

LA DEMOCRACIA COMO AUTOCONSTRUCCIÓN DE LOS SUJETOS.

Las funciones de la idea de sociedad civil en la teoría política marxista.

** JORGE LUIS ACANDA GONZÁLEZ*

Reflexión preliminar.

Tratar el tema de cómo se ha recepcionado y trabajado en el marxismo la idea de sociedad civil no es un empeño fácil, y exige tener en cuenta un conjunto de requisitos que funcionen como premisas en el análisis.

No es fácil, en primer lugar, por la ambigüedad misma del concepto de sociedad civil. A lo largo de su historia, ha tenido más de una acepción, y hoy en día también. Esta categoría se ha situado en el centro del debate en las ciencias sociales. Asistimos a una verdadera explosión en su utilización. Como antaño ocurriera con otros conceptos, el de sociedad civil surge hoy acompañado de una considerable carga de mesianismo, como la nueva llave teórica que permitirá develar los misterios del funcionamiento social.

Aparece en el debate actual en forma tan recurrente como semánticamente imprecisa. Junto con otros conceptos (identidad, pueblo, nación, democracia, participación) 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.

La segunda cuestión se deriva de la anterior, y se refiere a las resonancias políticas contradictorias de este término. «Sociedad civil» no es exclusivamente un concepto teórico, sino que funciona sobre todo como slogan político. Es incorporado tanto por la derecha como por la izquierda. Para la derecha, es símbolo de su interés en la estructuración de un Estado débil y en la limitación de la participación popular a formas parroquialistas y despolitizadas, asimilables a los procesos de descentralización y privatización del Estado. Para la izquierda, por el contrario -y sobre todo en América Latina- expresa la crisis de las estructuras políticas tradicionales de enfrentamiento a la explotación, y el surgimiento de nuevos agentes y formas de lucha.

En tercer lugar, estudiar cómo se ha recepcionado un concepto en una corriente teórica o política -y el marxismo es ambas cosas- implica la necesidad de estudiar no sólo la evolución de los contenidos de ese concepto, sino también prestar atención en todo momento a la relación que ese instrumento conceptual guarda con el referente objetivo que intenta expresar, y por ende estudiar la evolución propia de ese referente objetivo. En esencia, utilizar una perspectiva historicista en la investigación, algo que no siempre se tiene en cuenta. Por consiguiente, de lo que se trata es de destacar qué significaba la idea de sociedad civil en la época en que es recepcionada por primera vez por Marx, cómo ha ido transformándose ese significado desde en-

tonces, tanto dentro del marxismo como fuera de este, y todo ello en vinculación con la dinámica de cambio operada por el campo objetivo de relaciones sociales que se intenta designar con esta idea. De lo contrario, el resultado del análisis será parcial y engañoso.

La idea de sociedad civil fue creada por el pensamiento liberal. Referirse a la utilización en el marxismo de esta idea, por tanto, es referirse a la relación entre el pensamiento político marxista y el liberal. Y esto no es algo fácil, porque si bien el marxismo se piensa a sí mismo como negación del liberalismo, se trata de una negación dialéctica, es decir, que ha de incorporar todos aquellos momentos que considere útiles y necesarios para su conceptualización sobre temas tan candentes como el poder político, las libertades civiles, el Estado, etc.

Last but not least, topamos con la propia imprecisión del término «marxismo». Ante todo destaquemos que el marxismo no existe. Lo que encontramos (casi incluso en vida del propio creador de la doctrina) es la existencia de varios marxismos. Para simplificar la reflexión, podemos destacar la existencia de dos grandes vertientes. Una, la del marxismo positivista y economicista. La segunda, la del marxismo crítico, que se concibe a sí mismo como una teoría de la praxis humana (sobre el concepto de marxismo crítico volveré mas adelante). Esta distinción es importante para el tema que nos ocupa, porque para el marxismo positivista-economicista la idea de sociedad civil no es objeto de reflexión, por cuanto la excluye de su universo conceptual al considerarla una construcción ideológica de la burguesía y una categoría imprecisa. No así para el marxismo crítico, que es - por tanto - el único que será objeto de este estudio. Por otra parte, referirse a la utilización por el marxismo de la idea de sociedad civil no puede significar referirse exclusivamente a Marx. 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 al aporte del pensador marxista que más trabajó esta categoría: Antonio Gramsci. Pero incluso cuando se analice lo que pudo haber dicho Marx sobre la sociedad civil, el objetivo no puede ser el de amontonar con pedante exactitud todos los textos en que Marx -y también Engels- se refiere a ella, en busca de definiciones precisas y acabadas. En definitiva, el marxismo no es sólo Marx. El propósito ha de ser 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.

Toca ahora reflexionar sobre el origen histórico de la idea de sociedad civil, y acotar todos los elementos necesarios para poder determinar su pertinencia y utilidad como instrumento de análisis y proyección.

Sociedad Civil y Modernidad

Algunos autores han rastreado el origen de la expresión sociedad civil en la teoría política medieval e incluso en la de la Antigüedad. Pero aquí me voy a referir a los usos del término a partir del Siglo XVII, cuando importantes pensadores ingleses de la época la incorporaron al vocabulario de la filosofía política moderna. . Creo que un importante punto de partida para llegar a una determinación del contenido y valencia

de este concepto nos lo brinda la siguiente idea de Helio Gallardo: el concepto de sociedad civil es una construcción de la modernidad, un efecto del imaginario social de la modernidad (Gallardo 1995: 15). Empecemos entonces por precisar el concepto de modernidad.

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

Una vez que el mercado se ha convertido en la esfera fundamental de establecimiento de las relaciones inter-subjetivas y objetuales, toda otra forma de establecer y evaluar estas relaciones se deslegítima 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 nos ofrece una interpretación de la época moderna que continúa las huellas del análisis marxiano. Lo que avanza a un primer plano como patrón o modelo de relación social en la modernidad es la forma contrato. Más propiamente, un tipo específico de la forma contrato. La modernidad se puede definir por la relación contractual: es la época histórica en la que toda relación no contractual, no fundada en el principio del consentimiento mutuo, ha perdido su legitimidad. Se deja de reconocer cualquier diferencia natural de estatuto entre los individuos. Pero esa relación contractual está impregnada de dominación. La relación contractual interindividual es desigual. Es contractual en tanto no se basa en la violencia, en la coerción física, sino que se realiza entre personas que no son iguales en tanto entes sociales, pues ocupan posiciones diferentes en el mercado. Tienen un poder económico que no es igual. Como señala Bidet, esta contractualidad engendra situaciones no contractuales: no todos los individuos que contratan están en libertad de elegir sus términos. «... el desposeído, el que ha sido despojado por el mecanismo mercantil, encuentra la contractualidad como pura violencia» (Bidet 1993: 11). La relación de contractualidad en las condiciones de predominio del mercado es una relación de dominación. «La relación moderna constituye entonces una relación de contractualidad-dominación. Tal como dice Marx: una relación en la que la dominación y la explotación están fundadas en la igualdad y la libertad» (ibíd: 12).

Las relaciones contractuales modernas sólo pueden existir si se cuenta con un poder central, un Estado, que asegure el respeto a las normas establecidas. Bidet destaca que la modernidad se basa en las relaciones contractuales inter-individuales, aunque también en las relaciones contractuales entre el individuo y el Estado. El Estado es aceptado como legítimo porque garantiza el respeto de las normas, principios y convenciones que permiten el establecimiento de relaciones contractuales inter-individuales. Pero como esas relaciones son desiguales, y en ellas encuentran un canal de manifestación la explotación y la dominación, es lógico que aparezcan lo que Bidet llama relaciones contractuales asociativas. Ellas expresan el interés de los que com-

parten 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 dos ideas que me parecen importantes para el tema que nos ocupa. La primera es comprender que la idea de sociedad civil, surgida en el ideario político moderno a partir del siglo XVII, nace en el seno de -y condicionado por- un cierto sentido común o estilo de pensamiento que emergía y se desprendía del proceso de conformación y desarrollo de las relaciones sociales capitalistas, y expresaba una determinada concepción de la articulación de la sociedad con el Estado. A lo que quiero apuntar aquí es a la historicidad del concepto de sociedad civil, a la necesidad de analizarlo a partir de su vinculación con el referente histórico-social objetivo que este término intenta expresar en cada momento. La segunda idea me parece también asaz pertinente, sobre todo teniendo en cuenta algunos de los lugares comunes en boga hoy día en la discusión sobre la idea de la sociedad civil: la relación asociativa es una relación constitutiva de poder, a la que «no le corresponde la inocencia que comúnmente se le atribuye» (ibíd: 12). Los individuos se asocian para luchar por algo y/o contra algo. Es un resultado necesario -a la vez que una condición- de la relación moderna de contractualidad-dominación. Por otro lado, las relaciones de asociatividad no son algo de lo que se puede prescindir, de la misma manera que no se establecen en forma casual o puramente volitiva. La asociatividad es una expresión del carácter contradictorio de la modernidad. No es un rasgo secundario o prescindible. La relación contractual con el Estado no puede sustituirla.

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

La idea de sociedad civil nace junto con el pensamiento liberal, y constituye uno de sus elementos básicos. Para muchos hoy liberalismo y sociedad civil están directamente vinculados al concepto de democracia. Pero ese no fue el caso en la época histórica en que ambos términos surgieron. Liberalismo no significa democracia, y los primeros pensadores a los que se les llamó «liberales» distaron de ser demócratas en el sentido actual del término. El nacimiento del liberalismo como dirección del pensamiento político fue expresión del interés de la naciente y ya pujante burguesía (sobre todo la inglesa, donde esta corriente nació en el S. XVII) de imponer límites a la acción de un poder estatal que aún no controlaba, de carácter aristocrático-feudal, y que podía interferir arbitrariamente en el libre juego de las relaciones capitalistas de mercado, creando dificultades a su despliegue. En sus inicios, el liberalismo tiene que enfrentarse al problema de conciliar la necesidad de libertad de la burguesía para construir su sistema de relaciones sociales, con el imperativo de la existencia de un poder centralizado que garantizara el cumplimiento de las reglas de funcionamiento de contractualidad-dominación, que no se inmiscuyera en la confor-

mación de un espacio de asociatividad por y para la burguesía, y que a la vez respetara y protegiera ese espacio. Con razón afirma Keane que los primeros pensadores liberales comprendieron que «el reconocimiento incondicional de la soberanía del Estado podría desembocar en disminución del poder de sus súbditos. Vieron que era necesario justificar al Estado centralizado, pero a la vez trataron de justificar los límites de sus poderes potencialmente coactivos» (Keane: 56). En una situación histórica en la que la burguesía era la clase económicamente preponderante, pero aún no era la clase políticamente dominante, la racionalidad del mercado no siempre concordaba con la «Razón de Estado». El liberalismo temprano intentó resolver el reto de fundamentar teóricamente la supeditación de la Razón de Estado a la Razón del Mercado, elaborando un concepto único de Razón universal, que funcionara como tribunal calificador o descalificador de cualquier proceso e institución social tomando como base sus efectos sobre la propiedad del burgués. La imagen ideal del burgués fue elevada a prototipo del individuo. Razón e individuo se convierten en dos figuras fundamentales de la filosofía política liberal. «Cuestionando los poderes de las monarquías despóticas y sus pretensiones de sanción divina, el liberalismo pretendió restringir los poderes del Estado y definir una esfera privada especial, independiente de la acción del Estado» (Held: 58). Es a esa región de la vida personal, familiar y económica, a la que se llamó sociedad civil. En esta concepción, la sociedad civil tiene su propia racionalidad, que es vista aquí como la de la contractualidad, la del mercado, y esa racionalidad es entendida como superior a la de la actividad política del Estado, que por ello no debía interferir con aquella.

El principio sobre el que se irguió la teoría liberal y que constituyó a su vez un elemento que la condicionó en su desarrollo posterior, fue la concepción del individuo como propietario. El individuo es libre -se pensaba- en la medida en que es propietario de su propia persona y sus capacidades. La libertad es entendida como función de la propiedad. La sociedad se constituye por las relaciones de intercambio (por ende, contractuales) entre propietarios. Es importante destacar que en la interpretación liberal, la actividad política es instrumental: queda subordinada al mantenimiento de unas relaciones de cambio seguras y para la protección de la propiedad; garantiza el marco o las condiciones de libertad para que los fines privados de los individuos puedan ser realizados en la sociedad civil. El individuo era el propietario varón, y las nuevas libertades eran esencialmente para los varones de la burguesía, beneficiarios directos del crecimiento de la economía de mercado (Held: 59).

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. El individuo es entendido como el varón propietario. Y la sociedad civil como la sociedad bien organizada, espacio ordenado (civilizado) donde esos individuos propietarios despliegan su asociatividad. En la concepción liberal temprana, nada podía interferir en ese despliegue. Ni el Estado, ni otras formas de asociatividad estructuradas por aquellos grupos sociales no comprendidos dentro de los marcos conceptuales del «individuo» (a saber: obreros, mujeres, etc.). Este concepto de sociedad civil, por tanto, no abarcaba, en la mente de sus creadores, todas las formas de asociatividad, sino tan sólo las que se correspondían con la Razón - vale decir, con el mercado. Era una idea más

bien excluyente, pues sus márgenes de inclusión estaban restringidos. Para las personas que vivieron en esta época, estaba bien claro este carácter restringido de la idea de sociedad civil, vinculada sólo a la propiedad privada. Bernard Crick reproduce un debate sostenido a mediados del S. XVII en el Consejo Parlamentario del Ejército de Cromwell, que demuestra claramente esta afirmación. Un representante de 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» (Crick: 23) 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» (Rousseau: 553)

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

La Reforma protestante y la idea de sociedad civil.

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 S. XVII, con el ciclo de revoluciones sociales iniciado por la Revolución Inglesa y continuado por las de las 13 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 existentes de orden social y de autoridad. 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 S. XVII. La idea de la sociedad civil surgió para proyectar una imagen ideal de cómo debía ser el funcionamiento de la sociedad. Con la idea de sociedad civil se intentó teorizar la concepción del contrato como base de toda autoridad política y social. Pero ella tenía que expresar también un principio moral que ofreciera un cánón universalista de legitimación de ese modelo ideal de sociedad.

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, jugó 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 S. 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 a través 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 interés propio 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 basadas no 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 en consecuencia 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 de la sociedad civil tenía que ser presentada no como un lugar de pugnas y contradicciones irreconciliables, sino como espacio donde a través 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 hasta ahora en la ideología medieval los fundamentos del orden social y los valores morales eran colocados 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 sobre la sociedad y la moral en la filosofía burguesa moderna tuvo un precedente importante en la Reforma Protestante, y en el desarrollo por ella 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 n.e.) estableció la concepción de una tensión básica entre el orden trascendental y el mundano, y la necesidad para el hombre de obtener la «salvación» a través de la búsqueda de la superación de esta separación entre ambos. La fuente de la autoridad moral se concibió como enraizada en la esfera trascendente. Se estableció una dicotomía entre el mutable mundo humano y el orden trascendente. Las fuentes últimas tanto de la mo-

ralidad 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 (Seligman: 66). Esta concepción del individuo como un valor en sí mismo se originó en la concepción de que la persona alcanza su valor a través 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. La Gracia es ahora función de la vida dentro del mundo.

Lo que constituyó un elemento significativo para el desarrollo de las nuevas concepciones sobre el hombre y la sociedad en los siglos XVII y XVIII fue el impulso profundamente intra-mundano de la Soteriología protestante. La mayor «orientación hacia esta 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 intra-mundano.

La difusión de la doctrina calvinista en Inglaterra en el S. XVII jugó un papel importante para la formación de una nueva concepción del orden cósmico, con implicaciones significativas para la redefinición de la identidad individual y con ello de 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 auto-confirmación 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 cada una persiguiendo sus fines propios, 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.

La Ilustración escocesa.

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

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

Para ello, estos pensadores desarrollaron una teoría antropológica en la que se concebía la existencia en el hombre de un conjunto de inclinaciones o sentimientos innatos, que lo inclinaban a la cooperación y la reciprocidad. El reconocimiento de la

distinción entre lo público y lo privado y lo social y lo individual, y la necesidad para la ideología liberal de formular un marco unitario para la acción ética - que permitiría legitimar desde una perspectiva moral la actividad económica del individuo/propietario - condujo a estos pensadores del S. XVIII a plantear la idea de la existencia innata en los hombres de «inclinaciones morales» y «solidaridad natural», lo cual a su vez serviría como fundamento para la idea de sociedad civil. Elaboraron una antropología «ingenua» que funcionaba como intento de basar la existencia del orden social en una propensión humana a la reciprocidad. Elemento central en esta perspectiva era la idea de la esfera del intercambio como enraizada en una esfera de valores apuntalados sobre la reciprocidad del reconocimiento individual. Para la Ilustración escocesa, el espacio público de intercambio e interacción - el reino de la sociedad civil - significaba no un simple espacio «neutral» de intercambio mercantil en el que individuos ya plenamente formados se encuentran para intercambiar propiedades y desarrollar el comercio, la industria o las artes, sino que significa en sí mismo el escenario ético en el que los hombres se constituyen en su individualidad a través del acto mismo de intercambiar con otros.

Para Adam Smith, por ejemplo, el foco y la fuerza motivante de la actividad económica era el impulso, existente en todo ser humano, de la búsqueda de reconocimiento por los otros, reconocimiento que solo podría alcanzar como resultado de su éxito económico. La existencia de las instituciones públicas 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...» (García Marzá: 64). El énfasis en la reciprocidad y el reconocimiento atraviesa todo el pensamiento de la Ilustración Escocesa sobre la sociedad civil, y sirve para apuntalar el «propósito de intercambio» que constituye el corazón de las relaciones de mercado (Seligman: 27).

Esta visión de la sociedad civil -que podemos llamar visión «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- que resulta 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 intra-mundana y no en una realidad trascendente» (ibíd : 31). 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 provenientes

del despliegue de la racionalidad instrumental del mercado.

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

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

Hume comprendió que esta concepción sobre la sociedad civil hacía descansar la unidad de lo individual y lo social, de lo privado y lo público, en una 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 abría 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 la de lo privado implicaba para una nueva interpretación totalizadora de la sociedad, fue recogido por Kant, quien permaneció dentro de los marcos de esta problemática humana.

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» (Wellmer:135) . Kant recogió la tradición del pensamiento liberal de basar el funcionamiento adecuado del edificio social sobre una esfera de lo público que legitimara la primacía del principio del interés individual, presentándolo como substanciación del funcionamiento de la razón. Pero su

propuesta de síntesis de lo individual y lo social se apoyó sólo en los mandatos de la razón.

La formulación del principio de la «insociable sociabilidad» permitió presentar los antagonismos desencadenados y exacerbados por el despliegue de la modernidad como un medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de las capacidades humanas. Es este plan natural el que obliga a los hombres a llegar a una forma de organización de la sociedad que permita compaginar esa tendencia al antagonismo con una limitación de la misma que garantice la libertad de cada cual. Kant desecha la idea del sentimiento moral como instrumento que permitiera establecer esas regulaciones a la actividad humana, y avanza a primer plano la idea de la necesidad de orientar la acción por un fin que sea afirmado por la razón como deber. Salir del «estado de naturaleza» para constituir una forma superior de organización social mediante un «contrato originario» 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.

La conceptualización de la esfera de lo público es un elemento central de la teoría de Kant, para quien la autonomía del hombre (y con ella, la de la razón) sólo podía alcanzarse a través de la participación de los ciudadanos en las estructuras de la actividad política. Pero es sabido que este filósofo diferenció entre los ciudadanos «activos» y los «pasivos». La actividad en esta esfera (de hecho, el ejercicio de los derechos de participación ciudadana) estaba reservada a los individuos que alcanzaran una garantía económica de su autonomía. Por ende, sólo a los propietarios, a los burgueses. Sólo los ciudadanos «activos» tendrían derecho y posibilidad a ejercitar esta función de crítica racional en el espacio de interrelación contractual que los ingleses denominaron con el término de «civil». Kant expresó esta limitación clasista del campo de la «civil society» con mayor claridad que sus antecesores anglosajones. No es de extrañar, por lo tanto, que en ausencia de un término idéntico en lengua alemana para traducir el adjetivo inglés «civil» (cosa que no ocurre en el francés o el español) los traductores germanos (anteriores a Kant) de las obras de Hobbes, Locke y los ilustrados escoceses, escogieran el término «bürgerlich». La civil society se tradujo como bürgerliche Gesellschaft, o sociedad de los bürger, de los que viven en las ciudades, de los burgueses. En esencia, como sociedad burguesa. Una traducción, por lo demás, que captaba en forma adecuada la esencia lógica de la idea de civil society. Gallardo afirma que este concepto nació «en el siglo XVIII para designar la sociedad bien ordenada burguesa y su cotidianidad, por oposición a las antiguas relaciones medievales. Desde este punto de vista, histórico, puede ser usado como sinónimo de sociedad burguesa y sociedad moderna... También, como sinónimo de sociedad de ciudadanos» (Gallardo: 19). Los ciudadanos, los bürger -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. 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 ten-

dencia 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 sobre el tema que nos ocupa, y para poder hacer una valoración justa de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho y el Estado. No tenerlo en cuenta ha llevado a muchas lecturas superficiales por parte de autores tan ansiosos de descalificar a Marx que ni siquiera han parado mientes en el hecho de que este, en sus escritos al respecto, 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 veremos más adelante, pero ahora 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. La esfera de lo público era, para Kant, la esfera del derecho, pero no la esfera de lo ético. Lo ético encontraba su asiento sólo en el funcionamiento privado de la vida interior. La esfera de la moralidad y la ética está divorciada de la visión representativa de la sociedad como comunidad jurídica. Con ello Kant agudizó la tensión entre lo público y lo privado. «Al distinguir entre el derecho, o el deber, por un lado, y la ética por el otro, y al reservarle a esta última un lugar en la esfera de lo privado, la teoría kantiana deja sin resolver la cuestión crítica de la representación ética, del estatuto de la esfera pública» (Seligman: 44)

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 asume a la moralidad sólo como principio regulativo, y no la ve en su plena integración en la esfera del Derecho. Hegel representa un momento de inflexión en la historia de la idea de sociedad civil, en tanto intentó superar la distinción entre legalidad y moralidad, entre comunidad jurídica y vida ética que se había fijado en el pensamiento liberal con Hume y con Kant, y conciliar la tradición clásica de la eticidad con la interpretación moderna del individuo que se había plasmado en esta idea.

Hegel procura 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. El está advertido de que la *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad de propietarios, iguales ante la ley (Wellmer: 47). Fue el primero en reconocer la significación de los resultados alcanzados por los economistas ingleses (en especial Adam Smith) para una filosofía del Estado y el Derecho. Trató de lograr una nueva síntesis entre el principio individualista del jusnaturalismo liberal y el concepto universalista de la *Sittlichkeit*, hasta entonces mantenido sólo por el romanticismo. Deseoso de rescatar una concepción de la eticidad como fundamento jurídico, encaminó sus esfuerzos a relacionar la idea de la *Sittlichkeit* con un ámbito nuevo, que el estudio de Adam Smith había

abierto ante sus ojos: la esfera de las necesidades y el trabajo. De ahí que su concepción de la sociedad civil burguesa abarque tres elementos: el sistema de las necesidades, la administración de la justicia, y la policía y la corporación (o sea, los órganos que cuidan de los intereses particulares).

En la concepción hegeliana no hay lugar para dicotomías ni identidades simples. La sociedad civil burguesa no es el Estado, pero existe en interacción con este. Esta interpretación está enderezada a rechazar una de las asunciones básicas del jusnaturalismo: la de un «estado de naturaleza» pre-estatal que es superado por la formulación de un contrato entre individuos autónomos. Hegel rechaza esta idea, y afirma que una sociedad basada en el contrato sólo puede constituirse en un medio ya regulado por instituciones políticas (Wellmer: 141). Las teorías contractualistas del Estado se basan en la ficción teórica del «hombre natural», o ente pre-político. Y Hegel subraya la imposibilidad de que semejante ficción pueda proporcionar el basamento conceptual de un orden estatal que garantice la estabilidad de la propiedad.

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

En su interpretación de la dimensión ética de la sociedad civil burguesa, Hegel toma posición equidistante tanto de las posiciones del jusnaturalismo, que la valoraba sólo positivamente, como también de la crítica romántica de la modernidad, que la rechazaba in toto. Es preciso destacar el análisis «a la vez crítico y afirmativo» que hace Hegel de la pérdida de la eticidad en la sociedad civil (Wellmer: 148). En su «Filosofía del Derecho» destaca que el sistema de las necesidades y el trabajo tiene una valencia negativa con relación al principio de la eticidad. Pero a la vez afirma que es a través de la actividad individual en esa esfera de la sociedad civil burguesa que se realiza el principio de la libertad individual. A diferencia de Kant, Hegel afirma el carácter parcial de la racionalidad de la *bürgerliche Gesellschaft*, lo que lo conduce a afirmar la tesis de la racionalidad absoluta del Estado, entendido como encarnación ética de la Razón. La sociedad civil burguesa, para Hegel, es tan sólo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza su máxima expresión en el Estado.

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

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

2) Su conceptualización de la sociedad civil como esfera de intereses mutua-

mente conflictivos.

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

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

Marx: sociedad civil y emancipación humana.

Como ha ocurrido con otros muchos aspectos de la obra de Marx, su pensamiento sobre el Estado y la política ha sido apreciado frecuentemente a través del prisma de las adaptaciones -e incluso tergiversaciones- hechas por continuadores o adversarios posteriores. También se ha adolecido de no entender la conexión orgánica entre su pensamiento político y su crítica económica al modo de producción capitalista. Todo esto ha conducido a valoraciones unilaterales -cuando no totalmente equivocadas- de lo que dijo sobre el tema de la sociedad civil. Tales valoraciones se encuentran no sólo en el campo de los no marxistas, sino incluso en el de los que se consideran sus seguidores. Los primeros han tachado su concepción sobre la sociedad civil como prisionera de un paradigma economicista y estadista (Keane: 81-86 ; Gouldner: 396 ss.). Algunos de sus seguidores han afirmado que la categoría «sociedad civil» pertenece en exclusiva al ideario burgués, que Marx la utilizó sólo en una pretendida «etapa de juventud» y que después la abandonó por ser «insuficientemente precisa», sustituyéndola por un «sistema de conceptos científicos (estructura económica de la sociedad, base económica, modo de producción, etc.)» (Rossenthal, Iudin: 403). Desde dos perspectivas radicalmente distintas, se llega a la misma conclusión: no hay un horizonte válido de reflexión desde el marxismo en torno al tema de la sociedad civil.

Muchas de estas interpretaciones se resienten -mas allá de móviles políticos e ideológicos- de una lectura inadvertida del giro que la tradición de la civil society recibió en su traslación lingüística y teórica en términos de *bürgerliche Gesellschaft* en el pensamiento de Kant y Hegel. Se olvida el significado preciso con el que Marx recibió este concepto en aquel momento histórico, pese a que expresamente el mismo Marx advirtiera del correlato específico, las connotaciones ambiguas y el uso ideológico que se contenían en el término alemán. En «La Ideología Alemana», en una sección titulada «El liberalismo político» -a la que no se le ha prestado toda la atención que merece- al criticar la forma especulativa en que Max Stirner presenta las contradicciones entre el Estado y las masas desposeídas, se nos dice que «nunca se habría atrevido a promulgarlas, de no haber venido en su ayuda la palabra alemana *Bürger*, que puede interpretar a su antojo, unas veces como *citoyen*, otras como *bourgeois* y otras como el buen ciudadano alemán» (Marx y Engels: 221).

La mayoría de los traductores de Marx han hecho caso omiso de este señalamiento. Y traducen *bürgerliche Gesellschaft* unas veces como sociedad civil y otras veces como sociedad burguesa, indistintamente, lo que hace perder al lector matices importantes. De ahí que muchos hayan llegado a afirmar que hay confusión y ambi-

güedad en su interpretación del contenido del concepto de sociedad civil. Estas traducciones ocultan el hecho de que Marx utilizó, en forma bien diferenciada y para expresar contextos y proyecciones no coincidentes, la expresión alemana y otras veces el término francés *société civile*.

Lo cierto es que en ninguno de los dos casos podemos apreciar una reducción economicista de la idea de sociedad civil. Remitámonos a un extenso párrafo del famoso Prólogo de 1857: «Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft* en el original); pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.» (Marx 1975: 9). Marx remite expresamente al concepto *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, y la mención al pensamiento del siglo XVIII y a la economía política como anatomía de la sociedad civil burguesa coloca en un primer plano lo que de novedoso tuvo el tratamiento hegeliano, que incorporó el pensamiento de Adam Smith y el marco referencial de la economía política -el mundo de las necesidades y el trabajo- al contenido de un concepto que hasta ese momento era exclusivamente ético y político. Pero además, el «conjunto de las condiciones materiales de vida» no puede ser entendido en clave reduccionista, como referido sólo a la economía, sino que en verdad designa el campo más amplio de la división social del trabajo y su sanción socio-político-cultural. «Sociedad civil burguesa» (*bürgerliche Gesellschaft*) designa al modo de división y organización social del trabajo en condiciones de predominio del capital.

Es cierto que el acento recae en lo económico, pero el arco de referencia atañe a formas de interrelaciones sociales. Este momento relacional, con más marcado énfasis, aparece cuando Marx utiliza la expresión francesa *société civile*. En la carta a P.V. Annenkov, de diciembre de 1846, leemos: «¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y consumo. A determinada forma de desarrollo de la producción del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil (aquí en el original el autor utiliza *société civile*). A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil» (Marx 1963: 178). La *société civile* abarca un complejo sistema de relaciones intersubjetivas. Es un concepto enfilado a designar un sector específico del tejido de relaciones sociales.

Llamo la atención no sólo al uso de dos términos diferentes en Marx, sino también al hecho de que he utilizado fragmentos separados entre sí por casi diez años. Otro error frecuente es buscar la interpretación marxiana sobre el tema de la sociedad civil únicamente en sus trabajos de los años 1843-1844, de la época de su crítica a la filosofía hegeliana del derecho. Pero el tema de la relación entre la socie-

dad civil y el Estado acompañó a Marx a lo largo de toda su vida. Y ello relacionado con la cuestión de la verdadera emancipación del hombre.

A diferencia de Hegel, que quería revestir de legitimidad al Estado prusiano de la época, presentándolo como encarnación de la Razón, Marx estaba interesado en destacar el carácter enajenante no sólo de esa formación estatal, sino del Estado burgués y de todo Estado en general. Retoma a Hegel precisamente en el punto que le parece más prometedor en su enfrentamiento al jusnaturalismo (aquel del rechazo al atomismo de los intereses individuales como fundamento del orden político) pero la perspectiva y el objetivo de su ataque van a ser diferentes. Su análisis de la sociedad civil burguesa y de su relación con el Estado es muestra de ello.

Muchos han afirmado que en la obra de Marx no se encuentra una teoría sobre el Estado. No han comprendido que más que una teoría positiva, lo que Marx desarrolla es una crítica al Estado Labica: 142). Una teoría crítica del Estado. El elemento anti-estatista es central en la concepción marxiana. Juan Carlos Portantiero resalta un momento seminal al afirmar que en Marx, poder y transición forman un sólo haz unitario (Portantiero 1981: 41). La conquista del poder por los grupos revolucionarios se analiza como proceso revolucionario que tiene como objetivo la eliminación de la enajenación económica y política. Si bien rechaza la filosofía política liberal expresada en el jusnaturalismo, Marx se separa de Hegel al potenciar hasta el extremo la tradición liberal de total subordinación del Estado a la sociedad. Su pensamiento político constituyó una radicalización democrática del pensamiento liberal. La relación del marxianismo 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 estaba 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). 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 llama 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 lassalleísmo (idem: 43). En 1875, en su famosa Crítica al Programa de Gotha, le recriminará «... su fe servil ... en el Estado» como fundamento de la transformación social (Marx 1974: 22) y le opondrá una concepción para la cual la libertad consiste en «convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en órgano completamente subordinado a ella» (idem: 24). La idea central en Marx es la de la existencia de un corte, de una escisión (*Spaltung*) 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. Es por ello que Engels afirma en una carta a Bebel de 1857 que la palabra «Estado» debe ser sustituida por «*Gemeinwesen*» (citado en Labica: 142).

En sus trabajos de 1843-1844 Marx somete 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 consiste en que éste, mientras que advierte acertadamente la separación de Estado y

sociedad civil, afirma su reconciliación en el Estado mismo. En su sistema la contradicción se resuelve suponiendo que, en el Estado, se hallan 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 miembro privado de la sociedad, preocupado únicamente por sus propios intereses privados, y el hombre como ciudadano del Estado, hallan su solución en el Estado, considerado como expresión de la realidad última de la sociedad. Pero Marx afirma que esto no es una solución, sino una mística. 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, puesto que 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.

Marx critica el carácter enmascarador de las libertades negativas que conforman a la sociedad civil burguesa. Su crítica al modo de producción capitalista complementa 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 dista radicalmente de ser ese modelo de contractualidad exenta de coerción (Wellmer: 157). Para Marx, la emancipación humana ha de contener y superar las libertades negativas presentes en la emancipación política. Pero también, y como requisito para ello, ha de eliminar la relación capital-trabajo en tanto relación de explotación. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la interacción entre sociedad civil burguesa y Estado apunta a destacar no sólo el lugar del Estado como detentador del poder social, sino también la centralidad de esa relación capital-trabajo en la construcción de las relaciones de poder.

La «explosión» de la sociedad civil en el S. XIX y el redimensionamiento del Estado.

La «idea clásica» de sociedad civil fue sometida a dos fuertes ataques, primero por Hegel y después por Marx. El intento de convertir al concepto de sociedad civil -y al espacio objetivo que este concepto designaba- en elemento capaz de expresar y lograr la síntesis de las contradicciones existentes 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 subsumiendo a esta dentro de un Estado que concebía como entidad ética. Marx, por su parte, sometiendo 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 llama la atención al

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 posteriormente de modo sólo esporádico (Keane: 76). «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» (ibíd: 77). Para entender esto, es preciso explicar la dinámica histórica que llevó a que este concepto, fundamental en la filosofía política burguesa, fuera arrinconado en el baúl de los recuerdos.

La idea de sociedad civil nace en la ideología burguesa como expresión de su interés por limitar el poder del Estado aún no burgués y delimitar una esfera de acción legítima y resguardada de su autoconstitución como clase, como sujeto social. A partir de 1848, la posición de la burguesía en la trama social cambia, al obtener el control del poder político, de la maquinaria estatal. Su objetivo ya no es tanto el de reflexionar sobre cómo limitar el poder del Estado, sino el de meditar en torno a cómo repartir este poder para toda la clase, y no sólo para un grupo de la misma, de modo 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 un segundo, determinado por la aparición de un nuevo actor social, la clase obrera, que se demostró desde las mismas revoluciones de 1848 como un formidable retador a su poder: cómo estructurar un sistema político que impida el acceso del proletariado a las libertades políticas que ella había obtenido anteriormente. 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- va a ser el de la extensión de lo que se denominó como «derechos de ciudadanía». El más importante de estos era el derecho al sufragio, que estuvo fuertemente restringido sólo a los propietarios de determinada cantidad de riqueza. Pero otro derecho por el que también las masas populares tuvieron que luchar fuertemente lo constituyó el derecho a la sociatividad: el derecho a organizar partidos políticos, sindicatos y otras organizaciones que expresaran y defendieran los derechos de los grupos pretéritos en la escala social. Si el concepto de sociedad civil constituyó una consigna de combate en la época en que la burguesía defendía su derecho a asociarse para defender su espacio de acción e intercambio económico (para lo que 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- era un tema molesto para esa misma burguesía. El pensamiento político burgués entra ahora en el «período de una teoría del Estado fuerte» (Alexander: 87). Se pasa de una concepción del «Estado garante» a la del «Estado gerente». Al Estado - ahora burgués - se le asignan tareas de intervenir en la economía (tomando medidas proteccionistas que defiendan los intereses de la burguesía nacional) y en la propia «sociedad civil», regulando los espacios de asociatividad para impedir o limitar la constitución de entes colectivos que puedan desafiar el dominio del capital.

Estos procesos de «redimensionamiento» del papel del Estado se vieron fortalecidos después de 1870, con el tránsito hacia el capitalismo monopólico, o imperia-

lismo. 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 S. XIX y el primero del S. XX.

Esta es una época que contempla un crecimiento de la sociedad civil en los países capitalistas desarrollados, crecimiento 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., aparecieron ahora en el tejido social de esas naciones. Esta impugnación al poder de la burguesía obligó a esta 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 (Portantiero: 11). La perspectiva liberal enfocaba al Estado y a la sociedad como sistema autónomos, unidos por lazos externos. Las luchas de las masas populares, que llevaron en forma lenta pero incesante a la extensión de los derechos de ciudadanía, hicieron comprender a los grupos dominantes que el Estado ya no podía seguir siendo interpretado como «comité administrativo» de la burguesía. Esta pasó a recomponer su hegemonía, en un proceso que la llevo a la «politización» de la sociedad civil, «desplazando» la política a otros espacios, antes considerados como «privados». 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 constituyeron ya «fronteras» sino zonas de intersección entre el Estado y las organizaciones sociales (ibíd.: 22). Surgieron las formas modernas de dominación, basadas en lo que puede denominarse como expansión molecular del Estado, en un redimensionamiento de su morfología, de su base histórica. El Estado capitalista se reestructuró a través 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 a esta superar la terrible crisis que la sacudió en los años inmediatamente posteriores a la I Guerra Mundial. Y plantearon 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 adecuada. Es al comunista italiano Antonio Gramsci al que le debemos el primer (y hasta ahora el mas coherente y profundo) intento en este sentido.

La concepción gramsciana sobre la hegemonía y la sociedad civil.

Fue Antonio Gramsci, el fundador de la filosofía política marxista, el primero que desarrolló todo un sistema conceptual para aprehender en forma unitaria la compleja fenomenología del poder en las sociedades capitalistas contemporáneas. 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 mar-

xismo. 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 las ciencias sociales, sólo cobra un significado cuando se le asume dentro de un contexto sistémico. Por ello, si queremos definir qué entender por sociedad civil desde una perspectiva marxista, tenemos que empezar por definir que entendemos por Estado, por política, por autonomía y por democracia. Pero también qué entendemos por libertad y por dominación, puesto que es a eso a lo que nos referimos cuando tratamos aquellos 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 sobre 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.

El primer elemento significativo a resaltar en la contribución de Gramsci a la filosofía política es su rechazo a la concepción instrumental de la política presente en el liberalismo. «... 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...» (Gramsci 1962: 186). 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>» (ibíd: 119). El poder no se ejerce solamente sobre la base de la represión. Necesita que sus instituciones de coerción detenten 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, aquellas que establecen y justifican las significaciones imaginarias y las representaciones admitidas. Las que socializan 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, ha de complementarse con otra que la vincule con el consenso; es decir, con la capacidad de ese poder de instalarse en las regiones de producción espiritual de la sociedad, para 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 ellas se consolida el poder, o se le desafía. Porque el asalto al poder empieza no 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 escapar de un modo de entender a la sociedad como agregado de esferas separadas y bien diferenciadas 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 eje teórico de las reflexiones de Gramsci lo constituye el concepto de hegemonía. 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 componente esencial de esa hegemonía es precisamente la sociedad civil, entendida por Gramsci como el espacio donde se producen y difunden las representaciones ideológicas. De ahí que destacara que sus reflexiones lo habían 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.» (Gramsci 1973: 272). El Estado no es sólo el aparato de gobierno, el conjunto de instituciones públicas encargadas de dictar las leyes y hacerlas cumplir. De ahí que se nos advierta: «... el concepto común de Estado es unilateral y conduce a errores mayúsculos» (Gramsci 1962: 163). El autor de los «Cuadernos de la Cárcel» critica 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» por cuanto 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» (ibid: 164). 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 general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil» (ibid: 165). 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», de lo «político» y lo «civil» 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 marca 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 dominados. 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» (Gramsci 1973: 291). El Estado es entendido no como institución jurídica, sino como resultado de las relaciones orgánicas entre sociedad política y sociedad civil.

Al igual que Marx, Gramsci deriva su concepto de sociedad civil de Hegel. Marx colocó su interpretación en el terreno estructural, por las razones que vimos más arriba. Gramsci, teniendo en cuenta los procesos objetivos que se operaban en su época, y la dimensión del sentido de lo civil, se apoya en lo superestructural. El concepto de sociedad civil burguesa, en Hegel, incluía tanto las necesidades y relaciones económicas como su organización en forma de corporaciones y reglamentación por el Estado. Tanto Marx como Gramsci, a tono con sus respectivas épocas históricas y sus necesidades, se inspirarán 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 postularla como un modelo totalmente integrado en aquel. 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 la teoría gramsciana sobre 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 (Gramsci 1962: 54). No es posible establecer una 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 exclusivamente 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. De ahí que Gramsci llegue a afirmar que «... en la realidad efectiva, sociedad civil y Estado se identifican» (Gramsci 1962: 54) y que nos diga que la sociedad civil «... es también Estado, o mejor, que es el Estado mismo» (ibid: 164). Por lo tanto, la reflexión política de los grupos empeñados en subvertir la hegemonía de la burguesía no debe centrarse únicamente en la contradicción sociedad civil versus Estado, sino también en la confrontación sociedad civil versus sociedad civil.

La sociedad civil no es algo homogéneo ni monovalente. Y no puede serlo 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 radica no en intentar impedir las manifestaciones de esta diversidad, sino en cooptar todas ellas dentro de su proyecto de construcción global del entramado social. Es a esto a lo que Gramsci llama hegemonía.

La expansión sin precedente de la sociedad civil en los últimos 150 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 aquellos 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 disentir- ha sido arrancada a la aristocracia del dinero en largas y cruentas batallas. Pero ella es también el resultado del interés sostenido -y en muchos casos exitoso- de esa misma aristocracia para distorsionar esos espacios de expresión a fin de impedir la constitución de los sujetos sociales que harían peligrar sus privilegios, su capacidad de hegemonizar esos intentos en su provecho, de ocluir las vías de expansión de las subjetividades antagónicas a aquellas 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.

Con Marx y Gramsci ... y más allá.

En su interesante ensayo *Democracia y sociedad civil*, John Keane afirma que «dentro ... de la tradición marxista, la frase sociedad civil socialista se considera contradictoria, incluso un disparate» (Keane: 51) Espero que todo lo apuntado más arriba ayude a relativizar esta afirmación. En una cierta tradición marxista, precisamente aquella que tomó cuerpo en los Estados al Este del Elba, se rechazaba la idea de una «sociedad civil socialista». La historia demostró las serias consecuencias de esta posición. En la tradición del marxismo crítico, al que perteneciera Marx y que se continuara en la obra de figuras como Gramsci, la construcción del comunismo se entiende como un proyecto moral-cultural en el que la potenciación de la sociedad civil es elemento indispensable.

Pero Keane también destaca dos tesis que quiero resaltar. Critica a las izquierdas actuales por su falta de imaginación democrática, que ha llevado a muchos a perder la costumbre de cuestionar creencias y procedimientos establecidos. «Parecen incapaces de pensar de modo no rutinario sobre situaciones rutinarias, y menos aún de entender los nuevos desarrollos que ponen en peligro los logros democráticos y el potencial de nuestro tiempo» (ibíd: 12). La segunda tesis es concomitante con la primera: La actualidad de una teoría revolucionaria está dada por «su capacidad para recuperar, construir y transformar imaginativamente los temas subversivos de viejos cuerpos de pensamiento político y social» (ibíd: 14). Gramsci retomó el concepto de sociedad civil, creado por la ideología liberal temprana, y abandonado posteriormente por los propios teóricos de la burguesía, haciendo gala de imaginación democrática, creatividad y capacidad de análisis, lo que lo llevó a comprender el potencial revolucionario de esta idea. ¿Qué elementos de la concepción liberal primigenia de la idea de sociedad civil llaman la atención de Gramsci e intenta retener en su propia utilización de este término? 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 a través de 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 sobre el 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» (García Marzá: 65). Gramsci transformó la imagen que de la sociedad civil había proporcionado el liberalismo precisamente por reinterpretarla desde este «marco comunicativo».

Concentrados en el rechazo de Marx a la interpretación liberal del Estado como instrumento neutro, situado por encima de los conflictos de clase, y en su definición de este como poder organizado de una clase para defender sus intereses, han sido muchos - tanto entre sus seguidores como entre sus detractores - los que han olvidado que Marx también apuntó, en algunos momentos de su obra, otra idea importante de su teoría política: la concepción de que, en determinadas circunstancias, el Estado - entendido como maquinaria represiva, instrumento de coacción y dominación - puede adquirir una cierta autonomía e incluso colocarse por encima de la clase hegemónica cuyos intereses defiende. En obras como «El 18 Brumario de Luis Bonaparte» y «La Guerra Civil en Francia», Marx acuñó la expresión Bonapartismo para designar esta situación. Gramsci utilizó Cesarismo para desarrollar esta idea. Una manifestación de esta situación se desplegó en los experimentos socialistas al Este del Elba, en los que la maquinaria de gobierno se burocratizó y se independizó de la clase obrera, situándose por encima de ella y dejando de expresar sus intereses. 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 señaló 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.>» (Gramsci 1973 : 315). Esta duplicidad lleva a identificar al Estado sólo con las estructuras del gobierno («gobierno de 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» se llama a estas concepciones reduccionistas «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» (ibid : 315). En ese mismo pasaje, se resalta que para la clase obrera, que no ha tenido «... un largo período de desarrollo cultural y moral propio e independiente...» antes de tomar el poder político y comenzar a construir su hegemonía, «... es necesario y hasta oportuno un período de estataltría...» que constituye en ese momento histórico inicial de ejercicio del poder revolucionario «... la forma normal de <vida estatal>, de iniciación, al menos, a la vida estatal autónoma y a la creación de una <sociedad civil> que no fue posible históricamente crear antes de llegar a la vida estatal independiente». Pero Gramsci advierte que «... esa 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>» (ibid).

La reinterpretación gramsciana de la democracia, vista como teoría de la hegemonía, constituye una ruptura decisiva con respecto a las formas tradicionales de entender y ejercer la política por la izquierda esclerosada, rechazando toda estructuración del campo y las prácticas políticas que reposan -desde el advenimiento del capitalismo- sobre la doble separación privado-público y producción-reproducción. Pero no nos podemos detener simplemente en repetir esa concepción, sino que es preciso profundizar en el momento de reconocimiento al pluralismo de los sujetos revolucionarios. Sin una clara percepción de la relación entre la sociedad civil burguesa y el poder estatal, y la centralidad de la relación capital-trabajo en ella, la «nueva forma de hacer 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 tendencial fundamental presente en Marx: la recuperación del poder del Estado por las masas populares. Es preciso forjar una hegemonía pluralista, potenciando a los nuevos sujetos de la transformación democrática y a las nuevas formas de la política que ellos tendrán que construir.

La sociedad civil no es un regalo ni un accidente. No es algo cuya existencia

podamos impedir. En su desarrollo es un resultado -legítimo, por demás- de la lucha de clases fundadora de la modernidad. Podemos rechazar el modo en que se ha constituido por el capitalismo, como rechazamos el modelo capitalista de modernidad. Pero tenemos que asumirla en la riqueza de su contradictoriedad -y no intentando eliminar esta- tal como Marx asumió la promesa de desarrollo humanamente gratificante que se encierra en la contradictoriedad de lo moderno.

La hegemonía a obtener por los grupos y clases sociales decididos a construir una sociedad desenajenante se conforma en el proceso tenso, complejo y contradictorio de la su autoconstitución como sujetos históricos. Esta es la esencia del tránsito al consenso activo, cemento aglutinador del nuevo bloque histórico. La clave ha de residir en la capacidad de la vanguardia política para desarrollar, desde la sociedad política, aparatos de producción de hegemonía y espacios de conformación de relaciones intersubjetivas que fomenten la autoproducción de múltiples sujetos sociales que desempeñen ellos también un protagonismo consciente en una revolución que ha de ser permanente.

Limitar la definición de la sociedad civil desenajenante al universo asociativo constituido por las organizaciones populares y no gubernamentales, nos lleva a repetir los esquemas del pensamiento liberal, que entendía -y aún entiende- a la sociedad civil exclusivamente como el conjunto de instituciones privadas contrapuestas al Estado. Es olvidar que lo más importante de la sociedad civil es el conjunto de estructuras que conforman el modo de pensar y sentir de las masas. Cada Estado tiene un objetivo ético, «„en tanto una de sus más importantes tareas consiste en elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, un nivel (o un tipo) que se corresponda con las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas, y con ello de los intereses de la clase dominante. La escuela en su función educativa positiva, y los tribunales en su función represiva y negativa, son en este sentido los campos más importantes de actuación estatal» (Gramsci 1975: 1049). El sistema educacional, siendo una institución gubernamental, se encuentra en el corazón mismo de la sociedad civil, junto con el sistema de los medios de difusión, los organismos que elaboran y realizan la política editorial, etc.

Para poder enfrentarnos a la amenaza de opresión total, que la creciente globalización del capital hace cada día más cierta, es preciso lograr la movilización de sujetos totales. Ese ha de ser el objetivo a lograr en la necesaria tarea de desarrollar el contenido socialista de la sociedad civil.

Bibliografía.

- Alexander, Jeffrey C. (1994). «Las Paradojas de la sociedad civil», *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid (4), nov. 1994.
- Bidet, Jacques (1993). *Teoría de la Modernidad*, Ed. Letra Buena/Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1995). «La democracia como procedimiento y como régimen», *Revista Leviatán*, Madrid, (62), invierno, 1995.
- Crick, Bernard (1994). *Socialismo*. Alianza Editorial, Madrid.

- Gallardo, Helio (1995). «Notas sobre la sociedad civil», *Revista Pasos*, San José de Costa Rica (57), enero-febrero 1995.
- García Marzá, V.D. (1993) *Teoría de la Democracia*. NAU llibres, Valencia.
- Gouldner, Alvin (1983). *Los dos marxismos*. Alianza Editorial, Madrid.
- Gramsci, Antonio (1962) *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*. Lautaro, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1966). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Revolucionarias. La Habana.
- Gramsci, Antonio (1973). *Antología*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere*. Edición crítica. Einaudi, Torino.
- Held, David (1991). *Modelos de Democracia*. Alianza Editorial, Madrid.
- Horkheimer, Max (1969). «Materialism and Morality». *Telos*, 69.
- Keane, John (1992). *Democracia y Sociedad Civil*. Alianza Editorial., Madrid
- Labica, Georges (1980). «A propósito de la problemática del estado en El Capital». *Revista Dialéctica*, Univ. Autónoma de Puebla, nr. 9, dic.
- Le Bec, Jean-Yves (1982). «Etat / Société civile». En: *Dictionnaire Critique du Marxisme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- López Calera, N. (1992). *Yo, el Estado*. Madrid, Editorial Trotta.
- Marx, Carlos (1963). *Miseria de la Filosofía*. Editora Política, La Habana.
- Marx, Carlos (1974). «Crítica al Programa de Gotha». En: *Marx, Engels. Obras Escogidas*. Editorial Progreso, Moscú. Tomo III.
- Marx, Carlos (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Portantiero, J. C. (1981). «El socialismo como construcción de un orden político democrático». *Revista Dialéctica*, Univ. Autónoma de Puebla, nr. 11, dic. 1981.
- Portantiero, J. C. (1987). *Los usos de Gramsci*. Plaza y Valdés Folios. México.
- Rosenthal P., D. Iudín (1984). *Diccionario de Filosofía*. Ed. Progreso, Moscú.
- Rousseau, J.J. (1973). *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Seligman, Adam (1992). *The Idea of Civil Society*. The Free Press. New York.
- Wellmer, Albrecht (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Ediciones Cátedra, S. A. , Madrid.