

ENTRE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO *

MARTIN BUBER **

EN el "nuevo análisis social", publicado por Bertrand Russel a fines de 1938 bajo el título *El poder*, se designa a éste como "el concepto fundamental de la ciencia social... en el mismo sentido que la energía es el concepto fundamental de la ciencia física". Esta osada tesis de un destacado lógico, que recuerda la doctrina de Nietzsche por él combatida, es un característico ejemplo para mostrar cómo, todavía en nuestros días, después de un siglo de sociología científica, se confunde el principio social con el político. Es, desde luego, sabido que en todas las esferas sociales se encuentra un cierto grado de poder, de autoridad, de subordinación, pero no es menos cierto que en ninguna de las esferas sociales no políticas es este elemento el fundamental. Por el contrario, lo que es en todos ellos fundamental, lo que forma una Sociedad, es que los hombres, o bien se encuentran agrupados entre sí, o bien se están vinculando entre sí, o sea, en una asociación ya existente o en una en trance de fundación. No se debe sustituir el elemento primario por el secundario, la sociabilidad por la sumisión; esquemáticamente hablando: la estructura horizontal por la vertical. Con razón dice el sociólogo americano MacIver: "equiparar lo social a lo político es hacerse culpable de la más grosera de todas las confusiones y que trastrueca todo entendimiento tanto de la Sociedad como del Estado".

La deficiente distinción entre ambos principios, sobre cuya cooperación más o menos problemática descansa toda convivencia humana, es antiquísima. Un ejemplo clásico de tal confusión, bien que de especie contraria, es aquel famoso pasaje de la *Politeia* donde Platón deriva el nacimiento de la polis primordialmente del hecho social originario de la división del trabajo, y, entonces, casi imperceptiblemente, vincula el señorío a la profesión de los guardianes, con lo cual, la dualidad

* Traducción por Manuel García Pelayo del libro *Zwischen Gesellschaft und Staat* / 2 (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider GmbH., 1952).

** Catedrático de la Universidad de Jerusalén. Es uno de los pensadores más destacados de nuestra época, autor de numerosos artículos y libros, algunos de los cuales han sido traducidos al español, como por ejemplo, *Qué es el Hombre* (1950).

eminentemente política de la población, de los que mandan y los que obedecen, de los dominadores y de los dominados, de los que disponen de medios coactivos y de los sometidos a ellos, toma el anodino carácter de una mera división del trabajo. Veamos atentamente lo que hace Platón. Deja a su Sócrates, en el diálogo, la misión de "contemplar con el espíritu una polis en devenir". El lector del diálogo piensa, con toda naturalidad, en una ordenación política del tipo de la de Atenas contemporánea, tal como había surgido de la reforma de Clístenes, es decir, en una comunidad en la que la diferencia entre gobernantes y gobernados apenas era perceptible, ya que en el seno de la ciudadanía había un permanente cambio de éstos en aquéllos, en la que los representados se convertían en representantes, y en la que la electividad y revocabilidad de los funcionarios no dejaba que se hiciera sentir la opresión burocrática. Esta comunidad, en la que la firme base de la esclavitud permitía que cada ciudadano participara en el Consejo sin abandonar sus actividades económico privadas, podía derivarse, ciertamente, de la división del trabajo, de una evolución en que surgiera como especialización la profesión política. Pero la clase o, más bien, la casta de los guardianes que Platón introduce en el curso de esta disquisición, no pertenece a la polis histórica sino a su utopía, y lo que aquí se nos presenta como una profesión entre las demás, es, en verdad, resultado de una comunidad que consiste simplemente en la relación política de una sociedad dominante con una dominada; una sociedad, digo, y no meramente un grupo, ya que, por la liberación de sus miembros de los cuidados de la propiedad y del matrimonio, los eleva a un orden social general y hace de ellos una unidad.

Esta interferencia del principio social y del principio político es característica de la mayor parte del pensamiento de la Antigüedad. En casi ninguno de los imperios del antiguo oriente encontramos elemento alguno para una distinción conceptual entre las comunidades estatales y las extraestatales, evidentemente porque, en realidad, la última no gozaba de existencia y desarrollo autónomos. La única excepción la formaba la China antigua, donde incluso coexisten permanentemente dos culturas: la estatal ciudadana, centrada en torno a la corte, edificada sobre el ejército, la burocracia y la literatura oficial; y la campesina, totalmente basada en la comunidad aldeana: la una, esencialmente político histórica, y, la otra, esencialmente ahistórica y social, en el sentido estricto, determinada únicamente por el inmutable ritmo natural de las estaciones del año y por el cambio y transcurso de las generaciones. En esta segunda cultura, relativamente autónoma y herméctica, sobre la que se construye el sistema doctrinal de Laotse, hay entre el individuo y el Estado (los Estados particulares de que se componía el Imperio), dos esferas puramente sociales, la casa y la comuna,

mientras que, por el contrario, en el sistema de Confucio, enraizado en la cultura ciudadana, solamente queda la casa, la familia, la cual, a diferencia de la comuna aldeana, se inserta plenamente en el Estado.

Similar desarrollo ideal, bien que por muy distintas causas, encontramos en la Antigüedad clásica. Fue en aquella *polis* en la que se desarrolló esencialmente el pensamiento discursivo; en la ateniense, donde el principio social, fuertemente formado, penetró tan profundamente en la vida política y se mezcló tan fundamentalmente con ella, que, por un lado, la asamblea del *demos* tenía muchos rasgos en común con una institución social, y, por otro, la familia retrocede en importancia en la vida de la comunidad, a la vez que las asociaciones nunca gozaron de auténtica autonomía. En conexión con ello, todavía Platón, como hemos visto, no establece ninguna rigurosa distinción conceptual entre el Estado y las asociaciones no estatales: el Estado, la *polis*, coincide plenamente con la sociedad o comunidad, con el *koinonia*, a la vez que lo asocial, el *dyskoinoneto* es contrapuesto al amigo del Estado, al *philopolides*, como si no pudiera haber algo sentido como social pero no como político. Es por primera vez con la decadencia de la *polis*, que simultáneamente a su desorganización interna anuncia su sojuzgamiento exterior, cuando se lleva a cabo el pensamiento de la distinción conceptual. Dos siglos después de Laotse sitúa Aristóteles la familia y la comuna —la comunidad de aldea de Laotse— entre el Estado y el individuo, entrando en la comuna distintas especies de corporaciones; pero la categoría de lo social, del *koinonia*, sólo la conoce en su sentido más general, de tal modo que el Estado es designado como una determinada especie de ella, y ciertamente como superior a las demás a la vez que abarcándolas a todas, y, respecto a la cual, las restantes únicamente se manifiestan, por un lado, como meros estadios previos, por otro, como meros medios para los fines del Estado. De manera que tampoco nos encontramos aquí con una auténtica distinción categorial entre el principio social y el político, y si el hombre unas veces es llamado *zoon koinonikon* y otras *zoon politikon*, en ambos casos se significa fundamentalmente lo mismo. Es cierto que se nos dice expresamente que el hombre no ha sido creado solamente para la comunidad política, sino también para la doméstica, pero la *polis* es la plenitud del *koinonia*, y es en ella donde la convivencia humana encuentra su sentido y sus fines, siendo incluso designada como el *koinonia* que incluye en su seno todas las formas particulares de *koinonias*, familias, comunidades, corporaciones y asociaciones de toda especie. El concepto Estado se identifica con nuestro concepto Sociedad, es decir, con la unidad de todas las sociedades de distinta especie dentro de un conjunto nacional (*Volksganze*) dado, y, con ello, se cierra la salida hacia una rigurosa y consecuente distinción entre el principio político y

el social. Además, es importante que Aristóteles, de todas las asociaciones que reconoce como formas específicas del *koinonia*, únicamente considera como esencial a la familia, a la que, a diferencia de Platón, reconoce como la célula originaria del proceso de la división del trabajo; solamente la familia pertenece a los fundamentos del Estado, mientras que la comunidad de aldea que, ciertamente, es absorbida por la polis, no tiene significación permanente y sus corporaciones solamente la poseen con referencia a su lugar dentro del Estado. El proceso mental restrictivo que se llevó a cabo de Laotse a Confucio, y en el que se descartan todos los procesos sociales capaces de resistir la absorción del Estado centralizador, se lleva aquí a cabo dentro del pensamiento de un solo filósofo.

El pensamiento postaristotélico de la Antigüedad no rebasa esta falta de comprensión intelectual de ambos principios. Tampoco nos proporciona ninguna ayuda el concepto latino, aparentemente más preciso, que aparece en lugar de comunidad, del *koinonia*, el concepto de sociedad, de *societas*. Para Cicerón, el Estado no solamente es una *societas* sino que es la *societas civium*, sin más. Ciertamente que entonces no existía la sociedad civil, en el sentido de nuestra época, como colectividad junto al Estado y en oposición a él, pero existía la sociabilidad en todas sus formas, expresada en asociaciones grandes y pequeñas y dominadas todas ellas por el mismo principio de la cooperación, que ciertamente se integra en asociaciones políticas de todas clases, pero que posee una realidad peculiar y debe ser reconocido como tal. Tampoco el estoicismo que, en su más amplio sentido, es opuesto a esta dirección, cumplió con la misión de proporcionar un conocimiento específico del principio social. Es cierto que, en sus postrimerías, Marco Aurelio con su proposición: "hemos nacido para la cooperación" dio cuño específicamente social a la definición aristotélica, pero no fue capaz de proporcionar lo que se exige de toda especificación conceptual y con lo que logra carácter de auténtico conocimiento: el descubrimiento, descripción y esclarecimiento del elemento de la realidad que se corresponde con el concepto específico que se acaba de lograr. El nuevo concepto de sociedad carecía de concreción por lo mismo que carecía de limitación, con lo que fue formulado el ideal universalista sin que se proporcionara método para su realización. Que los estoicos hablen en la nueva lengua de una *societas generis humani* o, en la lengua antigua, de una *megalopolis*, es indiferente: ha aparecido un pensamiento animador frente a la realidad, pero sin que se encuentre en su seno nada que permita crear una nueva estructura vital; carece de corporeidad. El Estado de Platón, concebido contra la polis, pero desde ella, fue, con todo, una estructura, aunque elemental; la idea de Zenón: "una sola forma de vida y un solo Estado", era, un siglo después,

solamente un noble sentimiento y, en última instancia, tan poco operante que Cicerón puede encontrar en el Imperio romano la plenitud del cosmopolitismo. No hay, sea indicado al paso, otro universalismo práctico, es decir, realizable por las fuerzas dadas al hombre, bien que en extrema tensión, que el de los profetas de Israel, que no aspira a la supresión de las sociedades nacionales con todas sus formas de organización, sino a su salvación y reorganización y, con ello, a crear los supuestos para su unión.

El cristianismo medieval, por un lado, toma el concepto básico del universalismo estoico, dándole forma cristiana, en cuanto que aspira a la unidad de la humanidad, a la que unas veces designa como *res publica generis humani*, como Estado universal, y otras como *ecclesia universalis*, como Iglesia universal; no obstante, el principio social, como tal, es, a veces, expresado con una pureza desconocida por el estoicismo; así, cuando Guillermo de Occam, el gran pensador "intuitivo" del siglo XIV, dice: "todo el género humano es un pueblo; la colectividad de los mortales es una comunidad de los que quieren vivir en comunión recíproca" (*totum genus humanum est unus populus; universitas mortalium est una communitas volentium habere communionem an invicem*), y cada asociación particular, *quolibet particulare collegium*, es reconocida como parte de esa *communitas*. Pero, en general, el pensamiento medieval no logra rebasar la aristotélica confusión de lo social con lo político. Aunque el floreciente corporativismo de la época fue recogido en la sistemática jurídica, no se formó, en cambio, una concepción sociológica de las asociaciones políticas como tales. Por el contrario, progresó crecientemente la tendencia a subsumirlas teóricamente y someterlas en la práctica al Estado, o, como expresa Gierke, "a que el Estado asuma exclusivamente toda la vida comunitaria". Hasta el bajo Renacimiento no emprende el pensamiento un avance a favor de la autonomía de las asociaciones no políticas frente al Estado. Este avance encuentra su más enérgica expresión en la *Politica* del jurista alemán Althusius (hacia 1603). En verdad que todas esas entidades sociales no aparecían colocadas entre el individuo y la Sociedad en general —este concepto no existía entonces— sino, como en Aristóteles, entre el individuo y el Estado. De este modo, no hay entre ellas y él ninguna distinción específica, sino sólo la de que aquéllas poseen una relativa autonomía, mientras que el Estado posee, por el contrario, una soberanía exclusiva, aunque encuentra en aquéllas "un límite infranqueable" (Gierke), o sea que el Estado no puede violar los derechos de ninguna de esas instituciones sociales particulares. Ciertamente que la Sociedad no es aquí concebida como tal, pero su idea está constituida. Ciertamente que la *consociatio consociationum* no forma la Sociedad sino el Estado, sea bajo el nombre de aquélla, como la *societas immortalis et*

perpetua, de la fórmula de Grocio, sea bajo su propio nombre, como *civitas composita*, en el lenguaje de Althusius, pero que todas esas asociaciones aparezcan como vinculadas recíprocamente, como asociadas entre sí, significa algo decisivamente nuevo en el pensamiento sociológico. Esta novedad estuvo, en verdad, soterrada durante dos siglos por la idea del poder ilimitado del Estado, que se desarrolla con una consecuencia lógica hasta entonces desconocida.

Hobbes excluye, desde el principio, de su sistema a los miembros sociales intermedios, pues para él no existe ninguna gradación en el nacimiento del Estado, sino que éste surge reuniendo individuos, hasta entonces desconexos, ante el temor de aniquilarse mutuamente. Esta unión, que consiste en la sumisión de todos a una voluntad o a una única asamblea, es designada por Hobbes, en su libro *De Cive*, como *communitas sive societas*. A mi modo de ver aparece aquí, por primera vez en el mundo moderno, ese concepto de sociedad civil, renovado a fines del siglo XVII por Locke, y expandido en el XVIII por las *Lectures on Justice* de Adam Smith y el *Essay on the History of Civil Society* de Ferguson, y que en el siglo XIX volvemos a encontrar en la filosofía de Hegel y en la sociología de Lorenzo von Stein, concepto que con Hobbes se identifica todavía con el Estado. Bien es verdad que Hobbes conoce también el principio social, en forma de contratos libres entre los individuos, para reconocimiento y seguridad de los status de posesión, lo reconoce como dado y lo tolera en tal sentido, pero es porque piensa que el Estado-Leviathan no se ha realizado plenamente. Toennies penetra en el criterio íntimo de Hobbes cuando lo interpreta diciendo que "el Estado se realizaría plenamente cuando regulara todas las actividades de los ciudadanos, cuando todas las voluntades estuvieran dirigidas por una voluntad suprema. Mientras esto no se realice hay todavía Sociedad en el Estado". Con otras palabras: el Estado alcanzará la perfección cuando extirpe los últimos restos de Sociedad. A este Estado perfecto se ha aproximado considerablemente lo que en nuestros días se designa como Estado totalitario.

El estado llano, cuyo ascenso comienza en la época de Hobbes, dispuesto a sustituir, hasta donde le fuera posible, la sociedad dualista de la Edad Media, por la unitaria, contrapuso la Sociedad al Estado liberal, pero tolerando solamente una Sociedad sin estructura, tal como se manifestaba en los comienzos del capitalismo industrial, es decir, formada solamente por individuos contrapuestos despojados del derecho de coalición. Algo después de un siglo de la publicación del *Leviathan*, escribe el fisiócrata Turgot en el artículo *Fondations* de la *Encyclopedie: Les citoyens ont des droits, et des droits sacrés pour le corps même de la société* (por la que Turgot no entiende otra cosa que el Estado), *ils existent indépendamment d'elle; ils en sont les éléments*

nécessaires. . . Mais les corps particuliers n'existent point par eux-mêmes, ni pour eux; ils ont été formés pour la société et ils doivent cesser d'exister au moment qu'ils cessent d'être utiles. Turgot no siempre cuenta dentro de *corps particuliers* todas las *associations libres* a las que elogia en el mismo artículo. Pero cinco años más tarde, Rousseau, en cuyo concepto fundamental, la *volonté générale*, se mezcla de nuevo el principio social y el político de modo altamente confuso —aunque sepa, en otras ocasiones, distinguir entre contrato social e institución jurídica del gobierno— escribe en su *Contrato Social*: *Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'état.* En otras palabras: frente al Estado no puede haber Sociedad alguna formada por grandes y pequeñas sociedades, es decir, ninguna Sociedad de auténtica estructura social, que represente la esencia vital de la comunidad, o sea, la espontánea y plurifacética congregación de individuos para fines comunes de cooperación y convivencia. Pero, si no hay más remedio que contar con las sociedades particulares, continúa Rousseau, entonces *il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité.* Con otras palabras: si no se puede impedir la libre formación de sociedades, debe limitarse su influjo mediante la creación de otras plenamente determinadas por los propósitos y planes del Estado y cuidando que las libres no sean más fuertes que las sometidas.

La Revolución Francesa se satisfizo, en general, con la puesta en práctica de la primera de las modalidades, en particular en cuanto que —como ya se había intentado bajo Luis XVI— abolió el derecho de coalición, porque “un Estado absolutamente libre no puede tolerar ninguna corporación dentro de sí mismo” (Decreto de la Asamblea Constituyente de agosto de 1791). Por el contrario, la historia de la Revolución Rusa ofrece en gran medida una cooperación de ambos métodos.

Fue por primera vez, al nacer del seno de la revolución una sociedad burguesa plenamente formada, cuando se hicieron posibles los ensayos de contraponer, entre sí, al Estado y a la Sociedad como tales. Los primeros dos ensayos no pueden ser más distintos en todos los aspectos.

El uno, arranca de Saint Simon. Los proyectos de reforma, más o menos quiméricos, de este genial diletante, se funda en lo esencial en una correcta e importante distinción entre dos especies de gestión: la social o administrativa y la política o gubernamental. No las define suficientemente, pero podemos darnos cuenta de su concepción si decimos que el poder administrativo, en virtud de sus condiciones específicas y de los cometidos de su gestión, está limitado por determinados supuestos técnicos, mientras que el poder gubernamental sólo experimenta, eventualmente, una limitación por su relación cuantitativa de

poder con otros factores. La Sociedad, bajo la que Saint Simon entiende, el sujeto de la producción económica y cultural, en la medida que está organizada, administra; el Estado, gobierna. No necesitamos ocuparnos aquí del proyecto de Saint Simon de dividir la gestión del Estado, trasladando la dirección de los intereses nacionales a una selección de los más capaces y expertos en la esfera de la producción social, dándole, con ello, carácter administrativo, mientras que las instancias políticas, por el contrario, se encargarían solamente de la garantía de la protección y seguridad. Pero, en relación con ello podemos mencionar estas palabras de Saint Simon: "mientras menos se gobierne más camina la nación en la vía de la revolución; no logrará más que logró antes, mientras sea gobernada".

La otra distinción fundamental entre lo social y lo político, la de Hegel, es opuesta a la de Saint Simon, no sólo en la estimación de los términos contrapuestos sino también en los propósitos. Hegel no compara, como Saint Simon, dos especies de gestión sino a la Sociedad civil en general y el Estado en general. Pero ambos no están entre sí en una oposición polar, sino que la Sociedad está entre la familia y el Estado, entre una totalidad y unidad relativas y una totalidad y unidad absolutas, como pluralidad desunida e incompleta, como lo informe entre forma y forma, como engendro del mundo moderno, como conjunto de individuos en el que cada cual persigue sus objetivos sin interesarle los demás y donde solamente se coopera porque cada uno ha de servirse de los demás como medios para sus propios fines; los grupos y clases, en que se reúnen los individuos para la satisfacción de sus intereses, están entre sí en una oposición para cuya superación la Sociedad es esencialmente incapaz: sólo puede hacerlo el Estado en cuanto que domina "las olas de las pasiones" por "el muro de contención de la razón". El es el "regulador de la situación de necesidad social", porque su substancia no es, como la de la sociedad, el interés particular, sino la generalidad y la unificación, y su fundamento, "el poder como la realización de la voluntad racional". De este modo, la enérgica distinción conceptual entre los dos principios, desemboca en un señorío del Estado, que recuerda al de Hobbes. En la imagen crítica de Hegel de la sociedad moderna, falta todo eso, que todavía se encuentra en nuestro tiempo, de auténtico sentido corporativo, de solidaridad, de ayuda mutua, de verdadera camaradería, de activo celo por la obra común, falta total y absolutamente la espontaneidad social creadora, que no puede encerrarse como el poder del Estado, sino que existe solamente en una muchedumbre de fenómenos particulares, pero dentro de la esfera de la Sociedad, y que mantiene serenamente el equilibrio entre todas las oposiciones. Por otra parte, aparece aquí un Estado al que no encontramos en la historia universal, y que sólo lo conoce el

sistema de Hegel. Bien dice él que cuando se piensa en la idea del Estado no se han de tener ante los ojos los Estados particulares, sino que se ha de "contemplar en sí misma la idea de este Dios operante". El Estado histórico particular está "en el mundo", es decir, "en la esfera de lo arbitrario, del azar y del error", y lo mismo que un tullido sigue siendo, a pesar de todo, un hombre viviente así, "lo afirmativo, la vida subsiste en él [en el Estado histórico] y este algo afirmativo es lo que aquí interesa". Pero esta reflexión se puede también aplicar a la Sociedad y transformar fundamentalmente su imagen.

Con Saint Simon y con Hegel estamos en la onda del conocimiento sociológico moderno. Pero la Sociedad que ellos conocían se ha convertido en la Sociedad de la moderna lucha de clases. Los dos hombres que en esta hora, cada uno a su modo, emprenden la elaboración de una síntesis de Hegel y de Saint Simon, a saber Lorenzo von Stein, el fundador de la sociología científica, y Marx, el creador del socialismo científico, piensan tan fundamentalmente desde la nueva situación, que, en el punto decisivo de la relación entre el principio social y el político, no recogen ni la herencia de Saint Simon ni la de Hegel. Stein, que arranca de Saint Simon, no comparte su fe en la transferencia de la gestión del Estado a los directores de la producción social, pues en la Sociedad no ve otra cosa que el teatro de los conflictos humanos, y, en consecuencia, trata de afirmar la función superadora y unificadora del Estado, aunque realmente no lo consigue. Marx, que conocía el pensamiento de Hegel, rechaza tal función del Estado, porque éste, en su carácter de supraestructura, es necesariamente un instrumento de la clase dominante, y aspira a sustituirlo por otro tipo de Estado que, por vía de la dictadura del proletariado, prepara la Sociedad sin clases y, por tanto, sin Estado. Stein, para quien "el movimiento de la oposición entre el Estado y la Sociedad es el contenido del conjunto de la historia interna de todos los pueblos", habla en términos filosóficos abstractos de la supremacía del Estado, pero cuando se enfrenta con la realidad concreta afirma a la Sociedad como totalmente traspasada por conflictos, y es de ella de la que se ocupa. De ahí que comience con él (y no con Comte, como muchos opinan, quien en la distinción entre el principio político y el social retrocede a la teoría de Saint Simon), la ciencia de la realidad social. Marx, que en las ideas teóricas de su madurez no se ha interesado primariamente por el Estado, solamente se ocupa en sus planes del Estado de la revolución, altamente centralizado, omnicompreensivo y omnideterminante, que no deja ningún espacio libre al principio social, y en el que la Sociedad libre queda tan completamente absorbida, que tan sólo en la visión escatológica se manifiesta tal Sociedad en su plenitud; de ahí

que comience con Marx un movimiento socialista en el que el principio social sólo existe como fin último, pero no como proyecto práctico y real.

II

Hoy, en medio de un amplio y diferenciadísimo trabajo de conocimiento y planificación sociales, la sociología está todavía, y de nuevo, ante el problema de las relaciones entre el principio político y el social. Esta relación no debe confundirse con la existente entre la Sociedad y el Estado, pues, como dice con razón Tarde, no hay forma alguna de actividad social que, desde algún lado, no pueda convertirse en política en un determinado momento; pero debemos entender las formas sociales, por un lado, y las instituciones políticas, por el otro, como la cristalización de ambos principios. Es, por tanto, de fundamental importancia, conocer la distinción estructural existente entre ambas esferas respecto a las relaciones de unidad y pluralidad. La Sociedad es una comunidad nacional (*Volks-gemeinschaft*) que no se compone de individuos, sino de sociedades, y no, como Comte opina, solamente de familias, sino de sociedades y grupos de tipo muy distinto en cuanto a su especie, forma, ámbito y dinamismo, de círculos, de asociaciones, de corporaciones, de municipios. La Sociedad no es meramente su conjunto y envoltura sino su substancia y esencia: ellas están en ella, pero ella está también en todas ellas, y ninguna de ellas puede desprenderse de ella. En la medida que la mera agrupación de sociedades aspire a transformarse en convivencia, en la medida que se desarrollen entre ellas vínculos y lazos de toda especie, la Sociedad está operando en la esfera sociofederativa. En la medida que mediante los usos y las costumbres se aproximen las formas de vida de los individuos, y mediante la opinión pública, en el sentido de continuidad, se aproximen sus modos de pensar, está operando con el contacto y creando relaciones recíprocas entre sociedades. Pero la Sociedad no puede dominar los conflictos entre los diferentes grupos, no tiene poder para pretender ensamblar lo antagónico y contrapuesto; puede desarrollar lo común, pero no puede imponerlo. Tal misión sólo puede realizarla el Estado. Los medios con los que se ha de llevar a cabo no son esencialmente sociales sino específicamente políticos. Pero todos los medios de que dispone para ello, desde el poder penal hasta la propaganda, incluso suponiendo un Estado no dominado por un grupo social y por tanto relativamente independiente de las tensiones sociales, no bastarían para dominar las esferas en conflicto si no hubiera el hecho político fundamental de la inestabilidad general. Lo que da al Estado la fuerza deci-

siva es el hecho de que cada pueblo se sienta amenazado por otros pueblos, pues, de este modo, se apoya sobre el instinto de conservación de la Sociedad; la situación latente de crisis externa le posibilita la superación de la interna. Imaginemos una situación permanente de paz auténtica, positiva, creadora, entre los pueblos, y la supremacía del principio político sobre el social sería esencialmente eliminada. Pero ello no significa en modo alguno que tuviera también que ser eliminada la fuerza para la superación de los conflictos internos. Mas se podría admitir que si en lugar de la anarquía existente entre los pueblos, surgiera la cooperación para la administración de las materias primas, la determinación de sus modalidades de elaboración, y la regulación del mercado mundial, la Sociedad sería capaz, por vez primera, de constituirse como tal. La administración significa, en la esfera del principio social, lo mismo que el gobierno en la esfera del político. También en la esfera de la primera es indispensable por un lado que los entendidos ordenen lo que se ha de ejecutar como voluntad y decisión de la asociación o corporación, y, por otro, es también indispensable, que las órdenes sean ejecutadas por gentes competentes. Llamamos, así, administración a una capacidad de disposición limitada por ciertos supuestos técnicos, dentro de cuyos límites teóricos y prácticos, ha de moverse, so pena, si los traspasa, de aniquilarse a sí misma; llamamos gobierno a una capacidad de disposición no limitada técnicamente sino, tan sólo, por así decirlo, "constitutivamente", lo que significa que ciertos cambios de situación desplazan los límites y a veces se eliminan totalmente. A todas las formas de dominación es común la posesión de más poder que el exigido por las condiciones dadas, este plus de la capacidad de disposición es lo que entendemos por poder político. Tal plus, cuyo montante es, naturalmente, incalculable, representa la diferencia exacta entre administración y gobierno. Yo lo llamo el residuo político. Su justificación deriva de la inestabilidad interna y externa a que da lugar la situación de crisis latente que existe entre los pueblos y dentro de cada pueblo, y que, en cualquier momento, puede transformarse en actual, crisis que exige arreglo conjunto inmediato y, para ello, estricta obediencia. Si bien en los Estados regidos parlamentariamente, cuando se produce la crisis se confieren al gobierno poderes extraordinarios especiales, tampoco en este caso puede determinarse de antemano el correspondiente residuo político. Con otras palabras: el principio político es, con relación al social, más fuerte que lo exigido por las condiciones dadas. Y de ello surge una permanente reducción de la espontaneidad social.

Pero es el caso que tanto la vitalidad social de un pueblo como su unidad y autonomía culturales dependen en alta medida del grado de esa espontaneidad. De ahí que se haya preguntado a menudo cómo

podría fortalecerse mediante la mayor liberación posible de la presión del principio político. Se ha indicado en particular la conveniencia de una descentralización del poder político. En efecto, mientras más autonomía relativa se garantice tanto a las comunidades locales y regionales como a las funcionales, tanto mayor será el espacio para el libre desarrollo de las fuerzas sociales. Evidentemente, la cuestión no puede plantearse como "centralización o descentralización", sino: "¿en qué esferas es posible una mayor medida de descentralización de la capacidad de disposición, de la actualmente existente?". Esta demarcación tiene, naturalmente, que ser revisada y renovada con los cambios de condiciones.

Además de esta transformación en la *distribución* del poder, interesa también a una Sociedad constituida sobre sí misma aspirar a un cambio progresivo en la *esencia* del poder, en el sentido de que, en la medida de lo posible, el gobierno se transforma en administración. Es decir, hay que tratar constantemente de examinar en qué esferas la relación entre lo gubernamental y lo administrativo es favorable para el traspaso de aquél a éste. La pretensión de Saint Simon, de la mayor participación de la sociedad productiva económica y cultural, en la estructura de la vida pública, no puede realizarse tal y como ha sido formulada en nuestros días, es decir, en el sentido de la dominación de los administradores (ello no supondría una mejora), pero sí en el sentido de que la dominación se convierta eventualmente en administración en la medida que lo permitan las condiciones generales y particulares.

SOCIETY AND STATE

MARTIN BUBER

(Abstract)

It is necessary to distinguish clearly between the social and the political principles. The two were confused in the ancient world, except only in China, where Laotse's rural social system confronted the

urban political system of Confucius. The Greeks, on the other hand, did not make a true distinction between these two principles and, consequently, between social and political reality. Plato's system implies the annulment of Society; Aristotle's State would absorb its existence. In stoicism one encounters an occasional glimpse of insight into this distinction, but without a clear, conscious grasp of the matter. So much so, that universal society and the Roman Empire are identified as one. Medieval christianity, however, intuits the social principle, but fails to develop it adequately. On the contrary, the tendency to affirm the supremacy of the State over Society continues to grow. Althusius took issue with the notion of distinguishing between these terms. He rejects the picture of Society as facing the State but acknowledges the autonomy of the social groups and of the principle that interrelates them. The triumph of absolutism impeded the progress of his original and significant contribution.

During the 18th century, paralleling the development of the bourgeoisie, the idea began to make headway of a "civil society", as distinct from the State. It is, however, a society dominated by an individualistic criterion, because, theoretically as well as practically, anything that makes references to corporative existence is ruled out. After the French Revolution and as a reaction against it, the reality of Society as a totality opposed to the State is clearly stated. Saint Simon is a precise exponent of this new attitude. In his judgement, Society administers, whereas the State governs, and, giving priority to Society, he pronounces that as many tasks as possible ought to be transferred from politics to administration. Hegel also perceives the differentiation clearly, but considers that, by itself, Society is incapable of achieving order and liberty, and that it depends on the State to provide these for her. Lorenz von Stein thinks along the same lines. Marx envisions a victorious Society, free at last at the end of the class struggle but asserts Society's absolute submission to the State during the time necessary to achieve that goal.

After this historical exposition, the author states briefly where he himself stands. Rather than individuals, diverse groups comprise the social community, which makes itself felt through communality of life and thought. Alone, it is incapable of handling all the conflicts which might arise within it—hence the necessity of the State. Nevertheless, the greatest possible margin of social spontaneity ought to be

allowed. To this end, on the one hand, the greatest feasible decentralization, must take place. On the other, the administrative, i. e., social management ought to assume many functions which nowadays are part of the governmental process.