo napoleónico no desembocó, como algunos esperaban, en la reafirmación de las libertades adquiridas en las constituciones impuestas por el ocupante galo, sino en la pérdida de las mismas y en la restauración de las viejas formas opresivas y feudales, en un proceso que incluso, como en el caso de España y algunos Estados alemanes, contó con la sorpresiva y entusiasta colaboración de las propias clases populares. El espectáculo del pueblo madrileño desenganchando los caballos de la carroza de Fernando VII para uncirse a los arreos bajo el grito de «¡Vivan las cadenas!»), la invocación de valores tan importantes como la tradición y lo nacional para argumentar el regreso del absolutismo, no solo en España sino también en Alemania, el auge del movimiento cartista en Inglaterra y la violenta represión de las demandas populares en los sangrientos sucesos de Peterloo en Londres, protagonizada por las mismas tropas que habían alcanzado la victoria de Waterloo, eran claros indicios de las limitaciones de los instrumentos teóricos desarrollados por el liberalismo clásico para dar cuenta de las nuevas realidades y proponer un modelo de estabilidad e integración social. Es contra este fondo epocal (muy frecuentemente olvidado por muchos estudiosos) donde resalta la importancia de la obra de G. W. F. Hegel en la historia de la teoría política y en el desarrollo de la idea de sociedad civil.

F. Chatelet ha destacado el siguiente elemento: Hegel se planteó «la tarea de organizar esta abundancia de nociones, el poner en orden las ideas y los

acontecimientos». <sup>1</sup> Al hacerlo, marcó un giro importante en la evolución de la filosofía política, que se acusó sobremanera en su interpretación de la sociedad civil. ¿Cómo debemos evaluar ese giro? ¿Cómo hemos de establecer en su justa medida la relación de continuidad y ruptura de Hegel con el liberalismo anterior a él?

Comencemos recordando un hecho conocido: la existencia de juicios encontrados acerca del significado del aporte hegeliano, en una polémica que dura ya más de siglo y medio. El criterio que ha tenido mayor difusión ha sido el de considerar a Hegel como un defensor de la Restauración y del Estado prusiano absolutista, ideólogo del estatismo y apóstol del totalitarismo. En esencia, un antiliberal. Esta interpretación comenzó en 1857, con un libro escrito por Robert Haym que dio inicio a la leyenda de Hegel como filósofo del Estado prusiano, y alcanzó un tratamiento que resultó antológico en la obra de K. Popper, quien lo colocó como iniciador de una tradición enemiga de la abierta sociedad liberal. <sup>2</sup> Más recientemente, autores como N. Bobbio o V. Pérez-Díaz han interpretado su concepción de la sociedad civil como expresión de una posición estatista y antiliberal. <sup>3</sup> En lo que

<sup>1</sup> Ver F. Chatelet (dir.): ed. *cjt.*, p. 155. La significación de esto para la interpretación liberal de la idea de sociedad civil no escapa a Chatelet, quien saca la conclusión necesaria: Hegel «es el primer pensador sistemático del Estado-nación».

<sup>2</sup> Ver K. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

<sup>3</sup> Véase N. Bobbio: *Studi Hegeliani*, Torino, 1981; Victor Pérez-Díaz: *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus, 1997.

podría parecer una paradoja (pero no lo es) también desde el marxismo científico y dogmático se tildó a Hegel de pensador reaccionario.

Lo curioso es que sus contemporáneos tuvieron otra visión. Por supuesto, ellos conocieron la complejidad de las fuerzas que se movían al interior de aquel Estado prusiano, y que las tesis de Hegel eran apoyadas por aquellos sectores proclives al cambio, herederos de las reformas intentadas con anterioridad por políticos como Stein y Hardenberg, alrededor de 1808. Un miembro de ese grupo, el ministro von Altenstein, que ocupó la cartera de educación de 1817 a 1839, fue precisamente quien colocó a Hegel (con toda intención) en una cátedra de la Universidad de Berlín. Las concepciones hegelianas en materia de filosofía política y del derecho lo mantuvieron de manera permanente (hasta su muerte acaecida en 1831) en una tensión aguda y constante con las fuerzas reaccionarias dentro de aquel Estado, agrupadas en torno al príncipe heredero.<sup>4</sup> A su subida al trono en 1840, el nuevo monarca, también con toda intención (pero ahora de signo inverso) trajo a Schelling a la Universidad de Berlín con el encargo expreso de desterrar la influencia de las ideas hegelianas. Jóvenes filósofos de entonces, como B. Bauer, A. Ruge, y otros, conocidos como los «jóvenes hegelianos» o «hegelianos de izquierda», comprendieron el carácter crítico de la filosofía

<sup>4</sup> Ver W. Jaeschke: *Hegel, la conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998, p. 27.

hegeliana, y se empeñaron en defenderla del absolutismo. Marx y Engels, los más formidables críticos del hegelianismo, siempre destacaron el carácter anti-absolutista de las concepciones políticas de Hegel.

En buena medida, el debate actual en torno a esta filosofía política de Hegel es reducido por muchos a una sola cuestión: ¿fue Hegel un liberal o no? Planteado en esos términos reduccionistas, cualquiera de las dos respuestas posibles (la afirmativa o la negativa) solo puede conducirnos al equívoco. No es que considere que a Hegel no se le pueda definir como un liberal. Creo que sí lo fue, y esa es la idea que pienso fundamentar en este capítulo. Pero la disputa en torno al liberalismo de Hegel no puede resolverse con un ejercicio puramente filológico, con la simple lectura de su obra *Principios de filosofía del derecho*, olvidándonos del contexto en que se escribió. D. Losurdo ha llamado la atención al vicio de una historiografía atenta sólo a la evolución de las ideas en su forma pura. Hegel procedió a la relectura del liberalismo, y del jusnaturalismo moderno y el contractualismo presentes en su fundamento, no en un espacio aséptico, sino confrontándose constantemente con los problemas de su tiempo, con el objetivo de intervenir en el debate político y en la lucha real.<sup>5</sup> Como afirmó H. Ilting, más importante que dirimir si Hegel fue o no un liberal, es la cuestión de qué significado

<sup>5</sup> D. Losurdo: ob. cit., p. 82.

dio al liberalismo en su teoría política.<sup>6</sup> Es decir, cómo lo entendió, cómo valoró sus limitaciones y sus aportes, y cómo y por qué intentó reformularlo para ponerlo a la altura de las exigencias de la época. Y todo eso sobre el telón de fondo de las luchas políticas y las polémicas teóricas en las que se insertó.

Otro elemento debe tenerse en cuenta para evaluar el aporte de Hegel: el carácter complejo de sus reflexiones políticas, que no pueden ser captadas en toda la riqueza de sus significaciones, a menos que las ubiquemos en el contexto más amplio de su sistema filosófico. Muchos autores buscan la esencia de las concepciones políticas hegelianas solo en sus obras de carácter más estrictamente político, sobre todo en su *Filosofía del Derecho*. Esto conduce a una interpretación angostante, que pierde elementos importantes. Es preciso tener en cuenta el sistema filosófico hegeliano, y prestar atención también a otros textos como la *Filosofía de la historia* y la *Fenomenología del espíritu*, si queremos tener una visión abarcadora de todo el instrumental teórico con el que este filósofo enfocó la cuestión de la sociedad civil y del Estado.<sup>7</sup> Hay que tener en cuenta que en Hegel, más que una filosofía política, lo que encon-

<sup>6</sup> H. Ilting: «La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel». En G. Amengual (ed.): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 67.

<sup>7</sup> Precisamente por haber aplicado esta visión integral, Ch. Taylor pudo comprender la importancia que la categoría de enajenación tuvo en la reflexión política hegeliana, algo que ha escapado a muchos otros tratadistas del tema. Ver Ch. Taylor: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

tramos es una filosofía social.<sup>8</sup> Su interpretación de la sociedad civil y el Estado se inserta en una muy específica visión de conjunto de lo social, y de las nuevas complejidades presentes en la relación del individuo con la sociedad, a la luz de los procesos de la época.

Tomemos como punto de partida la explícita insatisfacción de Hegel con las dos grandes líneas dominantes del pensamiento político de su época: el jusnaturalismo moderno y el romanticismo. El romanticismo era expresión de la restauración conservadora. Le reprochaba al régimen liberal su intento de fundar un nuevo orden sobre la base del individualismo y del olvido a los valores de la comunidad y la tradición (en el idioma alemán se denotaba a través del término *Sittlichkeit*). Ensalzaba esos valores, pero con una interpretación reaccionaria, pues veía en estos una negación de los derechos del individuo, al que subordinaba totalmente a lo general, a la comunidad. Hegel apreció en el romanticismo su énfasis en la importancia de la integración colectiva, pero no podía estar de acuerdo con su negación de la libertad individual, del principio de la subjetividad, al que consideraba «el principio superior de la época moderna»,<sup>9</sup> su máxima conquista. Ese era precisamente, a su juicio, el principal mérito del liberalismo. Pero también criticó al jusnaturalismo contractualista

<sup>8</sup> G. Amengual: «Introducción», *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 41.

<sup>9</sup> Hegel: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1987.

contenido en él, pues lo consideraba insuficiente, como principio, para proveer la fundamentación de la forma política adecuada para la nueva época. Es decir, consideró que el individualismo contractual, por sí solo, no podía proporcionar la base racional para pensar y eslabonar la articulación estable de la compleja sociedad moderna.

Como ya he señalado antes, es el rechazo que hace Hegel al carácter universal del principio del contractualismo el argumento que alegan quienes lo tachan de antiliberal. Parten de dos premisas, ambas falsas; en primer lugar, identifican al liberalismo en exclusiva con el contractualismo, lo cual, como ya hemos visto, es una visión reduccionista del conjunto de rasgos que marcan la especificidad cualitativa del mismo. En segundo lugar, asumen como absolutamente verdadera la identificación del anticontractualismo con el antiliberalismo. Para Losurdo, este es un presupuesto «indemostrado», causado por una insuficiente reconstrucción del significado y del contenido político-social concretos del contractualismo, contra el cual Hegel dirigió su polémica,<sup>10</sup> y plantea la siguiente pregunta: ¿existían en aquella época teorías contractualistas de signo conservador o reaccionario? Sobre la base de un acucioso estudio histórico, responde que sí, y señala tres ejemplos: las discusiones de la constitución que tuvieron lugar en la Dieta (Parlamento) de Württemberg en los años 1815 y 1816 (y que fueron objeto de un escrito de Hegel en 1817), las ideas

<sup>10</sup> D. Losurdo: ob. cit., p. 73.

expresadas por el pensador conservador inglés E. Burke contra la Revolución Francesa, y los argumentos utilizados por los reaccionarios en Prusia para oponerse a las reformas constitucionalistas promovidas por Stein y Hardenberg. En los tres casos, el principio del contractualismo fue utilizado por los reaccionarios con el objetivo de oponerse a los cambios de signo liberal. Presentaban al viejo Estado como resultado de un pacto o acuerdo histórico entre la nación y el monarca, un «contrato fundamental» que nadie tenía derecho a romper.<sup>11</sup> De esta forma, la idea del contrato y de su necesario respeto se convirtió en la legitimación ideológica de la conservación del *status quo*. Con su polémica anticontractualista, Hegel no pretende separarse de la tendencia reformista constitucional, sino subrayar la inadecuación absoluta del contractualismo como plataforma teórica de un programa de renovación política. Reconocía la validez del principio del contractualismo, pero sólo en el marco del derecho privado, y rechazaba su indebida extensión a la esfera del derecho público (es decir, a la consideración de las relaciones políticas).

Por otro lado, no se puede interpretar su polémica contra el contractualismo como prueba de su aceptación del carácter incondicionado del poder. Su rechazo al contractualismo no significaba en sí mismo el rechazo al jusnaturalismo moderno, ni a la afirmación de la existencia de derechos inalienables e imprescindibles que condicionaban el ejercicio del po-

<sup>11</sup> Ibidem, pp. 73-85.

der. Para él, la libertad de la persona era precisamente el primero y más importante de estos derechos.

Losurdo aporta otro elemento para poder valorar adecuadamente la significación del anticontracualismo hegeliano. Desde la época de Rousseau había cambiado el significado político-social objetivo del recurso a la idea del «estado de naturaleza». Si en sus inicios esa idea constituyó un elemento de rechazo al orden absolutista existente durante la Restauración, la ideología reaccionaria la había tomado para convertirla en elemento integrante de la celebración de las excelencias de un mítico orden originario superior (una «edad de oro» perdida) y, por tanto, en parte integrante de la lucha contra la idea de progreso. La recuperación del patrimonio de libertad, presente en la tradición del jusnaturalismo moderno, implicaba la necesidad de criticar el artificio empleado por toda la teoría liberal y tomar las ideas de «estado de naturaleza» y del contrato originario como momentos directos del pasaje al Estado moderno.<sup>12</sup>

Ahora podemos comprender la esencia de la insatisfacción de Hegel con las teorías políticas de su época: no habían sido capaces de aportar una base para pensar y lograr la identificación del hombre con

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 81-83. Es por eso que Amengual resalta la «solución original de Hegel», que para salir de ese estado de naturaleza «no apela al soberano o al poder estatal, sino que de la injusticia pasa a la moralidad» como un eslabón intermedio antes de arribar al Estado moderno. Ver G. Amengual: *ob. cit.*, p. 30.

su sociedad, y no lograban contribuir a pensar el problema —dramático y urgente— de la articulación interna de la sociedad moderna, el problema de su cohesión voluntaria.

A la luz de experiencias históricas concretas que marcaron su tiempo, Hegel no podía aceptar las concepciones, presentes en el liberalismo clásico, referidas a la posibilidad de construir una estructura política estable sobre principios *a priori*, divorciados de las experiencias históricas y los valores tradicionales de un pueblo.<sup>13</sup> Frente a esto, entendió que la estabilidad del Estado solo podía lograrse si los súbditos compartían valores éticos comunes. Pero a su vez se separó de las posiciones del romanticismo, pues no compartía la idea de que una nación pudiera hallar en su tradición las respuestas necesarias a todos sus problemas políticos urgentes.<sup>14</sup>

Es preciso que comprendamos la esencia de sus posiciones teóricas, pues en su obra, la defensa de los principios del liberalismo se basó en fundamentos que no eran los típicos del liberalismo de esa época.

<sup>13</sup> Creo que no es casual la directa referencia al caso de España en el agregado al parágrafo 274 de *Principios de filosofía del Derecho* (p. 358): «El estado debe penetrar en su constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una constitución a los españoles. lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional, en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos».

<sup>14</sup> Ver Z. A. Pelczynski: «La concepción hegeliana del Estado», en G. Amengual (dir.): ob. cit.

En este aspecto puede avanzarse una primera conclusión: la importancia de Hegel radica en que en él encontramos un cambio de modelo de filosofía política.<sup>15</sup>

Él inauguró una forma nueva de abordar la intelección de los problemas emanados de la instauración de una sociedad diferente, organizada según los principios del liberalismo. Asumió una tarea urgente en aquel momento histórico: la de superar el inorganicismo, propio del liberalismo clásico, en la interpretación de la relación entre el Estado y la sociedad. En correspondencia con su visión instrumental del Estado y la política, aquel liberalismo daba una respuesta insuficiente a la tarea de legitimar la existencia de un fenómeno tan sin precedentes en la historia hasta entonces, como lo era el Estado-nación. Lo presentaba solo como garante de un orden fundado en sí mismo, y por lo tanto hacía derivar su legitimidad de su no intromisión en el funcionamiento de ese orden, que no era otro que el orden del mercado. Estado y sociedad se vinculaban por medio de un nexo de exterioridad, y no se lograba una visión orgánica (sistémica) del conjunto de lo social. Los acontecimientos históricos habían demostrado la inadecuación del tratamiento tradicional de la idea de *civil society* para resolver este problema. La traducción hegeliana (no sólo idiomática, sino semántica) de la *civil society*, en términos de *bürgerliche Gesellschaft*, fue un intento cualitativamente superior de satisfacer esta demanda fundante del liberalismo.

<sup>15</sup> Conclusión a la que llega M. Reyes Mate: ob. cit., p. 121.

A diferencia de todos los teóricos políticos anteriores, Hegel señaló expresamente que el reconocimiento de normas morales, por parte de los miembros de una sociedad, era condición imprescindible para el mantenimiento del Estado moderno. Comprendió que la estructura política que demandaba la modernidad solo podía ser viable si se lograba la cohesión voluntaria de los súbditos, y que esto no era algo que se lograba en forma espontánea. Fue un elemento que el liberalismo anterior no tomó en cuenta.<sup>16</sup>

Intentó superar la división que la teoría política anterior había establecido entre la doctrina del derecho y los deberes, entre legalidad y moralidad. En su obra plasmó explícitamente el reconocimiento de la moralidad como una condición necesaria para la armonía social y la gobernabilidad. Pero el concepto hegeliano de moralidad no coincidió con el uso que de manera tradicional se le había dado a este término. En su obra distinguió dos significados fundamentales, distintos, en el concepto de moralidad. Por un lado, la «moralidad» del individuo (*Moralität*, en alemán) como ente autónomo y responsable ante sí mismo. En este concepto recogió el sentido kantiano de la moralidad, en el cual el valor de la acción individual depende de la bondad de su motivo, y la conciencia del individuo determina, en última instancia, como debería tratar a los otros. Hegel reconoció su validez normativa para ciertos campos limitados, pero estaba convencido de que no era suficiente por sí

<sup>16</sup> Ch. Taylor: ob. cit., p. 239.

solo para lograr la cohesión social. Las personas solo pueden aceptar aquellos valores que, proveniente de su comunidad y su cultura, hayan aprobado el examen de un escrutinio racional. De aquí el segundo término que introduce, el de «eticidad» (*Sittlichkeit*). Con esta distinción quiso subrayar que los problemas de la moralidad remiten tanto a una relación determinada del sujeto moral respecto a otros sujetos morales, como al hombre en tanto individuo autónomo que establece su situación jurídica. Sólo la eticidad, como alternativa a la existencia separada de los vínculos jurídicos y morales, es capaz de sentar las bases de una verdadera comunidad. Esta no se logrará solo por la existencia de hombres racionales que restrinjan sus acciones egoístas en beneficio de la coexistencia, guiados por su conciencia individual, sino únicamente en una sociedad formada por personas que compartan y se guíen por una eticidad común. Para Hegel, son esas normas de la vida pública de una sociedad las que constituyen el contenido de la «eticidad».

A diferencia del romanticismo, que postulaba la identificación del sujeto moral con la comunidad, regulada por la tradición, él retomó la idea — contenida en el liberalismo — de entender al individuo como sujeto moral, y reconoció la validez del derecho individualista. Pero comprendió que tanto el derecho como la moralidad tienen validez sólo para la consideración de la existencia individual del hombre, y que por eso se hacía necesario superar el planteamiento individualista liberal a fin de alcanzar el objetivo de la fundamentación teórica del Estado moderno como

comunidad política, en la cual los individuos no buscan solo sus intereses privados, sino que también persiguen sus intereses públicos.

Al postular la supremacía de la «eticidad», y de la comunidad como «sustancia ética», Hegel no asume posiciones contrarias al liberalismo, sino que, todo lo contrario, intenta situar la defensa del valor de la individualidad a salvo de las deficiencias y limitaciones presentes en esa ideología. La filosofía hegeliana del derecho destaca que el principio de la individualidad solo puede plasmarse por medio de la relación del hombre con la vida pública de una comunidad, y no en la afirmación cerril de su privacidad. Pero a su vez, esta comunidad no puede ser «parcial» (un convento, una asociación privada, etc.) sino que debe ser entendida como la sociedad. Por lo tanto, los principios sobre los cuales ha de fundamentarse un Estado racional han de expresar no solo las normas ideadas por los especialistas, a la luz de las nuevas realidades aparecidas con el advenimiento de la modernidad, sino también las características de la vida moral de esa comunidad.

Su objetivo, al establecer la diferencia entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, y su necesaria relación de esta con el principio liberal del individualismo, no fue otro que el de conciliar la tradición clásica de la eticidad con el principio moderno de la subjetividad.<sup>17</sup> La modernidad ha implicado la ruptura de la armonía entre lo particular y lo general. La eticidad es postulada como la garantía de la armonía de una comuni-

<sup>17</sup> Ver M. Reyes Mate: ob. cit., p. 62.

dad en la que cada uno se logra a sí mismo sólo por los demás. Precisamente, para salvar el principio clásico de la importancia ética de la comunidad, y no perder el principio individualista (principal valor de la modernidad), Hegel relaciona el concepto de la eticidad con el ámbito de la *bürgerliche Gesellschaft*. En esto radicó su gran aporte.

Es cierto que fue el primer autor que distinguió la sociedad civil y el Estado como dos ámbitos diferentes de la vida pública. Pero no es menos cierto que no los entendió como dos esferas contrapuestas, sino que intentó explicar la interrelación profunda entre ambos.

En la jusnaturalismo moderno, la *civil society* incluía al Estado, aunque se establecía la distinción entre ambas. Con Hegel se produce un cambio en la tradición liberal, pues ahora con el concepto de *bürgerliche Gesellschaft* no designa a toda la sociedad moderna, sino solo a una parte de ella. Para comprender esta diferenciación en su pleno significado, es preciso tener en cuenta el contexto de la lucha ideológica en la que él estaba sumido. La teoría política de la Restauración negaba la distinción entre Estado y sociedad como una idea absurda. Para ella, no había diferencia cualitativa entre familia, sociedad y Estado, a las que entendía sólo como formas más complejas de un mismo principio. La conclusión era clara: la legitimidad del poder ilimitado del monarca. Pero el jusnaturalismo contractualista, al absolutizar el individualismo implícito en la *civil society*, tampoco había logrado expresar la necesaria síntesis entre lo público y lo privado. Para Hegel,

la racionalidad de la moderna sociedad burguesa es relativa, y, por ende, no era factible deducir ni estructurar al Estado partiendo de esa racionalidad. Se opuso a los teóricos de la Restauración, que reducían al Estado a objeto de la voluntad privada del monarca, pero también al jusnaturalismo moderno, que fundamentaba al Estado basándose exclusivamente en la teoría contractualista. Su tesis era que ambos desconocían la diferencia entre las relaciones privadas y las relaciones éticas. Él comprendió que la importancia de la idea de sociedad civil en el liberalismo anterior (hasta Kant inclusive) estribaba en su capacidad de expresar el valor infinito de los individuos, quienes son fines para sí mismos. Pero a la vez pensó que aquellos «privados» debían ser trascendidos en un momento dialéctico superior: el Estado. El ciudadano-*bourgeois* debía ser trascendido en el ciudadano-*citoyen*. Acorde con el episteme liberal, no olvidó, en momento alguno, el objetivo de demostrar la necesidad del Estado.

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 es mucho más compleja que la de sus antecesores. Él comprende que la *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad de propietarios, iguales ante la ley, lo que significa «la institucionalización de una libertad “negativa” igual y general; pero ello significa tanto la institucionalización de derechos del hombre como la institucionalización de un antagonis-

mo social general».<sup>18</sup> Fue el primero en reconocer la significación de los resultados alcanzados por los economistas ingleses (en especial, Adam Smith) en 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* (eticidad), 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* con un ámbito nuevo, que el estudio de Adam Smith había abierto ante sus ojos: la esfera de las necesidades y el trabajo.

En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el concepto de *bürgerliche Gesellschaft* (que traduciré como «sociedad civil burguesa») ya no designa a la *societas civilis* separada del «estado de naturaleza», sino a la imbricación mutua de los individuos en la prosecución de sus intereses privados. Es decir, su relación como *bourgeois* (burgueses) y no como *citoyens* (ciudadanos). No solo le proporcionó un significado nuevo a un concepto tradicional, sino que trasladó este concepto a una forma de interpretación de la sociedad, que trata de expresar lo específico de la época, que se instaura en Europa a partir del estallido de la Revolución Francesa. Él comprendió que tanto esa revolución política, como también la revolución industrial, habían abierto una nueva realidad. Sólo ahora el ciudadano se convierte, como *bourgeois*, en el problema principal de la filosofía política.

<sup>18</sup> Albrecht Wellmer: ob. cit., p. 47.

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. Así rechaza 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. Rechazó esa idea, y afirmó que una sociedad basada en el contrato sólo puede constituirse en un medio ya regulado por instituciones políticas.<sup>19</sup> Las teorías contractualistas del Estado se basaban en la ficción teórica del «hombre natural», o ente pre-político. Y él subrayó la imposibilidad de que semejante ficción pueda proporcionar el basamento conceptual de un orden estatal que garantice la estabilidad de la propiedad.

Para Hegel, la sociedad civil burguesa es el «sistema de las necesidades». Ante todo, el sistema económico moderno (o capitalista). Advierte que ese sistema no puede subsistir sin la existencia de instancias reguladoras. Por eso incluye, como elementos integrantes, los ámbitos de administración de justicia y las asociaciones entre productores (o corporaciones). Es decir, en la filosofía política hegeliana, la sociedad civil incluye instancias públicas de carácter coercitivo, inherentes al funcionamiento de la economía moderna. Pero no constituyen aún al Estado, en el sentido hegeliano.

Acorde con su interpretación orgánica de la sociedad, la sociedad civil burguesa no se reduce a la actividad económica, sino que es también el sistema

<sup>19</sup> Ibidem, p. 141.

por el cual el hombre, gracias al intelecto y al trabajo, se eleva a la cultura y a la civilización. En esta encuentra los medios para devenir ciudadano.

Pero a diferencia del jusnaturalismo liberal, Hegel no cree que ese «devenir ciudadano» del *bourgeois* sea resultado natural del funcionamiento de la sociedad civil burguesa. Para él estuvo claro que en el «sistema de las necesidades», los hombres se relacionan entre sí como propietarios, por medio de sus relaciones con cosas.<sup>20</sup> La aceptación de la tesis liberal de la propiedad como principio y fundamento de la libertad está plenamente presente en Hegel. Pero a la vez, comprendió que es solo el fundamento, y que no puede dejarse a sí misma. La libertad fundada en la propiedad, que conduce a la realización del individuo, tiene, sin embargo, fuera de sí todas las relaciones sustanciales del ser humano.<sup>21</sup> Cada persona tiene existencia para otra por medio de las cosas, es decir, como propietario. Esta cosificación de todas las relaciones, constituye el principio general de la sociedad civil burguesa. La cosificación de todas las relaciones, y su reducción al trato delimitado por la compra y la venta (el comercio), establece el poder de la «división» y la «diferencia»,<sup>22</sup> que separa la existencia social de los individuos, en sí mismas y en sus relaciones mutuas, de todo vínculo sustancial, personal y ético, y pone como único principio social general, el «principio egoísta», según el cual «cada

<sup>20</sup> Véase el párrafo 40 de su *Filosofía del Derecho*, ed. cit.

<sup>21</sup> *Ibidem*, párrafos 41 y 37.

<sup>22</sup> *Ibidem*, párrafo 33 y el agregado al párrafo 182.

uno es fin para sí mismo y todo lo demás es nada». «La sociedad civil ofrece el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas».<sup>23</sup>

La visión dialéctica de la sociedad le permite comprender que no hay subjetividad sin intersubjetividad. De aquí uno de sus principales aportes al pensamiento político, que no ha sido tenido en cuenta por muchos teóricos liberales posteriores, precisamente por el positivismo que yace en la base de esta ideología. Me refiero a la teoría de la enajenación, que expuso en su *Filosofía de la historia*. Él destacó que los fenómenos que conforman la esfera de lo público (ritos, festivales, elecciones, etc.) no pueden separarse de la experiencia histórica concreta que los ha hecho surgir. Los hombres logran realizarse allí donde las normas y fines expresados en la vida pública les permiten definir y expresar su identidad, y, por lo tanto, el contexto institucional que estructura lo público es considerado como algo propio, y no como espacio ajeno. La enajenación surgirá cuando esas normas y metas, que definen las prácticas e instituciones comunes, no funcionan como medios de expresión y realización de las personas. El individuo no puede definir más su identidad por medio de la experiencia pública de la sociedad, y se potencia el individualismo. Esa enajenación es la clave del desgarramiento interno de las sociedades modernas.

Entregada a su propia dinámica interna, la sociedad civil burguesa, si bien por un lado permite el de-

<sup>23</sup> *Ibidem*, parágrafo 185.

sarrollo de la libertad y la individualidad, por otro, provoca el distanciamiento de los individuos entre sí y de cada uno de ellos con la comunidad. De aquí que Hegel establezca una idea muy importante: la sociedad civil burguesa no solo reclama (con todo derecho, en su opinión) del Estado no injerencia, sino que, y a la vez, por su propia lógica de funcionamiento, ocupa un lugar subordinado respecto a él. Pide protección contra las fuerzas disolventes que le son intrínsecas, pero pide también, al mismo tiempo, que el Estado no se exceda en su protección, pues la dinámica expansionista de la nueva economía (que Hegel advirtió a partir de su profundo estudio de la obra de Adam Smith) necesita libertad. La autosuficiencia de la sociedad civil burguesa, por lo tanto, es sobremanera deficiente.

Él comprendió la tendencia interna de la sociedad civil al desgarramiento. Pero no buscó el remedio en el estatalismo autoritario. En tanto expresión de la particularidad y el individuo, la racionalidad económica de la sociedad civil es legítima, y tiene que ser respetada. Pero a su vez tiene que ser subordinada a una racionalidad superior, la racionalidad de lo universal, que será expresada por el Estado. Como es evidente, aquí está presente el rechazo hegeliano a la interpretación utilitaria del Estado sólo como instrumento. El Estado es quien tiene que preservar la vida del órgano social, entendido este último como un sistema. La fundamentación del Estado, en Hegel, se da por el concepto de «eticidad». La racionalidad *social* ya no es ubicada en la sociedad civil burgue-

sa, ni tampoco en el Estado, sino en el conjunto dinámico que forman.

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, lo 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 afínque 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. Él, consciente de esto, buscó abrir un espacio, en su filosofía política, a la necesidad de una razón que se objetiva en el Estado, para así poder lograr la síntesis de los intereses particulares con los generales.

En su interpretación de la dimensión ética de la sociedad civil burguesa, 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*. Debemos tener en cuenta el análisis «a la vez crítico y afirmativo» que hizo de la pérdida de la eticidad en la sociedad civil.<sup>24</sup> En su filosofía política destacó que el «sistema de las necesidades y el trabajo» tiene una valencia negativa con relación al principio de la eticidad. Pero a la vez afirmó que es por medio de la

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 148.

actividad individual, en esa esfera de la sociedad civil burguesa, donde se realiza el principio de la libertad individual. A diferencia de Kant, para Hegel estaba claro 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 él— era tan solo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza su máxima expresión en el Estado.

Para Hegel, un Estado plenamente racional será aquel que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas que sean reconocidas por sus ciudadanos, precisamente porque en ellas logran definir su identidad. El Estado racional logrará superar los antagonismos existentes en la modernidad y restaurar la «eticidad».

Tres ideas han de destacarse en el tratamiento hegeliano de la idea de sociedad civil:

- 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.

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

- La idea de la doble valencia moral de la sociedad civil como campo de realización del individuo, a la vez que también de egoísmo.

Para Hegel, la superación de esta conflictividad se encontraba más allá de la sociedad civil, en el Estado, que interpretaba como una sustanciación

de la eticidad, y que —fiel al paradigma liberal— seguía considerando como instancia separada de la sociedad. Es a esta interpretación idealizada del Estado a la que Carlos Marx dirigirá los dardos de su crítica.

## **Sociedad civil y emancipación humana**

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento acerca del Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones —e incluso tergiversaciones— hechas por continuadores o adversarios. Tampoco se ha entendido la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista. Todo esto ha conducido a valoraciones unilaterales, o totalmente equivocadas, de lo que expresó acerca del tema de la sociedad civil, no sólo en el campo de los no marxistas, sino entre algunos de los que se consideran sus seguidores. Los primeros han tachado su concepción de la sociedad civil como prisionera de un paradigma economicista y estatista.<sup>1</sup> A su vez, como ya vimos en otro capítulo, el marxismo mecanicista excluye este concepto por considerar-

<sup>1</sup> Véase John Keane: *ob. cit.*, pp. 81-86; Alvin Gouldner: *ob. cit.*, pp. 396 y ss.

lo impreciso. 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— debido a la interpretación 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 cual Marx recibió este concepto, en ese momento histórico, pese a que expresamente él 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, por cierto, no se le ha prestado toda la atención que merece), al criticar la forma especulativa en que Marx Stirner presenta las contradicciones entre el Estado y las masas desposeídas, se 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*».<sup>2</sup>

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 como sociedad burguesa, indistinta-

<sup>2</sup> Ver Carlos Marx, Federico Engels: *La ideología alemana*. La Habana. Edición Revolucionaria, 1966, p. 221.

mente, lo que hace perder al lector matices importantes. De ahí que muchos hayan llegado a afirmar que hay confusión y ambigüedad en su interpretación. Estas traducciones ocultan el hecho de que Marx utilizó, en forma bien diferenciada y para expresar contextos y proyecciones no coincidentes, unas veces la expresión alemana y otras veces el término francés *socièté civile*.

Lo cierto es que en ninguno de los dos casos, podemos apreciar una reducción economicista de la idea de sociedad civil. Recordemos 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».<sup>3</sup>

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, y coloca en un primer plano lo que de novedoso tuvo el tratamiento hegeliano, que incorporó el pensamiento

<sup>3</sup> Carlos Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 9.

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.<sup>4</sup> «Sociedad civil burguesa» (que será la traducción que daré a partir de aquí al concepto alemán *bürgerliche Gesellschaft*) designa en Marx al modo de división y organización social del trabajo en condiciones de predominio del capital.

Es innegable 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* para abarcar un complejo sistema de relaciones intersubjetivas. Es un concepto que designa un sector específico del tejido de relaciones sociales. Otro error frecuente es buscar la interpretación marxiana del tema 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,

<sup>4</sup> Véase Rafael Hernández: «La sociedad civil y sus alrededores», revista *La Gaceta de Cuba*, enero-febrero de 1994, La Habana. Ese es el sentido que Marx le dio, a lo largo de toda su obra, al concepto de «condiciones materiales de vida». Consúltese: *La ideología alemana* y los *Grundrisse*.

siempre relacionado con la cuestión de la verdadera emancipación del hombre.

A diferencia de Hegel, que pretendía 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. Retomó a Hegel, precisamente, en el punto que le pareció más prometedor en su enfrentamiento al jusnaturalismo: el del rechazo al atomismo de los intereses individuales como fundamento del orden político. Pero la perspectiva y el objetivo de su ataque serán diferentes. Su análisis de la sociedad civil burguesa y de su relación con el Estado fue muestra de ello.

Muchos han afirmado que en la obra de Marx no se encuentra una teoría del Estado. No han comprendido que, más que una teoría positiva, lo que Marx desarrolla es una crítica al Estado.<sup>5</sup> Una teoría crítica del Estado; el elemento antiestatista es central en la concepción marxiana. Juan Carlos Portantiero ha resaltado un momento seminal al afirmar que, en Marx, poder y transición forman un sólo haz unitario.<sup>6</sup> La conquista del poder por los grupos revolucionarios se analiza como proceso que tiene como objetivo la eliminación de la enajenación económica

<sup>5</sup> Georges Labica: «A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*», en Revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, no. 9, diciembre de 1980, p. 142.

<sup>6</sup> Juan Carlos Portantiero: «El socialismo como construcción de un orden político democrático», Revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, no. 11, diciembre de 1981, p. 41.

y política. Si bien continuó al pensamiento hegeliano, en el rechazo al jusnaturalismo, expresado en la filosofía política liberal, Marx se separó de Hegel al potenciar hasta el extremo la tradición liberal de total subordinación del Estado a la sociedad. Es importante destacar esta tesis: su pensamiento político constituyó una *radicalización democrática* del pensamiento liberal. La relación de Marx con el liberalismo no fue de simple rechazo nihilista, sino de crítica y superación democrática (en el sentido hegeliano del *Aufheben*) de los momentos de libertades negativas individuales y limitación del poder estatal. La diferencia radical estribaba en que para el liberalismo la sociedad civil es impensable sin el Estado y debe mantenerse separada de él (precisamente porque la concibe como sociedad civil burguesa, basada en la explotación), mientras que para Marx, la desenajenación de la sociedad civil debía llevar a la extinción del Estado, entendida como recuperación por la sociedad de los poderes alienados por aquel.

Portantiero ha llamado la atención al hecho de que el enemigo irreconciliable para Marx, con respecto al tema del Estado, en el seno del movimiento socialista, no era el anarquismo, sino el lassallecanismo.<sup>7</sup> La idea central en Marx es la de la existencia de un corte, de una escisión, entre el Estado y la sociedad. El Estado es el mediador entre el hombre y su libertad, confisca la fuerza de la sociedad, la enajena, y se autonomiza.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 43.

En sus trabajos de 1843-1844, Marx sometió a crítica tanto los contenidos liberales expresados en la concepción de la *bürgerliche Gesellschaft* como el tratamiento hegeliano de los mismos. El centro de su ataque a la concepción del Estado de Hegel consistió en que este, mientras advertía acertadamente la separación entre el Estado y la sociedad civil, afirmaba su reconciliación en el Estado mismo. En el sistema hegeliano, la contradicción se resolvía suponiendo que, en el Estado, están representados la realidad y el significado auténtico de la sociedad civil. La alienación del individuo respecto del Estado, y la contradicción entre el hombre como *bürger* (miembro privado de la sociedad, preocupado únicamente por sus intereses particulares) y el hombre como *citoyen* (ciudadano, miembro de la sociedad política) encontrarían su solución en el Estado, considerado como expresión de la realidad última de la sociedad. Pero Marx afirmó que esto no es una solución, sino una mistificación. La contradicción entre el Estado y la sociedad es una realidad. De hecho, la enajenación política que implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, pues el significado político del hombre se separa de su condición real como individuo privado, mientras que, en realidad, es esta condición la que lo determina como ser social.

La preocupación central de Marx, en sus escritos tempranos, se centraba en la cuestión del Estado, de su naturaleza y de su relación con la sociedad. Ralph Milliband ha afirmado que «Marx completó su emancipación del sistema hegeliano en gran parte a través de su crítica a la concepción del Estado de

Hegel».<sup>8</sup> En esos primeros textos, Marx resaltó la necesidad de abandonar la especulación en el tratamiento de este tema, y de analizarlo en su concreción, en la inserción del Estado en el conjunto de las relaciones sociales. Como señala Milliband, la insistencia en la necesidad de considerar «la naturaleza de las circunstancias» constituye el centro del extenso manuscrito redactado por Marx en el verano de 1843, y en el que sometió a una profunda crítica la filosofía hegeliana del Estado y del derecho.<sup>9</sup> Este manuscrito, publicado póstumamente con el título de *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, y el artículo «Sobre la cuestión judía», publicado en 1844, son los dos primeros textos en los que Marx se ocupa especialmente de la cuestión del Estado y de la sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), y se han convertido en referencia obligada a quienes se ocupan del tratamiento marxiano del tema, por lo que me referiré a estos con cierto detenimiento.

El punto de partida de Marx en este manuscrito es demostrar el carácter especulativo de la concepción hegeliana del Estado; se apoyó, precisamente, en una idea presentada con anterioridad por Ludwig Feuerbach, quien había destacado que la esencia de la especulación hegeliana consistía en realizar abstracciones: de los conceptos hacia la esencia de lo real, y de la idea, el sujeto creador del mundo. De ahí

<sup>8</sup> Ralph Milliband: «Marx y el Estado», en D. Subirats y P. Vilanova: *La evolución del Estado en el pensamiento político*, Barcelona, Editora Petrel, 1975, p. 202.

<sup>9</sup> *Ibidem*, ob. cit., p. 203.

que Feuerbach concluyera que, para llegar a la verdad, era necesario hacer del sujeto el atributo, y del atributo el sujeto. Es la famosa tesis de la inversión, que Marx retomaría como fundamento metodológico de su crítica al hegelianismo. Como ya hemos visto, él consideraba que sólo era posible entender las instituciones políticas estudiándolas en su conexión con las relaciones sociales, y no partiendo de consideraciones generales y abstractas.

Un momento significativo de la crítica de Marx al misticismo especulativo hegeliano lo constituye su reflexión sobre la caracterización que hace Hegel del Estado como *organismo*. En el párrafo 269 de la *Filosofía del Derecho*, se presentaba a la idea del Estado no sólo como elemento constitutivo de la maquinaria estatal, sino de toda estructura interna de la sociedad, y se le justificaba como «organismo general». Para Marx, la consideración del Estado como un organismo vivo constituyó un importante paso de avance, limitado por el panlogismo hegeliano, que llevó a que el concepto de organismo perdiera la concreción que debía tener como conceptualización de una totalidad, y se tornara vacío. La cuestión de la diferenciación de distintos organismos al interno de la sociedad, y sobre la esencia de su interrelación, no podía obtener respuesta en los marcos de la filosofía hegeliana.

Aquí están presentes dos importantes elementos del programa teórico que se propuso realizar Marx con su crítica de la filosofía hegeliana del derecho. El primero consistía en plantearse el problema del Estado desde una visión sistémica de la sociedad, enten-

diendo a esta como un todo, y al Estado como elemento cuya esencia sólo puede captarse estableciendo su relación con la totalidad. Esta visión sistémica-relacional (en otras palabras, dialéctica), constituyó un propósito de Hegel, que la especulación había hecho naufragar. Marx rescató esa intención, y pudo salvarla del misticismo panlogista porque, por primera vez en la filosofía occidental, se preguntó por los sujetos reales que forjan el sistema de relaciones sociales. En esto consistió el segundo elemento, indisolublemente vinculado al anterior. Ambos le permitieron plantearse la cuestión de la esencia del Estado y su relación con la sociedad civil burguesa de un modo mucho más fructífero. Precisamente, porque colocó las relaciones entre los hombres, las formas históricas de producción y apropiación, tal y como existen en un momento histórico específico, como punto de partida concreto de su indagación. De ahí la idea que al respecto presentó Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas hacia 1845. En la traducción al español que se ha establecido como la más corriente, la tesis 9 reza así: «A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la “sociedad civil”.» Y en la décima tesis se afirma: «El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada».<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Para el texto de ambas tesis ver Carlos Marx, Federico Engels: *Obras escogidas*, ed. cit., p. 9.

Aquí, una vez más, se impone hacer una precisión terminológica. Ya hemos visto que donde se ha traducido «sociedad civil», Marx utilizó la expresión «sociedad burguesa». Pero a esto hemos de agregar que, en la tesis 10, lo que se ha trasladado al español como «punto de vista» es el término alemán *Standpunkt*, que no significa exactamente lo mismo. Esa palabra se ha formado por la conjunción de dos términos: *punkt*, que puede traducirse como «punto», y *stand*, que proviene de la raíz indoeuropea *stoi*, y que ha dado lugar a los verbos *stay* en inglés, *stehen*, en alemán, o *estar*, en español. Por lo tanto, la palabra *Standpunkt*, en una traducción más exacta, significa «el punto en que se está», o sea, el punto de posicionamiento teórico desde el cual se procede a la aprehensión racional de la realidad. Una vez hechas estas dos aclaraciones, el sentido de ambas tesis se nos hace mucho más claro. Lo que Marx afirma es que la filosofía anterior, por no haber captado en toda su amplitud y complejidad la esencia de la actividad práctica humana, la había entendido exclusivamente como la actividad empírica, cotidiana, del individuo aislado (la había concebido en su forma «sucia y judaica», expresión que utilizó en la primera de estas tesis), pero no como la actividad social en la que los seres humanos, al relacionarse con su entorno y entre ellos, creaban una segunda naturaleza (o «naturaleza socializada») y se creaban a sí mismos como entes sociales. Es por eso que la filosofía burguesa sólo podía concebir al individuo bajo la imagen del burgués, como ente aislado, que creaba mercancías y las intercambiaba con otros productores aislados. Es decir, como miembro de aquella sociedad

burguesa fundada sobre la base del carácter privado de la producción. Ese era el punto de posicionamiento teórico (*Standpunkt*) de la concepción burguesa del hombre y la sociedad, que por eso no podía captar la esencia de ambos. La nueva filosofía que Marx propugnaba tenía que tomar como su *Standpunkt* no a la «sociedad burguesa», sino a la «sociedad humanizada» o la «humanidad socializada». Es decir, tomar como punto de partida gnoseológico la comprensión del hombre como un ser social, históricamente condicionado, y la de la sociedad como sistema de relaciones sociales, de muy diversos tipos, que los seres humanos establecen entre sí en el proceso de producción y reproducción de sus vidas. Lo que se nos está queriendo decir es que, si tomamos como presupuesto de inicio de nuestra reflexión la interpretación liberal del hombre, que lo concibe desde el paradigma burgués del *Homo oeconomicus*, no podremos rebasar la especulación. Es preciso partir de la interpretación de los individuos en su mutuo condicionamiento.

La exigencia de esta visión sistémica, y de la interpretación del Estado no como «cosa», sino como organismo, llevó a Marx a no limitarse tan solo a destacar el misticismo y el carácter especulativo de la construcción filosófica hegeliana, sino a que investigara —y aquí radica un importante aporte a la historia de las ideas políticas— el contenido histórico-social que se expresaba en el planteamiento hegeliano de la problemática del Estado y la sociedad.<sup>11</sup> Si bien otros

<sup>11</sup> M. Thom: *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung*, Berlin, Dietz, 1986, pp. 271-275.

miembros de la izquierda hegeliana habían empleado ya la tesis de la inversión para criticar las concepciones políticas de Hegel, la explicación que ofrecían, como causa de las mismas, se limitaba a razones de carácter subjetivo, achacándolas a una tendencia conservadora presente en Hegel, que lo había llevado a elaborar su teoría política como justificación de las estructuras estatales entonces existentes en Prusia. Marx va más allá, y se pregunta por el condicionamiento *objetivo* de aquellas ideas. Él nunca aceptó la caracterización de la filosofía política hegeliana como apología del Estado prusiano, sino que la entendió como manifestación de la necesidad de una forma de compromiso, en el ejercicio del poder, entre la burguesía y la aristocracia feudal, tal como existía ya en Inglaterra. Las antinomias en la teoría hegeliana expresaban las antinomias reales presentes en la relación existente entonces entre la moderna sociedad civil burguesa y el Estado, que se reproducían en el desgarramiento de la existencia individual del ser humano en esa sociedad: por un lado, como *bourgeois* (propietario, ente económico en la esfera privada), y por el otro, y a la vez como *citoyen* (ciudadano, portador de derechos políticos en la esfera pública).

El carácter antinómico de esta teoría sólo podía explicarse teóricamente si se comprendían las relaciones causales entre la sociedad civil burguesa y el Estado, y se develaba el fetichismo del Estado presente en aquella. La pregunta de por qué el Estado moderno era presentado en esa forma en la filosofía hegeliana, fue formulada por Marx en términos diferentes a los de sus contemporáneos. No se limitó a

criticar la especulación idealista, sino que la explicó como reflejo de las formas objetivas de manifestación de la esencia del Estado burgués.

Hegel entendía al Estado como institución situada por encima de la sociedad, y gracias a la cual se podían reconciliar las contradicciones de la sociedad civil burguesa. Marx rechazó esta interpretación «armonizadora» y utópica, y la calificó de absurda; Hegel había considerado la cuestión del Estado de manera abstracta, olvidando que las actividades del Estado son funciones humanas. Los asuntos y actividades estatales no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres. Hegel presentó al Estado moderno (burgués) como expresión de la igualdad y la libertad, como institución capaz de hacer abstracción de los intereses privados, y de superar, en la esfera del ciudadano, el atomismo presente en la sociedad civil burguesa. Marx señaló que con esto se quiso presentar la esfera político-estatal, en la que los individuos existen como ciudadanos, como región de una cualidad social superior de los hombres, pero se perdió de vista que *el ciudadano* sólo puede funcionar como tal si se hace total abstracción de todas sus determinaciones sociales concretas. En tanto *citoyen*, el individuo es un «átomo vacío», sin cualidades sociales. En la esfera del Estado, no solo no se logra superar ese atomismo, sino que se alcanza su culminación. Un atomismo «en el que la sociedad civil burguesa se precipita en su acto político».<sup>12</sup> Hegel ex-

<sup>12</sup> Ibidem, p. 137.

presó así el carácter enajenado de la apariencia real del Estado, sin suprimir esa enajenación. Es decir, sin encontrar una verdadera solución para alcanzar una existencia social del ciudadano, en la que este pueda establecer el sistema de sus relaciones sociales de un modo más pleno. Detrás de la interpretación idealista del Estado de Hegel, Marx descubre una concepción fetichizada del Estado: «No hay que reprocharle a Hegel porque aprecie tal como es la esencia del Estado, sino porque ofrece lo que es como esencia del Estado». <sup>13</sup>

Hegel advirtió claramente la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, pero quiso ver en el Estado la posibilidad de la reconciliación de esta separación. Lo entendió como expresión de la realidad última de la sociedad. El gran logro de Marx no consistió sólo en señalar que el Estado, lejos de ubicarse por encima de los intereses privados y de representar el interés general, está subordinado a la propiedad privada, y que la contradicción entre él y la sociedad es una realidad, sino además —aspecto muchas veces ignorado por muchos de sus comentaristas—, en destacar la idea de que la enajenación política que esta separación implica es el elemento fundamental de la sociedad burguesa moderna, pues el significado político del hombre se separa de su condición real como individuo privado. Esta idea va a constituir el centro de su segundo artículo de 1843, titulado «Sobre la cuestión judía».

<sup>13</sup> *Ibidem.* p. 116.

Este texto constituye una respuesta a un artículo de otro miembro de la izquierda hegeliana, Bruno Bauer, en el que este analizaba la cuestión de la emancipación de los judíos (despojados de muchos de sus derechos civiles y políticos por el Estado prusiano, de carácter confesional, que proclamaba al cristianismo como religión oficial), y llegaba a la conclusión de que tanto judíos como cristianos deberían luchar por la existencia de un estado laico, que garantizase una situación de libertad religiosa. Es decir, para Bauer la cuestión judía sería resuelta con la emancipación política, con la institución de un Estado democrático y universalista.

Marx tomó el problema que trató Bauer, y lejos de verlo como un problema de crítica religiosa, lo analizó desde una perspectiva mucho más profunda. Comenzó destacando que la defensa de la emancipación política (es decir, la instauración de las libertades democráticas formales) sólo es meritoria en el contexto de la existencia de un Estado como el prusiano, todavía esencialmente de corte feudal, en el que la religión constituía un interés de Estado. Pero si se interpreta la significación de las libertades políticas en los Estados democráticos modernos (y Marx pone el ejemplo de los Estados Unidos y de Suiza), comprenderemos la necesidad de criticar no sólo el Estado feudal-cristiano, sino *sobre todo* al *Estado como tal*, y, por consiguiente, a las insuficiencias de la emancipación política. El error de Bauer consiste «en que somete a crítica *solamente* el “Estado cristiano” y no el “Estado en general”, en que no investiga la *relación entre la emancipación política y la*

*emancipación humana*». <sup>14</sup> La crítica teológica de Bauer deja de ser operante; se hace necesaria la verdadera crítica política, o la crítica del Estado político como tal. Es decir, la reflexión acerca de los elementos que condicionan la existencia del Estado moderno y sus características. Es esta precisamente la tarea que Marx se planteó.

Ya en la *Crítica a la filosofía hegeliana del Derecho* se había demostrado que el Estado moderno no puede superar la alienación política del hombre, sino que es expresión de la misma. Ahora, en «La cuestión judía», al reconocerse que el Estado capitalista afirma la emancipación política del individuo, se pasa a plantearse la cuestión de someterlo a una crítica *filosófica*, es decir, una crítica que muestre los límites de la emancipación política, en tanto ella no logra superar la enajenación del hombre en esa sociedad. De aquí que Marx contraponga la emancipación política (la obtención de los derechos políticos de ciudadanía), con la emancipación humana (la desenajenación total del hombre).

Al trasladar el problema de los derechos políticos de los judíos a un planteamiento filosófico, es decir, humanista, en el que el principio a considerar sea el desarrollo pleno de la subjetividad humana y la reflexión de los elementos que imposibilitan ese desarrollo, Marx llegó a la comprensión de que un rasgo fundamental del Estado moderno es, precisamen-

<sup>14</sup> Carlos Marx: «Sobre la cuestión judía», en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México. Grijalbo, 1960. pp. 19-20.

te, su convivencia con el orden existente en la sociedad civil burguesa, o esfera privada.<sup>15</sup> La emancipación política no supera la enajenación real, sino que solo se establece en su pureza en la esfera universal o pública.

Es interesante el análisis que efectuó Marx, en «La cuestión judía», acerca del carácter universal del Estado moderno. La universalidad (la pretensión del Estado a no representar intereses particulares, sino los intereses generales de la sociedad) es el verdadero principio o esencia del Estado moderno. Él reconoció sus ventajas, con respecto al feudal, pero también destacó sus límites. La emancipación política se estableció contra el orden feudal, en el cual todos los elementos de la vida social se tornaban directamente momentos de la vida política del Estado. El poder feudal se mantenía en la medida en que organizaba políticamente la vida social. La emancipación política de la sociedad civil burguesa es un resultado histórico, que se da como resultado de un doble movimiento: la disolución de la vieja sociedad civil burguesa, y la transformación de la esfera del Estado. La emancipación política de la sociedad civil burguesa se produce cuando adquiere la facultad de desarrollarse por cuenta propia, en la esfera de lo privado, pasando a considerar al Estado, en tanto esfera pública, como una garantía de su derecho de privacidad. De esta forma, la emancipación política

<sup>15</sup> Ver Joaosinho Beckenkamp: «A crítica do jovem Marx ao princípio do estado moderno». en Jovino Pizzi, Marcos Kammer (org.): *Ética, economia e liberalismo*. ed. cit., p. 28.

—en palabras de Marx— es «al mismo tiempo la emancipación de la sociedad civil burguesa con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general». <sup>16</sup> De forma paralela, la revolución política burguesa «refuncionalizaba internamente» al Estado. <sup>17</sup> El Estado moderno se constituía como puramente político. En el feudalismo, sus intereses eran claramente los intereses de la casta señorial, contrapuestos a los intereses de los demás grupos sociales. La forma de Estado creado por la burguesía para atender sus intereses se caracteriza por la universalidad, es decir, por presentarse y ser percibida como expresión del interés general. La revolución burguesa suprime las diferencias de nacimiento, de clase, de cultura y de ocupación, en cuanto diferencias políticas. Ante el Estado y la ley todos los hombres son iguales. En el Estado moderno, como esfera de lo público, los intereses particulares pierden su carácter político, lo que no significa que sean anulados por él.

«No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos». <sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*. p. 30.

<sup>18</sup> Carlos Marx: «Sobre la cuestión judía», ed. cit., p. 23. Los subrayados son de Marx.

Se puede expresar la ecuación política del Estado moderno según Marx: cuanto más universal es su interés, tanto más particulares son los intereses de la sociedad civil.<sup>19</sup> A la constitución de un Estado universalista, corresponde la fragmentación particularista de la sociedad, en la que cada miembro puede perseguir su interés particular. La emancipación política significa siempre la perpetuación de los elementos de la sociedad civil burguesa como intereses privados, fuera del alcance del Estado. Si en el Estado absolutista la sociedad civil era tratada como un medio para realizar los intereses del Estado, como resultado de la revolución burguesa, la sociedad civil lo instrumentaliza, convirtiéndolo en un medio para garantizar los intereses particulares.

Las libertades garantizadas por el Estado moderno (la emancipación política) son las libertades individuales de perseguir los intereses particulares propios, sin preocuparse de los otros ni de la comunidad.

«Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad civil burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad».<sup>20</sup>

Esas libertades contribuyen a la perpetuación de la fragmentación social, profundizando la enajenación del hombre. Por encima de un mundo humano internamente fragmentado y alienante, el Estado po-

<sup>19</sup> J. Beckenkamp: ob. cit., p. 30.

<sup>20</sup> Carlos Marx: «Sobre la cuestión judía», ed. cit., p. 33.

lítico se coloca como protector de cada uno de sus miembros aislados, de sus derechos y de sus bienes. La declaración formal de los derechos del individuo no se concreta en una relación plenamente humana —desenajenada— entre los hombres. El Estado moderno no supera la enajenación fundamental de los hombres. La emancipación política no es, por consiguiente, la respuesta final.

La crítica de Marx, en 1843, al Estado político (moderno) tiene su fundamento en su crítica a la sociedad civil burguesa. El defecto de ese Estado no es el universalismo como tal, sino la impotencia del principio universalista ante las contradicciones en la sociedad civil burguesa; la crítica a esta constituye, al mismo tiempo, la crítica al ideal (típico del liberalismo) de emancipación política como objetivo último del proceso de emancipación humana.

Marx rechazó por parcial el análisis de Bauer a la cuestión de los derechos políticos de los judíos. La enajenación religiosa y la política responden a una forma de enajenación previa y más radical, ocurrida en el mundo práctico. Por tanto, la crítica de ambas son por sí solas insuficientes, pues no abarcan la enajenación del hombre en el mundo social y económico. La emancipación política no conduce a la emancipación humana, pues da lugar a la existencia de un Estado en el que la enajenación social del hombre es elevada a principio universal. Esta es una idea importante, que marcará todo el posterior decaer del pensamiento de Marx sobre la cuestión del Estado y de su relación con la sociedad. Con esto, pasará —en sus escritos posteriores— de la crítica de la

política y el Estado moderno, a la crítica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, a la crítica de la economía política. Es preciso comprender las formas esenciales de enajenación de los hombres, de las que la enajenación religiosa y la política son sólo resultado y expresión. Formas esenciales que Marx descubrirá al estudiar con más detalle la sociedad civil burguesa, es decir, el reino de las necesidades y la producción, tal y como lo interpretara Hegel. En lo adelante, encontrará en la crítica de la economía política el instrumento adecuado para la comprensión crítica de los mecanismos de enajenación. La reflexión crítica de la política, realizada por él en 1843, constituyó sólo una etapa de transición en la evolución de su pensamiento, como afirma J. Beckenkamp.<sup>21</sup> Sus esfuerzos posteriores se concentrarán en la crítica de la sociedad burguesa, como campo de la enajenación del hombre, y de la economía política, como forma ideológica de esa sociedad.

Marx criticó el carácter enmascarador de las libertades negativas que conforman esa sociedad. Su crítica al modo de producción capitalista complementó su crítica al carácter ideológico del jusnaturalismo, al demostrar la falsedad de la conexión entre libertad negativa, igualdad y propiedad privada, y que el modo de producción capitalista se aparta radicalmente de ser ese modelo de contractualidad exenta de coerción.<sup>22</sup> Para Marx, la emancipación humana ha de contener y superar las libertades negativas presen-

<sup>21</sup> J. Beckenkamp: *ob. cit.*, p. 25.

<sup>22</sup> Albrecht Wellmer: *ob. cit.*, p. 157.

tes en la emancipación política. Pero también, y como requisito, ha de eliminar la relación capital-trabajo como relación de explotación. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado destaca no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de esa relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder. Ahora podemos entender en toda su profundidad la idea, expresada antes, de que Marx elaboró más que una teoría del Estado, una teoría crítica del Estado. Una teoría política crítica que sólo puede comprenderse si la ubicamos en el contexto de su crítica, más general, al carácter enajenante del modo de producción capitalista.

Como hemos visto, Marx se enfrentó radicalmente a la ilusión liberal de interpretar al Estado como organismo situado por afuera y por encima de la sociedad, y destacó su vinculación orgánica con los intereses de la clase dominante. Incluso, un autor nada proclive a la simpatía hacia su pensamiento como John Keane, reconoce que esa tesis «representó, sin duda, una provocación liberadora contra el conjunto de la primera tradición moderna del pensamiento liberal. [...] trastornó eficazmente el silencio (o el ruido pomposo) liberal sobre formas de poder y explotación social cristalizadas en el sistema mercantil de producción e intercambio de bienes».<sup>23</sup> Marx no se limitó a desenmascarar la falsedad de esta idea, sino que explicó que la misma tiene su causa objetiva en

<sup>23</sup> John Keane: ob. cit., p. 87.

la propia apariencia del Estado como fenómeno social, que se presenta a los ojos de los individuos como un ente suprasocial. Retomando a Hegel, sostuvo que la apariencia no es una mera equivocación, engaño o error, sino que tiene su propia racionalidad, y se preguntó por su esencia. Como había ya expresado en una carta escrita en septiembre de 1843, «La razón ha existido siempre, aunque no siempre en forma racional».<sup>24</sup> ¿Cuál es el fundamento necesario de esa apariencia mistificada? Trató de responder a esa pregunta partiendo de las raíces sociales que se encuentran en la realidad misma. Y se formuló el problema de una forma concreta, no en la forma demasiado abstracta de la esencia del Estado en general, sino en los términos de la pregunta acerca de la esencia del Estado en la sociedad capitalista.

Marx aplicó la visión relacional y sistémica de la sociedad, que había heredado de la filosofía clásica alemana. El Estado, como cualquier otro fenómeno social, no puede entenderse como una *cosa*, sino como una relación social, que alcanza su determinación cualitativa por su inclusión en el conjunto de las relaciones sociales. Para entender la parte (en este caso, el Estado), es preciso primero comprender la esencia del todo (la sociedad específica en el que existe). La esencia del Estado moderno, y de su apariencia mistificada, está condicionada por las relaciones esenciales que caracterizan a la sociedad capitalista. Por eso escribió el siguiente pasaje en *El capital*:

<sup>24</sup> Ver: *Marx Engels Werke*, ed. cit., t. 1, p. 345.

«Es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos diferentes aspectos corresponden naturalmente a un grado definido de desarrollo de los métodos de trabajo, luego, a un cierto grado de fuerza productiva social) donde se debe buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social y por consiguiente de la forma política que toma la relación de soberanía y de dependencia; dicho brevemente, la base de la forma específica que asume el estado en un período dado».<sup>25</sup>

El tránsito a un análisis integral, totalizador, de la sociedad capitalista, se volvió una tarea necesaria para Marx, después de las conclusiones a las que había llegado acerca del Estado, en sus trabajos de 1843 y 1844.

Si entendemos toda la argumentación que he desplegado hasta aquí, podemos leer las ideas expuestas por Marx en su famoso «Prólogo», de 1859, desde una posición que rompe con la interpretación economicista que del mismo ha impuesto el marxismo positivista. En este texto, él escribió que la esencia del Estado moderno había que buscarla en la sociedad civil burguesa, pero que, a su vez, la «anatomía» de esta había que buscarla en la economía política.<sup>26</sup> Es a esta tarea a la que Marx se dedicó, casi exclusivamente, a lo largo de toda su vida, a partir de 1844. La referencia a la economía política

<sup>25</sup> *Ibidem*, t. 25, p. 799.

<sup>26</sup> Carlos Marx: «Prólogo», *Introducción a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 9.

no es gratuita como forma de producción ideológica, la economía política burguesa (la única que entonces existía) enmascaraba las relaciones de explotación presentes en el proceso de la producción capitalista. Pero al igual que la teoría política liberal, era una mistificación del sistema de relaciones políticas capitalistas, aunque causada por la propia racionalidad objetiva de esa sociedad; la teoría económica burguesa estaba condicionada también por esa racionalidad. El descubrimiento de los elementos mistificadores de las concepciones sobre la economía, arrojaría luz sobre la esencia del proceso capitalista de producción económica.

La interpretación economicista del marxismo (que fue la que mayor extensión alcanzó, por haberse convertido en la teoría legitimadora de los socialismos de Estado, que la difundieron y cultivaron desde sus órganos de producción de ideología) tergiversó por completo la interpretación marxiana de la esencia del Estado y su relación con la sociedad. El abuso (más que el uso) de la metáfora arquitectónica de la *base* y la *superestructura*, condujo a una visión dicotómica de la sociedad, similar a la planteada con anterioridad por la ideología liberal y el positivismo: la economía y la política como dos ámbitos diferentes y separados. Para este marxismo, el Estado era solo un epifenómeno, algo que aparecía después que se habían constituido las relaciones capitalistas de producción, para mantenerlas y garantizarlas, y estaba directamente determinado por estas. Pero el análisis que produjo Marx del Estado y su relación con la sociedad, si nos tomamos el trabajo de leer el conjun-

to de su obra (partiendo de sus trabajos tempranos de 1843 y continuando con sus escritos económicos de madurez, y otros textos como *La guerra civil en Francia* o la *Crítica al Programa de Gotha*), fue mucho más complejo que eso. El marxismo economicista terminó asumiendo las mismas posiciones fetichizadas típicas del liberalismo.

Marx desarrolló una teoría crítica de la política, del Estado y del poder, como parte integrante de su teoría crítica sobre la sociedad capitalista. Un elemento básico de esa interpretación crítica sobre el Estado es la concepción del carácter enajenante y fetichizante de las relaciones sociales capitalistas. Este es un momento que ha sido obviado por muchos de los comentaristas de la obra marxiana, y que los ha llevado a conclusiones, si no abiertamente equivocadas, al menos incompletas.

Criticar al Estado significa, ante todo, comprender que no es una cosa en sí misma, sino una forma de relaciones sociales. Significa emprender la labor de «descosificación» de las estructuras estatales, e interpretarlas como un momento de una compleja red de relaciones de los individuos entre sí y de los individuos con los procesos sociales. Es ubicar al Estado dentro de la totalidad del sistema de producción y reproducción del sistema de relaciones sociales históricamente determinado en el que existe.

Marx enfatizó, en diversos lugares de su obra, que no entendía el concepto de producción desde una óptica solo económica, desde las posiciones «suciamente judaicas» del materialismo naturalista, sólo como producción de un bien económico o de un obje-

to material. La producción no es sólo producción de un objeto, sino de un sistema de relaciones sociales, y, por ende, la producción misma de sujetos. Es decir, es también autoproducción. En el capitalismo, la producción implica la producción de un objeto (la mercancía) que es ajeno al productor, que se le enfrenta y lo subordina. Es una producción *enajenada*. La producción de un objeto enajenado, es a la vez un proceso activo de autoenajenación. La producción enajenada es también la producción del dominador y de la dominación: la producción capitalista, como producción enajenada, engendra inevitable y necesariamente la dominación.

Marx desarrolló una idea que es clave para captar su interpretación de los fenómenos sociales: la producción es también apropiación. La apropiación es un momento esencial de la producción. El concepto *apropiación* señala el proceso complejo en el cual los seres humanos, al producir su mundo, se producen a sí mismos y producen su subjetividad. El hombre se apropia de la realidad porque la produce la hace suya al crearla mediante su actividad práctica.<sup>27</sup> Pero el modo en que se apropia de ella, la interioriza y la traduce en elementos de su subjetividad (sus capacidades, potencialidades, ideas, aspiraciones, valores, etc.) está condicionado por el modo en que la produce. Producción y apropiación, por tanto

<sup>27</sup> «Toda producción constituye apropiación de la naturaleza por el individuo en el seno de una forma social dada y mediante la misma». Carlos Marx: *Fundamentos de la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 27.

forman un todo indivisible. *Producción* es el proceso de objetivación del hombre, que crea los objetos de su realidad y en estos expresa su subjetividad. *Apropiación* es el proceso de producción de la subjetividad humana, de su autoproducción, es decir, de su autorrealización como sujeto. Todo modo social de producción de la realidad es, a la vez, un modo social de apropiación de esa realidad (y por lo tanto de autoproducción del hombre).

Esta interpretación de la interrelación dialéctica de los momentos objetivos y subjetivos, en la relación de los seres humanos entre sí y con su realidad, le permitió a Marx romper con el fundamento teórico del individualismo posesivo, propio de la antropología liberal. Ni siquiera Hegel había podido romper con esa interpretación unilateral y abstracta, que reducía la inmensa variedad de formas de relaciones objetuales a su identificación con las relaciones de propiedad privada. Al afirmar que la propiedad privada nos había vuelto tan estúpidos y unilaterales que consideramos que un objeto es nuestro solo cuando lo poseemos físicamente, cuando lo consumimos, Marx destacó el carácter enajenante de una sociedad que eleva a patrón de toda relación el vínculo entre el individuo aislado y la mercancía.

En el modo de producción capitalista, a la producción enajenada de los objetos y autoenajenante (autoproducción enajenada de los sujetos) corresponde un modo de apropiación enajenado de la realidad. Marx utilizó el concepto de *fetichismo* para ahondar en la esencia de este proceso.

En *El capital* analizó el proceso de fetichización de los objetos de la realidad, y la ubicó no en el contexto más general y abstracto de la explotación (después de todo, la explotación es elemento característico y esencial de otros modos de producción precapitalistas), sino en el marco mucho más concreto de la producción de mercancías, algo que es específico sólo del capitalismo. Como ya expliqué con anterioridad, el objetivo de la producción económica capitalista no es la satisfacción de necesidades, sino la obtención de la plusvalía, es decir, de una masa de valor siempre creciente. La mercancía no es un objeto que se produce simplemente para satisfacer una necesidad, sino para obtener una masa de ganancia *creciente*. Por lo tanto, lo específico de la producción de mercancías es que su objetivo es la *creación de necesidades ampliadas*, y no la satisfacción de las necesidades previamente existentes. Ese es un elemento esencial, diferenciador del capitalismo. En el epígrafe titulado «El fetichismo de la mercancía», en el tomo I de esta obra, Marx desplegó un detallado estudio del carácter de fetiche que adquiere la mercancía en la sociedad capitalista. Este se convierte en un fetiche porque se *cosifica*. Es decir, adquiere la apariencia de tener un valor por sí mismo, y no por ser la materialización de una relación social específica. En la sociedad signada por el carácter determinante de la producción de mercancías, las relaciones de los hombres entre sí toman la apariencia y el carácter de relaciones entre cosas. El fetichismo es el ocultamiento del carácter de las relaciones sociales. La fetichización de los fenómenos

sociales es resultado del carácter enajenado y enajenante de la producción en el capitalismo.

El carácter fetichizado y fetichizante de la realidad en la que todos existimos, es el punto de partida de la apropiación espiritual de la realidad por parte de los individuos. Nuestra visión de la realidad está prefigurada de antemano. Característico del capitalismo es la mercantilización de todas las relaciones sociales; por tanto, el fetichismo de la mercancía significa la penetración de la dominación capitalista en el núcleo de nuestro ser, de nuestros hábitos, nuestros modos de pensar, nuestras relaciones con otras personas. Todo producto social se convierte en un jeroglífico, que necesita ser descifrado por un pensamiento que, conscientemente crítico, pueda trascender esa enajenación.

Realizar la crítica del Estado significa, en primer lugar, refutar la idea de su independencia, entenderlo no como una «cosa en sí», sino como una forma social. Este es el punto en el que el pensamiento de Marx se diferencia de sus predecesores y de mucho de sus continuadores. Él realizó la crítica del carácter fetichizado del Estado, destacó que no es más que una forma fetichizada de existencia de las relaciones sociales capitalistas. El Estado moderno no puede entenderse plenamente fuera de este marco conceptual. Haber enfocado el debate sobre el mismo, *como una forma particular de las relaciones sociales*, le permitió no sólo rechazar la concepción especulativa del Estado como mística esencia suprasocial, sino también evitar la interpretación dicotómica que separaba lo político de lo económico,

también libres de toda propiedad sobre los medios de producción. Este carácter libre del trabajo condiciona que, en el capitalismo ya plenamente formado, las formas principales de coerción no sean políticas, no se basen en el uso de la violencia estatal. En *El capital*, Marx nos dice:

«Dentro del avance de la producción capitalista se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, *gracias a la educación, la tradición, las costumbres* [la cursiva es mía, J. L. A.] sufren las exigencias del régimen tan naturalmente como el cambio de estaciones. Tan pronto como este modo de producción ha adquirido un cierto desarrollo, su mecanismo rompe toda resistencia; la presencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda del trabajador y, por tanto, la del salario, dentro de los límites conformes a las necesidades del capital; la insensible presión de las relaciones económicas consume el despotismo del capitalista sobre el trabajador. Algunas veces se tiene a bien todavía recurrir a la coerción, al empleo de la fuerza bruta, pero esto no es más que por excepción».<sup>28</sup>

En su obra *Teorías de la plusvalía*, Marx completó esta idea indicando la formación de «cuerpos ideológicos» con los que el Estado moderno garantiza la dominación sobre los productores.<sup>29</sup>

Entender al Estado como una forma de las relaciones sociales, significa que el desarrollo de las for-

<sup>28</sup> Ver: *Marx Engels Werke*, ed. cit., t. 23, p. 765.

<sup>29</sup> *Ibidem*, t. 26, p. 274.

también libres de toda propiedad sobre los medios de producción. Este carácter libre del trabajo condiciona que, en el capitalismo ya plenamente formado, las formas principales de coerción no sean políticas, no se basen en el uso de la violencia estatal. En *El capital*, Marx nos dice:

«Dentro del avance de la producción capitalista se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, *gracias a la educación, la tradición, las costumbres* [la cursiva es mía, J. L. A.] sufren las exigencias del régimen tan naturalmente como el cambio de estaciones. Tan pronto como este modo de producción ha adquirido un cierto desarrollo, su mecanismo rompe toda resistencia; la presencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda del trabajador y, por tanto, la del salario, dentro de los límites conformes a las necesidades del capital; la insensible presión de las relaciones económicas consume el despotismo del capitalista sobre el trabajador. Algunas veces se tiene a bien todavía recurrir a la coerción, al empleo de la fuerza bruta, pero esto no es más que por excepción».<sup>28</sup>

En su obra *Teorías de la plusvalía*, Marx completó esta idea indicando la formación de «cuerpos ideológicos» con los que el Estado moderno garantiza la dominación sobre los productores.<sup>29</sup>

Entender al Estado como una forma de las relaciones sociales, significa que el desarrollo de las for-

<sup>28</sup> Ver: *Marx Engels Werke*, ed. cit., t. 23, p. 765.

<sup>29</sup> *Ibidem*, t. 26, p. 274.

mas estatales sólo puede entenderse como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales. El hecho de que el Estado exista como una forma particular o coagulada de las relaciones sociales implica que la relación entre él y la reproducción del capitalismo es muy compleja. No puede ser asumida desde una perspectiva fetichizada. De ahí los análisis hechos por Marx sobre su relativa autonomía con respecto a los intereses de la burguesía, que representa, y que se plasmaron en su concepto de *bonapartismo* y en los estudios que realizara sobre los sucesos concretos ocurridos en Francia entre 1848 y 1851,<sup>30</sup> así como también sus reflexiones acerca de la posibilidad, por parte de los grupos explotados, de utilizar determinadas posibilidades del Estado capitalista en provecho propio.

Las acusaciones de economicismo a la crítica marxiana del Estado moderno, como he intentado demostrar, no se sostienen después de una detallada lectura de sus obras. Como tampoco la acusación de autoritarismo. El criterio de G. Lichtheim al respecto es demostrativo de una tendencia muy extendida. Este autor afirmó que la hostilidad de Marx respecto al Estado «halló un freno en una doctrina decididamente autoritaria del poder político durante el período de transición; antes de ser arrojado al basurero de la historia, el Estado debía asumir poderes dictatoria-

<sup>30</sup> Véanse obras de Marx tales como *La lucha de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. No tengo espacio aquí para tratar este problema. Para un conciso pero sustancioso análisis, consúltese el artículo de Ralph Milliband: «Marx y el Estado», citado anteriormente.

les. En otros términos, la autoridad inciaría la libertad, paradoja típicamente hegeliana, que no preocupó a Marx». <sup>31</sup> Evidentemente, se está refiriendo a la tesis marxiana de la dictadura del proletariado como forma estatal de la transición al comunismo. Pero Lichtheim yerra por completo al dar esta interpretación de la concepción marxiana sobre el carácter del poder político poscapitalista. Resaltemos ante todo la fuerte postura antiestatista de Marx. No podía ser de otra manera, a la luz de la profundidad y radicalidad de su crítica al Estado. Al final de su obra *Miseria de la filosofía*, escrita en 1846, podemos leer:

«¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. [...] En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil burguesa». <sup>32</sup>

Recordemos las repetidas críticas de Marx a lo que llamó «fe servil de la secta lassalleana en el Estado». <sup>33</sup> A diferencia de aquellos, él no consideraba al Estado como fuerza fundamental en la transición

<sup>31</sup> George Lichtheim: *Marxism*. London, Routledge and Kegan Paul, 1961. p. 374.

<sup>32</sup> Carlos Marx: *Miseria de la filosofía*, La Habana, Editora Política, 1963, p. 172.

<sup>33</sup> Carlos Marx: *Crítica al Programa de Gotha*, La Habana, Editora Política, p. 25.

hacia una sociedad libre, precisamente porque la interpretaba como la realización de la desenajenación humana y la libertad, y estaba convencido que «la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella».<sup>34</sup> Es evidente que, para Marx, la supresión del Estado burgués tiene que conducir a la extinción gradual y progresiva del Estado, y de ningún modo la constitución de un nuevo Estado. Su tarea en la transición poscapitalista consistiría, precisamente, en facilitar que la sociedad recuperara todas las fuerzas que los Estados anteriores habían alienado permanentemente durante siglos. El traspaso efectivo del poder del Estado a la sociedad; el emponderamiento de una sociedad que ya no fuera la sociedad burguesa (la *bürgerliche Gesellschaft*), sino una sociedad en la que el trato civil entre sus miembros estuviera liberado de la enajenación. Va a ser el comunista italiano Antonio Gramsci a quien le corresponderá la tarea de enfrentar el desafío teórico que esta aspiración implicaba.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 22.

## Hegemonía y sociedad civil

La revista *The Economist*, órgano de los grandes intereses financieros occidentales, y nada sospechosa por lo tanto de simpatías izquierdizantes, publicó en su número de octubre 25-31 de 1997 un artículo titulado «Los apóstoles de la modernidad. Los gurús del nuevo laborismo».<sup>1</sup> El propio texto se presentaba como «el primero de una serie de artículos concernientes a las influencias intelectuales sobre el gobierno de Blair», recién llegado al cargo de Primer Ministro británico. Se indicaba el objetivo del mismo: «Nos fijaremos en “Demos”, el tanque pensante más influyente en Gran Bretaña». El artículo explicaba la influencia de las ideas elaboradas por esta institución en la retórica y la imagen adoptada por Blair, que le habían permitido vencer en las elecciones y terminar con un largo período de gobierno del partido conservador. Sorprendentemente —o tal vez no— en la página 63 aparece un recuadro con el

<sup>1</sup> Ver páginas 62-63 del referido número.

encabezamiento «Nuevo laborismo, nuevo lenguaje», con una foto de Gramsci, en cuyo pie se lee: «Gramsci, el gurú de gurúes». Reproduzco parte del texto del mismo: «Es un lugar común que el nuevo laborismo ha confinado la política tradicional de izquierda al basurero de la historia británica [...] Pero volvámonos al lenguaje político y parecerá que ahora todos somos marxistas. Muchas de las palabras y conceptos favorecidos por los académicos y consejeros alrededor de Blair son familiares sólo a los lectores de oscuros periódicos de izquierda de hace algunos años. Aquí presentaremos una guía de estas palabras claves del nuevo laborismo: *proyecto, cultura, hegemonía*: cuando la izquierda vio a Margaret Thatcher establecer a los Tories en el poder casi por una generación, acudieron a las obras de Antonio Gramsci, un marxista italiano de la década del 20, para entender qué había pasado. Gramsci desarrolló una teoría según la cual los líderes exitosos establecían una “hegemonía” [más claramente, dominación] sobre la esfera política mediante el control del discurso [es decir, de los términos del debate]. La izquierda decidió que esto es lo que Mrs. Thatcher había hecho. Muchos de ellos piensan/esperan que Mr. Blair esté en condiciones de realizar el mismo truco».

El testimonio de este seminario británico, además de constatar la importancia del pensamiento político de Gramsci, señala precisamente, el elemento que mantiene mayor actualidad: su interpretación de la cultura como dimensión esencial de la política, y su comprensión de esta última como labor de estruc-

turación y desarrollo de la hegemonía (más que de la simple dominación por la fuerza) de una clase sobre la sociedad.

Antonio Gramsci ha sido uno de los más importantes pensadores políticos del siglo xx. Su obra se vuelve referencia inexcusable cuando se quiere tratar el tema de la sociedad civil. Una circunstancia de carácter histórico bastaría para demostrarlo: fue el primero que rescató esta idea del olvido en el que había sido sumida por la ideología liberal desde mediados del siglo xix. De hecho, durante buena parte del xx (hasta finales de la década del 70, cuando comenzó la recuperación de ese término), fue el único pensador político que no solo utilizó el concepto, sino que, más aún, lo convirtió en pieza clave de su teoría. Pero la interpretó de un modo diferente al que había sido tradicional en el pensamiento liberal, reconstruyendo su contenido y el sentido de su utilización en los marcos de una reflexión crítica de la sociedad.

Gramsci fue un teórico y un político marxista. Una doble condición que no debemos olvidar.<sup>2</sup> Nació en Cerdeña en 1891, y murió en 1937, en la cárcel a la que había sido confinado, después de ser condenado a 20 años de encierro por un tribunal fascista, en 1926, en un proceso en el que el fiscal, con

<sup>2</sup> Palmiro Togliatti escribió que Gramsci «fue un teórico de la política, pero fue sobre todo un político, o sea, un combatiente [...] En la política se debe indagar la unidad de la vida de Antonio Gramsci: el punto de partida y el punto de llegada». Véase su artículo citado en G. Vacca: «Hegemonía e interdependencia», en revista *Dialéctica*, Universidad de Puebla, no. 26, verano-otoño de 1994, p. 15.

la brutalidad típica de los fascistas, había advertido la necesidad de «evitar que ese cerebro siga funcionando». Muy joven se trasladó a Turín, donde estudió filología; rama del saber que permeó su pensamiento. En esa ciudad se vinculó al movimiento obrero y revolucionario, participó en las luchas del así llamado «bienio rojo» (1918-1920), y en la fundación del Partido Comunista de Italia. Cuando lo apresaron, era la principal figura de ese partido, y destacado dirigente en la Internacional Comunista. Su condena carcelaria lo sacó de circulación en el campo de la política, pero el deseo del fiscal no pudo realizarse. Sobreponiéndose a las duras condiciones de su internamiento, dejó al morir una importantísima obra escrita en la cárcel: treinta y tres cuadernos redactados a mano, con un total de 2 848 páginas, conocidos como los *Cuadernos de la cárcel*, en los que plasmó sus reflexiones sobre los complejos sucesos de la época en la que desarrolló su actividad política. Los *Cuadernos* representan lo esencial de su legado teórico, y la obra a la que me referiré al tratar la importancia de las reflexiones de Gramsci sobre la sociedad civil.

Los *Cuadernos* no son una obra de fácil lectura. Las dificultades de su recepción se originan en diversos factores. Dentro del marxismo, la herencia de Gramsci ha sido interpretada de distintos modos. Se realizaron lecturas instrumentales del mismo, con el fin de legitimar, con su indudable autoridad moral e intelectual, una u otra línea política específica. En Gramsci se ha pretendido encontrar de todo, desde la reafirmación de las ideas de Lenin hasta un basa-

mento para aceptar las tesis maoístas, pasando por la supuesta confirmación de una estrategia reformista. El Partido Comunista Italiano lo presentó como precursor de su propia línea política gradualista, de construcción de coaliciones. Los grupos de la «nueva izquierda» en América Latina y algunos países de Europa Occidental utilizaron muchas de sus ideas y de su vocabulario para plantearse el enfrentamiento radical contra las formas de la cultura burguesa. En los países comunistas europeos, su presencia fue más bien simbólica. Se le concedió un nicho en el panteón de los mártires de la revolución, pero su obra, demasiado iconoclasta y alejada de los cánones del «marxismo-leninismo», despertó siempre recelo y fue difundida solo muy superficialmente. Desde estas posiciones tan dispares, se presentaron interpretaciones encontradas de su obra.

Las propias condiciones de redacción y, posteriormente, de publicación de los *Cuadernos*, también han de ser tenidas en cuenta. Se trata de un texto fragmentario y en ocasiones inconcluso, en los que el autor va pasando de un tema a otro, retornando a momentos ya tratados con anterioridad, y en los que incluso es posible encontrar fragmentos que se contradicen abiertamente. Sometido a las condiciones de la censura carcelaria, Gramsci tuvo que utilizar un lenguaje cifrado, utilizando términos que encubrieran el tratamiento de temas que pudieran provocar que se le retirara el privilegio de poder escribir. Así, por ejemplo, al referirse al marxismo utilizó la expresión «filosofía de la praxis»; al referirse a Lenin el de «Ilici», y en numerosas ocasiones, para

aludir a Marx y Engels, la sibilina frase «el uno y el otro». Pero no fueron solo las condiciones externas del confinamiento y la perenne amenaza de censura las que determinaron el carácter complejo de los *Cuadernos*. Como nos recordó Manuel Sacristán, se trata de una obra redactada por «un pensador político que ha tenido que construir su pensamiento y su práctica de un modo nada tranquilo, sobre la crítica de sus propios presupuestos».<sup>3</sup> Esta es una idea importante, que no debe ser pasada por alto. Gramsci perteneció a una generación de marxistas que tuvieron que construirse su marxismo criticando a la versión «oficial» del marxismo impuesta en la II Internacional. El tránsito al marxismo de figuras como G. Lukacs, K. Korsch, H. Marcuse, el propio Gramsci y otras importantes figuras de la teoría revolucionaria del siglo xx, implicó, como primer momento, la superación de los dogmas economicistas de aquel marxismo reformista, y la necesidad de crear un aparato categorial que rescatara el sentido primigenio de la obra marxiana, y la situara a la altura de las exigencias de la época de revolución que se abrió después del triunfo de la revolución soviética y al final de la Primera Guerra Mundial. Esto explica que la crítica a los principios positivistas de interpretación de la realidad social, encarnados en un conjunto de tesis dogmáticas en el propio marxismo, fuera una de las constantes de la labor gramsciana. La autocrítica fue su método perenne de pensar y hacer. De ahí

<sup>3</sup> Manuel Sacristán: *El orden y el tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 86.

que no sea dable esperar una exposición sistemática de los resultados de su reflexión, sino más bien «los sucesivos frutos, a veces orgánicamente contradictorios, de su forcejeo con aquella problemática».<sup>4</sup>

Después de su muerte, su cuñada logró sacar de Italia los *Cuadernos* y llevárselos a la Unión Soviética, donde tuvieron que esperar al final de la Segunda Guerra Mundial para que pudiera pensarse en su publicación. Esta comenzó en la década del cincuenta, pero en forma fragmentada. No fue hasta 1975 que se dispuso de una edición completa en italiano.<sup>5</sup>

Los sucesos de la época que vivió guiaron la especificidad de sus indagaciones. Su atención la dirigió a una problemática doble: los mecanismos de conformación y consolidación de la dominación, y la estrategia a seguir por la revolución para poder subvertirlos. El papel central de la dicotomía dominación-revolución en su obra se explica por los procesos históricos en los que estuvo implicado. Recordemos que el estallido de la Primera Guerra Mundial, en 1914, marcó el principio de una profundísima crisis del ordenamiento liberal de la sociedad europea. Crisis que encontró su colofón con el triunfo de la revolución bolchevique, en 1917, y la situación de

<sup>4</sup> *Ibidem*; p. 87.

<sup>5</sup> La publicación a otros idiomas de esta obra también ha tenido una historia complicada. Baste decir que hasta mediados de los 80 no se dispuso de una traducción no ya completa, sino confiable de los *Cuadernos de la cárcel* en alemán. En español, recién en el año 2000, la editorial Era, de México, ha podido completar la publicación de la edición íntegra y crítica de los mismos.

ingobernabilidad y de revolución social que se inició en Europa Occidental y Central tras la derrota de las potencias centrales en 1918. En 1919, el éxito de la revolución comunista parecía inminente en países como Italia, Alemania, Austria y Hungría. Hacia 1922, la revolución había sido derrotada en esos países, los partidos comunistas fueron diezmados, y comenzó la expansión del fascismo. La situación de Italia era paradigmática. Si en 1919 el movimiento comunista arrastraba a amplios sectores de la población, apenas tres años después era el fascismo, con Benito Mussolini a la cabeza, quien obtenía el entusiasta apoyo de las masas. Fueron años de un doble fracaso: el del liberalismo como doctrina y ordenamiento estatal, y el de la revolución comunista. Y de ascenso de un fenómeno inédito en la historia, el fascismo, al cual había que interpretar urgentemente para poder encararlo.

El texto de los *Cuadernos* también expresa su insatisfacción con las concepciones teóricas y estratégicas de la Internacional Comunista. Aunque esta había sido fundada por Lenin con el objetivo de romper con el pasado reformista de la II Internacional, en la nueva organización se repetían viejas ideas y concepciones. El economicismo, y una visión catastrofista de las posibilidades del sistema capitalista, caracterizaban la proyección política de los partidos comunistas europeos. Se pensaba que la crisis económica, en la devastada Europa de posguerra, conduciría a la crisis política del sistema, y su colapso definitivo e inevitable. Pero esta vinculación automática entre crisis económica, crisis política y catás-

trofe final no se produjo. Pese al debilitamiento económico, y a la bancarrota generalizada del Estado en la Europa de aquellos años, el sistema capitalista pudo encontrar un «segundo aire» y vio en el fascismo un nuevo orden político e ideológico, que no solo fue capaz de consolidarse en el poder, sino de despertar el entusiasmo de amplios sectores populares (incluso de los obreros). La crisis económica no había concluido (de hecho, pocos años más tardes, en 1929, se profundizaría aún más), pero la crisis política había sido rebasada por la clase dominante. ¿Por qué había ocurrido esto? ¿En dónde se cifraba la fuerza y elasticidad de los mecanismos de dominación y afianzamiento del poder? ¿Cómo estructurar una nueva estrategia de lucha que permitiera la efectiva liberación de la sociedad? Como dirigente político, Gramsci tuvo que orientar su labor teórica en esta dirección.

Su pensamiento fue militante y polémico; no puede tenerse una comprensión cabal del mismo si no se le ubica en el contexto de la lucha que sostuvo contra otras ideas. En este caso, los dos grandes referentes en su labor de crítica teórica fueron el liberalismo y el marxismo economicista. Destaquemos un hecho importante: Gramsci logró superar las antítesis tradicionales desde la cual se interpretaban los fenómenos sociales (comunes tanto al liberalismo como al marxismo vulgar) y establecer un conjunto de ideas fundamentales para continuar con el desarrollo de una teoría política crítica. En este sentido, su obra se convierte en un punto de partida imprescindible.

Su utilización de la expresión «filosofía de la praxis» para designar al marxismo es ya elocuente.

La categoría de praxis expresa la interrelación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las condiciones materiales que enmarcan la actividad humana y su carácter creador. Al destacar el papel central de la categoría de praxis en el marxismo, Gramsci indicaba la necesidad de asumir la importancia de los factores espirituales en el proceso histórico. La historia es vista como la arena de la actividad consciente, la voluntad práctica, la intervención subjetiva y la iniciativa política. De ahí que sea lógica su comprensión de la relativa autonomía de lo político con respecto a la economía. Y esto precisamente lo distanció del economicismo chato de la mayoría de los marxistas de su época, como también de la visión instrumental y reificada del Estado desde el episteme liberal.

Si tenemos en cuenta todos estos factores, podemos entender su interés por el tema de la sociedad civil. Ya hemos visto que la «ídea clásica» de sociedad civil fue sometida a dos fuertes críticas, primero por Hegel y después por Marx. El intento del primer liberalismo de convertir el concepto de sociedad civil —y el espacio objetivo que este concepto designaba— en elemento capaz de expresar y lograr la síntesis de las contradicciones en la sociedad moderna, implicaba una concepción del hombre que era insostenible por especulativa. Advertido de la seriedad de las contradicciones existentes dentro de la sociedad civil, Hegel pensó superarlas subsumiéndola dentro de un Estado que concebía como entidad ética. Marx, por su parte, sometía a una crítica implacable la concepción liberal del Estado como elemento neutro e intermediario, y a toda concepción sobre el hombre

que se apoyara en una antropología especulativa, avanzó a un primer plano la tesis de la imposibilidad de encontrar una «llave mágica» (la idea de sociedad civil en la Ilustración Escocesa o la del Estado como expresión de la eticidad en Hegel) que permitiera reconciliar las contradicciones entre lo público y lo privado y entre los intereses de los distintos individuos y grupos que conforman la sociedad capitalista.

Los ideólogos del liberalismo no sólo no respondieron a estos ataques, sino que si seguimos la historia de las doctrinas políticas después de 1848, lo que podemos observar es el abandono de la idea de la sociedad civil. John Keane ha llamado la atención acerca del hecho de que a partir de esa época, el debate sobre la relación entre sociedad civil y Estado entra en un período de declive, emergiendo con posterioridad de modo sólo esporádico.<sup>6</sup> «Desde la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento político y social europeo comienza a abrazar, de forma creciente, la suposición mítica de que sistemas sociales complejos pueden ser ordenados, pacificados y emancipados de conflictos anulando la división entre poder político y social».<sup>7</sup> La continuación lógica de la idea de sociedad civil había conducido, necesariamente, a la hegeliana percepción del carácter contradictorio de la misma, y de su relación de presuposición-oposición con el Estado, abriendo así un flanco muy vulnerable a la crítica del capitalismo y a la propia ideología liberal. Como instrumento legitimador

<sup>6</sup> John Keane: ob. cit. p. 76.

<sup>7</sup> *Ibidem.* p. 77.

de los reclamos de la burguesía revolucionaria y de su proyecto de reconstrucción de lo social, esta idea se vio muy limitada en su capacidad de interpretar y proyectar lo social *dentro* de los marcos teóricos y metodológicos que caracterizan al liberalismo. Para entender esto, es preciso explicar la dinámica histórica que llevó a que este concepto, fundamental hasta entonces en la filosofía política del liberalismo, fuera arrinconado en el baúl de los recuerdos.

La idea de sociedad civil nació en la ideología burguesa como expresión del interés de esta clase por limitar el poder del Estado, aún no burgués, y delimitar una esfera de acción legítima y resguardada de su autoconstitución como clase, en tanto sujeto social. A partir de 1848, la posición de la burguesía en la trama social cambió radicalmente. Coronando un proceso que comenzó con la Revolución Inglesa del siglo xvii y continuó con la revolución de las trece colonias y la francesa, en el siglo xviii, la oleada revolucionaria de 1848 eliminó los últimos residuos de las estructuras políticas feudales en Europa y consolidó, en forma definitiva, el poder político de la burguesía. Con esto, los objetivos del pensamiento político de aquella clase cambiaron también sustancialmente. Su propósito ya no era tanto el de reflexionar sobre cómo *limitar* el poder del Estado, sino el de meditar en torno a cómo *repartir* este poder a toda la clase, y no sólo a un grupo de la misma; para que en ese Estado se alcance la expresión de un equilibrio efectivo de los intereses de los distintos grupos que conforman a la burguesía. A este objetivo se sumaba otro, determinado por la aparición de

un nuevo actor social, la clase obrera —la cual se demostró desde las mismas revoluciones de 1848 como un formidable retador a su poder—: cómo estructurar un sistema político que impidiera el acceso del proletariado a las libertades políticas que había obtenido con anterioridad. El tema principal de las luchas políticas en el siglo XIX y buena parte del siglo XX —y por ende del pensamiento político de esta época— será el de la extensión de lo que se denominó como «derechos de ciudadanía». El más importante era el derecho al sufragio, que estuvo restringido durante mucho tiempo sólo a los propietarios (varones, por supuesto) de determinada cantidad de riqueza. Pero otro derecho por el cual también las masas populares tuvieron que luchar fuertemente lo constituyó el derecho a la asociatividad: el derecho a organizar partidos políticos, sindicatos y otras organizaciones que expresaran y defendieran los derechos de los grupos preteridos en la escala social. Si el concepto de sociedad civil constituyó una consigna de combate de la burguesía, en la época en que defendía su derecho a asociarse para defender su espacio de acción e intercambio económico (para lo cual desde mucho antes constituyó guildas, logias fraternales, compañías comerciales, clubes políticos, congregaciones religiosas, etc.), ahora —cuando de lo que se trataba era de cerrar el acceso de los grupos sociales contendientes a esos espacios de asociatividad— se tornó un tema molesto para esa misma burguesía. Ya para entonces, no tenía sentido identificar a la sociedad civil con la sociedad burguesa, como había ocurrido anteriormente en el imaginario dieciochesco. «Al

lado de las empresas privadas han surgido un gran número de organizaciones populares, en especial sindicatos y cooperativas, las cuales se expresan políticamente en los partidos socialistas que presionan por el voto universal. La sociedad civil deja de ser el ámbito de una sola clase, toda vez que ahora aparecen otras clases organizadas. En su seno brota un conflicto, que es ante todo un conflicto de clases».<sup>8</sup>

A partir de 1848, el pensamiento político burgués entró en el «período de una teoría del Estado fuerte».<sup>9</sup> Esto significó que se pasó de una concepción del «Estado garante» a la del «Estado gerente». Las repercusiones de este giro en la problemática y objetivo centrales del liberalismo afectaron también al uso mismo de la idea de sociedad civil.

Es importante destacar el hecho histórico de que el Estado moderno, que se fue conformando lentamente a partir de los procesos históricos de cambio que se inician en el siglo XVI, nunca se limitó a ejercer el papel de simple vigilante que la ideología liberal temprana le atribuía. De hecho, los primeros estados burgueses surgidos en el siglo XVII, en Inglaterra y en Holanda, tuvieron asignada desde el principio la tarea de ejercer su poder para defender, mediante medidas proteccionistas de todo tipo (incluso, la guerra), los intereses de sus respectivas burguesías nacionales. La sociedad civil originaria, conformada por

<sup>8</sup> Franz Hinkelammert: ob. cit., p. 71.

<sup>9</sup> Jeffrey Alexander: «Las paradojas de la sociedad civil», ob. cit., p. 87.

las formas de asociacionismo burgués, lejos de tener un contendiente en el Estado, o cuando más un simple acompañante indiferente, fue reforzada en su despliegue por aquel. La construcción de la sociedad civil burguesa estuvo, cuando menos, fuertemente apuntalada desde el poder político (cuando no inducida desde aquel). El «Estado vigilante nocturno» no pasó de ser una construcción de la utopía liberal. Nunca existió en la realidad histórica moderna. Pero, a partir de 1848, el reconocimiento de las responsabilidades y competencias del poder político, en el campo de la economía, se expandió en el pensamiento liberal decimonónico. El Estado burgués no sólo reforzó su presencia en la economía, sino que el liberalismo legitimó su intrusión en la propia esfera de lo civil, para que regulara los espacios de asociatividad de forma tal que lograra impedir o limitar la constitución de entes colectivos capaces de desafiar el dominio del capital. Se realizó un giro en la ideología liberal.

Las transformaciones históricas operadas en Europa, con el advenimiento de la revolución industrial, a finales del siglo XVIII, se vieron reflejadas en las correspondientes transformaciones en el liberalismo. El principio del contractualismo, que había sido erigido en sólido valladar contra toda interferencia de la razón política, en el campo de la racionalidad económica, fue después enarbolado como argumento principal para reclamar al Estado su intrusismo en la esfera no sólo de la economía, sino de todo el espectro de las relaciones civiles. Domenico Losurdo ha establecido una interesante diferenciación entre

el «contractualismo proto-burgués», presente en el liberalismo temprano, y el «contractualismo moderno», que sirvió de base a las formas de liberalismo decimonónicas.<sup>10</sup> En las etapas iniciales del capitalismo, con el predominio de las relaciones mercantiles, solo los burgueses, los propietarios, podían constituirse en partes contratantes: únicamente ellos existían como sujetos actuantes en la esfera contractual. Los «no propietarios» estaban, de hecho, excluidos del campo de la actividad «civil». Las primeras formas del contractualismo liberal afirmaban la ilegitimidad de la interferencia política en esa región. Pero con el tránsito de la fase mercantil a la fase industrial del capitalismo, esta situación se transformó. La compra-venta de la fuerza de trabajo asalariada se convirtió no sólo en la forma contractual más extendida, sino en la esencial. Es una forma contractual que, a diferencia de la establecida entre un burgués que vende y otro que compra, enfrenta a dos agentes que encarnan racionalidades históricas (no solo económicas) antagónicas. Esto implicó que se le exigiera al Estado que asumiera una función de mediador entre los grupos sociales contrapuestos, y a legitimar, ahora sí, su intervención en la región antes vedada, aparentemente, a su acción. Pero, como señala Losurdo, tal intervención implicaba inevitablemente una restricción impuesta al mercado y a la esfera del contrato.<sup>11</sup> El proto-contractualismo

<sup>10</sup> Domenico Losurdo: ob. cit., 1986, en especial el tercer capítulo.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 71.

—expresado en la utopía liberal del «estado vigilante»— se tornó caduco en el momento en que, mediante una lucha áspera y compleja, los no-proprietarios lograron cambiar la realidad económica: crearon formas de asociacionismo inéditas (agruparon a los sectores desposeídos), obligaron al Estado a establecer y hacer cumplir una legislación laboral (garantizar condiciones de trabajo específicas, fijar una duración máxima de la jornada de trabajo, establecer un salario mínimo, etc.). Pero también transformaron la realidad política: presionaron, en forma permanente y progresiva, por la extensión de los derechos de ciudadanía, intentaron crear partidos políticos que defendieran sus intereses clasistas, etc. El contractualismo moderno (y el liberalismo moderno, como forma teórico-ideológica que la enmarcaba) asumió una posición de principio diferente: reconoció la necesidad de la intervención estatal, no solo como árbitro en el mundo asociativo, sino más aún, su derecho a intervenir en el mismo y juzgar cuáles son las formas asociativo-contractuales, legítimas o no.

Estos procesos de «redimensionamiento» del papel del Estado se vieron fortalecidos después de 1870, con el tránsito hacia una etapa superior del despliegue de las relaciones capitalistas de producción: el capitalismo monopólico, o imperialismo. En el magnífico primer ensayo de su libro *Los usos de Gramsci*, Juan Carlos Portantiero hace un detallado análisis de los procesos de replanteamiento de la relación entre economía y política, y entre Estado y

sociedad, en la Europa del último cuarto del siglo XIX y el primero del XX.<sup>12</sup>

Fue una época que contempló un crecimiento de la sociedad civil en los países capitalistas desarrollados, que se produjo en contra de los intereses y deseos de la burguesía. Los sectores sociales explotados (obreros, mujeres, etc.) lucharon por desarrollar un conjunto de asociaciones encaminadas a promover y defender sus derechos, no sólo políticos, sino también económicos y sociales. Sindicatos, escuelas nocturnas, asociaciones feministas, ligas sufragistas, cooperativas de consumidores, partidos políticos, sociedades de recreo y cultura, etc., comenzaron a aparecer en el tejido social de esas naciones. Semejante impugnación al poder de la burguesía la obligó a reestructurar su «patrón de hegemonía», a partir de la crisis irrecuperable de la relación entre Estado y sociedad civil, tal como la había planteado el liberalismo.<sup>13</sup> La perspectiva liberal enfocaba al Estado y a la sociedad como sistemas autónomos, unidos por lazos externos. Las luchas de las masas populares, en forma lenta pero incesante, lograron la extensión de los derechos de ciudadanía, e hicieron comprender a los grupos dominantes que el Estado ya no podía seguir siendo interpretado, por el resto de la sociedad, como «comité administrativo» de la burguesía. Esta pasó a recomponer su hegemonía, en un proceso que la llevó a la «politización» de la sociedad civil,

<sup>12</sup> Juan Carlos Portantiero: *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 21.

«desplazando» la política a otros espacios, antes considerados como «privados». Se produjo lo que podemos llamar una «explosión» de la sociedad civil, un crecimiento acelerado de la trama asociativa, que implicaba la complejización de la estructuración social y política. La estructura del Estado tuvo también que tornarse más compleja. Utilizando la muy gráfica fórmula de Pietro Ingrao, la «politización de lo social» implicó la necesidad de la «socialización de la política».<sup>14</sup> Esferas e instituciones hasta entonces ignoradas por el Estado, y abandonadas a la iniciativa de grupos sociales específicos, fueron cooptadas por aquel, y convertidas en zonas privilegiadas de su interés.

Esta recomposición de la hegemonía, emprendida por la burguesía, implicó que los límites entre lo público y lo privado, los roles políticos y los económicos y sociales, no constituyeran ya «fronteras» sino *zonas de intersección* entre el Estado y las organizaciones sociales.<sup>15</sup> Surgieron las formas modernas de dominación, basadas en lo que puede denominarse *expansión molecular* del Estado, en un redimensionamiento de su morfología, de su base histórica. El Estado capitalista se reestructuró por medio de un proceso que asimiló el desarrollo complejo de la sociedad civil a la estructura general de la dominación.

La nueva morfología de la hegemonía de la burguesía probó su solidez histórica al permitirle superar

<sup>14</sup> Citado por J. C. Portantiero: ob. cit., p. 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

la terrible crisis que la sacudió en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. Y planteó un formidable desafío al pensamiento revolucionario: traducir los nuevos procesos sociales a un lenguaje teórico, a un conjunto de imágenes y consignas que le permitieran interpretarlos adecuadamente, y desarrollar una línea de conducta apropiada. Fue a Antonio Gramsci al que le debemos el primer (y hasta ahora el más coherente y profundo) intento en este sentido.

En esos años de la primera posguerra, la teoría política marxista, en el terreno de la política, era muy poco sistemática, y los textos clásicos, salvo en lo que se referían a los orígenes históricos del Estado, se reducían casi siempre a meras alusiones, a desarrollar otros argumentos.<sup>16</sup> Esta carencia teórica es comprensible, si tenemos en cuenta que, antes de la sorpresiva irrupción de la revolución soviética, el establecimiento del Estado proletario era visto por muchos como una tarea situada en un futuro previsible, pero ciertamente lejano, por lo que la ausencia de una teoría sistemática de las relaciones entre «estructura» y «superestructura» no era algo particularmente grave. Además, primaba la idea de que, después de los cambios en la organización política que debía operar la revolución comunista, y las transformaciones en la base económica (la «expropiación de los expropiadores»), los cambios en la superestruc-

<sup>16</sup> Eric Hobsbawn: «De Italia a Europa», en Colectivo de Autores: *Revolución y democracia en Gramsci*. Barcelona, Fontamara, 1981, p. 33.

tura sobrevendrían con un mayor o menor grado de automatismo.<sup>17</sup> El problema de la transición al socialismo se reducía a la preparación o a la espera de la revolución,<sup>18</sup> y por «revolución» se entendía, esencialmente, la toma del aparato estatal. Sólo la derrota de la oleada subversiva en Europa, a principios de los años 20, hizo evidente las carencias de la teoría política marxista.

Gramsci fue el primero en desarrollar, dentro del marxismo, todo un sistema conceptual para aprehender en forma unitaria la compleja fenomenología del poder en las sociedades capitalistas contemporáneas. Con la instauración del poder soviético y la crisis que se abrió con el fin de la guerra en 1918, se había abierto una nueva época, en el sentido de que «toda una serie de cuestiones que molecularmente se acumuló antes de 1914 se juntaron, modificando la estructura general del proceso precedente».<sup>19</sup> Esa modificación se cifraba en el conjunto de cambios realizados por la burguesía en sus mecanismos de dominación, y en la imposibilidad para la clase obrera de continuar con la «guerra de movimiento», con el ataque frontal al poder burgués, y la necesidad de pasar a la «guerra de posiciones», a la preparación lenta, rigurosa y sistemática de todo un conjunto de

<sup>17</sup> Esta concepción permanecería anclada todavía durante mucho tiempo en importantes sectores del movimiento marxista a lo largo del siglo xx.

<sup>18</sup> Eric Hobsbawn: ob. cit., p. 33.

<sup>19</sup> A. Gramsci: *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci, al cuidado de V. Gerratana, Turin Einaudi, 1975, p. 1824.

capacidades y estructuras que garantizaran la posibilidad de desafiar esa dominación. En esto consistía la transformación del «proceso precedente». Tal paso —según Gramsci— constituía «la cuestión de teoría política más importante de la posguerra, justamente la más difícil de resolver».<sup>20</sup> Las propias carencias de la teoría marxista explican que Gramsci le dedicara más tiempo al estudio de las superestructuras, y que estudiara más las condiciones ideológicas, culturales y políticas, no sólo de la preservación de la dominación, sino también de su futura eliminación. Se preguntó por las causas que propiciaban la persistencia del poder de la burguesía. Como ha señalado Hobsbawn, no consideró que el dominio burgués fuera sólo una imposición,<sup>21</sup> sino que entendió la capacidad de esa clase para establecer y preservar su liderazgo intelectual y moral, para dirigir más que obligar. A esto Gramsci lo llamó «hegemonía», y al estudio de sus condiciones de existencia y posibilidad dedicó una parte considerable de su esfuerzo teórico. En un pasaje de los *Cuadernos* resaltó la necesidad de la conformación de «una teoría de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina de la revolución permanente».<sup>22</sup> Estos dos elementos no deben separarse. La teoría de la hegemonía tenía que desarrollar la teoría marxista sobre el Estado, superando su interpretación inicial como mero conjunto de ins-

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 690-691.

<sup>21</sup> Eric Hobsbawn: ob. cit., p. 35.

<sup>22</sup> A. Gramsci: *Quaderni...*, ed. cit., p. 1235.

trumentos de coerción, para interpretarlo también como sistema de instrumentos de producción de liderazgo intelectual y de consenso, pero además debía fijar los elementos esenciales para pensar la revolución comunista no sólo como asalto al aparato de poder político-coercitivo, sino sobre todo como producción de la contrahegemonía. «Durante el período posterior a 1870 [...], las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se hacen más complejas y macizas, y la fórmula del '48 de *revolución permanente* es elaborada y superada por las ciencias políticas con la fórmula de *hegemonía civil*».<sup>23</sup> La irrupción del concepto de «lo civil» no es un accidente, sino el resultado de la comprensión gramsciana de la importancia de los mecanismos de producción de hábitos de comportamiento, valores y modos de pensar (lo que había sido recogido en el ideario del liberalismo temprano bajo el concepto de civilidad) en la estructuración del poder en las sociedades modernas. «El ejercicio normal de la hegemonía [...] se caracteriza por una combinación de fuerza y consenso, que se equilibran de diferentes maneras, sin que la fuerza predomine demasiado sobre el consenso, y tratando de que la fuerza parezca apoyada en la aprobación de la mayoría, expresada mediante los llamados órganos de la opinión pública».<sup>24</sup> La importancia de la obra de Gramsci en la historia del pensamiento político-social del siglo xx (y no sólo para el marxismo) estriba en el hecho de que

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1566.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 1638.

su esfuerzo teórico estuvo encaminado a sentar las bases para la elaboración de una nueva idea de la política.<sup>25</sup>

El concepto de sociedad civil fue situado por él en el centro de su reflexión teórica. N. Bobbio ha afirmado que sobre «el concepto de sociedad civil [...] se desarrolla todo el sistema conceptual gramsciano».<sup>26</sup> Esto es cierto, pero solo si se agrega que no puede entenderse la especificidad de la reinterpretación gramsciana de este concepto si no se la inserta en el marco de la construcción, en los *Cuadernos*, de una teoría sobre la hegemonía. Y es imprescindible referirse a este sistema conceptual, si queremos comprender en toda su extensión la reinterpretación que adquiere el concepto de sociedad civil en el marxismo crítico.

Como espero haber demostrado en las páginas precedentes, el concepto de sociedad civil es una noción política, no un instrumento neutro. Y como cualquier otra categoría de la teoría social, sólo cobra un significado cuando se le asume en un contexto sistémico. Por eso, si queremos definir lo que entendemos por sociedad civil desde una perspectiva teórico-crítica, tenemos que empezar por definir qué entendemos por Estado, por política, por autonomía y por democracia. Pero también qué entendemos por libertad y por dominación, pues es a esto a lo que nos

<sup>25</sup> Gisepe Vacca: *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 29.

<sup>26</sup> N. Bobbio: *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avance, 1977, p. 34.

referimos cuando tratamos esos temas. El concepto de sociedad civil es instrumento no sólo de análisis, sino también de proyecto. Ante todo, porque cuando hablamos de sociedad civil estamos hablando de la construcción y/o desconstrucción, el estrechamiento o ampliación, de determinados espacios que encarrilan, en un cierto sentido, la actividad y el despliegue de sujetos sociales específicos.

Gramsci estableció el concepto de «bloque histórico» para captar la indisoluble vinculación entre ambos, distanciándose del marxismo vulgar, que absolutizaba la importancia de la base económica en los cambios sociales, y consideraba a la superestructura como mero epifenómeno. La superestructura, que entendió como conjunto dinámico, complicado, discordante y lleno de contradicciones, por medio de la cual la clase hegemónica hace valer su dominación (mediante los recursos represivos y los culturales o educativos), es la encargada de irradiar la ideología dominante a todos los integrantes de las clases «subalternas» y «auxiliares». El estudio de las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras constituye «el problema crucial del materialismo histórico».<sup>27</sup>

En los *Cuadernos* se distinguen dos momentos en la superestructura que están en permanente relación dialéctica: por una parte la «sociedad política», por la otra, la «sociedad civil». Mientras que la sociedad política está compuesta por los órganos de las superestructuras encargados de desarrollar la fun-

<sup>27</sup> A. Gramsci: *Quaderni*, ed. cit., p. 455.

ción de coerción y dominio, la sociedad civil la conforma el conjunto de organismos vulgarmente considerados «privados», que posibilitan la dirección intelectual y moral de la sociedad mediante la formación del consentimiento y la adhesión de masas. La sociedad civil está articulada por múltiples organizaciones sociales, de carácter cultural, educativo, religioso, pero también político e incluso económico. Por mediación de ella se difunden la ideología, los intereses y los valores de la clase que domina al Estado, y se articula el consenso y la dirección moral e intelectual del conjunto social. En esta se forma la voluntad colectiva, se articula la estructura material de la cultura, y se organiza el consentimiento y la adhesión de las clases dominadas.

Un elemento significativo a resaltar, en la contribución de Gramsci, es su rechazo a la concepción instrumental de la política, presente tanto en el liberalismo como en el marxismo vulgar. «Con frecuencia se entiende por “política” la acción de las fracciones parlamentarias, los partidos, los periódicos, y en general, toda acción que se realiza según una directiva evidente y predeterminada».<sup>28</sup> Pero el líder comunista italiano la interpreta como «el arte de gobernar a los hombres, de procurarse su consenso permanente y por consiguiente el arte de fundar los “grandes estados”...»<sup>29</sup> El poder no se ejerce solo sobre la base de la represión. Necesita que sus instituciones

<sup>28</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 86.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 119.

de coerción detentan el monopolio del uso de la violencia, y que la pretensión de ese monopolio sea aceptada por la sociedad. Le es imprescindible, por consiguiente, controlar también la producción, difusión y aceptación de normas de valoración y comportamiento. El poder se apoya, esencialmente, en su control de las instituciones dadoras de sentido, las que establecen y justifican al individuo; le enseñan a pensar de una manera y a no pensar de otras, le indican los valores que tiene que compartir, las aspiraciones que son permisibles, las fobias que son imprescindibles. La familia, la iglesia, la escuela, el idioma, el arte, la moral, han sido siempre objetivos del poder, que ha intentado instrumentalizarlos en su provecho.

La concepción de la política, que la vincula al poder como imposición, debe complementarse con otra que la vincule con el consenso. Es decir, con la capacidad de ese poder de instalarse en la producción espiritual de la sociedad, con el objetivo de conformarla de acuerdo con sus intereses. Que permita, por tanto, extender el campo de «lo político» a todas las instancias y estructuras que socializan a los individuos, ya que desde estas se consolida el poder, o se le desafía. El asalto al poder no empieza cuando se atacan sus centros detentadores de violencia, sino cuando se incita a cuestionar normas y valores, a romper con la «clausura de sentido» que legitima su existencia.

Es esta acepción amplia de la política —y del poder como control cultural— la que nos permite rechazar la interpretación positivista de la sociedad como agregado de esferas separadas y bien

diferenciables entre sí. Y constituyó el punto de partida conceptual de las reflexiones de Gramsci, quien comprendió la necesidad de tener una visión orgánica de la hegemonía que ejerce una clase o grupo social sobre el conjunto de la sociedad para trascender la imagen de la dicotomía Estado/sociedad civil, tan cara al pensamiento liberal.

El concepto de hegemonía constituye un momento importante de su teoría. En los *Cuadernos* encontramos la idea de que, en muchas ocasiones, la clave de la dirección política que ejerce el Estado en una sociedad no hay que buscarla en las instituciones gubernamentales y oficiales, sino en diversas organizaciones «privadas» que controlan y dirigen la sociedad civil. Para Gramsci, una reflexión verdaderamente marxista de los procesos de cambio social excluye todo enfoque estrechamente economicista. «El intento [expuesto como postulado esencial del materialismo histórico] de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatido teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente debe ser combatido con el testimonio auténtico de Marx». <sup>30</sup> Puso especial énfasis en su crítica, pues lo consideraba basamento teórico de las concepciones reduccionistas de la revolución que seguían primando en el movimiento revolucionario, y que establecían un automatismo directo entre los cambios a efectuar en la base económica y la transformación del mundo cultural y espiritual de los indivi-

<sup>30</sup> A. Gramsci: *Quaderni...*, ed. cit., p. 871.

duos. Por eso resaltó la significación del momento ético-político, y destacó que el desarrollo de la filosofía marxista exige «...la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la valoración del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos».<sup>31</sup>

Una clase o grupo puede ejercer su dominio sobre el conjunto social porque es capaz no sólo de imponer, sino de hacer aceptar como legítimo ese dominio por los demás grupos sociales. Su poder se basa en su capacidad de englobar toda la producción espiritual en el cauce de sus intereses. El concepto de hegemonía, en Gramsci, resalta la capacidad de la clase dominante de obtener y mantener su poder sobre la sociedad, no sólo por su control de los medios de producción económicos y de los instrumentos represivos, sino sobre todo porque es capaz de producir y organizar el consenso y la dirección política, intelectual y moral de la misma. La hegemonía es tanto dirección ideológico-política de la sociedad civil como combinación de fuerza y consenso para lograr el control social.

El componente esencial de esa hegemonía es precisamente la sociedad civil. Un lugar central, en la reflexión gramsciana, lo ocuparon el análisis de la sociedad civil y la intención de elaborar un proyecto para su transformación, pues la causa fundamental

<sup>31</sup> Citado en Rafael Díaz Salazar: *Gramsci y la construcción del socialismo*, San Salvador, UCA Editores, 1993, p. 230.

de la pervivencia del Estado capitalista radica en la complejidad y la fortaleza de la sociedad civil en la que se arraiga.

En el tejido múltiple de las relaciones económicas, familiares, ideológicas, artísticas, morales, etc., es donde los individuos adquieren las ideas, normas, valores, etc., que conformarán su actitud ante la vida, que otorgarán el sentido que tendrán los distintos fenómenos sociales con los que interactúan, y que los llevarán a aceptarlos, a entenderlos, como legítimos y naturales, o a rechazarlos. La idea de *civil society* había sido creada por el liberalismo inglés con el objetivo de designar ese campo de interrelaciones que se establece en la *civitas*, en la *polis*. Gramsci retiene la tesis, presente en aquel liberalismo, de que la «civilidad» de los individuos (el conjunto de sus principios y normas de conducta) se produce, esencialmente, en ese entramado de relaciones de diverso tipo. La complejidad de la sociedad europea de principios del siglo xx hacía insostenible la identificación estrecha entre «civilidad» y «mercado». De ahí que, en los *Cuadernos*, el concepto de sociedad civil no sea utilizado para designar simplemente relaciones asociativas contractuales, voluntarias, entre las personas, pues la producción y reproducción de la civilidad se había tornado algo mucho más complicado, sino como el conjunto de todas las relaciones sociales productoras de sentido. La sociedad civil es entendida por Gramsci como el espacio en el cual se producen y difunden las representaciones ideológicas. De ahí que destacara que su reflexión lo había llevado «...a ciertas determinaciones del concepto de

Estado, que generalmente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coactivo) [...] y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional) ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc».<sup>32</sup> El Estado no es solo el aparato de gobierno, el conjunto de instituciones públicas encargadas de dictar las leyes y hacerlas cumplir. Y advierte: «...el concepto común de Estado es unilateral y conduce a errores mayúsculos».<sup>33</sup> Gramsci criticó la concepción del «Estado gendarme», del «Estado guardián nocturno», presente en la ideología liberal, que «...quiere significar un Estado cuyas funciones están limitadas a la tutela del orden público y del respeto de las leyes», pues esta concepción ignora que «...en esta forma de régimen [que por otro lado no existió jamás sino como hipótesis límite, en el papel] la dirección del desarrollo histórico pertenece a las fuerzas privadas, a la sociedad civil, que es también Estado, o mejor, que es el Estado mismo».<sup>34</sup> Es una interpretación que se mueve «...en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que precisamente representa la forma corporativo-económica, o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción gene-

<sup>32</sup> A. Gramsci: *Antología*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 272

<sup>33</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., 1962, p. 163.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 164.

ral de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil». <sup>35</sup> Al Estado lo integran también el conjunto de instituciones vulgarmente llamadas «privadas», que son agrupadas por Gramsci en el concepto de sociedad civil. El desarrollo de la modernidad capitalista condujo a que los límites de «lo público» y de «lo privado» se difuminen, y a que estas esferas se interpenetren. Familia, iglesias, escuelas, sindicatos, partidos, medios masivos de comunicación, hasta el sentido común compartido por todos, y que señala lo que se acepta como normal, natural y evidente, son elementos de un espacio cuya nominación como sociedad civil no indica su ajenidad respecto a las luchas políticas por el poder, sino un campo específico de refundación de la hegemonía de una clase. Aunque las instituciones represivas siguen siendo instrumento imprescindible de la clase dominante, la coerción absoluta no ha sido nunca una opción viable. En el capitalismo, la burguesía se ve obligada a buscar y organizar activamente el consentimiento —aunque sea pasivo— de los oprimidos. Esto lo logra mediante su capacidad de diseminar normas políticas, culturales y sociales por medio de las instituciones «privadas» de la sociedad civil. El Estado es la combinación, en proporciones variables y cambiantes, de momentos de consenso y momentos de fuerza. De ahí que Gramsci acotara: «pudiera decirse [...] que Estado = sociedad política + sociedad civil; o sea, hegemonía acorazada con coacción». <sup>36</sup> El Estado es entendido no como institución jurídica, sino

<sup>35</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>36</sup> Gramsci: *Antología*, ed. cit., p. 291.

como resultado de las relaciones orgánicas entre la sociedad política y la sociedad civil.

Al igual que Marx, Gramsci derivó su concepto de sociedad civil de Hegel. Marx colocó su interpretación en el terreno estructural, por las razones que vimos antes. Gramsci tomó en cuenta los procesos objetivos que se operaban en su época, y la dimensión del sentido de lo civil, se apoyó en lo superestructural. El concepto de sociedad civil burguesa, en Hegel, incluía tanto las necesidades y relaciones económicas como su organización en corporaciones y reglamentación por el Estado. Tanto Marx como Gramsci, a tono con sus respectivas épocas históricas y sus necesidades, se inspiraron en uno u otro de estos momentos.

Quiero resaltar aquí que la conceptualización de la sociedad civil, como un momento del sistema hegemónico, no implicaba para Gramsci entenderla como un fenómeno totalmente integrado. Las instituciones que la conforman son el escenario de la lucha política de clases, el campo en el que tanto los dominados como los dominadores desarrollan sus pugnas ideológicas. El sentido peculiar y determinante de las estructuras y funciones de la sociedad civil consiste en estar atravesada por el nervio de lo político.

Dos momentos importantes de su teoría acerca de la hegemonía deben destacarse, para evitar malentendidos. En primer lugar, la distinción entre sociedad política y sociedad civil no es orgánica, sino tan sólo metódica.<sup>37</sup> No es posible establecer una

<sup>37</sup> Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 54.

diferenciación rígida y abstracta de los elementos que conforman a una y otra. Una misma institución puede pertenecer a la vez a ambas, o estar en un momento concreto en una, y después en otra. Un partido político forma parte de la sociedad política, pero si logra insertarse en el proceso de producción y/o distribución de normas de valoración y comportamiento, se inscribirá a la vez en la sociedad civil. Para Gramsci, la relación entre ambas sociedades se concibe bajo la idea de «unidad-distinción».

En segundo lugar, como fuente en la que se estructuran las relaciones de poder, la sociedad civil no puede ser percibida solo como lugar de enraizamiento del sistema hegemónico de la dominación, sino también como el espacio desde donde se la desafía. La mayor penetración de la sociedad política, en la sociedad civil, no sirvió únicamente para fortalecer la hegemonía de la burguesía, sino que abrió nuevas posibilidades para un proyecto contestatario y emancipador. En la sociedad civil se expresa el conflicto social. Si algunos de sus componentes portan el mensaje de la aceptación tácita a la supeditación, otros son generadores de códigos de disenso y transgresión. La sociedad civil tiene una valencia doble con respecto al sistema hegemónico de la clase en el poder. Una parte de ella tributa a esa hegemonía. Por lo tanto, la reflexión política de los grupos empeñados en subvertir la hegemonía de la burguesía no debe centrarse solo en la confrontación «sociedad civil *versus* Estado», sino también y, sobre todo, en la confrontación «sociedad civil *versus* sociedad civil».

La sociedad civil no es algo homogéneo ni monovalente. Y no sólo porque en ella se dirime la contraposición entre la ideología dominante y las formas ideológicas de su desafío, sino porque en la sociedad moderna existen distintos grupos sociales, cuyos intereses no coinciden necesariamente en toda su extensión. El despliegue de la modernidad implica un desarrollo de las fuerzas productivas y un concomitante desarrollo de las necesidades sociales que traen aparejado un auge paralelo de la subjetividad humana. La sociedad civil es el escenario legítimo de confrontación de aspiraciones, deseos, objetivos, imágenes, creencias, identidades, proyectos, que expresan la diversidad constituyente de lo social. La habilidad del grupo detentador del poder no radica en intentar impedir las manifestaciones de esta diversidad, sino en cooptar todas dentro de su proyecto de construcción global del entramado social. Es a esto a lo que Gramsci llama hegemonía.

La expansión sin precedentes de la sociedad civil en los últimos ciento cincuenta años no ha sido —como se nos quiere hacer creer— el efecto espontáneo de la expansión del capitalismo, sino el resultado de la interacción de dos procesos contradictorios. Por un lado, del intento continuado de múltiples grupos sociales, explotados y preteridos —las clases trabajadoras, las mujeres, los jóvenes, los discriminados por raza, etnia y religión— por crearse estructuras y reductos desde los que puedan remontar los elementos que funcionan como obstáculos a su proceso de constituirse como sujetos sociales, con todo lo que de autonomía y poder de decisión implica ese

estatuto. Cada parte integrante de esa estructura múltiple y difusa llamada sociedad civil —sindicatos, partidos, grupos feministas y ecologistas, etc.—, cada una de las facultades que la hacen ser —la capacidad de organizarse, el derecho al voto, la libertad de disenter—, ha sido arrancada a la aristocracia del dinero en largas y cruentas batallas. Pero es también el resultado del interés sostenido —y en muchos casos exitoso— de esa misma aristocracia en distorsionar esos espacios de expresión, con el fin de impedir la constitución de los sujetos sociales que harían peligrar sus privilegios, de su capacidad de hegemonizar esos intentos en su provecho, de ocluir las vías de expansión de las subjetividades antagónicas a aquella que constituye su razón de ser. La burguesía es un sujeto social excluyente, egocéntrico, que sólo puede existir mientras mantenga a todos los demás grupos sociales en el papel de meros soportes de su modo de apropiación —material y espiritual— de la realidad. La sociedad civil forma parte del aparato de dominación, pero también es su antagonista más formidable.

Gramsci retomó la idea de sociedad civil, creado por la ideología liberal temprana, y abandonado con posterioridad por esta, porque comprendió su potencial revolucionario. Ciertos elementos de la concepción liberal primigenia de esta idea llamaron su atención, e intentó retenerlos en su propia concepción. En primer lugar, la idea de la sociedad civil como espacio privilegiado de autoconstitución de los sujetos; en segundo lugar, la perspectiva ética que brinda este concepto, al señalar el escenario de producción

y reafirmación de valores morales debido a la propia actividad de esos sujetos. Pero incluso avanzando más allá del propio Gramsci, la idea de sociedad civil —convenientemente reelaborada— puede funcionar como un momento importante de una reflexión crítica del papel del Estado en el tránsito hacia una sociedad libre de la enajenación capitalista. García Marzá resalta un momento clave al afirmar que «...el concepto de sociedad civil constituye en nuestros días un concepto clave a utilizar frente a la racionalidad sistémica del Estado, siempre y cuando se comprenda primariamente desde un marco comunicativo y no económico».<sup>38</sup> Gramsci transformó la imagen que de la sociedad civil había proporcionado el liberalismo, precisamente, por reinterpretarla desde este «marco comunicativo».

El desarrollo de una sociedad civil desenajenante es de especial significación para impedir la realización de esa racionalidad sistémica e instrumental presente como tendencia. Gramsci situó una de las causas de esta usurpación por la estructura del gobierno (Estado-sociedad política) de todas las funciones hegemónicas del Estado en «...la duplicidad de formas en la cual se presenta el Estado en el lenguaje y en la cultura de las épocas determinadas, o sea, como sociedad civil y como sociedad política, como “autogobierno” y como “gobierno de los funcionarios”...»<sup>39</sup> Esta duplicidad lleva a identificar al Estado sólo con las estructuras del gobierno («gobierno de

<sup>38</sup> Domingo García-Marzá: ob cit., p. 65.

<sup>39</sup> A. Gramsci: *Antología*, ed. cit., p. 315.

los funcionarios»), olvidando la importancia del Estado-sociedad civil («autogobierno») con lo que a la larga se obtiene la pérdida de la hegemonía y el predominio del mero momento de dominación. En los *Cuadernos de la cárcel*, a estas concepciones reduccionistas se las llama «estataltría», a la que se define como una «...determinada actitud respecto del “gobierno” de los funcionarios o sociedad política, que, en el lenguaje común, es la forma de vida estatal a la que se da el nombre de Estado y que vulgarmente se entiende como la totalidad del Estado». <sup>40</sup> Y advierte que «...esta estataltría no tiene que dejarse entregada a sus propias fuerzas, ni tiene, sobre todo, que convertirse en fanatismo teórico y concebirse como “perpetua”; tiene que ser criticada, precisamente para que se desarrolle y produzca formas nuevas de vida estatal en las cuales la iniciativa de los individuos y de los grupos sea “estatal”, aunque no debida al “gobierno de los funcionarios”.» <sup>41</sup>

La reinterpretación gramsciana de la democracia, en el contexto de su teoría de la hegemonía, constituyó una ruptura decisiva con respecto a las formas tradicionales de entender y ejercer la política por la izquierda, rechazando toda estructuración del campo y las prácticas políticas que reposan sobre la doble separación privado-público y producción-reproducción. Sin una clara percepción de la contradictoriedad interna de la sociedad civil y de su ambivalencia en la relación con el Estado, la «nueva forma de hacer

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

política» corre el riesgo de operar siempre en los márgenes de la política. La mejor manera de traicionar a un pensador es repetirlo al pie de la letra. Es preciso tomar la esencia del pensamiento de Marx y Gramsci y continuarla en concordancia no con uno u otro esquema utópico, sino con la radicalidad que impone la realidad misma, máximo tribunal de cualquier teoría. Una transformación hacia el socialismo tiene que empeñarse en la construcción de un nuevo bloque histórico para lograr la reinterpretación contemporánea de una exigencia fundamental: la recuperación del poder del Estado por los sectores populares. Es preciso forjar una hegemonía pluralista, potenciando a los nuevos sujetos de la democratización social, y a las nuevas formas de la política que ellos tendrán que construir.

## **Hegemonía y cultura revolucionaria**

Con su teoría de la hegemonía, y sus reflexiones acerca de la significación y funciones de la sociedad civil, Gramsci proporcionó el fundamento teórico para develar la esencia de la racionalidad política de la sociedad capitalista y del dominio de la burguesía. Esto le llevó a comprender las causas del fracaso del movimiento revolucionario europeo, en 1919-1921; consideró, en lo esencial, que la fortaleza de la sociedad civil burguesa le permitió al sistema capitalista superar la aguda crisis política de posguerra, así como a la incapacidad del movimiento comunista de desestructurar la hegemonía de esa clase.

Pero la significación del legado gramsciano no se limita a la comprensión de los procesos históricos del período de entreguerras, sino que trasciende ese estrecho marco temporal y se proyecta hacia el presente. En su obra encontramos elementos esenciales para la valoración crítica del modelo autoritario y estadocéntrico de socialismo —implantado primero en la Unión Soviética y después en otros países—, y

la comprensión de las causas profundas de su estruendoso fracaso. Pero, además, nos proporciona un modelo alternativo para pensar el tránsito hacia el socialismo.

El modelo de construcción del socialismo implantado en la URSS —a partir de finales de los años 20 del pasado siglo—, y que se copió como modelo en los países europeos al este del Elba, se caracterizó por una visión economicista, mecanicista, y estrechamente estatalista y jurídicista de los procesos de transición hacia una sociedad anticapitalista. La interpretación reduccionista, típica del marxismo de la II Internacional, de la relación entre base y superestructura, llevó a entender las profundas transformaciones sociales que debían producirse con la revolución como un subproducto de los cambios a efectuar en la base económica. La subversión de las relaciones de producción se entendió como la simple «expropiación de los expropiadores», es decir, como la eliminación de la propiedad privada capitalista mediante un acto de violencia ejercida por el nuevo Estado, por medio de la formulación y aplicación de instrumentos jurídicos creados al efecto. Se identificó la estatización de la propiedad con su socialización, y se limitó a esto la complejidad y profundidad de lo que Marx había entendido como *superación* del antiguo modo de producción por uno nuevo.

La contribución de Gramsci al pensamiento revolucionario se plasmó en un sistema de conceptos que abrieron nuevos horizontes a la búsqueda, y que —como ha demostrado la experiencia histórica— constituyen puntos de no retorno a las concepciones

del socialismo estatalista. Como ya he expuesto en otra parte, lo más valioso de su herencia no radica en la letra muerta de sus textos, sino en su intención desacralizadora, en su autocrítica severa a las ilusiones y espejismos que el movimiento comunista compartía, y que continuó manteniendo aún durante bastante tiempo. Las concepciones gramscianas ofrecen un punto de partida diferente a los tradicionales para pensar la necesaria reestructuración de las relaciones sociales que la actual crisis civilizatoria de la humanidad reclama.

Para todos resulta evidente la necesidad de reestructurar el actual sistema de relaciones sociales. Las ideologías de la modernidad clásica colocan en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el Estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Los procesos anticapitalistas ocurridos al este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del Estado como único espacio de anudar las relaciones intersubjetivas, y único sujeto social. La historia ha demostrado las insuficiencias del liberalismo, así como la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Ese socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada entre *participación, eficiencia, autonomía y equidad,*

los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario social, o por lo menos el conjunto no lo es. El agotamiento histórico del modelo de socialismo, basado en el burocratismo del Estado, y la necesidad de avanzar hacia la organización de un socialismo plural y céntrico, no conduce a la interpretación del socialismo como tensión, y de estructurar un proyecto alternativo a las recetas neoliberales que, no sea sólo económico y político, sino también —y sobre todo— moral y cultural. Hablar de socialismo como tensión significa entenderlo como formación social que recoge, en forma superada, es decir, desde una perspectiva mucho más humanista que el capitalismo, la necesaria contradicción entre racionalización y subjetivación —matriz constituyente de la modernidad—, y sabe traducirla en las distintas esferas de la vida cotidiana en contradicciones realmente generadoras del desarrollo. El carácter creciente de las complejidades y heterogeneidades sociales es una consecuencia ineludible y objetiva del desarrollo social. El propio proceso de construcción de una sociedad socialista acrecienta la pluralidad y conflictualidad intrínsecos a lo social. El acceso de las masas a la educación y a la cultura, el crecimiento de la industria, la creación de nuevos mecanismos de participación política, la potenciación de los factores éticos y espirituales en la organización de la vida social, aceleran el despliegue de formas variadas de subjetividad. La crisis del socialismo que hoy vivimos evidencia el fin de la solvencia histórica, tal como los socialismos este-europeos intentaron asimilar esta creciente complejidad social; el fin de una concep-

ción que entendió al socialismo como la capacidad, por parte de la dirección política, de obtener una «unidad nacional» que exigiera convertir el espacio nacional en un escenario supuestamente homogéneo, y que llevó al desgaste de esta dirección en la constante construcción de sistemas defensivos que reprimieran todo conflicto y toda contradicción, que suprimieran la expansión diferenciadora de los distintos sujetos sociales. Por el «ob no concipio ob y resumo».

La teoría gramsciana de la hegemonía y su interpretación de la importancia de la sociedad civil, refleja la necesidad de buscar un punto de vista moral desde el cual se ordene las alternativas, no sólo deseables, sino también posibles, sin retornos al pasado ni fugas hacia delante, que permita rechazar la mercantilización creciente de la sociedad, a la vez que superar críticamente las tradiciones conservadoras en el marxismo.

La insistencia del autor de los *Cuadernos*, en la consideración del momento ético-cultural de la revolución, ha conducido, en algunas ocasiones, a dos interpretaciones erróneas. Una ha sido la presentación de Gramsci como «teórico de las superestructuras», alguien que fijó su interés sólo en este sector de lo social, con total desatención a lo económico. La otra, que las asimila en forma unilateral a su idea del carácter necesario y prioritario de lo que llamó «guerra de maniobra», con respecto a la «guerra de movimiento», lo presentó como un reformista, como el teórico de una revolución siempre pospuesta para mañana. Esta falsa imagen fue utilizada, sobre todo, en el último período de existencia del Partido Comunista de

Italia con el objetivo de legitimar su estrategia del llamado «compromiso histórico», que lo condujo con posterioridad a su vergonzosa desaparición.

La imagen de un Gramsci preocupado exclusivamente por el papel de las superestructuras ideológicas ha sido difundida, en especial, por Norberto Bobbio. En el Congreso sobre Gramsci —celebrado en 1967 en Cagliari—, Bobbio presentó su ponencia «Gramsci y la concepción de la sociedad civil».<sup>1</sup> En esta afirmó que, a diferencia de Marx, para Gramsci, el momento activo del desarrollo histórico es superestructural, y que la sociedad civil tiene primacía no sólo respecto a la estructura económica, sino también respecto a la sociedad política; llegó a afirmar que, en los *Cuadernos*, las ideologías devienen momento primario de la historia, y las instituciones, el momento secundario. Esta interpretación, en esencia, nos presenta a un Gramsci idealista, opuesto a la interpretación materialista de la historia desarrollada por Marx.

Las tesis de Bobbio fueron muy discutidas en aquel Congreso, y han sido objeto de profundas críticas en numerosos trabajos posteriores de otros autores. Sin embargo, la imagen que proporcionó de la teoría gramsciana gozó y sigue gozando de una gran difusión. Como ha señalado G. Vacca, esto puede entenderse como «señal de la vitalidad permanente del pensamiento liberal y de su supremacía en los

<sup>1</sup> Norberto Bobbio: «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente 19, Córdoba, 2da. revisión ampliada, 1972.

últimos veinte años».<sup>2</sup> Primacía en un doble sentido: gnoseológico, pues se reproduce la visión dicotómica de la sociedad, y político, pues despoja al pensamiento gramsciano de sus contenidos revolucionarios. En dicho artículo se afirma que, después de las derrotas de 1921, Gramsci pudo darse cuenta, más que Lenin, de la primacía del momento del consenso respecto al de la fuerza. La imagen del «teórico de la sociedad civil» establece la base para proceder, en consecuencia, a la deformación de la teoría de la hegemonía en una «reevaluación del consenso».

El mismo Gramsci señaló en sus *Cuadernos* que la reinterpretación del marxismo como «filosofía de la praxis» toma como punto de partida la idea señalada por Marx en el «Prólogo» a su obra *Crítica de la economía política*, en el sentido de que los hombres devienen conscientes de los conflictos que se verifican, en el mundo económico, en el terreno de las ideologías.<sup>3</sup> No puede negarse la orientación antideterminista y antieconomicista de su pensamiento. Pero afirmar que, para Gramsci, las ideologías constituyen el momento primario de la historia, equivale a retrotraer su reflexión al terreno de la «filosofía del espíritu» de Croce, contra la que él expresamente tomó posición. La sociedad civil es así reducida a simple contenido ideológico, y se la privilegia con respecto a la estructura. Eso era, precisamente, lo que Gramsci criticó por ahistórico.

<sup>2</sup> G. Vacca: ob. cit., p. 30.

<sup>3</sup> Véase A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 48.

La reducción de Gramsci a «teórico de las superestructuras» oscurece el enfoque dialéctico de su concepción de la sociedad civil, pues sólo es posible afirmar una supuesta primacía unilateral de esta última, si se ha tomado, como punto de partida implícito, una distinción orgánica entre base y superestructura. Esto conduce a una valoración abstracta de las ideologías con respecto a las instituciones que las organizan y hacen viable. Si lo ideológico tiene importancia en la relación entre estructura económica y procesos superestructurales, no por eso debe caerse en un «ideologismo», que deja a la superestructura como una esfera ético-política hipostasiada. Bobbio le ha aplicado al pensamiento gramsciano un paradigma dicotómico que le es extraño, y que fue rechazado expresa y repetidamente en los *Cuadernos*. Si analizamos este texto desde la visión dialéctica de lo social —que es la de Gramsci—, y no desde la perspectiva dicotómica que propone Bobbio, se hace evidente que el concepto de sociedad civil solo puede adquirir espesor teórico e historiográfico preciso si establecemos su relación de «unidad-distinción» con la sociedad política, o Estado, en sentido estrecho. De lo contrario, se nos escaparía la significación de la labor de reconceptualización de esta categoría desarrollada por Gramsci.

«Expulsada del sistema de la filosofía de la praxis [...] la noción gramsciana de sociedad civil se inscribe por Bobbio en el terreno teórico de la oposición liberal de sociedad y Estado. En cambio en Gramsci

ella está destinada a investigar la politicidad de toda actividad comunicativa (ampliando los límites de lo político más allá del Estado)»<sup>22</sup>.

Si despojamos artificialmente a la sociedad civil de su dimensión política, no solo abrimos las puertas al uso retórico y demagógico de los conceptos gramscianos — que devienen meras palabras vacías de contenido —, sino que también se llega a concebir a la ideología y a la política como fenómenos independientes con respecto a la economía. La causa estriba en no prestar atención a la organicidad de los modos de existencia y actuación de las distintas clases y grupos sociales con respecto a la hegemonía existente; premisa para dilucidar históricamente la relación entre la estructura y la superestructura.

Para Gramsci, la sociedad civil no es un espacio situado más allá del Estado y la economía. Por el contrario, la importancia de su reflexión se asienta precisamente en el esfuerzo sostenido que realizó por establecer la interacción entre estos tres momentos. No redujo la sociedad civil a su sola dimensión ideológica, ni excluyó el aspecto económico.

El tema de la relación de la sociedad civil con la economía ha sido siempre central en la historia del desarrollo del análisis teórico de esta categoría. El pensamiento liberal temprano situó al mercado como núcleo de la sociedad civil, sin despolitizarla. El neoliberalismo, para legitimar sus políticas reaccionarias, reduce a la sociedad civil al mercado, y la

presenta como lo opuesta al Estado y lo político. Otros autores actuales, animados por posiciones de izquierda, pero sin poder desembarazarse de los esquemas dicotómicos liberales, buscan en la exclusión de lo político, y la economía de la sociedad civil, el fundamento teórico para rechazar la creciente mercantilización y privatización de lo social. Ni en un caso, ni en el otro, las razones para tan tajantes exclusiones son convincentes.

En capítulos anteriores se expuso el carácter complejo que adquiere el mercado en el modo de producción capitalista. La producción de mercancías no significa tan sólo la creación de un objeto, sino ante todo la producción de un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado —a la vez— de su existencia. «Mercado no es compra. Es la generalización de un modo de representar sujetos, procesos y objetos regido por la lógica del fetichismo». <sup>5</sup> El mercado capitalista es una importantísima agencia de socialización de los individuos, y, por ende, de «civismo», de producción, difusión y reafirmación de normas y valores, y de los códigos simbólicos distintivos que le dan un significado concreto al sentido de la socialidad, la solidaridad y la comunidad. <sup>6</sup> En

<sup>5</sup> José Miguel Marinas: «La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)», revista *Agora*, Universidad de Santiago de Compostela, 1997, vol. 16, no. 1, p. 92.

<sup>6</sup> Jeffrey Alexander distingue entre agencias productoras de civismo y aquellas que no lo son. Excluye al mercado de las primeras, pero no es capaz de dar ninguna razón para ello (véase su «Introducción» al volumen colectivo *Real Civil Society*, ed. cit.). Tal vez la causa esté en su desconocimiento de lo que

un pasaje de los *Cuadernos* en el cual se reflexiona sobre «el hombre individuo y el hombre masa», es decir, sobre la producción y difusión de una concepción del mundo a nivel social, leemos el siguiente fragmento:

«La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática [...] es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un “héroe”, de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción».<sup>7</sup>

No se puede excluir el proceso de producción económica del conjunto de factores que condicionan la conformación y la dinámica interna de funcionamiento de una sociedad civil concreta. Es imposible proyectar la creación de nuevas formas ideológicas sin emprender la transformación de la práctica social, de los elementos que la conforman, en los que la actividad de producción material de la vida es elemento fundamental. De ahí este importantísimo pa-

---

significa, en una perspectiva teórico-sistematizadora, el concepto de «capitalismo». En la página 11 de dicha «Introducción» señala su deseo de enfrentarse a «la noción misma de que la sociedad en la que vivimos puede ser entendida bajo la denominación de capitalismo».

<sup>7</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 185.

saje de los *Cuadernos*: «No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no esté unida a la política, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el trabajo, y no se presente, dentro de ciertos límites, conectada necesariamente a la ciencia».<sup>8</sup> Por otra parte, si el mercado de las sociedades modernas fuera tan sólo un elemento circunscrito a la economía, tal vez pudiera excluirse del contenido de la sociedad civil. Pero la realidad del capitalismo es otra, y el mercado capitalista rebasa estos confines. Como instancia esencial de los procesos de producción social, de subjetividad, y precisamente en tanto tal, ha de ser entendido como integrante.

La importancia de la sociedad civil no fue subrayada por Gramsci como una idea que justificara la subvaloración, o el olvido, de la importancia de los procesos estructurales en la articulación de la hegemonía burguesa, ni mucho menos en la conformación de la hegemonía socialista. Resaltar el componente ético-cultural de la hegemonía, no significó nunca, para él, desconocer el necesario componente económico de la misma. En un momento cenital de la lucha revolucionaria, en junio de 1919, escribió:

«El que funda la acción misma sobre fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hacen faltar el pan en las panaderías, que

<sup>8</sup> A. Gramsci, *Cuaderni*, ed. cit., p. 1295.

hacen rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperanza y a una horrible carnicería». <sup>9</sup>

Consecuente con esto, en un pasaje de los *Cuadernos* escribió: «Si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica». <sup>10</sup> Para la construcción de la nueva hegemonía liberadora, el «papel rector del núcleo dirigente», en la «actividad económica», significa algo mucho más complejo y profundo que despojar a la burguesía del control de los medios de producción y transferirlo al Estado. Implica la transformación de la dinámica interna de funcionamiento de la economía, de sus leyes de funcionamiento, de sus finalidades. Si cualquier modo de producción es también un modo de apropiación, la hegemonía de la burguesía sólo puede destruirse si se instaura un nuevo modo de producción, que permita una apropiación desenajenante de la realidad. La hegemonía cultural tiene su fundamento ontológico imprescindible en la hegemonía económica. Gramsci planteó el problema

<sup>9</sup> Citado en Colectivo de Autores: *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 148.

<sup>10</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 155.

claramente: «¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral».<sup>11</sup> Un momento fundamental de esta transformación es explicitado en otro pasaje: «En el sistema hegemónico [se hace referencia al del socialismo) existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que el desarrollo de la economía, y por consiguiente de la legislación que expresa tal desarrollo, favorece el paso molecular de los grupos dirigidos al grupo dirigente».<sup>12</sup> Para él, la esencia de la nueva hegemonía anticapitalista residía en su carácter democrático, y no limitaba esa democracia solo al plano de lo político, sino que, superando los esquemas al uso en la teoría tradicional, la pensaba también en el campo de las relaciones económicas. La hegemonía económica del nuevo modo de producción no puede reducirse a una transformación de elementos cuantitativos (a saber, su capacidad de producir más máquinas y objetos de consumo, o de aumentar el consumo de bienes materiales), sino que se cifra en su capacidad de lograr la socialización de la propiedad, la introducción de la democracia eco-

<sup>11</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 200-201.

nómica. Es la única garantía real del «paso molecular» de las clases antes explotadas al control efectivo del poder, a la conformación de la hegemonía liberadora.

El propósito hacia el cual estuvieron enfocadas las reflexiones de Gramsci, durante sus años de encarcelamiento, fue precisamente el del estudio de las condiciones objetivas que toda empresa política exige como condición para su realización. Distanciado por completo de las posiciones del materialismo prekantiano naturalista, presente en el marxismo que se imponía como versión «oficial» de la III Internacional, no identificaba lo objetivo con lo material. Lo objetivo incluía, para él, tanto el grado de desarrollo de la actividad práctica humana y sus resultados materiales, como también los espirituales, las producciones ideales colectivas vinculadas a aquella. Para expresar esta unidad dialéctica entre los momentos estructurales y superestructurales, utilizó el concepto de «bloque histórico».

Asimilada en su valor metodológico, la categoría de bloque histórico debía evitar tanto las posiciones del economicismo como también las del voluntarismo. «El error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. Se llega así a exponer como inmediatamente activas, causas que operan en cambio de una manera mediata, o por el contrario a afirmar que las causas inmediatas son las únicas eficientes. En un caso se tiene un exceso de “economismo” o de doctrinarismo pedante; en el otro, un exceso de “ideologismo”; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta

el elemento voluntarista e individual)». De hecho, el economicismo y el ideologismo proceden de un mismo error: la no comprensión de la naturaleza orgánica del vínculo entre estructura y superestructura. Es en esta intencionalidad dialéctica donde reside el significado esencial de la noción de bloque histórico. La teoría gramsciana de la hegemonía no establece la coartada de justificar la incapacidad de un grupo revolucionario para lograr la transformación efectiva de los elementos materiales que condicionan la actividad humana; ni puede entenderse como una «teoría del paliativo» que hiperboliza una supuesta capacidad eternamente movilizativa del discurso de barricada, con desprecio del papel de las influencias que sobre la acción y el pensar de los individuos ejercen las estructuras sociales objetivamente existentes. Por el contrario, el concepto de hegemonía destaca la necesaria integración y correspondencia entre los elementos que conforman la sociedad, para analizarla como un sistema. Gramsci afirmó que un momento fundamental de la filosofía marxista reside, precisamente, en explicar «cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura». Como tal el «Aquí es necesario hacer una precisión importante. En estos tiempos, en los que, en nuestro país, se vive un cierto renacer del interés por la obra de Gramsci, algunos han interpretado su concepto de bloque histórico desde la óptica del viejo marxismo

<sup>13</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 68.

<sup>14</sup> A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. cit., p. 133.

autoritario y centralista, confundiéndolo con bloque-alianza de clases o bloque de poder. No es eso a lo que se está refiriendo el autor de los *Quadernos* cuando utiliza esta categoría. Si el valor de la misma se cifrara en su capacidad de indicar la necesidad, para la clase dominante, de crear una alianza con otros grupos sociales, entonces simplemente se estaría repitiendo una vieja verdad ya presente en la teoría revolucionaria comunista desde Marx. En esta lectura se ha escamoteado la novedad de esta idea. Peor aún, se ha querido interpretar la concepción gramsciana como la repetición de la vieja consigna totalitaria que interpretó dicha alianza como creación de un bloque monolítico y homogéneo, donde las diferencias, naturales por otra parte, entre esas clases y grupos sociales aliados para la revolución, desaparecen por arte de magia. Es la superposición de una lógica militar a la lógica de la lucha política, algo contra lo que el expresamente había advertido. Del escamoteo se ha pasado a la tergiversación. A diferencia de lo que algunos han afirmado, después de una muy superficial lectura de su obra, la propuesta de Gramsci no consistió en repetir la vieja y sabia verdad de la necesidad de «forjar» esa alianza en cada país, sino

En esta interpretación equivocada que identifica la concepción gramsciana del bloque histórico, con la consigna de la alianza de clases, algún publicista criollo ha querido trascender el marco nacional de esta, y ha vinculado peregrinamente la idea de bloque histórico con Bolívar, Martí, Ho Chi Minh y «otros muchos», con la salvación de «la identidad nacional», y con la propuesta de que el bloque histórico «contemporáneo» debe abarcar a «todo el Tercer Mundo y a la humanidad». Evidentemente no se ha entendido nada.

en indicar algo mucho más complejo, por cierto, incomprendible, para quienes leen su obra desde las coordenadas gnoseológicas del marxismo dogmático y estatalista. La alianza de clases es base y condición del bloque histórico, pero es algo más; implica la transformación de la estructura y las superestructuras. El concepto gramsciano de bloque histórico destaca la interrelación orgánica entre la base y las superestructuras, y la imposibilidad de estructurar un nuevo sistema de relaciones sociales si no se logra esta organicidad. Con la categoría de bloque histórico se rechazan las concepciones voluntaristas de la posibilidad (incluso la necesidad) de construir una superestructura comunista sobre una base económica en la que aún existen, y con un peso relativamente importante, elementos de producción mercantil. La hegemonía de la clase dominante solo se alcanza cuando se ha logrado establecer la necesaria imbricación y presuposición entre los procesos de producción material de la vida, y los procesos sociales de producción espiritual.

La construcción de la voluntad colectiva, para Gramsci, era vehículo fundamental en la articulación progresiva de la nueva hegemonía. Él vio en la guerra de posición la estrategia más práctica para garantizarla. En los *Cuadernos* escribió que «la guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía».<sup>16</sup>

La utilización de términos extraídos del vocabulario militar no es casual. Gramsci relacionó perma-

<sup>16</sup> A. Gramsci: *Quaderni...*, ed. cit., p. 973.

nentemente la lucha política y lo que denominó «arte militar». Para él, «toda lucha política tiene siempre un sustrato militar». <sup>17</sup> Con eso quiso significar que la lucha de clases preside siempre la dinámica política, y que la coerción violenta es el eslabón último e inevitable en la implantación de un nuevo poder. Pero esto no significaba para él la asunción de una óptica militarista. «Los parangones entre el arte militar y la política deben ser establecidos siempre *cum grano salis*, es decir sólo como estímulos para el pensamiento y como términos de simplificación *ad absurdum*. [...] La disposición de las fuerzas políticas no es ni de lejos comparable al encuadramiento militar. [...] Fijarse en un modelo militar es una tontería: la política debe ser, también aquí, superior a la parte militar. Sólo la política crea la posibilidad de la maniobra y del movimiento». <sup>18</sup> La utilización de un término militar como el de «guerra de posición» para reflexionar de temas políticos, tenía como objetivo indicar que la obtención de la nueva hegemonía se correlaciona con un tipo peculiar de ataque a la sociedad capitalista.

Como ya indiqué antes, las tesis gramscianas acerca de la guerra de posición no significan, en modo alguno, la asunción de posiciones reformistas. Se insertan en su interpretación de la revolución como un proceso, y no como simple golpe de fuerza para la toma del aparato estatal de coerción. La nueva teorización de la revolución nace, sobre todo, del aná-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>18</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., pp. 90-91.

lisis de las diferencias de los países europeos con respecto a Rusia. Del estudio de la naturaleza específica de la dominación capitalista en Occidente nació la reflexión gramsciana acerca de los sistemas de «defensa» y «ataque» en política. La línea de «defensa» más sólida de la burguesía se encuentra en la sociedad civil. Es la realidad la que determina que «no se puede escoger la forma de guerra que se desea».<sup>19</sup> La «guerra de posición» es impuesta «por las relaciones generales de las fuerzas que se enfrentan».<sup>20</sup>

Para que la hegemonía sea establecida, es necesario que sociedad civil y sociedad política estén igualmente desarrolladas y orgánicamente ligadas. De esa manera, la clase dominante podrá utilizarlas, alternativa y de manera armoniosa, para perpetuar su dominación. Este es el caso de las sociedades (a las que Gramsci denomina «Occidente») en las que se han desarrollado las relaciones sociales capitalistas, en las cuales existe «entre Estado y sociedad civil [...] una justa relación, y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil».<sup>21</sup> En estos países, la hegemonía descansa en la «dirección intelectual y moral» de la sociedad, en la impregnación ideológica de todo el sistema social. De ahí que cualquier tentativa por subvertir el bloque histórico deba sufrir una lucha de largo alcance para disgregar la sociedad civil: «El Estado sólo era una

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 95-96.

trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas». <sup>22</sup> La situación es radicalmente diferente en otros países («Oriente», en la terminología de los *Cuadernos*) donde, debido a la incompleta difusión de las relaciones capitalistas, la sociedad civil es «primitiva y gelatinosa». <sup>23</sup>

En todo este análisis acerca de la cuestión de la diversidad entre Oriente y Occidente no hay elemento alguno que autorice a pensar que se hacen concesiones a posiciones reformistas. Su objetivo era fundar la estrategia de la revolución sobre una total autonomía ideológica, política y organizativa, con relación a la democracia burguesa y la socialdemocracia, para preparar un bloque revolucionario que modificara por completo las instituciones y estructuras de la sociedad burguesa.

Las tesis gramscianas sobre la guerra de posición fueron maduradas por su autor al calor de su oposición, mantenida desde la cárcel, a la decisión tomada por la III Internacional de abandonar la política del «frente único», rechazando cualquier alianza con otras fuerzas, y de pasar a una estrategia encaminada al «asalto final». Consideró que, además de las circunstancias políticas y sociales existentes, la estrategia de la guerra de posición podía fundamentarse en el pensamiento de Lenin: «Me parece que Ilich había comprendido que se necesitaba un cambio de guerra de maniobra, aplicada victoriosamente

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 95.

en Oriente en el 17, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente». <sup>24</sup> En los *Cuadernos* se sitúa esta reflexión, conscientemente, como una prolongación del leninismo, en una época en la que la III Internacional defendía una estrategia de confrontación frontal. Para Gramsci, el paso a la guerra de posición no se debía a un repliegue reformista, sino que obedecía a un análisis riguroso de las condiciones objetivas para la revolución. Esto no era una mera estrategia de desgaste, sino de ataque ofensivo. Esa fórmula no fue sinónimo de un inevitable atrincheroamiento en la defensiva, sino que condensaba la estrategia de una contraofensiva posible. No constituye una finalidad en sí misma, sino una modalidad para hacer posible la guerra de movimiento, la toma del poder político. Alejado del voluntarismo, el realismo revolucionario significaba la interpretación de la construcción de la hegemonía del proletariado, como un proceso de larga duración, basado en un estudio riguroso de la posibilidad de la revolución, y en un proyecto político capaz de ir sumando posiciones en la sociedad civil. De ahí que afirmara que «el paso de la guerra de maniobra a la de posición en política me parece la cuestión de teoría política más importante puesta por el período de después de la guerra [...] en la política la «guerra de posición», una vez ganada, es decisiva definitivamente». <sup>25</sup> La complejidad del modo específico de hegemonía de la burguesía conducía a una nueva estrategia de lucha, en la que la

<sup>24</sup> A. Gramsci: *Cuaderni...*, ed. cit., p. 866.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 801-802.

destrucción del Estado burgués sólo era posible si se diluían sus bases de apoyo y se minaban sus pilares, en una lucha larga y multilateral en la sociedad civil. La guerra de posición ha de utilizarse hasta que maduren las condiciones para la guerra de movimiento, pero ambas están entrelazadas. Consecuente hasta el final con el rechazo a los esquemas dicotómicos positivistas, Gramsci no pensaba que esto suprimía el momento del «movimiento», de la ruptura, sino que se le subordina como momento táctico. Ambos elementos no se contraponen, sino que se entienden en su relación funcional.

La comprensión de la necesidad de esta reformulación estratégica está condicionada, además, porque —como afirma Hobsbawn— Gramsci no consideró que «las clases subalternas sean una especie de bella durmiente del bosque, destinada por la magia de la historia a despertar en el momento justo».<sup>26</sup> La clase obrera ha surgido como resultado del modo de producción capitalista, fue creada por la burguesía, y ha existido en el seno de la hegemonía cultural de esta clase. Su «subalternidad» es resultado de ese condicionamiento social. Los grupos revolucionarios no pueden aspirar a «encontrarlo todo hecho», a construir la nueva hegemonía cultural simplemente tomando los productos y formas de conciencia colectiva de esas clases subalternas, generalizándolos a toda la sociedad. Ya en el *Manifiesto Comunista* se había lanzado la siguiente ad-

<sup>26</sup> Eric Hobsbawn: ob. cit., pp. 35-36.

vertencia: «Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor». <sup>27</sup> No existe algo que pudiera llamarse «un modo proletario» de apropiación de la realidad. En la sociedad capitalista, el modo burgués de apropiación es el predominante y hegemónico, pues lo ha expandido a todas las demás clases sociales. Por eso debe ser abolido, para crear uno nuevo, aún no existente plenamente en la sociedad capitalista, presente sólo como posibilidad, como potencialidad, como conjunto de momentos específicos y aislados que actúan en el conjunto de la producción espiritual de los grupos subalternos, la cual está funcionalizada por la hegemonía burguesa. La destrucción de esa hegemonía implica la destrucción y superación de la cultura de las clases sociales explotadas. Siguiendo esta línea de razonamiento, es que deben leerse las numerosas páginas dedicadas en los *Cuadernos* al tema de la cultura revolucionaria, páginas que han sido muchas veces objeto de interpretaciones erróneas.

Al elaborar su teoría de la hegemonía, Gramsci fijó un importante punto de partida con el objetivo de pensar la relación entre la política y la cultura. Es de por sí evidente el papel central de esta relación para pensar el fundamento esencial del poder, tema cen-

<sup>27</sup> Carlos Marx, Federico Engels: *El manifiesto comunista*, ed. cit., p. 70.

tral de cualquier teoría política. Su interés por esta cuestión se había manifestado ya desde los inicios de su militancia. En su artículo «Socialismo y cultura», de 1916, afirmó que la cultura es «organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes».<sup>28</sup> La cultura no es entendida como acumulación de conocimientos, sino como modo de pensar, y es esta interpretación la que lo lleva a destacar su nexo con la lucha política liberadora: «toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas».<sup>29</sup> En ese escrito juvenil, el nexo entre cultura y pensamiento crítico es resaltado con tanto énfasis que se llega a afirmar que «crítica quiere decir cultura».<sup>30</sup> La cultura que Gramsci sitúa como condición del cambio revolucionario, evidentemente, tiene que ser una cultura crítica.

Destaquemos una afirmación contenida en el *Cuaderno* número 3: «el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico».<sup>31</sup> Se trata de una idea importante pues con ella expresó, en forma condensada, la esencia de su ruptura con el episteme liberal, y el estableci-

<sup>28</sup> Antonio Gramsci: *Antología*, ed. cit., p. 15.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>31</sup> A. Gramsci: *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. cit., p. 48.

miento de una perspectiva dialéctica en la interpretación de la política, porque con esta tesis afirmó, precisamente, el carácter orgánico de la relación entre política y cultura, entre poder y saber. A la luz de la misma se comprende que no es desde la filosofía desde donde se debe entender al conocimiento, sino desde la política. Las relaciones de poder funcionan como elemento condicionador del proceso de producción y difusión de las formas de saber, de los códigos de representación, de los procesos de apropiación espiritual de la realidad.

Con su teoría de la hegemonía planteó un conjunto de ideas inéditas para el pensamiento político hasta entonces. Ideas que prefiguran, muchas de las que, varios decenios después de la redacción de los *Cuadernos*, serían presentada —como resultado independiente de sus propias reflexiones— por Michel Foucault. Sólo el cerco de silencio en que se intentó mantener la herencia teórica gramsciana, tanto por parte de los aparatos ideológicos de la burguesía como de las burocracias dominantes en los países del socialismo de Estado, permiten explicar el deslumbramiento con el que fueron acogidas en un primer momento las tesis foucaultianas, e incluso su rechazo inicial por ciertos sectores marxistas, que desconocían el desarrollo anterior que muchas de ellas habían encontrado en la obra del genial sardo.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Véase al respecto mi artículo «De Marx a Foucault: poder y revolución», contenido en Colectivo de Autores: *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, 2000.

La tesis del significado gnoseológico del principio de la hegemonía abrió una nueva dimensión en la interpretación de la política y los procesos de dominación. Gramsci señaló la necesidad de pensar los soportes culturales del poder y la dominación; lo que, a su vez, implica la consideración de la subversión de esa dominación como proceso que atañe no sólo a lo económico y a lo estatal, sino también a lo cultural. «La valorización del hecho cultural es necesario junto a lo meramente económico y político».<sup>33</sup>

En la base de su teoría de la hegemonía subyace una comprensión relacional del poder. Esta perspectiva le permitió superar el reduccionismo de la concepción tradicional, que limitaba el poder a los aparatos de coerción del Estado.

A todo lo largo de los *Cuadernos* resalta el esfuerzo de su autor por pensar al poder no como un epifenómeno, ni como algo instrumental o meramente subordinado, sino como algo inherente a cada acontecimiento, presente en todo fenómeno o proceso social. De aquí algunos elementos distintivos de la reflexión gramsciana sobre la hegemonía, presentes implícitamente en ella, y que en buena medida prefiguran algunas de las ideas a las que posteriormente llegará por su cuenta M. Foucault.

Al igual que este autor francés, cuarenta años después, la concepción del poder sobre la que se construyó la teoría gramsciana de la hegemonía, surgió en contraposición a la interpretación que del mismo

<sup>33</sup> A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. cit., p. 189.

se contenía, tanto en el pensamiento liberal, por un lado, como a la existente en el marxismo economicista de la II Internacional, por el otro.

La concepción liberal asume la relación de poder según el modelo del intercambio mercantil. El poder es concebido como un bien que se posee y que mediante acuerdo se cede, se aliena. Entiende que el poder estatal se constituye en una cesión originaria por parte de los individuos, y toma como punto de partida la idea de un sujeto primario de derechos naturales y poderes, sin entender que es la relación misma de poder la que configura a los individuos. La forma de expresión del poder es invariablemente la prohibición, con lo que sus efectos serían siempre negativos, de limitación, rechazo y represión. En esencia, se trata de una concepción reductiva y unilateral del poder, incapaz de aprehenderla en la pluralidad de sus formas de existencia en las sociedades modernas.

A su vez, el marxismo economicista asume una concepción del poder que, en lo fundamental, no se aparta del patrón conceptual liberal. Coincide con esta en la idea de un poder que opera siempre negativamente, solo como represión, y en la tendencia a entender el poder como sustancia, identificable con una institución o aparatos, con algo que las clases sociales en lucha tratan de ocupar. Como consecuencia, también en este marxismo está presente una concepción no inmanentista del poder, sino de exterioridad en la ubicación de la dimensión política. El poder es entendido sólo como el Estado, y, por ende, como algo perteneciente en exclusiva al espacio de una

superestructura que, a su vez, es interpretada como directa y mecánicamente determinada por una base económica antes que esa superestructura. La función del poder se limita a la de velar por el mantenimiento de las relaciones económicas de producción existentes. Una posición, por lo tanto, secundaria y de exterioridad respecto a lo económico, función que cumpliría exclusivamente mediante el ejercicio de la violencia.

Al contrario de estas dos teorías, que presentan una comprensión institucional del poder, que lo limita a la actividad de los aparatos de Estado, Gramsci nos confronta —desde las páginas de sus *Cuadernos*— con un poder que es siempre inmanente al medio en que se ejerce. Su gran aporte en la historia del pensamiento político y social estriba precisamente en esto, en su descubrimiento de la especificidad de la dinámica característica de la relación de poder, en el sentido de que no es reductible a otra instancia. El poder no es visto como una cosa que se adquiere o se pierde. Su estatuto no es el de «ente objeto» sino el de relación. Por ende, no es posible identificarlo sólo con la acción represiva, de barrera, negadora de posibilidad de otra acción. Al interpretarlo como hegemonía, Gramsci está destacando su positividad, su modo operativo, también (y sobre todo) productivo, posibilitador. El poder es relación de fuerzas, actividad. Implica confrontación permanente, conflicto, contraposición de vectores. Su concepto de «relaciones de fuerza» es clave en este sentido, pues señala la necesidad de tener una comprensión dinámica del poder, de asumirlo en la complejidad de los

encadenamientos, enlaces, superposiciones e imbricación de fuerzas que se potencian o se debilitan. Es preciso estudiar ese conjunto de relaciones, esa red de «relaciones de fuerza» para entender como existe y se manifiesta su hegemonía. No es posible aislar una línea de fuerza de las demás, pues nunca se trata de una conexión entre un simple par de elementos.

La comprensión del carácter productivo y fundante de las relaciones de poder llevó a Gramsci a comprender que no existe sector social o alguna relación social que escape al condicionamiento del poder existente. Estas ideas funcionaron como principio rector en sus reflexiones acerca de la cultura y sus vinculaciones con la política y el poder.

Si comprendemos el carácter dialéctico de su pensamiento, queda entonces claro que en los *Cuadernos* no se analiza la cultura y la política, la cultura y el poder, como fenómenos separados, que sólo se relacionarían externa y tangencialmente, tal y como se hace en las teorías liberal-positivistas. Para Gramsci cultura es política, y viceversa.

Una vez más es preciso alertar contra las interpretaciones simplistas y deformadas de su legado. Gramsci no es un «populista». No consideraba que «el pueblo», por alguna razón milagrosa, ha logrado crear una cultura que, por «popular», es antitéticamente diferente a la cultura de la clase en el poder, una cultura libre de toda influencia hegemónica de la cultura dominante. Sería tener una interpretación equivocada de su concepción de la hegemonía pensar que la clase dominante la ejerce sólo por medio de la cultura «oficial» o «alta cultura»,

y entender a la cultura popular exclusivamente como cultura de la resistencia. Esta es una concepción que, desde el punto de vista gnoseológico, repite los esquemas dicotómicos y mecanicistas, y que, desde una perspectiva política, lleva a dispensar, de manera injustificada, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues conduce a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, entregando a la cultura popular a su dinámica interna de desarrollo, y que con ello aparecería de forma espontánea la cultura revolucionaria. Esta concepción, además de establecer una coartada para las posiciones de subvaloración de lo cultural, que caracterizaron a las élites dirigentes de muchos países que intentaron la construcción del socialismo, asume una posición antidialéctica, pues ignora el carácter internamente contradictorio de la cultura popular, como producto social, y, por ende, resultado del entrecruzamiento de relaciones de fuerza de signo muy diverso, y portadora, en consecuencia, no sólo de elementos de oposición y resistencia de las clases subordinadas al poder, sino también de elementos de la hegemonía de la clase dominante. Es preciso descubrir la presencia de relaciones hegemónicas de dominación en el seno de la propia cultura de los «simples». La noción de hegemonía implica un elemento de consenso, no reductible al efecto ideológico del engaño o la ocultación. La concepción gramsciana rompe con los esquemas verticalistas, y establece que el poder no se impone desde arriba, sino que su éxito depende del consenti-

miento de los de abajo. El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana. Es, por ende, ubicuo, y se halla presente en cualquier producto o relación sociales.

La cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases. La clase dominante es hegemónica debido a su control de la producción cultural. Este es el punto de anclaje fundamental de la dominación. Es por eso que la emancipación político-económica de las clases subalternas es imposible sin su emancipación cultural. Emancipación que es también liberación de su sujeción a la cultura popular, a la cultura que ha creado bajo la hegemonía burguesa. De ahí que desde el punto de vista de su capacidad liberadora, Gramsci juzgue negativamente a la cultura popular, pues la considera incapaz, por sí sola, de liberar a las masas populares. Por lo tanto, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural, avanzando hacia la constitución de una nueva identidad que supere a la anterior. Un elemento característico de las propuestas gramscianas consiste, precisamente, en que ellas marcan más el momento de la escisión que el de la continuidad entre la cultura popular y la cultura revolucionaria.

Para él es necesario crear y difundir entre los individuos una nueva concepción del mundo. Hay que liberar a las masas de su cultura y llevarlas a una visión del mundo diferente, coherente, crítica y totalizadora. La cultura popular no es concebida como un punto de llegada, sino como un punto de partida en el desarrollo de una nueva conciencia política,

cuyas raíces están en la cultura popular, pero para modificarla y superarla. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse de los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. La nueva cultura no nace y se desarrolla por sí misma, sino que es menester organizarla y tomar medidas que la desarrollen.

Sus reflexiones del sentido común, contenidas en los *Cuadernos*, son de gran importancia para aprehender la esencia de la teoría de la hegemonía. Por «sentido común» se entiende la conciencia cotidiana, la concepción del mundo popular tradicional, propia del hombre medio, la «filosofía de los no filósofos».<sup>34</sup> Es una filosofía espontánea, impuesta por el medio, y configurada por la absorción acrítica de residuos de múltiples corrientes culturales. Se caracteriza por ser una concepción del mundo ingenua, desarticulada, caótica, disgregada, dogmática y conservadora. Su estructura interna conduce a una conciencia escindida, alienada y rígida que favorece la pasividad y la aceptación del orden social. En esencia, podemos decir que, para Gramsci, el sentido común constituye un obstáculo de gran envergadura en la conformación de la nueva hegemonía revolucionaria. La capacidad hegemónica de la clase gobernante (en este caso, la burguesía) se ha manifestado, precisamente, en su capacidad de hacer que su ideología se convierta en algo popular, común y «evidente» para todos, hasta el punto de ser asumida de forma mecánica por el pueblo, que la acepta debido a su carencia de educa-

<sup>34</sup> A. Gramsci: *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 122.

ción crítica. El sentido común es un instrumento de dominación de clase. De ahí que en los *Cuadernos* se afirme que la nueva concepción revolucionaria del mundo «sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del “sentido común”.»<sup>35</sup> Esta valoración negativa no significa para Gramsci afirmar que «en el sentido común no haya verdades [...] significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contra-sentido».<sup>36</sup> La crítica del sentido común es un antídoto contra todo intento de desarrollar una política que no tome en cuenta las condiciones culturales que han configurado la ideología de las masas y que impiden, o posibilitan, la superación de la hegemonía burguesa. La construcción de la nueva hegemonía revolucionaria implica la necesidad de ejercer una acción sobre las formas espontáneas de pensamiento popular, a las que él agrupa bajo el concepto «pensamiento negativamente original de las masas», y de influir positivamente sobre este, «como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo».<sup>37</sup>

Gramsci distingue entre sentido común y «buen sentido», o núcleo sano de la concepción del mundo

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 122.

de las masas. Al hablar de «buen sentido» se refiere a la presencia, en el sentido común, de elementos de humanización y racionalidad, de elementos de un pensamiento crítico y verdaderamente contra hegemónico. El buen sentido ejerce una función crítica con respecto a las cristalizaciones y dogmatizaciones presentes en el sentido común. Es en este núcleo sano en el que deben apoyarse los intelectuales orgánicos de la revolución, a los efectos de proporcionar una base real para la construcción de la nueva hegemonía. La tarea no es la de aceptar la cosmovisión popular y las normas de conducta de las masas, sino la de construir un nuevo sentido común, pues el ya existente en la sociedad capitalista es incapaz de crear libremente una conciencia individual y colectiva coherente, crítica y orgánica. «La filosofía de la praxis no tiende a mantener a los “simples” en su filosofía primitiva de sentido común, sino al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida [...] para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas».<sup>38</sup>

La construcción de la nueva hegemonía liberadora implica, en Gramsci, la realización de una reforma intelectual y moral que fuera capaz de crear una nueva cosmovisión e ideología del pueblo. No es casual que utilizó en los *Cuadernos* el concepto de «reforma cultural», en vez del de «revolución cultural», más común en el vocabulario marxista. Eso está relacionado con la valoración que hizo de la Reforma religiosa del siglo XVI en Europa, en contraposición al

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 19

Renacimiento. La Reforma devino paradigma en su representación del cambio social, pues encarnaba un modelo de lo que significa el desarrollo de una nueva hegemonía cultural. Gramsci estableció una comparación entre el Renacimiento y la Reforma; el primero originó el surgimiento de grandes intelectuales, pero no provocó transformación efectiva alguna en la cultura popular. La Reforma, por el contrario, significó un cambio cultural profundo y radical, que se expresó en la transformación de los modos de vida, los valores y las concepciones de los estratos intelectuales inferiores, de los «simples»: De la misma manera, la construcción de la hegemonía liberadora significaba un cambio tan radical como aquel. La reforma intelectual y moral que provocó elevó el nivel cultural, político y económico de las clases subalternas. Una emancipación cultural que suprimía el viejo modo de apropiación, y los sistemas de alienación ideológica, mediante la creación de una nueva conciencia crítica de las masas.

Su insistencia en la necesidad de construir un nuevo modo de pensar, como esencia de la revolución, nos permite entender por qué consideró a la construcción de la nueva hegemonía como un «hecho filosófico».<sup>39</sup> En los *Cuadernos* establece la distinción entre el sentido común y el pensamiento crítico y coherente, al que se identifica con la filosofía. Las clases subalternas no tienen «total autonomía histórica»,<sup>40</sup> pues carecen de ese pensamiento «filo-

<sup>39</sup> *Ibidem.* p. 48.

<sup>40</sup> *Ibidem.* p. 13.

sófico». De ahí que los grupos que dirigen la revolución tienen la tarea imprescindible de dotar a las masas populares con la «técnica de pensar», pues el arte de operar con conceptos no es algo innato. Esa tarea, si bien difícil, no es imposible, pues «no se trata de crear algo nuevo, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente»,<sup>41</sup> es decir, tomar la filosofía espontánea de los «simples» y transformarla en un pensamiento que logre captar la esencia de los fenómenos y descubrir sus nexos y concatenaciones, que logre liberarse de los dogmas y mitos recurrentes en el sentido común. En definitiva, ese pensamiento crítico y coherente que se debe difundir entre el pueblo coincide «con el buen sentido, que se contrapone al sentido común».<sup>42</sup> Esa técnica de pensar «corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común».<sup>43</sup>

Es evidente que, para Gramsci, la producción de la hegemonía liberadora significa un proceso pedagógico inédito en la historia de la humanidad, y eso se debe a dos razones: por los contenidos a ser enseñados, y por la relación pedagógica entre educador y educado.

Como ya señalé con anterioridad, en los *Cuadernos* encontramos un replanteamiento del socialismo en términos éticos-culturales. La nueva sociedad se ve como la que crea las condiciones para que las masas se apropien y produzcan un modo de pen-

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 70.

sar diferente al que predominó históricamente. La dominación y la explotación marcaron las características de todas las formaciones sociales hasta el presente. Como premisa y resultado, a la vez, se universalizó un tipo de producción espiritual que reproduce la jerarquización asimétrica y la reificación, y que se caracteriza por la subordinación cognoscitiva, la asimilación acrítica, la cosificación, la enajenación, la naturalización de las relaciones sociales, la interpretación instrumental del saber, los métodos pedagógicos verticalistas y repetitivos, la persistencia del mesianismo y la modelación unilateral de los procesos del pensamiento. El socialismo estadolátrico no desestructuró esa armazón epistémica, ni se propuso la producción de un modo de pensamiento diferente, cuestionador, abierto, iconoclasta, desafiante de la autoridad y las falsas certezas.

El objetivo es educar a los seres humanos. Pero, ¿quién introduce la luz en la mente de los individuos? Según el esquema clásico, son otros hombres, ya educados, los que convierten a los «simples» en objetos de su actividad educativa, y son quienes los conducen hacia la razón y la felicidad. Es decir, en la actividad educativa tradicional se objetualiza al otro. En esta concepción, las relaciones interpersonales dejan de ser relaciones entre sujetos, y se convierten en relaciones de un sujeto (el educador) con un objeto (el educado). La aspiración a la autodeterminación cabe tan sólo para los sujetos ilustradores, no para los individuos-objetos que son enseñados. Desde este patrón gnoseológico, la educación pierde su función emancipadora, pues cae prisionera de esta

tendencia objetualizante y cosificadora. Los «simples» terminan siendo convertidos en objetos-cosas sobre las que se va a trabajar. La educación concebida según este esquema clásico (que se mantuvo en lo fundamental en los países del socialismo de Estado), se configuró bajo el signo de la dominación. Implica una asimetría de las relaciones sociales.

Hacia la crítica de esta concepción estuvo dirigida la tercera de las tesis marxianas sobre Feuerbach. En ella, por primera vez en la historia del pensamiento social, se sometió a crítica la interpretación objetualizante de las relaciones interpersonales:

«La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad...»<sup>44</sup>

El enfoque tradicional acerca del perfeccionamiento de la sociedad humana como acto pedagógico, divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educados. La deficiencia fundamental es que coloca a los «educadores» por encima de los demás individuos, y a los «educados» los deja fuera del proceso de la reflexión crítica de la sociedad.

<sup>44</sup> Carlos Marx: *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, ed. cit., t. 1, p. 8.

La construcción de la hegemonía revolucionaria es un acto pedagógico. «Cada relación de hegemonía es una relación pedagógica». Pero esa relación pedagógica «no puede ser reducida a relaciones específicamente escolares». <sup>45</sup> Por eso Gramsci enfatiza en que la idea de que «no se trata de una educación “analítica”, esto es, de una “instrucción”, de una acumulación de nociones, sino de educación “sintética”, de la difusión de una concepción del mundo convertida en norma de vida». <sup>46</sup> No se trata de difundir un conocimiento instrumental entre las masas, sino de universalizar la capacidad de pensamiento crítico.

Si el contenido de esa educación es diferente, también lo es su modo de realizarse. El objetivo de los grupos dirigentes de la revolución no puede ser el de mantener a los «simples» en su posición intelectualmente subalterna. «La filosofía de la praxis [...] no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para tener el consentimiento y ejercitar la hegemonía sobre clases subalternas, sino que es expresión de estas clases subalternas, que desean educarse a sí mismas en el arte de gobierno». <sup>47</sup> Si la revolución socialista ha de ser la subversión de la hegemonía capitalista, y la construcción de una hegemonía de signo radicalmente diferente, en tanto humanista y liberadora, entonces la relación a establecer entre los «simples» y los grupos dirigentes

<sup>45</sup> A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, éd. cit., p. 34.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 234.

de esa revolución ha de estar marcada por la siguiente pregunta: «¿Se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o por el contrario, se desean crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de la existencia de esta división? O sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es sólo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones?»<sup>48</sup> La construcción de la hegemonía socialista no es sólo un proceso político, sino también gnoseológico, y es ello lo que torna el cambio político verdaderamente radical. No es posible transformar las relaciones sociales de producción capitalistas y eliminar la dominación, si las nuevas relaciones de poder siguen repitiendo los esquemas asimétricos. Por eso en los *Cuadernos* se establece una contraposición entre las élites revolucionarias, animadas de la voluntad de romper el patrón objetualizante de las relaciones intersubjetivas, y las que, aunque animadas de los mejores deseos, no tienen en cuenta este importante factor, y conciben la función de las organizaciones políticas de lucha exclusivamente, como la de búsqueda de una «fidelidad genérica de tipo militar a un centro político».<sup>49</sup> La continuación de este fragmento es concluyente: «La masa es simplemente de “maniobra” y se la mantiene “ocupada” con prédicas morales, con estímulos sentimentales, con mesiánicos mitos de espera de épocas fabulosas, en las cuales todas las contradicciones y miserias

<sup>48</sup> A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 41.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 45.

presentes serán automáticamente resueltas y curadas». <sup>50</sup>

A la luz de las experiencias históricas que condujeron al ominoso final de los experimentos anticapitalistas en los países de Europa del Este, las ideas planteadas por Gramsci adquieren un carácter admonitorio. Es imposible la construcción y mantenimiento de la hegemonía socialista si se mantienen los esquemas verticalistas y el carácter pastoral del poder. La subversión política es, en su sentido más amplio y profundo, pero también más estricto, revolución cultural. La conformación de una política para el desarrollo, por primera vez libre y multilareal de la subjetividad humana, tiene que superar los «unanimismos» impuestos y la interpretación de la unidad como excluyente de la diferencia y la discusión. Gramsci presentó de un modo nuevo el problema, vital y permanente en el marxismo, de la relación entre un centro organizador del proceso político —cuya existencia por demás es imprescindible— y la espontaneidad, creatividad y autonomía de las clases implicadas en la subversión del modo de apropiación capitalista. La cuestión cardinal de producir un ensamblaje entre ese centro y las formas de asociatividad revolucionarias, surgidas en las propias masas, en la lucha permanente por el desarrollo de la nueva hegemonía. Por ello distinguió entre el centralismo democrático y lo que llamó «centralismo burocrático», en el que el aparato organizativo se autonomiza con respecto a las cla-

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 46.

ses en lucha y pasa a defender sus intereses de autoconservación, y no los de estas. «La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosas; si ella termina por constituir un cuerpo solidario y aparte y se siente "independiente" de la masa, el partido termina por convertirse en anacrónico y en los momentos de crisis aguda desaparece su contenido social y queda como en las nubes». <sup>51</sup> Por el contrario, el centralismo democrático «ofrece una fórmula elástica, que se presta a muchas encarnaciones, dicha fórmula vive en cuanto es interpretada y adaptada continuamente a las necesidades. Consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad, y en cambio distinto y aún opuesto en la aparente uniformidad». <sup>52</sup>

De ahí la importancia que él le concedió a la obtención del consenso «activo», como pieza clave de la hegemonía revolucionaria. La burguesía logra su hegemonía porque hace ver sus intereses como intereses generales, de toda la sociedad. Obtiene un consenso que puede considerarse pasivo, pues es sólo ella, como sujeto excluyente de la reproducción social, quien fija el orden cultural en consonancia con lo que le sea de provecho. Pero la hegemonía liberadora sólo puede construirse si todas las clases y grupos, empeñados en la subversión del modo de apropiación capitalista, poseen las capacidades materiales y espirituales necesarias para plantear sus propios intereses y, en conjunto, establecer

<sup>51</sup> *Ibidem.*, p. 78.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 105.

los puntos de encuentro. Para el socialismo, «...es cuestión vital el logro de un consenso no pasivo e indirecto, sino activo y directo, es decir, la participación de los individuos aunque esto provoque la apariencia de disgregación y de tumulto. Una conciencia colectiva y un organismo viviente se forman sólo después que la multiplicidad se ha unificado a través de la fricción de los individuos y no se puede afirmar que el “silencio” no sea multiplicidad. Una orquesta que ensaya cada instrumento por su cuenta, da la impresión de la más horrible cacofonía; estas pruebas, sin embargo, son la condición necesaria para que la orquesta actúe como un solo “instrumento”...»<sup>53</sup>

La importancia del consenso activo, y, por ende, de la conformación de un sustrato cultural que permita la independencia intelectual de cada individuo, confirma la idea gramsciana del papel esencial a desempeñar por la sociedad civil en la estructuración de la nueva hegemonía. La revolución socialista es el inicio de una larga etapa cuya finalidad consiste en la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de lo que Gramsci denomina «sociedad regulada». El derrocamiento del Estado capitalista no tiene como objetivo su sustitución por otra forma de Estado, sino la erección de «una sociedad capaz de autodirección y que por ello no necesita más un Estado político».<sup>54</sup> La tarea del Estado transicional, surgido con la toma por las clases subalternas del

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>54</sup> A. Gramsci: *Quaderni...*; ed. cit., p. 1050.

aparato de poder coercitivo de la burguesía, no consiste en su perpetuación como instancia separada de la sociedad, sino en el desarrollo de una sociedad civil socialista que permita la realización de la reforma cultural que garantice la hegemonía revolucionaria.

## **Apéndice**

### **La recepción de Gramsci y la discusión acerca de la sociedad civil en Cuba**

La recepción de Gramsci en Cuba ha de estudiarse y entenderse como un momento de la asimilación del marxismo en el país y —lo que es más importante— de la interpretación de *qué* es el socialismo y *cómo* se construye, y, por lo tanto, en su vinculación con los derroteros de la revolución cubana en los 40 años de su existencia en el poder.

Es ya un lugar común entre los estudiosos de la historia del marxismo en Cuba destacar tres etapas de su evolución, después del triunfo revolucionario. La primera, transcurre durante la década del 60 y finaliza hacia 1971; la segunda, abarca desde esa fecha hasta mediados de los años 80, y la tercera, comienza en esos años y llega hasta la actualidad. Es preciso hacer una breve caracterización de esas etapas. Lo que voy a decir aquí no es nuevo, ni nada que no haya sido ya escrito, publicado y debatido en Cuba ampliamente. En especial, me voy a apoyar en los

enjundiosos artículos publicados por Fernando Martínez, Aurelio Alonso y Joaquín Santana,<sup>1</sup> en el número 3 de 1995 de la revista *Temas*.

Recordemos que el proceso que da lugar a la victoria de 1959 no estaba conducido por un partido marxista, ni fue expresamente movido por ideas marxistas. Es la revolución, en sentido inverso, la que asume las ideas del marxismo. La presencia hegemónica del marxismo se introduce, de manera progresiva aunque vertiginosa, en los cuatro primeros años que siguen a la toma del poder. Y esta conversión del marxismo en referente hegemónico se produce en un contexto internacional caracterizado por el auge de una oleada revolucionaria mundial, por las disensiones en el campo socialista y las primeras muestras de agotamiento de la institucionalidad política, y el doctrinarismo implantado en los países del socialismo histórico (término que tomo de Helio Gallardo y que prefiero al de «socialismo real»)<sup>2</sup>. En la primera etapa, el marxismo es campo de debates y pugnas. La revolución cubana fue y se comprendió a sí misma como una herejía, y la herejía le dio alas al pensamiento social contra la visión dogmática y sectaria, que también trató de imponerse en Cuba desde entonces. Esos años del 60 se caracterizaron por el debate, la diversidad de opiniones y la libertad creativa. No existió un patrón único de enseñanza, interpretación y utilización del marxismo. Se desarrolló una aguda confrontación entre el

<sup>1</sup> Véase la «Bibliografía».

<sup>2</sup> Helio Gallardo: *Crisis del socialismo histórico...*, ed. cit.

marxismo dogmático, que copiaba los patrones provenientes de la Unión Soviética, y un marxismo creador, generador de una experimentación no convencional y una reflexión no ortodoxa. Fueron variados los escenarios del debate, desde los de la creación artística y literaria hasta los de la economía. Con respecto al pensamiento filosófico, fueron el entonces Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico* los principales difusores del marxismo revolucionario. En Cuba se publicó a autores como J. P. Sartre, G. Lukacs, K. Korsch, H. Marcuse, I. Deutscher, N. Poulantzas, G. Della Volpe; L. Colletti, A. Labriola, M. Godelier, L. Althusser, M. Weber, S. Freud, A. Gunder Frank, entre otros. Es en ese contexto que aparece Gramsci en Cuba. Desde finales la década del 50, había comenzado en Argentina la edición de sus obras traducidas al español. Ya en 1965, en las selecciones de lecturas para los estudiantes, publicadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, se incluyeron fragmentos de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, y Gramsci es incorporado, por primera vez en un país socialista, a la enseñanza de la filosofía en todas las carreras universitarias.<sup>3</sup> En 1966 se publicó íntegramente *El materialismo histórico...*,

<sup>3</sup> En la República Democrática Alemana, en la década del 80, se incluyó el estudio de Gramsci para los estudiantes de la carrera de filosofía en algunas universidades. Pero en ninguno de los países del campo socialista europeo se utilizó su obra en la enseñanza de la filosofía marxista a los estudiantes de otras carreras. En eso, como en otras cosas, el viejo Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana fue pionero.

y en la revista *Pensamiento Crítico*, en el número 2-3 de marzo-abril de 1967 aparecería el artículo «La metodología del marxismo en el pensamiento de Antonio Gramsci», de Cesare Luporini. La publicación, en 1967, de *Leer El Capital*, de Louis Althusser, con sus comentarios críticos al historicismo gramsciano, y del extenso artículo de Nicos Poulantzas: «Preliminares al estudio de la hegemonía en el Estado», en los números 7 y 8 de 1967 de *Pensamiento Crítico*, propiciaron la reflexión de algunos aspectos del pensamiento del comunista italiano. La *Antología* de textos de Gramsci, realizada por Manuel Sacristán, se editó en 1973, y en 1975, la editorial Gente Nueva publicó una pequeña selección de cartas enviadas por Gramsci a sus hijos y otros familiares durante su encarcelamiento, agrupadas bajo el título *Hilos invisibles*. En esta primera etapa, Gramsci es percibido sobre todo como el autor que proporcionaba argumentos para rebatir el objetivismo del marxismo dogmático y afirmar la importancia de la actividad creadora del hombre.

Podemos situar, convencionalmente, el comienzo de la segunda etapa hacia 1971, con la clausura de la revista *Pensamiento Crítico* y la sustitución del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana por los departamentos de Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico. El marxismo dogmático se apoderó de todo el campo, monopolizando la esfera académica y la enseñanza. Fue una etapa contradictoria en la vida de la sociedad cubana. En esos años se registraron notables avances en la economía, en la política social, en los servicios de salud y educación, en el bienestar material, etc. Pero tam-

bién se hicieron fuertes la burocratización, la formalización y la ritualización, el seguidismo, el reino de la autocensura, el unanimismo y otros males. Un «marxismo-leninismo» dogmático, empobrecedor, dominante, autoritario, exclusivista, fue impuesto y difundido sistemáticamente. Se excluyó toda utilización o incluso referencia a los autores del marxismo crítico, incluyendo a Gramsci, que fue arrumbado al rincón del olvido. Pero hay que subrayar, como señala Joaquín Santana, que ese dogmatismo no se manifestó en la misma medida en todas las especialidades, y no todas las instituciones y colectividades académicas lo sufrieron en las mismas proporciones, ni todo lo que se hizo y se produjo en esos años fue dogmático.

La tercera etapa comenzó casi imperceptiblemente en los años 1985-1986, y llega hasta hoy, marcada por la crisis del marxismo y del socialismo en general, y el derrumbe de los paradigmas del marxismo y del socialismo soviético, en particular. Esta es una etapa de crisis: ideológica, económica y política. Y es en el contexto de estas crisis que abordemos el estudio de lo que ha pasado en Cuba con Gramsci. Su «retorno» —pues ya había estado entre nosotros en los '60— no será pacífico ni consensuado, sino que estará signado por todas las contradicciones de la época. En todo caso, afirmamos que la recepción de Gramsci ha estado favorecida por la nueva comprensión acerca del papel de la cultura, en la construcción del socialismo, y la quiebra del modelo estalinista y economicista, y también por la recuperación del pensamiento del Che.

El derrumbe de la interpretación mecanicista del marxismo, y lo que es más importante aún, de la interpretación mecanicista del socialismo, abrió el camino y preparó las condiciones para que muchos volvieran su mirada hacia Gramsci. Su relectura está caracterizada por la necesidad de criticar al estalinismo y de buscar los elementos para un nuevo comienzo con el socialismo. Son estos años —finales de la década del 80 y principios de los 90— de redefinición de todo un conjunto de espacios, de funciones de instituciones, y de las mismas relaciones sociales. La percepción sobre Gramsci, su utilización o no, y su carácter, estará condicionada por la posición de cada uno con respecto a las transformaciones que se realizan en la sociedad cubana.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el intercambio de opiniones entre dos jóvenes intelectuales cubanos —hace ya más de diez años— en la revista *El Caimán Barbudo*, y que traigo a colación porque el nombre de Gramsci estuvo involucrado, y porque además, y hasta donde tengo noticias, fue la primera ocasión —después del traumático corte de 1971— en que el comunista italiano y sus ideas aparecían claramente como referente en nuestros órganos impresos. Es por eso que la tomo como criterio de referencia para fijar, en poco más de una década, la duración que ha tenido la segunda llegada de Gramsci a las ciencias sociales cubanas. En el número 263 de esa revista, de octubre de 1989, apareció un artículo firmado por el crítico de arte Víctor Fowler, en el que se recurría abiertamente a Gramsci para plantearse la importancia del papel de la intelectualidad artística

en el desarrollo del sistema político y de la producción ideológica en el socialismo. En el número 269, de abril de 1990 de *El Caimán Barbudo*, apareció una violenta respuesta, redactada por Eliades Acosta, un especialista en filosofía, en la que intentaba refutar las opiniones de Fowler. No es objeto de mi reflexión hacer un análisis de los puntos de vista de uno y otro, pero sí destacar la interpretación de Gramsci que se refleja en ambos. El primer autor hace utilización expresa y reiterada de Gramsci para calzar sus tesis. En el segundo autor, las únicas referencias teóricas se refieren a filósofos soviéticos (Rosenthal, Oizerman y A. N. Chanisheu), y sólo se menciona a Gramsci una vez, y en forma bastante equívoca, cuando dice: «No acepto, por anticientífico y discriminatorio, por antimarxista, la definición atribuida a Gramsci de que el pueblo, las masas, conforman los estratos intelectuales subordinados de la sociedad». Como que precisamente eso es lo que había planteado el comunista italiano, podemos presumir que en ese momento este autor solo tenía un conocimiento de segunda mano de su obra.

Mientras tanto, el itinerario de Gramsci en el mundo académico parecía ser más apacible. A finales de la década del 80, y al calor del agudo debate que a nivel social se realizaba sobre la calidad de la enseñanza del marxismo en los centros de educación superior, su obra reapareció en las actividades académicas de la Universidad de La Habana y otras instituciones similares. Esto tiene que ver con la decisión que tomó entonces el Ministerio de Educación Superior de darle mayor autonomía a cada centro

universitario en la conformación de los programas de enseñanza de las asignaturas del ciclo de marxismo. En la Universidad de La Habana, Gramsci es reintroducido (por primera vez desde 1971) en la enseñanza de la filosofía por algunos profesores, y también en la formación de los estudiantes de la carrera de filosofía. Algo similar ocurrió, con mayor o menor profundidad y extensión, en algunas otras universidades, en dependencia de las concepciones de sus profesores. En 1991, la Editorial de Ciencias Sociales publicó un folleto de mi autoría, *La contemporaneidad de Antonio Gramsci*, primer texto de un autor cubano sobre él. No obstante, el centenario del nacimiento del comunista italiano pasó casi inadvertido en Cuba, y sólo Casa de las Américas celebró una velada en su recordación, ante la impotencia de la Universidad de La Habana de conmemorarlo adecuadamente.

Con todo, el elemento clave en la recepción cubana de Gramsci en los '90, lo constituye la polémica sobre la sociedad civil que se desarrolló entre nosotros en ese decenio. Creo que este tema marcó lo específico de este segundo itinerario de Gramsci. Si en los 60 se centró en sus temas más «filosóficos», en el sentido estrecho de la palabra (en sus concepciones sobre el materialismo, la praxis, la relación entre lo objetivo y lo subjetivo), precisamente para utilizarlo como arma contra el materialismo naturalista, cientifizante, estrecho y ramplón de la vulgata konstantinoviana, ahora en este período, como ya vimos en el episodio de la polémica en *El Caimán Barbudo*, es su teoría política lo que avanza a un

primer plano: su concepción del Estado, la hegemonía y la sociedad civil. Algo normal si se quiere, en una sociedad en la que los mecanismos de interacción entre el Estado y el resto de la sociedad están en proceso de reajuste.

La polémica acerca de la sociedad civil tiene lugar entre nosotros en los años 90, y es un momento en la historia de la recepción de este concepto, que comienza en Cuba en la segunda mitad de los 80; se da al calor de los procesos que se están produciendo, tanto a nivel internacional como al interior del país. Entre los primeros, destacaré tres: la bancarrota y desaparición del sistema del socialismo de Estado en los países al este del Elba; el desmontaje del llamado «Estado de bienestar», asociado a políticas neoliberales y a una nueva interpretación del papel del Estado en los países del centro capitalista, y la crisis de las estructuras tradicionales de la izquierda latinoamericana y su intento de reorganización por medio de la potenciación del papel de los movimientos populares. No debe olvidarse que la heterogeneidad de procesos tan disímiles como estos se reflejó en la diversidad de acepciones en el contenido del concepto de sociedad civil, y en la amplia, ambigua e imprecisa utilización que comenzó a tener, tanto en las ciencias sociales como en el discurso político en aquella época, después de que durante casi 120 años estuviera olvidado. En Cuba, desde 1986, cuando se inició lo que se denominó «Proceso de Rectificación», se desplegaron procesos de recomposición económica, política y social, que marcaron nuevos espacios, prioridades, tácticas y estructuras, y que recibieron una nueva dirección después de la des-

aparición de la Unión Soviética. Todo esto provocó la existencia en Cuba, de una percepción generalizada, en todos los niveles y sectores sociales, de la necesidad de hacer transformaciones. La discusión se estableció en torno a cómo entender las dimensiones, objetivos y dirección de las mismas. El concepto de sociedad civil comenzó a utilizarse en el campo cultural cubano como instrumento de esa reflexión. Pero algunos factores han condicionado los momentos iniciales de utilización de esa categoría, y del modo en que comenzó y se planteó la discusión de la sociedad civil en Cuba. En el discurso político de la derecha internacional, «sociedad civil» es un término asociado a las políticas neoliberales, a la negación de las funciones económicas y redistributivas del Estado, y a la lucha contra el socialismo. La retórica política del gobierno norteamericano y los círculos más reaccionarios de los Estados Unidos sobre Cuba insistió (e insiste), en la inexistencia de una sociedad civil en nuestro país, debido a la presencia de un Estado totalitario que, supuestamente, impide la existencia de asociaciones libres, y coloca como elemento clave, para la derrota de la Revolución, la creación de una sociedad civil cubana que identifica con la proliferación de organizaciones no sólo «no gubernamentales», sino sobre todo antigubernamentales, que a la larga —siguiendo el ejemplo de Polonia y el Sindicato «Solidaridad»— darían al traste con el socialismo cubano. Esa interpretación desde la derecha del concepto de sociedad civil, debido a la fuerza de sus centros difusores, opacó en buena medida el intento —proveniente de sectores revolucionarios latinoamericanos— de interpretar la

idea de sociedad civil como instrumento cognoscitivo para replantear la búsqueda de una alternativa a la opresión capitalista, y también ayudó a que se mantuviera la ignorancia de la existencia de la interpretación marxiano-gramsciana de esta categoría, con un signo teórico e ideológico diferentes. El concepto de sociedad civil llegó a nuestras costas trayendo una carga semántica no sólo reaccionaria, sino contrarrevolucionaria. Y digo «llegó», porque aunque es un término que surgió en la filosofía política moderna ya en el siglo xvii, con los primeros liberales ingleses, cayó totalmente en desuso en el pensamiento occidental a mediados del siglo xix, y no es hasta finales de la década del 70 del siglo xx que vuelve a ser utilizado. Y esto tiene algo que ver con un segundo factor que condicionó su recepción en nuestro país en aquellos años: muchos en Cuba no tenían la suficiente preparación teórica para comprender que la idea de sociedad civil podía querer significar muchas más cosas, y bien diferentes, de las que presentaba la utilización neoliberal del mismo. El predominio que durante cierto tiempo, y en los espacios mayoritarios de reproducción ideológica, tuvo un marxismo rudimentario, economicista y de procedencia soviética, que desconocía los aportes del marxismo occidental, imprimió su sello a ciertas reacciones en los primeros momentos de la recepción de la categoría de sociedad civil.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Con toda razón, afirma Miguel Limia que «la terminología y estilo» de los debates sobre el tema de la sociedad civil no fueron «usuales a la conciencia política pedestre». Ver su artículo «Retomando el debate sobre la sociedad civil», ed. cit., p. 185.

Si analizamos los más de diez años de circulación de este término en nuestro contexto, considero que podemos discernir una primera etapa, en la cual predominó su percepción como un instrumento teórico utilizable sólo para criticar las estrategias pasadas y presentes de la Revolución, y plantear salidas a las situaciones de crisis de nuestra realidad, que no tienen nada que ver con alternativas socialistas. El momento más destacado de esta primera etapa —duró aproximadamente hasta el año 1994—, lo constituyó la publicación y difusión del documento titulado «Reconstruir la sociedad civil: un proyecto para Cuba», discutido y aprobado en la II Semana Social Católica efectuada en La Habana, en diciembre de 1994. Uno de sus dos autores, Dagoberto Valdés, es de las personas que más ha escrito en Cuba acerca del tema, y la revista *Vitral*, órgano del obispado de Pinar del Río, que él dirige, ha prestado una sostenida atención al mismo. Este documento es significativo porque expresa, en esencia, una de las tres posiciones fundamentales en el debate cubano a las que me referiré después. Se asumió la interpretación liberal clásica del concepto de sociedad civil, que lo identifica sólo como el conjunto de asociaciones voluntarias independientes del gobierno y como esfera contrapuesta a la política y al Estado. La reconstrucción de la sociedad civil que se proponía en este texto implicaba, de hecho, la eliminación de los principales rasgos socialistas de nuestra estructura político-económica.

Esta primera etapa, en la que es casi exclusiva la presencia de esta interpretación y uso del concepto

de sociedad civil (al menos en documentos y publicaciones), es seguida por una segunda etapa marcada por la presentación en nuestros medios escritos de posiciones divergentes. Podemos decir que es entonces cuando comienza el debate. Se superpone, cronológicamente, en algo con la anterior, pero las fronteras en los procesos sociales suelen ser bastante indefinidas. Es en esta etapa donde se presentaron públicamente las tres posiciones fundamentales en la discusión.

El punto de partida lo establecemos convencionalmente en la publicación de dos artículos, escritos por Rafael Hernández, y publicados en la revista *La Gaceta de Cuba*, de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, en las entregas de septiembre-octubre de 1993 y enero-febrero de 1994.<sup>5</sup> Estos trabajos marcaron un desafío, pues rechazaron explícitamente la connotación antisocialista que se le asignaba al concepto de sociedad civil, y presentaba la interpretación gramsciana del mismo, con lo que no solo la dimensión teórica, sino también la dimensión política de este concepto, cambiaba de manera radical y se convertía en un instrumento indispensable para pensar la profundización y perfeccionamiento del socialismo, en el sentido de su desarrollo político y democrático. Estos artículos marcaron el inicio del debate de este tema en Cuba; manifestaban una nueva posición, que se separaba tanto de la interpreta-

<sup>5</sup> Ambos artículos pueden encontrarse en Rafael Hernández: *Mirar a Cuba. Ensayos sobre cultura y sociedad civil*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1999.

ción liberal mantenida por la intelectualidad laica, vinculada a la Iglesia Católica cubana, como de la de posición de desconfianza y rechazo al concepto, presente en los exponentes del marxismo de corte economicista.

En esta segunda etapa, los representantes de este marxismo crítico publican una cantidad relativamente grande de artículos, principalmente en la revista *Temas*, aunque también en otros órganos de prensa. Autores como Aurelio Alonso, Juan Antonio Blanco, Hugo Azcuy, Haroldo Dilla, Fernando Martínez, y otros, presentaron sus criterios de la legitimidad teórica y la imprescindibilidad revolucionaria de la reflexión acerca del desarrollo de nuestra sociedad civil.

En este segundo período de la discusión, aparecen algunos pocos artículos en los cuales se expresan las posiciones de desconfianza y rechazo al concepto de sociedad civil a las que me he referido con anterioridad. Es mi opinión, los más significativos, en este sentido, son el artículo publicado por Néstor Núñez en la revista *Bohemia*, en abril de 1996, y el que apareció en el periódico *Granma*, en enero de ese mismo año, bajo la firma de Raúl Valdés Vivó.

Creo que hay dos momentos fundamentales en esta etapa, ubicados cronológicamente en el año 1996. Uno lo constituyó la publicación de la resolución aprobada en el V Pleno del Comité Central, en marzo de ese año. Debe destacarse su significación para el tema específico que nos ocupa. Es un texto importante en la historia de esta discusión, porque apareció reflejado el concepto de «sociedad

civil socialista», y la necesidad de su perfeccionamiento. Creo necesario enfatizar que por primera vez, un partido comunista en el poder (al menos en el mundo occidental) utilizó ese concepto como parte de su arsenal teórico de análisis y proyección, con lo que lo dotó de una legitimidad, indiscutible, a partir de entonces. El segundo momento lo representó el conjunto de artículos y entrevistas de Armando Hart, aparecidos en distintos medios de prensa, como *Granma*, la revista *Habanera*, e incluso editados en forma de folleto, en las que este autor, importante figura en el campo de la política y la ideología cubanas en estos cuatro decenios, utilizaba ampliamente la categoría de sociedad civil y exponía la importancia de su despliegue en la consolidación del proceso revolucionario cubano.

Las tres posiciones en el debate están claramente expuestas en estos años, entre 1994 y finales de 1996. La posición que denomino «liberal», profundamente hostil al proyecto social revolucionario, que adoptaba acríticamente la interpretación del concepto de sociedad civil proveniente del tardoliberalismo, entendiéndolo solo como espacio asociativo, diferenciado del Estado y la sociedad política y contrapuesto a ellos, y que ha estado representada, en lo fundamental, por la intelectualidad laica vinculada orgánicamente a la Iglesia Católica cubana. Una segunda posición, que llamamos «marxismo de la sospecha», que se negó a la utilización del concepto y toda reflexión acerca del tema, por considerarlo una maniobra de los enemigos del proceso revolucionario cubano; aceptaban, de hecho, como única interpre-

culada a la jerarquía de la Iglesia Católica Cubana. Por otra parte, los que tratan el tema desde la perspectiva gramsciana, entienden a la sociedad civil como la esfera de la producción ideológica, en su interconexión y entrelazamiento con la sociedad política y con el Estado, y centran su reflexión sobre el perfeccionamiento de la sociedad civil cubana en el desarrollo de las estructuras e instituciones de producción ideológico-cultural: el sistema de enseñanza, los medios de difusión masiva, la política editorial, etc. Los principales espacios en los que se ha continuado la reflexión acerca de estas cuestiones han seguido siendo las páginas de la revista *Temas*, y distintos seminarios convocados por la Cátedra Gramsci en La Habana.<sup>6</sup>

El modo mismo en que se ha planteado la discusión demostró el insuficiente dominio que de la teoría política de Gramsci, en particular, y de la marxista en general, se tenía y aún se tiene entre nosotros. La discusión de la sociedad civil en Cuba ha funcionado como punto focal, como eje en el que se anudan toda una serie de cuestiones muy importantes. A mi entender, lo que más llama la atención es la fuerza que tiene el esquema tardoliberal de interpretación del Estado y la sociedad civil en la ciencia social cubana, aun en

<sup>6</sup> Las ponencias presentadas en algunos de estos encuentros, y los debates que se sostuvieron en los mismos, ya han comenzado a ser publicados. Así, por ejemplo, *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*, y *Rosa Luxemburgo. Una rosa roja para el siglo XXI*, ambos publicados por el Centro de Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello y su Cátedra de Estudios Antonio Gramsci.

muchos que se piensan marxistas. La forma en que una gran parte de los participantes en el debate se han planteado la cuestión así lo demuestra. Preguntas como las de si el concepto de sociedad civil es una categoría marxista o no, la de si la sociedad civil existe en Cuba o no, e incluso la de si debe o no existir, sólo se explican sobre la base del desconocimiento.

En la actual discusión cubana de la sociedad civil y el Estado, Gramsci sigue siendo para muchos un ilustre desconocido. En sus numerosos textos al respecto, los intelectuales orgánicos de la Iglesia Católica nunca lo mencionan. Más aún, cuando hacen referencia a la teoría política marxista, la identifican con la vulgata konstantinoviana, haciendo gala de una impermeabilidad hacia el autor de los *Cuadernos de la cárcel* por demás curiosa, si tenemos en cuenta que por sus análisis de la religión, el comunista italiano siempre ha sido muy atrayente para los cristianos que interpretan la doctrina de Cristo por medio de su vinculación con la situación y las luchas de los pobres. La única excepción que conozco, con respecto a esta indiferencia de la prensa oficial de la Iglesia Católica cubana, la constituye un artículo, expresamente referido al concepto de revolución en Gramsci, aparecido en la entrega de mayo-junio del 1998 de la revista *Vitral*.<sup>7</sup> Su autor —anunciado en esa revista como especialista en apreciación cinematográfica— apenas comienza a asomarse al tema, lo hace con evidentes imprecisiones —cuando no crasos erro-

<sup>7</sup> Me refiero al artículo de José M. Fernández: «La revolución en Gramsci».

res— cuando al referirse a Gramsci lo llamé «el filósofo de Tréveris», o le asigne a Marx un concepto explícito de sociedad política, contrapuesto al de sociedad civil (algo que no aparece en ninguno de sus escritos),<sup>8</sup> para no mencionar la forma desmañada en que se apresura a declarar que el proyecto gramsciano de revolución «se viene abajo».<sup>9</sup>

Pero no creamos que todo es felicidad del lado de los marxistas; muchos siguen aún sin tener en cuenta su obra, o cuando más, demuestran sólo un conocimiento epidérmico del mismo. En el libro *Ciencia política: indagaciones desde Cuba*, publicado por la Editorial Félix Varela de La Habana, en 1997, de autoría colectiva y sobre temas de teoría política, de sus trece autores (todos marxistas confesos), sólo uno lo utiliza en su texto, por cierto en forma bastante equívoca, y un segundo lo cita en la bibliografía, pero no en el cuerpo de su ensayo. En el primer caso, me refiero a la profesora Thalía Fung, iniciadora e indudable máxima figura de la ciencia política en Cuba, y quien ha dedicado una larga carrera y numerosos trabajos publicados al campo de la reflexión sobre la esfera de las relaciones políticas. Quiero expresar aquí mis consideraciones críticas con respecto a algunas de sus tesis de carácter teórico-general acerca de la cuestión de la sociedad civil, y a su interpretación del tratamiento gramsciano del tema.

\* En la página 57 de este artículo podemos leer: «La sociedad civil en Marx es entendida por la forma en que se institucionaliza toda la vida material de la sociedad, y sociedad política, como el elemento puro de coerción».

† Véase la página 58 de dicho artículo.

Posteriormente al artículo contenido en el texto ya mencionado, la doctora Fung publicó en esa misma editorial su libro *Reflexiones y metarreflexiones políticas*, en 1998, y publicó un artículo sobre las problemáticas antes mencionadas en el volumen colectivo: *Democracia, derecho y sociedad civil*, aparecido con el sello de la Editorial de Ciencias Sociales, en el 2000. En los tres trabajos, sus tesis fundamentales acerca del tema que nos ocupa son las mismas. Esta autora afirma que Gramsci «avanzó en el proceso de develamiento de las relaciones políticas entre la superestructura estatal y la sociedad civil, continuando las distinciones orgánicas reveladas por Marx entre estado y sociedad y entre sociedad política y sociedad civil».<sup>10</sup> En capítulos anteriores espero haber demostrado que, precisamente, el aporte fundamental de Marx a la teoría política consistió en demostrar que la distinción entre Estado y sociedad, o entre Estado y sociedad civil, no es orgánica, y en haber roto con el esquema dicotómico de interpretación de lo social. En un pasaje inmediatamente posterior, la autora parece desdecirse a sí misma, al afirmar que «la distinción marxista entre sociedad política y sociedad civil no significa sólo una delimitación entre dichos conceptos, lo cual hubiera continuado una tradición anterior, sino precisamente una develación del carácter dialéctico-objetivo de dicha relación».<sup>11</sup> Digo que parece desdecirse porque

<sup>10</sup> Thalía Fung: *Reflexiones y metarreflexiones políticas*, La Habana, Editorial Félix Varela, 1998, p. 117.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

revelar el carácter dialéctico-objetivo de la relación entre Estado y sociedad civil es comprender, precisamente, la interpenetración de ambas, la imposibilidad de diferenciarlas de forma rígida, de apreciarlas como elementos que guardan entre sí una relación de exterioridad. Pero, a continuación, la doctora Fung agrega que «al avanzar que la distinción metódica de la sociedad civil con la sociedad política se transformaba en distinción orgánica, Gramsci aporta un importante elemento revelador de los mecanismos de identidad y diferenciación entre ambos subconjuntos». <sup>12</sup> Es de todos conocido que en los *Cuadernos de la cárcel*, Antonio Gramsci estableció una posición esencialmente diferente a la que le atribuye esta autora en los textos mencionados. Allí leemos: «Las posiciones del movimiento del libre cambio se basan sobre un error teórico, cuyo origen práctico no es difícil identificar, pues reside en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metódica se transforma en distinción orgánica, y presentarla como tal». <sup>13</sup> Es evidente que para el insigne sardo, la distinción entre sociedad política y sociedad civil sólo tiene sentido como instrumento inicial de la reflexión, pero que en la realidad ambas se interpenetran. Su unión es orgánica. Esta autora hace pasar como gramsciana una interpretación que es radicalmente opuesta a la original. La impresión de que no ha entendido la esencia de la comprensión de aquel sobre estas cuestiones se refuerza cuando

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Antonio Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 54.

con posterioridad afirma que «por supuesto, un partido político en el poder no integra la sociedad civil»,<sup>14</sup> con lo cual se sigue asumiendo una raigal y antigramsciana distinción entre Estado y sociedad civil, y de paso se rechaza, al menos de forma implícita, toda la teoría contenida en los *Cuadernos de la cárcel* sobre el papel del partido comunista (incluso en el poder), como intelectual colectivo e intelectual orgánico, y como componente central de la sociedad civil socialista.

Al analizar la recepción de Gramsci y el tratamiento de la sociedad civil en Cuba en estos años, quieró detenerme en algunos criterios expresados por otro importante especialista cubano de la teoría política. Me refiero a Miguel Limia. También con una larga y respetable trayectoria en este campo de las ciencias sociales, y con numerosos trabajos publicados; comparto plenamente muchas de sus tesis sobre el tema de la sociedad civil. Como redundar en los criterios comunes no tiene sentido, me referiré solo a mi desacuerdo con algunas ideas acerca de la importancia de la categoría de sociedad civil y las posibilidades que brinda como instrumento, no sólo de la reflexión, sino también de proyección de líneas de acción, con vistas a la forja de una sociedad desenajante. Limia ha expresado estas ideas en su participación en la mesa redonda, publicada por la revista *Temas*, en su número 16-17 de 1999, y en su artículo «Retomando el debate sobre la sociedad civil», aparecido en el número 6-7, 1998-1999 de la

<sup>14</sup> Thalia Fung: ob. cit., p. 119.

revista *Marx Ahora* (número que en realidad fue puesto a disposición del lector a finales del 2000). Es evidente que Limia tiene una reserva sustancial con respecto al beneficio que puede proporcionarle a la teoría social marxista el uso de la categoría de sociedad civil. Si bien en sus pronunciamientos, en la mesa redonda, reconoce la legitimidad del debate de este problema en la Cuba actual, a partir de las características intrínsecas de nuestra realidad, en su artículo de *Marx Ahora* afirma que el interés que hoy atrae sobre sí el par categorial Estado-sociedad civil «parece ser más ideológico-político que científico».<sup>15</sup> Realmente, me resulta imposible establecer una separación entre lo ideológico-político y lo científico en la teoría social (sobre todo, en la teoría social marxista), y mucho menos en las motivaciones que llevan a alguien a preocuparse o interesarse más por unos temas que por otros. Ni creo que lo óptimo, en circunstancia alguna, sea que un instrumento conceptual atraiga la atención más por razones científicas que ideológico-políticas. La vinculación orgánica de ambos «intereses» es lo que define, precisamente, lo específico del saber teórico de la sociedad con respecto a las ciencias sobre la naturaleza. Para Limia, la categoría de sociedad civil «no se caracteriza por tener [...] una alta capacidad constructiva en el terreno puramente científico»,<sup>16</sup> es gnoseológicamente

<sup>15</sup> Miguel Limia: «Retomando el debate sobre la sociedad civil», ed. cit., p. 202.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 201. Vuelvo a repetir que no se qué se quiere decir aquí al referirse al «terreno puramente científico». pues en la teoría social algo semejante no existe.

«muy pobre»,<sup>17</sup> «demasiado instrumental, tendenciosa, científicamente limitada»,<sup>18</sup> pues «tiene una función eminentemente crítica», y una vez «cumplida esa función, tiene que ceder paso a otro aparato categorial para explicar por qué el choque entre sociedad civil y Estado, y en que consiste».<sup>19</sup> Esa «imprecisión» del concepto de sociedad civil se debería a que «realmente no existe ninguna estatalidad que esté absolutamente enfrentada a la sociedad», pues «entre ambas hay muchísimos nexos».<sup>20</sup> De ahí que considere que la prolongación del interés de muchos en Cuba por este tema (o «borrachera de la sociedad civil», como le llama) no puede durar mucho.<sup>21</sup> En su artículo publicado en *Marx Ahora* afirma que, una vez «desbordada la función diagnóstica y crítica de este concepto, es imprescindible transitar a otros más precisos y profundos»,<sup>22</sup> tales como «relaciones socioclasistas, socioétnicas, socioprofesionales, familiares, comunitarias, de género» y otro largo listado.<sup>23</sup> Las dos principales prevenciones de Limia con respecto a la categoría de sociedad civil están expresadas en la página 175 del citado número de *Temas*: la

<sup>17</sup> Miguel Limia, participación en: «Controversia: la sociedad civil en los 90: el debate cubano», revista *Temas*, no. 16-17, 1999, p. 172.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>22</sup> Miguel Limia: «Retomando el debate sobre la sociedad civil», ed. cit., p. 201.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 202.

primera, es que «como categoría designa las tendencias de la sociedad, pero no se puede corporeizar, no se puede sustancializar»; la segunda, es que ella no nos sirve para atrapar en toda su dimensión la cuestión de la que se trata, que «en el fondo», es el «problema del poder», pues «las relaciones de poder no son sólo políticas [...] son relaciones de poder que están fuera de la dialéctica sociedad civil-Estado, porque se dan hacia el interior de la sociedad civil».<sup>24</sup>

Yo estaría plenamente de acuerdo con Limia, si limitase estos reproches a la interpretación de esta categoría en el discurso político y teórico del liberalismo contemporáneo. Pero, en modo alguno, en la comprensión que de la misma se debe tener en el marxismo actual, después de los aportes de Gramsci. En su artículo «Retomando el debate sobre la sociedad civil», afirma que «el concepto de sociedad civil contrapone lo social a lo político».<sup>25</sup> Eso es efectivamente así en la concepción liberal actual, pero en la interpretación de Gramsci se trata de todo lo contrario. Su teoría de la hegemonía tiene como uno de sus pilares conceptuales la categoría de sociedad civil, precisamente porque en ella se establece la interrelación entre lo social y lo político. Esto le permitió llegar a una interpretación más amplia y profunda de lo político, que superó la unilateralidad de la concepción liberal.

Al afirmar que «la sociedad civil se define por oposición al Estado»,<sup>26</sup> Limia asume implícitamente

<sup>24</sup> Miguel Limia: *Temas*, nos. 16-17, 1999, p. 175.

<sup>25</sup> Miguel Limia: revista *Marx Ahora*, ed. cit., p. 202.

<sup>26</sup> Miguel Limia: revista *Temas*, ed. cit., p. 173.

la interpretación liberal de este concepto, lo cual ha condicionado muchas de sus opiniones acerca del tema. Lo que he expuesto en capítulos anteriores sobre la importancia del tratamiento gramsciano de la idea de sociedad civil, torna insostenibles sus opiniones de la pobreza gnoseológica de esta categoría. Por otra parte, no entiendo la curiosa distinción que establece entre el carácter crítico de una categoría y su valor científico. Es cierto que en el lenguaje cotidiano, «crítica» significa rechazo, negación total. Pero su significado en el vocabulario filosófico es bien diferente. Desde Kant, por «crítica» se entiende el estudio de las condiciones de posibilidad. Es decir, la indagación acerca de los elementos objetivos que han condicionado el surgimiento y desenvolvimiento del fenómeno en cuestión. Por eso es imposible dividir a las categorías del conocimiento en categorías que sólo tienen un valor crítico, pero no explicativo o heurístico (me imagino que eso es lo que quiere significar Limia con el término «científico»), y categorías que tienen un carácter científico, pero no crítico. Por lo menos, desde Kant, eso no tiene sentido.<sup>27</sup> La reformulación

<sup>27</sup> Recordemos que Marx, heredero de la tradición de la filosofía clásica alemana (iniciada por Kant), colocó el término *crítica* expresamente en el título de sus principales obras. Recordemos a la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, *Contribución a la crítica de la economía política*, *Fundamentos de la crítica de la economía política*. A *La sagrada familia* la subtítulo *Crítica de la crítica crítica*, a *La ideología alemana* le colocó al subtítulo de *Crítica de la novísima filosofía alemana*, y a *El capital* (considerada por muchos su obra cumbre) el de *Crítica de la economía política*. ¿Nos autoriza ello acaso a calificar a estas obras, por ser « eminentemente críticas », como « gnoseológicamente pobres » y « científicamente limitadas »?

del contenido y funciones del concepto de sociedad civil en la obra de Gramsci tiene como objetivo, como ya hemos visto, no la explicación de las causas del «choque entre sociedad civil y Estado», sino todo lo contrario: explicar la fortaleza de la dominación burguesa en la imbricación que había logrado entre la sociedad civil y su Estado. Al perder de vista lo que constituyó el objetivo principal de los *Cuadernos de la cárcel*, no se entiende que la teoría gramsciana de la hegemonía (de la que el concepto de sociedad civil es pieza esencial, junto con otras como bloque histórico, sentido común, consenso, etc.) constituyó un aporte esencial para aprehender la esencia de lo que Limia, por otra parte con toda justicia, considera la cuestión central de la reflexión sobre las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, que no es otro que el «problema del poder». Sin la teoría gramsciana de la hegemonía, y sin su interpretación del carácter ambivalente y contradictorio de la sociedad civil con respecto a los mecanismos de creación y consolidación de la dominación de la burguesía, no se puede acceder a una aprehensión racional de la esencia del poder.

Por otra parte, considero que no tiene sentido alegar, como una supuesta limitación de la categoría de sociedad civil, que esta «no se puede sustancializar, no se puede corporeizar». Ya es un lugar común, entre los estudiosos de la obra de Gramsci, entender a la sociedad civil como el portador material de la hegemonía. La componen un conjunto de fenómenos fácilmente perceptibles y con corporeidad indudable: las escuelas y universidades, las iglesias, los medios

de difusión masiva, etc. Aunque también —y supongo que hacia aquí señala Limia— todas las relaciones sociales, por medio de las cuales se produce la socialización del individuo. Por supuesto, no es fácil entender la interpretación específicamente gramsciana de la sociedad civil si se quiere pretender que nos dé una detenida enumeración de instituciones cosificadas. Por otra parte, semejante argumento sólo tiene sentido desde las posiciones epistemológicas de un ya superado realismo ingenuo, que asumía que todo concepto tiene un correlato material directo, y que designa un fenómeno sensorialmente perceptible. Desde hace ya algún tiempo, se sabe que el conocimiento de nivel teórico trabaja con abstracciones, con instrumentos teóricos, que tienen un contenido objetivo, pero que no designan fenómenos materialmente existentes. La aparición del concepto de «cero» significó un gran paso de avance en el desarrollo de las matemáticas. La creación de un sistema decimal de numeración, que facilitó la realización de las operaciones matemáticas más simples, habría sido imposible sin el cero. A diferencia de otros números, el cero no tiene un correlato material directo; no designa una magnitud existente. El cero es la carencia de magnitud; pero sin el cero no existirían las matemáticas tal como las conocemos. Lo mismo ocurre en la física; conceptos tales como *inercia*, *masa* o *vacío*, no designan una cosa específica, existente. Pero sin ellos la física no habría alcanzado un nivel teórico. Estamos en presencia de conceptos que no pueden sustancializarse, ni corporeizarse, pero que nadie en su sano juicio

osaría rechazar por una supuesta carencia de científicidad. También en la teoría marxista encontramos muchos de esos conceptos. Las fuerzas productivas no pueden identificarse con algo en específico, al igual que la plusvalía, el capital, etc. La sociología burguesa contemporánea no ha entendido esto. Por eso es, esencialmente, positivista en su enfoque gnoseológico. Y este positivismo lo proyecta en sus intentos por definir la categoría de sociedad civil, desgastándose en una discusión (que solo puede entenderse como estéril desde el punto de vista del marxismo y de la teoría crítica en general) acerca de cuales son los fenómenos sociales que *están* en la sociedad civil. Son incapaces de llegar a una interpretación relacional y no cosificada.

La fundación, en 1997, de la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, en el Centro de Desarrollo e Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello, demostró el comprometimiento del Ministerio de Cultura con la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* y con la reflexión renovadora de la dimensión cultural de la revolución. Esta cátedra ha desarrollado seminarios del pensamiento de Gramsci con colegas italianos y mexicanos, así como otros dedicados a la revolución de octubre, al *Manifiesto Comunista*, al pensamiento de Rosa Luxemburgo y de Michel Foucault, entre otros. Ya es de «buen tono» referirse a Gramsci. Comienza ahora a correr el riesgo de ser banalizado, y peor aún, de ser deformado. En estos últimos años se han publicado algunos muy buenos artículos sobre Gramsci en Cuba, como los de María del Pilar Díaz Castañón.

Aurelio Alonso, Joaquín Santana y Fernando Martínez, por sólo citar los que considero más significativos. La publicación de una selección de textos de los *Cuadernos de la cárcel* por la Editorial de Ciencias Sociales de La Habana, en 1997, constituyó una importante contribución al estudio de su obra por la generación más joven.

Como ya he señalado antes, el eje focal de la recepción de Gramsci en Cuba ahora lo constituye la discusión del tema de la sociedad civil. ¿Por qué se discute acerca de la sociedad civil hoy en Cuba? ¿Qué es lo que se discute cuando se utiliza esta metáfora? La «puesta al día» de este concepto en Cuba se debe a múltiples razones. La polémica en torno al mismo tiene como referente la necesaria redefinición de las relaciones entre el Estado y las distintas esferas de acción social de los individuos, y del espacio de *lo público* que ha tenido lugar en nuestro país en el último decenio, asociado a los cambios ocurridos a nivel internacional y nacional. La crisis económica, la modificación de la integración social, a partir de la aparición de nuevos entes económicos, la relativa pérdida de la capacidad del Estado de resolver totalmente las necesidades de la población, la fuerza tomada por las relaciones de mercado, la aparición de espacios no regulados estatalmente, la transformación del patrón de acumulación, todo esto indica una rearticulación de la sociedad cubana, proceso en el que el propio Estado ha redefinido su nuevo papel, mediante un conjunto de políticas adoptadas (mayor autonomía a los eslabones de base, legitimidad de nuevos espacios de asociatividad, admisión de nue-

vas formas de actividad económica, etc.). Estamos en una época de reconstrucción del socialismo en Cuba. Y esto implica la necesidad de *rearticular* la hegemonía socialista y el bloque histórico que la posibilita, y de enfocar este desafío de un modo creador. Y es aquí donde la herencia teórica de Gramsci se empalma directamente con nuestra realidad, y hace del uso de la misma una necesidad.

Para todos es evidente la necesidad de reestructurar nuestro sistema de relaciones sociales. En semejantes situaciones, la propuesta de las ideologías clásicas de la modernidad ha consistido en colocar en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el Estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Esta propuesta sólo nos puede llevar a desmantelar nuestro socialismo y comprometer nuestra independencia nacional, por lo que en esencia no constituye —para nosotros— una salida válida. Los procesos anticapitalistas ocurridos al este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del Estado, como único espacio, en el cual cualquier relación social podía admitirse. La historia ha demostrado la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos emanados del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Este socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada

entre *participación, eficiencia, autonomía y equidad*, los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario de construcción social.

La revolución cubana ha buscado las nuevas vías de reestructuración de su socialismo planteándose la cuestión en términos éticos, acudiendo a lo mejor de su tradición histórica. El problema se plantea así: ¿cómo continuar la construcción de una sociedad que, pese al conjunto de circunstancias desfavorables que nos rodean, garantice una vida más digna a todos? Esta formulación de la estrategia de la revolución, presente desde su inicio mismo y que implica una conjunción de política y ética que la ha caracterizado, tiende una vía de confluencia con las concepciones de Antonio Gramsci, quien interpretaba la construcción de la sociedad comunista como un hecho cultural y moral. La apropiación creadora de su pensamiento es pertinente ahora que la discusión en torno a lo público, el Estado y el individuo, adquieren relevancia en Cuba.

El agotamiento histórico del modelo de socialismo, basado en el unicentrismo del Estado, y la necesidad de avanzar hacia la organización de un socialismo pluricéntrico, lleva a la necesidad de interpretar al socialismo como tensión, y de estructurar un proyecto alternativo a las recetas neoliberales que no sólo sea económico y político, sino también —y sobre todo— moral y cultural. La actual discusión en Cuba acerca de la sociedad civil refleja la necesidad de buscar un punto de vista moral para ordenar las alternativas no sólo deseables, sino posibles, sin retornos al pasado ni fugas hacia adelante, que permita

rechazar las medidas que nos propone la derecha, a la vez que superar críticamente las tradiciones conservadoras en el marxismo. Asumir la concepción gramsciana del papel de la sociedad civil en la rearticulación de la hegemonía y la reconstitución de un bloque histórico revolucionario, es tarea inaplazable entre nosotros, abocados al desafío de repensar la relación Estado-sociedad.

Si el tema de la sociedad civil ha ocupado la atención de los círculos intelectuales cubanos —y en estos incluyo a los políticos— en los últimos años, no se debe exclusivamente a la preeminencia que este concepto ha alcanzado en las ciencias sociales contemporáneas, sino, ante todo, a la propia activación de nuestra sociedad civil y del espacio de lo público, provocado tanto por los efectos económicos, políticos e ideológicos de la desaparición del campo socialista, como por la propia maduración que las clases y grupos sociales, envueltos en la revolución, han alcanzado en estos más de 30 años de haber emprendido el camino plagado de conflictos, contradicciones y dificultades, hacia su autoconstitución como sujetos históricos.

Esta activación de nuestra sociedad civil se ha manifestado en su apropiación —parcial o completa— de espacios y procesos antes exclusivos del gobierno, y por la importancia que han cobrado los canales y esferas de realización del debate ideológico, que se ha tornado cada vez más socializado y sistematizado, como señala Abel Prieto en una reciente entrevista. La revolución ha intentado combinar una cultura afirmativa con una cultura de la críti-

ca, de la reflexión, de la duda, de la inquietud. El grado de realización de este propósito es y será función de la conformación de una sociedad civil que logre desempeñar ese papel crítico y afirmativo a la vez con respecto a la sociedad política.

## Bibliografía citada y consultada

- Acanda González, Jorge Luis (1991): *La contemporaneidad de Antonio Gramsci*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1993): «Gramsci y la revolución cubana», revista *Revolución y Cultura*, no. 6.
- (1996): «Sociedad civil y hegemonía», revista *Temas*, La Habana, no. 6.
- (1997): «Sociedad civil y revolución», revista *ARA*, Centro de Estudios el Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, no. 2.
- (2000): «De Marx a Foucault: poder y revolución», en Colectivo de Autores: *Inicios de partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra de Estudios Antonio Gramsci.
- Acosta, Eliades (1990): «Pequeña teoría del diletantismo», en *El Caimán Barbudo*, no. 269, abril.
- Agamben, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos.

- Ahne, G. (1998): «Civil Society and Uncivil Organizations», en Alexander, J. (ed.) (1998): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London, SAGE Publications.
- Alexander, Jeffrey (1994): «Las paradojas de la sociedad civil», *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 4.
- — (1998): «Introduction» en Alexander, J. (ed.): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London, SAGE Publications.
- — (1998): «Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society», en Alexander J. (ed.): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London, SAGE Publications.
- Alonso, Aurelio (1995): «Marxismo y espacio de debate en la revolución cubana», revista *Temas*, La Habana, no. 3.
- — (1997): «El concepto de sociedad civil en el debate contemporáneo: los contextos», revista *Marx Ahora*, La Habana, no. 2.
- Amengual, G. (1989): «Introducción», en Amengual, G. (ed.): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Arato, A. (1996): «Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros», revista *Isegoría*, no. 13.
- Azcuy, Hugo (1995): «Estado y sociedad civil en Cuba», revista *Temas*, La Habana, no. 4.
- Barber, Benjamín (2000): *Un lugar para todos*, Barcelona, Editorial Piados.

- Barcellona, Piotr (1992): *Postmodernidad y comunidad*, Madrid, Editorial Trotta.
- — (1996): *El individualismo propietario*, Madrid, Editorial Trotta.
- Beckenkamp, J. (1998): «A crítica do jovem Marx ao principio do estado moderno», en Pizzi, J. y Kammer, M. (ed.): *Ética, economia e liberalismo*, Editora da Universidade Católica de Pelotas.
- Berman, M. (1988): *Todo lo sólido se disuelve en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI Editores.
- Bidet, J. (1993): *Teoría de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Letra Buena, Editorial El Cielo Por Asalto.
- Blanco Gil, Juan Antonio (1995): «Cuba: ¿“museo socialista” o laboratorio social?» revista *Contra-corriente*, La Habana, no. 2.
- Bobbio, N. (1977): *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avante.
- — (1981): *Studi Hegeliani*, Torino.
- Castañeda, Jorge (1995): *La utopía desarmada*, Barcelona, Ariel.
- Chatelet, F. (dir.) (1978): *Historia de las ideologías*, Bilbao, Editorial Zero.
- — y Mairet, G. (1989): *Historia de las ideologías*, Madrid, Editorial Akal.
- Cochrane, T. (1996): *La cultura contra el Estado*, Madrid, Cátedra.
- Colectivo de Autores (1981): *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara.

- Colectivo de Autores (1997): *Ciencia política: indagaciones desde Cuba*, La Habana, Editorial Félix Varela.
- Cric, B. (1994): *Socialismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Diamond, Larry (1994): «Toward Democratic Consolidation», *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3.
- Díaz, Álvaro (1999): »Ajuste estructural, transformaciones sociales y su impacto en los actores sociales. Los casos de México y Chile», en Hengstenberg P., Kohut, K. y Maihold G. (1999): *Sociedad civil en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Díaz Castañón, María del Pilar (1995): «Gramsci, el sencillo arte de pensar», revista *Debates Americanos*, La Habana, no. 1, enero-junio.
- Díaz-Salazar, R. (1993): *Gramsci y la construcción del socialismo*, San Salvador, UCA Editores.
- Dilla, Haroldo (1996): «Pensando la alternativa desde la participación», revista *Temas*, La Habana, no. 8.
- Fernández José M, (1998): «La revolución en Gramsci», *Vitral*, mayo-junio
- Fish, M. Steven. (1994): «Russia's Fourth Transition», *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3.
- Fowler, Víctor (1989): «Pequeña teoría de la censura», en *El Caimán Barbudo*, no. 263, octubre.
- Fung, Talía (1997): «En torno a la dinámica de la sociedad civil y el Estado en la Cuba de hoy», en Colectivo de Autores: *Ciencias política: indagaciones desde Cuba*, La Habana, Editorial Félix Varela.

- 
- — (1998): *Reflexiones y metarreflexiones políticas*, La Habana, Editorial Félix Varela.
- — (2000): «En torno a la dinámica de la sociedad civil y el Estado en la Cuba de hoy», en Colectivo de Autores: *Democracia, derecho y sociedad civil*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Gallardo, Helio (1991): *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, San José de Costa Rica, Editorial DEI.
- — (1995): «Notas sobre la sociedad civil», revista *Pasos*, no. 57.
- García Guitián, E. (1998): «El discurso liberal: democracia y representación», en Águila, Rafael del, y otros (1998): *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.
- García Marzá, D. (1993): *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau llibres.
- Giddens, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- — (1994): *Beyond Left and Right*, California, Stanford University Press.
- Gramsci, A. (1962): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro.
- — (1966): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria.
- — (1973): *Antología*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- — (1975): *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi.

- — (1975): *Hilos invisibles*, La Habana, Editorial Gente Nueva.
- Green, David (1993): *Reinventing Civil Society*, London, Institute of Economic Affairs.
- Gouldner, Alvin (1983): *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Habermas, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta.
- Harik, Iliya (1994): «Pluralism in the Arab World», *Journal of Democracy*, vol. 5, no. 3.
- Hart, Armando (1996): «Sociedad civil y organizaciones no gubernamentales», periódico *Granma*, La Habana, 23 y 24 de agosto.
- — (1996): «Socialismo, democracia y sociedad civil», revista *Habanera*, La Habana, no. 3.
- — (1996): «Intervención del Ministro de Cultura en el PCC Provincial de Ciudad de la Habana», Folleto publicado en La Habana por el Ministerio de Cultura, enero.
- Hegel, G. W. F. (1987): *Principios de la filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa.
- Held, D. (1991): *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hernández, Rafael (1993): «Mirar a Cuba», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, septiembre-octubre.
- — (1994): «La sociedad civil y sus alrededores», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, enero-febrero.
- Hinkelammert, Franz J. (1995): *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José de Costa Rica, DEI.

- Hobbes, T. (1994): *Leviatán*, México, Ediciones Gernika.
- Hobsbawn, E. (1981): «De Italia a Europa», en Colectivo de Autores (1981): *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara.
- Horkheimer, M. (1973): «Teoría tradicional y teoría crítica», *Teoría crítica*, Argentina, Editorial Amorrortu.
- — (1974): «Materialism and Morality», revista *Telos*, no. 69.
- — y Th. W. Adorno (1994): *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Editorial Trotta.
- Iltting, H. (1989): «La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel», en Amengual, G. (ed.) (1989): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Jaeschke, W. (1998): *Hegel, la conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal.
- Kanoussi, D. (2000): *Una introducción a «Cuadernos de la cárcel»* de Antonio Gramsci, México, Editorial Plaza y Valdés.
- Keane, John (1992): *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial.
- Klaus, G. y Buhr, M. (1975): *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut.
- Labica, G. (1980): «A propósito de la problemática del Estado en *El Capital*», revista *Dialéctica*, no. 9.
- Lichtheim, G. (1961): *Marxism*, London, Routledge and Keagan Paul.

- Limia, Miguel (1998-1999): «Retomando el debate sobre la sociedad civil», revista *Marx Ahora*, no. 6-7.
- (1999): «Controversia: la sociedad civil en los 90: el debate cubano», revista *Temas*, no. 16-17.
- Locke, J. (1941): *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Losurdo, D. (1988): *Hegel, Marx e la Tradizione Liberale*, Roma, Editori Riuniti.
- Luporini, Cesare (1967): «La metodología del marxismo en el pensamiento de Antonio Gramsci», revista *Pensamiento Crítico*, no. 2, 3 de marzo.
- Mandel, Ernest (1971): *La formación del pensamiento económico de Carlos Marx*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Mann, M. (1997): *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1968): *El hombre unidimensional*, La Habana, Polémica.
- Marinas, J. M. (1997): «La verdad de las cosas en la cultura del consumo», revista *Agora*, vol. 16, no. 1.
- Martínez, Fernando (1995): «Izquierda y marxismo en Cuba», revista *Temas*, no. 3.
- (1997): «Vida y propuesta de Antonio Gramsci», en Martínez Heredia, Fernando y Jorge Luis Acanda González: *Filosofar con el martillo*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- Marx, C. (1960): «Sobre la cuestión judía», *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo.

- 
- — (1962): *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, La Habana, Imprenta Nacional de Cuba.
- — (1963): *Miseria de la filosofía*, La Habana, Editora Política.
- — (1964): *Crítica al Programa de Gotha*, La Habana, Editora Política.
- — (1970): *Fundamentos a la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- — (1973): *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, C. y Engels, F. (1973): *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.
- — (1975): *Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Editora de Ciencias Sociales.
- — (1976): *Crítica del derecho político hegeliano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- — (1977): *La lucha de clases en Francia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- — (1988): *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz.
- — y Engels, F. (1966): *La ideología alemana*, La Habana, Edición Revolucionaria.
- — y Engels F. (1966): *El manifiesto comunista*, La Habana, Editora Política.
- — y Engels, F. (1973): *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.
- Mateucci, N. (1982): «Liberalismo», en Bobbio, G.: *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI.

- Meschkat, Klaus (1999): «Una crítica a la ideología de la sociedad civil», en Hengstenberg, P., Kohut, K., Maihold, G. (ed.): *Sociedad civil en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Milliband, R. (1975): «Marx y el Estado», en Subirats, D. y Vilanova P.: *La evolución del Estado en el pensamiento político*, Barcelona, Editora Petrel.
- Núñez, Néstor (1996): «Civilidad y participación», revista *Bohemia*, La Habana, 26 de abril.
- Ortega y Gasset, J. (1961): «Ideas de los castillos: liberalismo y democracia», *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente.
- Pelczynski, Z. A. (1989): «La concepción hegeliana del Estado», en Amengual, G. (ed.): *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Pérez-Díaz, V. (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus.
- Polanyi, Karl (1989): *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- Popper, K. (1981): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.
- Portantiero, J. C. (1981): «El socialismo como construcción de un orden político democrático», revista *Dialéctica*, no. 11.
- (1987): *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés.
- Quintana de la Cruz, José A. (1996): «Sociedad civil: revolución y socialismo», revista *Vitral*, Pinar del Río, no. 14.

- Poulantzas, N. (1967): «Preliminares al estudio de la hegemonía en el Estado», revista *Pensamiento Crítico*, nos. 7 y 8.
- Reyes Mate, M. (1991): *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- Rosanvallon, P. (1988): «The Decline of Social Visibility», en Keane John (ed.): *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London, Verso.
- Rosenthal, P. e Iudin, D. (1984): *Diccionario filosófico*, Moscú, Editorial Progreso.
- Rousseau, J. J. (1973): *Obras escogidas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Rueschenmeyer D., Stephens E. H. y J. D. Stephens (1992): *Capitalist Development and Democracy*, Polity Cambridge.
- Sacristán, M. (1998): *El orden y el tiempo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Santana, Joaquín (1995): «Gramsci y Mariátegui», revista *Revolución y Cultura*, La Habana, no. 6.
- Sartori, G. (1988): *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1999): *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Seligman, Adam (1992): *The Idea of Civil Society*, New York, The Free Press.
- Smith, Phillip (1998): «Barbarism and Civility», en Alexander, J. (ed.): *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, London, SAGE Publications.
- Stztompka, P. (1995): *Sociología del cambio social*, Madrid, Alianza Editorial.

- Tambara, Elomar (1998): «Liberalismo», en Pizzi, J. y Kammer, M. (ed.): *Ética, economía e liberalismo*, Editora da Universidade Católica de Pelotas.
- Taylor, Ch. (1979): *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Thom, M. (1986): *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung*, Berlin, Dietz.
- Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- Vacca, G. (1994): «Hegemonía e interdependencia», en revista *Dialéctica*, México, Universidad de Puebla, no. 26.
- — (1995): *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Plaza y Valdés.
- Valdés, Dagoberto: «Reconstruir la sociedad civil: pan para hoy y democracia para mañana», revista *Vitral*, Pinar del Río, no. 14.
- — (1996): «Sociedad civil: impedimentos, miedos y coincidencias», revista *Vitral*, Pinar del Río, no. 15.
- — y Luis Enrique Estrella (1994): «Reconstruir la sociedad civil: un proyecto para Cuba», La Habana, noviembre.
- Valdés Vivó, Raúl (1996): «¿Sociedad civil o gato por liebre?», periódico *Granma*, La Habana, 4 de enero.
- Vallespín, Fernando (1996): «Sociedad civil y "crisis de la política"», Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, revista *Isegoría*, no. 13.

Walzer, M. (1998): «La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social», en Águila, R. del, Vallespín F., y otros: *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial.

Wellmer, A. (1996): *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Ediciones Cátedra.

## Índice

- Introducción / 7
- Una consigna desde la selva / 11
- ¿Una cuestión de estirpe? / 29
- Razones para una persistencia / 43
- Modernidad y capitalismo / 65
- Las dos caras del liberalismo / 87
- Las fuentes cosmovisivas de la idea de sociedad civil / 133
- La racionalidad del poder, o de bayonetas y posaderas / 159
- Sociedad civil y emancipación humana / 187
- Hegemonía y sociedad civil / 223
- Hegemonía y cultura revolucionaria / 263
- Apéndice. La recepción de Gramsci y la discusión acerca de la sociedad civil en Cuba / 309
- Bibliografía citada y consultada / 343