

LA POSIBILIDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL CARÁCTER, RETOS Y TRADICIONES

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 1(a)/1994

Sumario

- 1. Educación y sociedad civil**
- 2. Reglas de juego y disposiciones culturales: problemas y continuidades de la educación española**
- 3. Anotaciones finales**

Víctor Pérez-Díaz

Catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid; y ASP, Gabinete de Estudios

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Elisa Chuliá Rodrigo
Josu Mezo Aranzibia
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional /International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)
Vincent Wright (Oxford University)

© Víctor Pérez-Díaz

Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
o en parte sin permiso previo del autor.

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

1. La sociedad civil como un carácter ideal complejo, sus instituciones y sus sentimientos propios, y sus distorsiones históricas

Entramos en una época de creciente incertidumbre en la que nos enfrentamos a los retos planteados por el desarrollo de las sociedades plurales y por un orden internacional en estado de permanente fluctuación. En estas circunstancias, puede sernos útil reconsiderar las tradiciones culturales e institucionales de la sociedad civil y retomar las huellas de estas tradiciones hasta sus orígenes. Si lo hacemos, tal vez encontremos una concepción de la política y una suma de actitudes razonables y equilibradas que, al tiempo, sostengan nuestras esperanzas y nos alerten sobre nuestros límites.

Trataré de mostrar que tal es el caso, desarrollando una la teoría de la sociedad civil entendida como un "carácter ideal" y enfatizando el carácter contingente de su realización y (por tanto) sus eventuales distorsiones históricas. La sociedad civil no es una "necesidad", sino una "posibilidad". Por ello, sugiero que basemos cualquier esperanza podamos albergar acerca de su realización, hoy o en el futuro, en nuestra capacidad para hacer propuestas morales prudentes, comprender sus implicaciones, anclarlas en las tradiciones apropiadas y, de este modo, contribuir a que semejantes propuestas se realicen a través de la experimentación institucional; en otras palabras, propongo que confiemos en nuestra capacidad para escoger la tradición adecuada y usar nuestros limitados recursos cognitivos y morales lo mejor posible, aprovechando las circunstancias locales en las que podemos encontrarnos. No hay tendencias o protagonistas de la historia, ni fundamentos últimos o garantías que nos amparen en estos empeños; quizá sea esto lo más interesante de ellos.

La expresión "sociedad civil" se refiere a un intento de "teorizar" (Oakeshott 1990: 1-30) una experiencia histórica específica: la tradición de (al menos) dos/tres siglos (ininterrumpida y todavía en curso) de un núcleo o conjunto de instituciones socioeconómicas y políticas (vinculadas a algunas disposiciones culturales) de algunas naciones del Atlántico Norte. Otras naciones (especialmente de la Europa Continental) se han ido incorporando a esta tradición en fechas más recientes y de una manera discontinua; de manera que hoy parece haber un amplio acuerdo en que tales instituciones han tenido éxito y son, por ello, objeto de imitación y difusión. El núcleo institucional ha consistido en

la combinación de: un gobierno limitado y responsable, que opera bajo el imperio de la ley (*the rule of law*); una economía de mercado (que implica un régimen de propiedad privada); un abanico de asociaciones voluntarias (políticas, económicas, sociales y culturales); y una esfera de libre debate público. Por otro lado, las sociedades civiles reales o históricas han sido siempre naciones específicas que han sobrevivido (y eventualmente prosperado) en un marco de alianzas y hostilidades con otras naciones, civiles (o "civilizadas") o no. En tiempos normales, tales sociedades han dado por supuesto el objetivo de su supervivencia como nación; en tiempos difíciles, lo han proclamado enfáticamente; amén de atender a otros "intereses nacionales" mediante las políticas correspondientes, internas o externas. La dinámica propia de los estados y los grupos sociales de estas naciones les ha conducido a tomar el mundo como el teatro de sus operaciones, expansionándose a la zaga de su interés comercial, propagando sus ideas (su fe cristiana, sus ideales democráticos o su conocimiento científico) y ampliando su esfera de poder e influencia.

Dada esta experiencia, creo que debemos considerar la sociedad civil como un carácter híbrido, complejo o secundario formado por una combinación de lo que Oakeshott entendió como los dos caracteres ideales primarios de (lo que él denominó, en sus términos) el "estado europeo moderno" (Ibid. 185), esto es, una asociación con el carácter de una "asociación civil" y una asociación con el carácter de una "asociación como empresa", si bien (en mi opinión) con un marcado sesgo a favor de la "asociación civil". Una "asociación civil" es una asociación sin propósito propio, orientada exclusivamente hacia el aseguramiento de reglas formales, abstractas y universales que cada cual estaría obligado a respetar mientras persigue sus propios fines, sean éstos egoístas o altruistas (Ibid. 108ss.); una "asociación como empresa", en cambio, sí tiene objetivos propios y requiere de sus miembros que contribuyan a, y eventualmente se sacrifiquen por alcanzarlos (Ibid. 114 ss.). Decir que las sociedades civiles son caracteres híbridos o complejos con un sesgo a favor de la "asociación civil" implica suponer que, habitualmente, tales contribuciones y sacrificios por razón de aquellos objetivos comunes se mantienen dentro de ciertos límites, que afectan al estado como organización que coordina tales contribuciones. No hay razón para que éste sea un estado "mínimo"; pero sus objetivos y el alcance de sus operaciones debe ser regulado por la idea fundamental de proporcionar un marco y una base

para las actividades de los individuos en la prosecución de sus fines propios (o, en la visión de Kant: de asegurar el mayor grado posible de libertad de los seres humanos individuales, mediante la determinación de las leyes de forma que la libertad de cada uno coexista con la de todos los demás; cit. en Popper 1971, I: 247).

Diseños institucionales más o menos coincidentes con la descripción que acabo de esbozar estuvieron vigentes a mediados/finales del siglo XVIII en la Gran Bretaña y en las antiguas colonias de Norteamérica, y siguen hoy vigentes en los mismos territorios con algunos cambios pero sin alteraciones fundamentales, en estrecha relación con determinadas disposiciones culturales. La experiencia histórica parece corroborar las especulaciones de los filósofos escoceses del siglo XVIII en el sentido de que el funcionamiento apropiado y la persistencia de aquellas instituciones requiere, y se apoya sobre, una combinación de determinados sentimientos y disposiciones morales (Smith 1982 [1752]; Ferguson 1980 [1767]). Esto incluye sentimientos asociados con la prosecución del interés o la felicidad individual, comoquiera que éstos puedan definirse según la escala de preferencias de cada cual: la salvación del alma, el sentimiento de comunidad, la búsqueda de la verdad, el despliegue de energía, la gratificación sensual, la belleza, la posesión de riqueza, poder o *status*, o cualquier otro fin. Que las decisiones morales tomadas por los individuos de acuerdo con tales preferencias sean egoístas, altruistas o cualquier combinación de ambas depende de cómo el interés o la felicidad sean definidos. De hecho, los sentimientos morales ligados al interés propio de los individuos que pertenecen a una sociedad civil apenas pueden desligarse de (a) otros sentimientos asociados con el bienestar del círculo inmediato de sus familias y sus compañeros o amigos, por lo mismo que es difícil imaginar la felicidad personal desconectada del amor sexual, la amistad, la conversación intelectual o la felicidad familiar, y por lo mismo que parece poco plausible que la mayor parte de las gentes sientan la urgencia de la consecución de una riqueza personal sin consideración alguna a la transmisión de esa riqueza a hijos, sucesores o continuadores de su obra; así como de (b) sentimientos de un carácter altruista dirigidos a un círculo mucho más amplio, el de la nación por ejemplo, la defensa de la cual, junto con la de su identidad cultural, su bienestar, su prosperidad y sus instituciones básicas requieren sentimientos de patriotismo y de virtud cívica, por lo mismo que las sociedades civiles son precisamente *naciones* civiles o civilizadas; así como también

de (c) sentimientos de benevolencia (quizá de una naturaleza más tibia) que están implícitos en las conductas de respeto de la ley y de las reglas de reciprocidad, y en las actitudes de tolerancia hacia la diversidad en los órdenes extensos.

Las sociedades civiles, por lo tanto, han sido (y son) experimentos históricos institucionales de acomodación entre los dos caracteres ideales (primarios) de las "asociaciones civiles" y las "asociaciones como empresas", reflejando en sus trayectorias las tensiones entre ambos (Oakeshott 1990: 326; ver también Black 1984); y por lo mismo, al mismo tiempo, han combinado (y combinan) sentimientos morales que pueden ser asociados, laxamente, con ambos caracteres. Por un lado, los sentimientos morales de la familia y de las naciones en tanto que "asociaciones como empresas" son reminiscentes de los sentimientos propios de las comunidades cerradas de tipo tribal: surgen sobre la base de sentimientos intensos de intra-solidaridad, y de animosidad contra extraños o extranjeros. Por otro lado, las morales de los mercados económicos y los "cuasi-mercados" de las asociaciones voluntarias y las comunidades de conversación, con sus valores implícitos de tolerancia mutua y respeto por las reglas de procedimiento que regulan los intercambios, pertenecen a un mundo de sociedades abstractas y abiertas (Popper 1971, I: 174). Esta dualidad de morales correspondería a los dos conjuntos de morales que, como Hayek sugiere, habríamos heredado del pasado (Hayek 1988: 17, 70; 1978: 61): de una parte, un conjunto de sentimientos morales que serían un legado de la experiencia de cerca de un millón de años en que la humanidad operó como una colección de tribus que debieron su supervivencia a las virtudes de la solidaridad intra-grupo; de otra parte, un conjunto de tradiciones morales diferentes, de carácter más abierto y "universal", que han tendido a difuminar las fronteras entre cada grupo y el exterior y a reblandecer los lazos entre los individuos y sus comunidades, reduciendo de este modo los constreñimientos que éstas ejercen sobre aquéllos. Nosotros hemos de vivir con este legado, habitando al tiempo en dos mundos morales, manteniéndonos en el borde entre ellos o desplazándonos del uno al otro, y haciendo compromisos caso por caso, tratando de conseguir así un precario equilibrio entre demandas (y disposiciones) morales contradictorias (Oakeshott 1990: 326; Hayek 1988: 18).

Hoy día, al cabo de tanto tiempo, parece como si estos experimentos institucionales (tomados en conjunto) hubieran sobrevivido sus propias distor-

siones y desarrollos patológicos, en particular los del siglo XX, en estado de buena salud. Sin embargo, estas distorsiones han sido profundas y duraderas, habiendo afectado a todos y cada uno de los componentes sociopolíticos de la sociedad civil. Gobiernos supuestamente limitados, responsables y sometidos al imperio de la ley han mostrado una tendencia a extender el alcance de sus operaciones, minimizar la transparencia de sus actos y ponerse por encima de la ley; estos gobiernos se han embarcado en tales prácticas abusivas al tiempo que establecían sólidas alianzas con las elites económicas, sociales y políticas de sus países respectivos. Intentos posiblemente bienintencionados y sensatos de los gobiernos en diseñar políticas públicas que redujeran el sufrimiento y la miseria de las gentes han podido tener, con relativa frecuencia, consecuencias negativas, en la medida en la que han sido puestos al servicio de concentraciones extraordinarias de poder político y económico; han distorsionado el funcionamiento de los mercados; y han permitido el abuso de los poderes reguladores y administrativos del gobierno bajo la excusa de promover el bienestar general (de hecho, a su costa). El estado y los grupos de interés (empresarios, sindicatos, profesionales) se han combinado para crear diferentes variantes de arreglos corporatistas orientados hacia la reducción del abanico del pluralismo social y el reclutamiento de los individuos en organizaciones cuasi-obligatorias. Entendimientos semejantes entre estados, iglesias, partidos políticos y medios de comunicación han resultado en la manipulación de la opinión pública y el adoctrinamiento del público.

Estas distorsiones institucionales desarrolladas a lo largo del siglo XIX y el siglo XX fueron alimentadas por las tradiciones culturales de la "derecha" y de la "izquierda", tanto conservadoras como socialistas; y fueron reforzadas por la conexión establecida por muchos gobiernos (y las elites con ellos aliadas) entre su política exterior y su política interior, al canalizar el sentimiento popular a favor de una política exterior de autoafirmación nacionalista y expansión imperialista. Ello fue consistente con un proyecto político general de "nacionalización de las masas" (Mosse 1975), introducción del servicio militar obligatorio, alfabetización universal y creación de un estado del bienestar (que los sindicatos y partidos socialistas tuvieron particular interés en mantener y desarrollar). (Una tendencia que, dicho sea incidentalmente, Max Weber observó con claridad y apoyó con decisión: Mommsen 1984.) De esta manera, el público pudo ser incorporado a la fábrica de la nación bajo la forma no de

una ciudadanía activa y crítica, sino de "un pueblo" o "unas masas" a encuadrar en grandes partidos, y a entrenar en la obediencia a líderes (presuntamente) carismáticos.

Estas distorsiones reforzaron a su vez el componente de "asociación como empresa" de la sociedad de la época, así como la moral tribal asociada con ello; de este modo, el sesgo originario de las sociedades civiles a favor de la "asociación civil" fue reemplazado por el sesgo contrario, a favor de la "asociación como empresa" (tanto en la práctica como en la evolución de buena parte del pensamiento liberal). Esta evolución tuvo su culminación (provisional) en la época de la Primera Guerra Mundial y los años siguientes, pudiendo entenderse los fenómenos totalitarios del fascismo y del comunismo como una prolongación de esta tendencia y el impulso de aquellas distorsiones más allá de sus propios límites. Bajo estos regímenes totalitarios los residuos de "asociación civil" desaparecieron, y la sociedad tendió a ser absorbida por el estado y reconstruida bajo forma de una "asociación como empresa", todo ello con el consiguiente paroxismo de la moralidad tribal.

2. Los retos de las sociedades plurales y de una sociedad civil internacional

Sólo ahora, en las postrimerías del siglo XX, nos sentimos libres de la pesadilla totalitaria que ha obsesionado el sueño de nuestras sociedades a lo largo de casi un siglo: una pesadilla hecha realidad y crecida de las raíces mismas de tales sociedades, a la que ha habido que enfrentarse ideológica, económica, políticamente y sobre el campo de batalla una y otra vez. Pero en lugar de sentirnos ahora entre gentes aliviadas por haber dejado atrás los horrores y los espejismos totalitarios, que disfrutaban al menos de un estado de tibia euforia y se imaginan algo más sabias, he aquí que, sin apenas tiempo para las celebraciones, nos encontramos en medio de casi el mismo malestar y los mismos rostros inquietos. Es posible que ello suceda, en parte, porque los muchos o bastantes que han sido entrenados en la práctica de la crítica continua de lo existente se sientan embarazados e incómodos a la hora de reconocer el lado bueno de una situación con la que parecería casi pecaminoso reconciliarse. Puede ocurrir, también, que las gentes cuyas esperanzas permanecen aún ancladas en la nostalgia (quizá residual) de las instituciones colectivistas y totalitarias estén confusas y, dado que estas gentes suelen estar desproporcionadamente presentes en las

redes culturales, las iglesias, los medios de comunicación y la academia de las sociedades occidentales, su confusión tenga una influencia considerable sobre las formas más articuladas de expresión de la opinión pública. Sin embargo, todo esto debería constituir sólo un problema menor, local y sólo para el corto y el medio plazo. A largo plazo, bastaría dejar pasar el tiempo hasta que tales gentes colocadas estratégicamente en el medio cultural bien dejaran de estarlo, bien se ajustaran de manera gradual a la nueva situación: fueran acostumbrándose a la nueva época post-totalitaria comprendiendo sus ventajas al tiempo que se benefician de ellas, y fueran superando sus rutinas emocionales encontrando nuevas oportunidades en su vida para indignarse moralmente y ejercitar así las capacidades y las disposiciones en las que se habían entrenado durante tanto tiempo. Pero hay razones para pensar que la raíces del malestar presente no se agotan en este repertorio de confusiones residuales y desajustes provisionales de una parte de la *intelligentzia*.

En realidad, las sociedades civiles del tipo occidental se enfrentan con retos nuevos y extraordinarios, que sugieren que estamos entrando en una época de incertidumbre. La incertidumbre constituye una denominación más apropiada para nuestra época que la de "el fin de la historia", la cual proclamaría el triunfo definitivo de la civilización occidental: una proclamación que parece prematura si no innecesaria; captura mejor el sentido del turbio legado del siglo XX; y ofrece un contrapunto irónico al culto apasionado y altisonante del siglo por los ídolos gemelos de la certeza absoluta y la política absoluta. Por ello, este "fin-de-siglo" parece un momento oportuno para retornar a aquella época original de la Ilustración, crítica y discreta, genuina y en cierto modo ingenua, al menos en el espíritu de algunos de sus mejores representantes.

Por lo pronto, resulta curioso observar cómo casi al día siguiente de la victoria final con la caída del muro de Berlín y la desaparición del régimen comunista en la Unión Soviética, parece como si hubiéramos vuelto al territorio familiar del siglo XIX, o al menos de la etapa inmediatamente anterior a la primera guerra mundial, y no podemos evitar un sensación de *déjà vu* al enfrentarnos, de nuevo, con las proclividades habituales de los gobiernos y las elites económicas, sociales y culturales para poner en cuestión el carácter limitado y responsable del estado, reducir el alcance de los mercados, el pluralismo social y cultural y la esfera pública, abusar de sus poderes, manipular al públi-

co, y promover formas de nacionalismo excluyente tanto en las políticas públicas como en los sentimientos políticos. A la vista de ello, es obvio que debemos estar vigilantes ante cualquier combinación de formas antiguas y modernas de política absoluta y dogmatismo o cualquier nuevo avatar del totalitarismo que puedan aparecer (previsiblemente con la ayuda de algunos segmentos de la *intelligentzia*): la experiencia del siglo XX nos ha enseñado que el totalitarismo puede echar raíces casi en cualquier suelo, incluyendo el de las sociedades civiles de hoy.

Esta nueva época arranca con un período de turbulencias, en el que cada nación civilizada se enfrenta con problemas que le llegan desde muchos ángulos: conflictos étnicos y nacionales, movimientos migratorios, degradación medio-ambiental, terrorismo, epidemias y narcotráfico, proliferación nuclear, fundamentalismo, competición económica creciente, crisis del estado del bienestar y confusión moral. En el fondo, la mayor parte de estos problemas pueden reducirse a dos fenómenos interrelacionados. Primero, las sociedades civiles, que solían ser naciones socioculturalmente cuasi-homogéneas, se han convertido en sociedades plurales, y esto puede (o no) aumentar las probabilidades de distorsión de sus instituciones básicas. Segundo, asistimos a lo que parecen ser los dolores de parto de una configuración social internacional que puede (o no) convertirse en una sociedad civil internacional, cosmopolita. No será fácil, y dista de ser seguro, que alcancemos ese estado de sociedades plurales ordenadas y de una sociedad civil internacional. He aquí algunas de las dificultades.

La creciente globalización de la economía mundial es un salto hacia adelante en una tendencia secular hacia una economía mundial relativamente unificada. Ha suscitado una variedad de contratendencias, sin embargo, puesto que necesita de continuos ajustes de las economías nacionales, una reordenación de los grupos sociales dentro de cada país, y una serie de cambios organizativos y alteraciones drásticas en las expectativas de las gentes casi de un día para otro. El discurso tradicional de las clases sociales, las unidades territoriales y los grupos de interés se queda corto a la hora de poner orden en lo que está ocurriendo, y orientar los esfuerzos para reproducir los sentimientos y los lazos sociales con que mantener la fábrica social de las naciones amenazadas por aquellos cambios. Resulta una tarea cada vez más complicada la de encontrar un interés nacional que suavice el impacto de los cambios, mantenga unida la sociedad y

facilite los ajustes necesarios, dado que todas las naciones parecen envueltas en el mismo dilema: o bien tratan de reforzar sus lazos con la comunidad internacional, y en ese caso parecen perder el control sobre su destino; o bien intentan atrincherarse en sí mismas, y en este caso se adentran por una senda de proteccionismo y de mercantilismo plagada de riesgos y peligros aún mayores.

La apertura de las fronteras nacionales a los flujos internacionales de capital y de comercio, de emigrantes y de turistas, de medios de comunicación y de influencias culturales, de alianzas militares y políticas, ha tenido y tiene profundas consecuencias sobre el carácter de las naciones. Aun suponiendo que en el pasado éstas fueran sociedades socio-culturalmente más o menos homogéneas, lo cierto es que ahora siguen un camino donde, a partir de algún punto, se van a redescubrir como sociedades plurales, posiblemente con minorías significativas de carácter étnico, lingüístico o religioso diferentes de aquellas poblaciones que formaron la comunidad original. Las gentes que viven en sociedades compuestas de esta naturaleza pueden desarrollar un sentimiento de pertenencia a la misma comunidad, o no. Sólo lo harán si (y cuando) llega a formarse una base cultural para el despliegue de ese sentimiento alrededor de unos valores e instituciones comunes, los cuales permitan tanto la diversidad y la experimentación con diferentes formas de vida y tradiciones culturales, como una competición incesante entre las mismas; esto incluye la competición entre distintas narrativas históricas concernientes al carácter y el proceso de formación de esa sociedad plural (y sus orígenes). Este es un proceso que podría (y debería) reforzar tanto el carácter de "asociación civil" de las sociedades civiles como los sentimientos morales asociados con ese carácter.

Puede ocurrir que, a lo largo del proceso, se desarrolle un sentimiento de comunidad diferente de aquel con el que la mayor parte de las naciones están hoy día familiarizadas: un sentimiento de comunidad de individuos y de (micro y) mesocomunidades que quieren permanecer juntas por razones que no son fáciles de articular explícitamente, pero que pueden incluir las de compartir bien determinadas esperanzas (Rorty 1991: 33), bien una disposición liberal (Macedo 1991). Durante mucho tiempo, los Estados Unidos han sido una ilustración elocuente de una sociedad plural; la Unión Europea puede llegar a constituir otra versión de una sociedad plural, o quizá no lo consiga; incluso las naciones europeas que compo-

nen esta Unión (por ejemplo, Francia, el Reino Unido y Alemania) están ya inmersas en procesos de este tipo. Merece la pena, sin embargo, tener en cuenta que esta combinación de tendencias que afectan a las naciones, la de convertirse internamente en sociedades plurales y la de estar cada vez más implicadas con el mundo exterior, pone en cuestión la identidad de aquéllas, o al menos hace que esa identidad parezca cada vez más problemática, erosionando con ello la plausibilidad de las políticas públicas, tanto domésticas como exteriores, que tratan de justificarse apelando a la noción de un interés nacional.

Estos procesos han generado una reacción intensamente emocional y defensiva tanto dentro de los confines del mundo occidental como fuera de él. El fundamentalismo y el nacionalismo (de carácter primordial) son movimientos políticos y socioculturales poderosísimos, y en ascenso, que ponen profundamente en cuestión la naturaleza de los lazos entre las naciones particulares y la comunidad internacional. Más aún, cuestionan la idea misma de que la comunidad internacional llegue a ser una comunidad auténtica. Según ellos, los individuos sólo pueden desarrollar lazos verdaderamente profundos y significativos con comunidades primordiales, tales como las familias o asociaciones reconstruidas al modo familiar: comunidades de sangre, unidas por una fe religiosa o cuasi-religiosa, que tengan a su disposición mecanismos mágicos o cuasi-mágicos mediante los cuales los individuos puedan ser inducidos a identificarse con ellas, y puedan ser persuadidos de alcanzar formas de felicidad y sentimientos intensos de poderío o anonadamiento (asociados con el martirio o el sacrificio ritual, la venganza sagrada, o experiencias similares) que una sociedad internacional parece incapaz de ofrecer. Por otra parte, hay que tener en cuenta la posibilidad de que estas urgencias emocionales lleguen a ser domesticadas (o no). Al menos la evolución de las iglesias cristianas desde, digamos, la Edad Media hasta el presente muestra cómo organizaciones religiosas que fueron, en determinados momentos, profundamente fundamentalistas, y hostiles a los valores inscritos en las instituciones de los mercados, las libertades políticas y la tolerancia cultural, con el tiempo fueron capaces de aprender a vivir con todo ello, e incluso capaces de contribuir a la formación de las sociedades civiles; lo que puede dar alguna indicación acerca de lo que cabría esperar de los fundamentalismos religiosos de hoy, en el caso de que tengan un tiempo de maduración. Esto puede requerir, en ciertos casos, algunos siglos (lo que debería animar

a quienes se inclinan por ver las cosas con la perspectiva histórica del muy largo plazo, y en este caso quizá desusadamente largo); pero, en otros casos, los plazos podrían ser menores y requerir sólo algunas décadas (como parece sugerir la evolución de la iglesia española a lo largo de los últimos sesenta años: Pérez-Díaz 1993: 108-183).

En cualquier caso, parece que uno de los retos más evidentes de nuestro tiempo (al menos, para quienes están interesados en las instituciones de la sociedad civil) consiste en hacer que las fuerzas extraordinariamente poderosas del nacionalismo sean compatibles con el desarrollo de una variedad de sociedades plurales, y con la emergencia de una sociedad civil mundial. No es ésta, ciertamente, una tarea fácil, puesto que las dimensiones constructiva y destructiva del nacionalismo están íntimamente entremezcladas: como Ferguson explicó hace mucho tiempo, el patriotismo suele ser el resultado del amor por la comunidad propia y la hostilidad a la ajena (Ferguson 1980 [1767]: 21). El uso de argumentos racionales puede ayudarnos en la discusión de estas materias sólo hasta cierto punto, y las dificultades del momento ofuscan fácilmente el razonamiento de las gentes. La historia muestra que los conflictos concernientes a las fronteras entre "nosotros" y "ellos", y la identificación de quiénes pertenecen a unos y a otros, no suelen resolverse apelando a argumentos racionales, y que suele ser imposible remitirse a un juicio último o moralmente vinculante relativo a la definición de cuál sea la identidad colectiva en cuestión, mucho menos si se trata de una nación. Se trata de una materia sólo susceptible de compromisos *ad hoc*, que requieren considerable tolerancia con la ambigüedad, atención a la evolución de los sentimientos morales, y juicios prudentiales. Lo único que cabe hacer es deflactar los argumentos, por así decirlo, y limar los bordes cortantes del entusiasmo nacional o nacionalista, por medio de algunos mecanismos institucionales y culturales.

En primer lugar, podemos intentar promover instituciones y entendimientos que faciliten un acuerdo procedimental sobre las maneras de dirimir las disputas que minimicen el uso de la coerción física. En segundo lugar, podemos predicar las virtudes de un entendimiento histórico de nuestro pasado, remoto y más reciente, que insista en la debilidad, holgura o carácter problemático de la vinculación entre las naciones y los estados, y que demuestre que, en contra de la opinión dominante, las naciones-estados son la excepción a la regla, sugiriendo, de este modo, la existencia de varias

posibilidades de salvaguardar una identidad colectiva que son compatibles con diferentes configuraciones del poder político. En tercer lugar, podemos intentar centrar el foco de atención de los responsables políticos y de la opinión pública sobre la cuestión práctica de establecer y de garantizar los derechos de las minorías nacionales o étnicas, cualquiera que sea el sistema político donde éstas se encuentren. En cuarto lugar, podemos persuadir, al menos a aquellas gentes que no sienten una urgencia irreprimible de morir (o de matar) por una causa, de lo deseable que sería promover, o como mínimo tolerar, la experimentación institucional y cultural con identidades colectivas duales y plurales, en la expectativa de que estos experimentos serán cada vez más frecuentes al ritmo en que se desarrollan las sociedades plurales y la sociedad civil internacional.

Si estos desarrollos, en efecto, continúan, y en especial el de la sociedad civil internacional, ello puede ser sumamente beneficioso a efectos de aumentar la capacidad persuasiva de aquellos argumentos, y de establecer aquellos mecanismos institucionales. El hecho es que, efectivamente, siguen su curso, a pesar de todas dificultades y confusiones del presente. Por un lado, es cierto que la política internacional está todavía dominada por los estados y por organizaciones internacionales (protagonizadas, a su vez, por los estados o por sus propias burocracias) que suelen operar como si las naciones, y no los individuos, fueran su preocupación fundamental (Popper 1971, I: 288), y como si estuvieran orientadas hacia el establecimiento de un "estado mundial", definido en los términos no de una "asociación civil", sino de una "empresa (o *management*) mundial" (Oakeshott 1990: 313). Por otro lado, sin embargo, la política internacional se desenvuelve cada vez más dentro de redes de interdependencia económica y de comunicación cada día más densas, y depende de una sensibilidad creciente (aunque quizá aún superficial) por parte de muchos hacia la circunstancia de que estamos enfrentándonos con temas que no son locales o nacionales (derechos humanos, hambre, proliferación nuclear, terrorismo, medio ambiente), sino que conciernen a todas las naciones y requieren una acción concertada (Pérez-Díaz *et al.* 1992).

Este crecimiento de una sociedad civil internacional implicaría el crecimiento, a su vez, de sus varios componentes. Los mercados y las redes sociales son cruciales a este respecto; pero el desarrollo de semejante tipo de sociedad requiere, también, de la existencia de una autoridad pública

internacional capaz de establecer y aplicar un mínimo *corpus* de legislación internacional a temas tales como los de derechos humanos, medio ambiente y control de las armas de destrucción masiva. Asimismo, requiere una esfera pública internacional, donde tenga lugar una conversación político-moral continua respecto a aquellos problemas y a las políticas emanadas de la autoridad pública internacional necesarias para hacerlos frente. Esta conversación tendría lugar no sólo al nivel de las élites, sino también, y sobre todo, al nivel de una ciudadanía mundial cada vez más concernida por tales problemas.

Pero incluso si admitimos la deseabilidad de semejante sociedad civil internacional, y el tipo de interacción civilizada (de "buenas maneras") que pueda traer consigo, tenemos que ser realistas y, por ello, conscientes de los hechos: semejante sistema es sumamente vulnerable, el debate público internacional está casi en su infancia, los problemas antes mencionados son extremadamente difíciles de resolver, y hasta ahora no se ha podido probar que la sociedad civil internacional en ciernes y en proceso de construirse ante nuestros ojos haya sido capaz de resolverlos. Estas consideraciones resultan obligadas a la vista de la propia experiencia de los países occidentales que presumiblemente forman el núcleo de la sociedad civil internacional. Si bien estos países occidentales han demostrado su apego a los fundamentos de una sociedad civil, no es menos cierto que también han demostrado su capacidad para distorsionar sus propias instituciones y para vivir con esas distorsiones durante prolongados períodos de tiempo. Al hacerlo así, han exhibido unas disposiciones predatorias y unas capacidades de autodestrucción que no deberían olvidarse; particularmente, a la vista del hecho de que muchas naciones-estados de hoy, incluyendo las que adoptan la forma de sociedades civiles (tanto las que tienen detrás de sí una larga tradición liberal como las que carecen de ella), han adquirido una capacidad técnica estremecedora para hacerse un inmenso daño unas a otras y, posiblemente, para destruir la vida sobre esta planeta. Esta capacidad es irreversible, y ello constituye un dato de la realidad con el que ya siempre tendremos que vivir; por el momento, es muy dudoso que hayamos adquirido ni la sabiduría ni las instituciones para saber vivir con él, y aún más dudoso que, si llegamos a adquirirlas, no podamos perderlas.

En estas condiciones, podemos retornar a la concepción clásica de la sociedad civil como una clave para entender nuestros tiempos desordenados

y llenos de peligros; como un medio de apuntalar las esperanzas (o como un talismán mágico con el que suplir la esperanza perdida) en la supervivencia de una forma de vida civilizada; como la respuesta a cuestiones sobre nuestra identidad, turbados como estamos por las memorias recientes del período totalitario y las actuales transformaciones de nuestras sociedades; y como un modo de volver sobre nuestras huellas hacia aquel siglo XVIII, más duro y más esperanzado, con objeto de encontrar una fuente de inspiración para encarar nuestros retos presentes y asistir al parto de esta sociedad civil internacional, quizá aliviando las angustias de su nacimiento.

3. Encaje limitado, indeterminismo histórico y tradiciones: los ilustrados escoceses *versus* Hegel

Los liberales clásicos del siglo XVIII desarrollaron una definición de la sociedad civil que (aunque generalizable) destilaba una experiencia histórica precisa, con gobiernos limitados, libertades políticas, mercados libres y asociaciones voluntarias, de determinados países durante un largo período de tiempo. Por esto, consideraron que todos esos elementos se reforzaban los unos a los otros y se acomodaban entre sí, existiendo entre ellos un grado de congruencia suficiente, en todo caso, para que el sistema siguiera funcionando al pasar de un estado a otro, sin quebrarse a pesar de una sucesión interminable de desajustes y dificultades, retos y respuestas. Aunque los filósofos escoceses fueron siempre conscientes de las tensiones entre el mercado económico y el sistema político (y esto es particularmente obvio en el caso de Ferguson: Ferguson 1980 [1767]; ver también Pocock 1975: 499ss.; Kettler 1965; Forbes 1966; Keane 1988: 39-45), creyeron que no podía haber mercado sin un marco legal y un régimen de propiedad privada, garantizados por la autoridad pública; pensaron, a su vez, que esta autoridad constituiría un gobierno limitado sólo si las instituciones del mercado y la propiedad privada (amén de las asociaciones voluntarias) circunscribían su capacidad de intervención en el dominio reservado de sus ciudadanos; y estimaron que esta limitación, justamente, dotaría a los ciudadanos de la capacidad para intervenir en la vida pública, de modo que su actividad en la llamada esfera privada se convertía en condición previa para el ejercicio de su papel público. Desde este punto de vista, podía haber equilibrios y compromisos en lo relativo a la distribución que cada ciudadano hiciera de sus

recursos para invertirlos en su vida pública o privada, pero no había una contradicción fundamental (menos aún insoluble) entre ambas. El ciudadano moderno era al tiempo un *homo oeconomicus* y un *homo politicus* y era lo uno precisamente porque era lo otro. Este argumento dejaba, ciertamente, preguntas sin responder, por ejemplo, las relativas a la capacidad política de una clase social desposeída; pero estas preguntas remitían no a problemas metafísicos insolubles, sino a cuestiones prácticas susceptibles de ser resueltas mediante las correspondientes reformas (tales como la apertura efectiva de los mercados o la difusión de la propiedad y la generalización de la posesión de bienes intangibles, como la educación, los saberes profesionales y la información, por ejemplo).

Por otra parte, la propia observación de la experiencia histórica sugería los límites de la aplicación del carácter ideal de la sociedad civil a las sociedades reales de su tiempo; y por implicación, sugería que el encaje entre los diferentes componentes del sistema debería considerarse como un encaje limitado y contingente. Los teóricos escoceses sabían que los "estados comerciales" de su tiempo eran aproximaciones problemáticas a la sociedad civil (entendida, por utilizar nuestros términos, como un carácter o tipo ideal). Sabían que incluso los gobiernos de la época que eran limitados y operaban (hasta cierto punto) sometidos al imperio de la ley estaban, sin embargo, en manos de grupos oligárquicos y cortes reales, todos ellos habituados al uso del patronazgo y la corrupción como instrumentos de gobernación y mecanismos de distribución de poder. Sabían que la defensa de la patria estaba en manos de ejércitos mercenarios: quizá un arreglo prudente en las circunstancias de su tiempo, pero no, desde luego, una invitación a la virtud cívica (Pocock 1985). Temían que la especialización de las funciones económicas y el énfasis en la prosperidad material (aunque necesarios desde otros puntos de vista) debilitara el interés y la capacidad del público para intervenir en la vida política. Veían la tendencia de los intereses económicos privados, en conjunción o no con las autoridades públicas, a conspirar para defraudar y abusar del público. Recelaban de que la multitud pudiera inclinarse a secundar las consignas de demagogos (de una persuasión ideológica u otra) y apoyara una tiranía, corrompiéndose de este modo la esfera pública. En otras palabras, eran conscientes de que cabía la posibilidad de la distorsión histórica de la sociedad civil como resultado (quizá de manera gradual, quizá abrupta) de una corrupción de las costumbres y de las instituciones (de aquí su interés

por el proceso de decadencia de Roma), pudiendo ocurrir que si bien muchos o algunos de sus componentes se mantuvieran por algún tiempo, de forma mitigada pero aún reconocible, a la postre acabaran marginados y permanecieran como adornos, en el marco de una configuración social muy diferente (como ocurrió con las instituciones republicanas romanas en el marco del imperio).

Una de las implicaciones de una teoría del encaje limitado entre los diferentes componentes de la sociedad civil es la de que el mantenimiento del sistema está lejos de estar garantizado; y esta consideración se aplica aún con mayor fuerza y propiedad a la génesis del mismo. Pero si la sociedad civil es una formación histórica contingente e indeterminada, de aquí se sigue que la búsqueda de una explicación de la secuencia (o secuencias) histórica(s) que pueda(n) abocar a la misma no es el equivalente a una búsqueda de supuestas leyes históricas. De hecho, el uso que los filósofos escoceses hicieron de la historia conjetural tuvo más que ver con un ejercicio de imaginación y de juego intelectual, que con un ejercicio, hecho con pompa y *esprit de sérieux*, de filosofía de la historia. Los escoceses vieron las secuencias históricas como resultados de una interacción de acciones humanas y de inercias institucionales, y de las consecuencias no intencionadas ni esperadas de unas y otras (Ferguson 1980 [1767]: 122; Hayek 1978: 5). La implicación de esta visión de las cosas era y es la de que aquellos procesos históricos podían ser comprendidos y corregidos por las gentes sólo de una manera parcial. El foco de atención de éstas podía ser preciso o confuso, y tanto podían aprender de sus experiencias como no hacerlo, ya que para aprender de los errores era y es preciso reconocerlos como tales: situación desagradable que cabe evitar de múltiples maneras. Por lo que sabemos, los seres humanos no sólo tenemos una inteligencia limitada y vivimos bajo el impulso de pasiones contrarias, sino que no solemos ser excesivamente perseverantes, entre otras razones porque no *podemos* serlo dada la circunstancia de la muerte: un hecho que suele limitar nuestra capacidad para llevar a término nuestros propósitos y hace, incluso, sumamente problemática la transmisión de los proyectos de una generación a la siguiente.

En estas condiciones, tratar de encontrar un argumento racional que articule el conjunto de las épocas, las civilizaciones y los períodos de la historia sólo tiene sentido si consideramos la expresión "un argumento racional que articula la historia" como una metáfora, con la cual nos

referimos a un juego (un poco fantástico) que los seres humanos comenzaron a jugar a partir de un punto determinado, impulsados por la aparente necesidad de entender su identidad, su momento, y los retos y las tareas del momento. Como un "juego local", el propósito de comprender la historia tiene (incluso mucho) interés; tomado en su sentido estricto, es desmesurado. Quizá podamos comprender algunas de las actividades de las gentes y la situación a la que responden cuando acercamos bastante el foco de nuestra atención y la aplicamos a actividades y situaciones que corresponden a nuestro tiempo, o al de las últimas tres o cuatro generaciones, dentro de un espacio cultural relativamente reducido. El resto es más difícil de comprender. Podemos reconstruirlo aplicando nuestro oficio y (quizá) cubriendo profundas incertidumbres con un poco de *hubris* y dogmatismo profesional (de lo que la crítica de nuestros colegas a veces nos advierte). Aunque puedan ser amortiguadas, estas incertidumbres nunca serán resueltas a plena satisfacción por dos razones: porque la mayor parte del conocimiento local preciso para dar cuenta de manera convincente de los fenómenos suele perderse pronto e irremisiblemente; y porque sólo podemos reconstruir sensatamente el pasado (reciente o remoto) si al mismo tiempo nos comprometemos con el presente y anclamos ese compromiso en la elección de una tradición (y en la elección de la manera como nos situamos en ella).

La conexión entre la interpretación de la historia y el compromiso (existencial y teórico) implicado en la elección de una tradición puede ser ilustrada con el ejemplo de los propios filósofos escoceses. Su entendimiento de la historia está conectado con el hecho de que ellos hicieron una elección de tradición muy peculiar. En su época, Escocia (o si se quiere el medio social escocés más circunscrito de aquellos pensadores) se encontraba en la encrucijada de ser, bien una parte de la sociedad civil británica (y, en este caso, serlo de manera influyente o de manera marginal), bien de seguir su propio curso. Muchos de aquellos filósofos eligieron (para ellos y para su país) jugar un papel central en la emergencia de una Gran Bretaña poderosa y comprometida en un intento de hegemonía mundial (y así cabe entender también la elección de la lengua, el inglés, en la que quisieron escribir sus obras) (Kettler 1965: 16ss.; MacIntyre 1988: 219ss.; Pocock 1985: 130).

Esta elección local estuvo conectada con, e influida por, su entendimiento de la época. Ante sus ojos estaban los resultados de un gran experimento

que había tenido lugar durante los últimos dos siglos: el contraste entre dos diferentes sendas de desarrollo histórico. De un lado, la senda seguida por Holanda y la Gran Bretaña, con sus instituciones de gobierno limitado y contrapesado por mecanismos de representación política, un grado sustancial de tolerancia religiosa, y una economía de mercado en expansión. De otro lado, la senda histórica de una entidad política y una sociedad marcadas por el absolutismo, la uniformidad religiosa, y una economía regulada, supervisada e interferida por la actuación discrecional del estado (y por prácticas tradicionales): la antítesis del estado comercial ilustrado, de la que España era un buen ejemplo (Pagden 1990: 9). (Posiblemente Francia podría ser vista como un caso intermedio). Hacia mediados del siglo XVIII el experimento podía considerarse terminado, y los resultados eran evidentes. De un lado, Inglaterra se encontraba en un momento de expansión y disputaba con éxito a Francia (con mayor población) la hegemonía tanto en el continente como allende los mares, exhibiendo una capacidad para el crecimiento económico y la innovación científica y filosófica, una complejidad social y una esfera pública muy superiores, y estableciendo así los criterios y las normas de la época, de modo que Francia, para competir, se veía obligada a aprender de ella e imitarla. Del otro, España, la nación más importante del siglo XVI, se había ido convirtiendo en una potencia mundial de segundo rango, su capacidad de creación cultural exhausta y su economía en declive o penosamente a remolque de los acontecimientos.

Para aquella generación de filósofos escoceses estos resultados sólo podían ser leídos de una forma: como la prueba de la superioridad del modelo "británico" sobre el modelo "español". Sin embargo, no podía decirse que tales resultados lo fueran de una acción concertada, en la que se hubieran comprometido sucesivas generaciones de británicos en pos de un propósito común o un proyecto histórico. Ni siquiera en su propio siglo podía mostrarse que la persistencia del modelo británico de sociedad fuera el resultado de semejante acción deliberada; más bien lo era de una feliz combinación de instituciones que se habían acreditado a lo largo del tiempo, y de determinadas disposiciones culturales que se habían difundido entre ciertas capas estratégicamente colocadas en la sociedad. Entre estas disposiciones destacaban la de razonar según la lógica formal y de acuerdo con los hechos, y la de respetar determinados sentimientos morales que, se suponía, habían jugado un papel crucial en el funcionamiento de las sociedades

civiles de los tiempos antiguos (Roma, en particular) y habían de jugarlo en las modernas: sentimientos morales tanto de amor a uno mismo como de benevolencia hacia los demás (de amistad y de civismo). Importa subrayar esta combinación de sentimientos porque, aunque algunos autores trazan un contraste rígido entre la tradición liberal-individualista y la tradición comunitaria (Macedo 1991: 15ss., en referencia a McIntyre, Sandel y otros autores comunitarios), lo cierto es que la mayor parte de los filósofos escoceses predicaron las virtudes de individuos enérgicos y seguros de sí o confiados en sus propias fuerzas, que actuaban a partir de sus convicciones y atendían a sus intereses, pero que, al mismo tiempo, eran perfectamente conscientes de su incardinación en una comunidad, defendiendo por ello, incansables, la virtud del compromiso cívico. Los escoceses aspiraban a una comunidad plena y auténtica de individuos libres, donde el equilibrio moral y emocional de éstos sería alcanzado mediante una conciliación de sus tareas privadas y sus tareas públicas.

Por lo tanto, para tales autores, el éxito del experimento histórico de la sociedad civil no podía depender de automatismo o determinismo histórico alguno: había de depender de varias contingencias, pero muy especialmente de la vitalidad de determinadas tradiciones morales. Así, su recurso a la especulación acerca de las diferentes etapas de la humanidad y sus ensayos de historia conjetural eran ingeniosas meta-narrativas que podían preparar el camino para una mejor rendición de cuentas (más científica, si se quiere) de los acontecimientos pasados, pero cuya función principal consistía en alumbrar la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la sociedad civil; en otras palabras, las condiciones institucionales y culturales que aumentaban las probabilidades de su aparición y su persistencia. Cabe decir que los escoceses demostraron albergar un optimismo mesurado y cauto en la capacidad limitada pero real de las gentes de su tiempo para razonar y atenerse a una tradición moral equilibrada entre el amor-de-sí y la benevolencia social, y para diseñar las instituciones adecuadas.

Este sentido de los límites se perdió con Hegel y con la mayoría de los autores que pertenecen a la tradición estatista-revolucionaria de las teorías sobre la sociedad civil. En esta tradición se supone que aquellos límites son trascendidos por sujetos colectivos que combinan capacidades teóricas y prácticas extraordinarias: capacidades de razonamiento, de articulación expresiva y de energía; tales

sujetos pretenden ser los portadores de tareas que les vienen impuestas por procesos históricos impersonales y dotados de una lógica propia. Estas especulaciones han podido tener una apariencia de plausibilidad a la vista de algunas experiencias históricas. Así, el culto al estado en Francia se correspondía con la tradición antigua, hoy aun vigente, de un poderoso aparato de estado mantenido y desarrollado a lo largo de los siglos bajo diferentes guisas: monárquica, revolucionaria, bonapartista y republicana. Asimismo, las teorías de Hegel destilaban las prácticas humanas incardinadas en una sociedad peculiar y muy distinta de aquella a la que pertenecieron los filósofos escoceses. El principal marco de referencia de Hegel fue la sociedad prusiana del primer cuarto del siglo XIX, dominada por el estado (y recuperándose del choque traumático de la derrota a manos de Napoleón); y sus círculos sociales fueron los de la academia y la burocracia estatal. La teoría de Hegel mostró una fortísima afinidad electiva con las disposiciones de estos círculos, tal y como aquéllas habían sido conformadas por una historia peculiar de siglo y medio (tres a cuatro generaciones), en la cual unos príncipes enérgicos habían hecho uso de una maquinaria burocrático-militar relativamente cohesionada y de una *Realpolitik* oportunista para dominar un extenso territorio a expensas de sus vecinos, para regimentar con mano de hierro a sus propios súbditos, extrayendo de ellos cuantos recursos fuera posible con objeto de mantener aquella maquinaria, y para convertirse, de este modo, en un poder respetado en la Europa continental. De aquí su convicción de que una sociedad bien ordenada y civilizada debía estar organizada sobre un pivote central, el estado, y consistía en un orden teleocéntrico bajo la dirección de un enérgico liderazgo político y burocrático (Carsten 1954; Rosenberg 1966). Hegel decidió incorporarse a esta tradición cultural e histórica prusiana y, dentro de ella, aportar su propia contribución.

Por esta razón, aunque cabe argüir que Hegel intentó combinar lo que hoy conocemos como individualismo liberal y republicanismo cívico, al final su intento se torció y quedó básicamente desviado como consecuencia de aquella decisión fundamental, y lo que emergió de su pensamiento fue la concepción (muy diferente) del estado como un actor moral en el escenario histórico-mundial (Pérez-Díaz 1993: 66ss.). Hegel trató de ofrecer una reconciliación entre la "libertad subjetiva" y la "libertad objetiva", libertades individuales e instituciones socioeconómicas y políticas, entendiendo que las instituciones proporcionarían las bases para

semejante libertad subjetiva; sin embargo, resulta muy significativo que Hegel se refiera a la libertad objetiva con la expresión de "estado" y no con la expresión de "sociedad civil" (Hegel 1967 [1821]). La sociedad civil de Hegel (en su sentido más amplio) todavía era una combinación de mercados y de las llamadas corporaciones con una autoridad pública encargada de ejecutar determinadas políticas públicas y de administrar justicia; pero está claro que, en la mente de Hegel, esa construcción pertenecía al pasado y había de ser superada (y lo estaba siendo ya en aquellos momentos) por una configuración sociopolítica presuntamente más racional y más moderna: una que conservaba algunos elementos de los anteriores (mercados y corporaciones, a los que cabía también referirse con el nombre de "sociedad civil" en un sentido más restringido), pero sobre todo una donde la autoridad pública se había desarrollado en un aparato mucho más complejo (el "estado político"), con la burocracia jugando el papel protagonista dentro de ese aparato (Hegel 1967 [1821]: párrafos 163, 267, 273, 276; ver Pérez-Díaz 1978: 6-24; y 1973: 70-73).

El cambio de significado del término "sociedad civil" de Ferguson a Hegel vino ligado a un cambio en el entendimiento de la naturaleza de la interpretación de la historia. En lugar de embarcarse en una historia conjetural, Hegel pretendió desarrollar una filosofía de la historia según la cual el desarrollo histórico era sinónimo de un proceso de auto-comprensión por parte de un sujeto absoluto cuya identidad se construía *pari passu* con semejante proceso. En los tiempos modernos, la clave para el avance de la humanidad por la senda de una libertad creciente y de una participación cada vez más consciente en ese sujeto absoluto radicaba en las actividades de sujetos colectivos e instituciones de coordinación social organizadas alrededor de una agencia central: estos serían los portadores de un principio universal cuyo destino era el de materializarse o realizarse en la historia, teniendo tales portadores acceso, de este modo, al conocimiento necesario para semejante realización.

El estado moderno era justamente ese sujeto colectivo y esa agencia coordinadora, con la burocracia estatal ubicada en su centro; de modo que si las formas (inferiores) de una coordinación social descentralizada, como los mercados, podían tener alguna utilidad y era permitidas (aunque limitadas por las corporaciones) en esta construcción filosófica, esto sólo ocurría si tales mercados (y las corporaciones que les servían de contrapeso) operaban bajo la supervisión de los burócratas (Hegel 1967

[1821]: para. 252, adición a para 255, y para. 288). Hegel, por tanto, fue mucho más allá del optimismo cauteloso de los filósofos escoceses en el sentido de que atribuyó capacidades cognitivas y morales extraordinarias al sujeto colectivo y a la agencia coordinadora central. El estado se convirtió en "Dios sobre la tierra", y la burocracia pública, en "la clase universal": devota del bien público y capaz tanto de entender lo que ese bien requería como de llevar a la práctica la política correspondiente. *A contrario*, semejante visión de las cosas implicó la de una sociedad civil carente de esas capacidades: sus miembros sólo tenían acceso a un conocimiento tentativo, local y disperso, nunca articulable plenamente por ellos mismos, y estaban impulsados fundamentalmente por intereses privados y egoístas.

De esta manera ocurre que, con Hegel, no vamos más allá de la posición de los escoceses, sino que desandamos el camino hacia atrás volviendo al punto que éstos creían haber dejado a sus espaldas. Ellos habían descubierto una sociedad emergente donde los reyes, los cortesanos, los servidores del estado y las facciones políticas podían jugar (quizá) un papel útil bajo determinadas condiciones, pero donde el mayor potencial para el desarrollo cultural, el crecimiento económico y la estabilidad de la sociedad radicaba en la iniciativa y la auto-coordinación espontánea de los individuos que la componían: individuos capaces de contribuir al aumento del conocimiento y movidos por sentimientos morales de amor-de-sí y de benevolencia que se equilibraban y reforzaban mutuamente. Esta visión de las cosas fue rechazada por Hegel y por la tradición estatista-revolucionaria que le siguió (Pérez-Díaz 1993: 69-75), en beneficio de un hipotético sujeto macro-histórico que recibió nombres diversos: estado y burocracia en Hegel; clase obrera, partido revolucionario, estado socialista o movimientos sociales, en las tradiciones llamadas de izquierda; naciones o razas con una misión histórico-universal o providencial que cumplir, en las tradiciones llamadas de derecha.

Estas tradiciones de izquierda y de derecha, tan diferentes en algunos aspectos, han coincidido, sin embargo, en propiciar sujetos colectivos y agencias coordinadoras centrales que requerían la lealtad absoluta de los individuos, y la ponían periódicamente a prueba en guerras, revoluciones, contra-revoluciones y otros actos de violencia. Ambas han tenido formas moderadas y formas extremas, habiendo sido los fenómenos totalitarios de este siglo (tanto de la izquierda como de la derecha) los

últimos avatares (y, por el momento, los más graves) de sus variantes extremas. En ellos se exigió de los individuos que se despojaron de su confianza en sí mismos y la depositaran en esas agencias coordinadoras centrales, convirtiéndose así en instrumentos para ser usados u obstáculos a remover cuando dejaran de ser útiles.

4. La sociedad civil como un campo unificado de la vida social, y la búsqueda de las bases institucionales y culturales para algunas esperanzas precarias: *versus* Habermas

He usado aquí un concepto amplio de sociedad civil como un carácter ideal complejo con componentes políticos (estado) y sociales (mercados, asociaciones, esfera pública); pero cabe preferir una acepción restringida a los componentes sociales (Pérez-Díaz 1993: 55ss.). Cabe incluso reducir el contenido del concepto, todavía más, a alguno de esos componentes sociales: para algunos autores ("marxistas") la sociedad civil es el equivalente de una "sociedad burguesa" entendida como conjunto de relaciones "mercantiles" entre agentes movidos por el interés propio; para otros autores ("toccuevillianos") equivale al segmento de la sociedad constituido por las asociaciones voluntarias (cuerpos intermedios, movimientos sociales, grupos de interés, partidos políticos, grupos ideológicos); para otros, se refiere a ese mundo asociativo en tanto que sus elementos están envueltos en un debate permanente acerca del interés general (y la "legitimidad" de los intereses particulares), y, en este sentido (que evoca en parte la problemática gramsciana) la sociedad civil puede convertirse en sinónimo de la esfera pública (Habermas 1989 y 1992; Cohen y Arato 1992 y 1993).

Creo que hay buenas razones para atenerse a la concepción más amplia. Ello nos facilita la tarea de conectar con el punto de partida de esta discusión y ubicar nuestra posición dentro de la tradición liberal clásica; y, al tiempo, la tarea de encarar los retos actuales y futuros de las sociedades plurales y la sociedad civil internacional: permite reconocer la importancia de las relaciones (y la dependencia mutua) entre los diferentes componentes institucionales de la sociedad civil, en particular entre los componentes sociales y políticos, en lugar de exagerar las fronteras entre unos y otros; pone de relieve la centralidad de los agentes individuales en todos y cada uno de esos componentes, en tanto que aquéllos desempeñan sus papeles (interconectados) de ciudadanos, productores, consumidores o contri-

buyentes (o en cualquier otra capacidad económica), miembros de asociaciones y participantes en el debate público; y hace justicia al carácter que los componentes institucionales tienen de ser no sistemas reificados, sino conjuntos de actividades (e interacciones) humanas cuyo resultado es abierto e indeterminado.

Asimismo, atenernos a esta acepción de la sociedad civil nos facilita la tarea de dejar atrás, o al menos situar dentro de los límites de la razón, algunas peligrosas nostalgias. Primero, la nostalgia de la fe en grupos o instituciones considerados como portadores, claves o fundamentos últimos de una secuencia de reformas que pudieran equivaler a un llamado proyecto histórico de emancipación humana (el supuesto proyecto de la Ilustración); segundo, la nostalgia de apelar a una agencia coordinadora central (o su "equivalente funcional" de una red de agencias menores) capaz de concebir y ejecutar la estrategia (¿mágica?) que aseguraría la realización afortunada de esa secuencia de reformas ilustradas; tercero, la nostalgia de un consenso sustantivo político-moral entre los participantes (de buena fe) en una conversación cívica acerca de la naturaleza de tales reformas; y cuarto, y en su defecto, la resignación, que no es sino el reverso de aquella nostalgia, a una sociedad civil residual. Esto último nos conduce lógicamente a poner en cuestión la posición de quienes como Habermas, y otros, han acabado reduciendo el concepto de la sociedad civil al de la esfera pública, haciendo las operaciones complementarias de construir el estado y la economía como un campo o un sistema integrado en oposición a la sociedad civil y de sugerir el carácter reificado (cuasi-mecánico) del estado y de la economía, exagerando, de este modo, la "densidad" (*thickness*) de las instituciones a expensas de la capacidad de los agentes humanos para jugar con tales instituciones, alterarlas y subvertirlas.

Es cierto que aquellas nostalgias, y las teorías asociadas a las mismas, nos parecen todavía (a veces) plausibles debido al hecho de que son parte de una notable tradición del último siglo y medio, la de la *intelligentzia* crítica radical, y del contexto institucional y del medio social donde ella se mueve. Esta tradición está arraigada, al menos en Occidente, en experiencias y prácticas sociales que se han desarrollado en relación próxima (aunque ambivalente) con las de amplios círculos de funcionarios del estado, políticos y funcionarios de partido, empresarios de cierto carácter y periodistas. Una buena parte de esta *intelligentzia* se ha convertido así en dependiente no de un mercado de lecto-

res (que podrían haberles asegurado un módico de independencia si, como consumidores, hubieran comprado a estos intelectuales sus productos), sino de sucesivos avatares del príncipe y su corte del pasado. De este modo, lo que era pertenecer al séquito de reyes, papas, mercaderes y patronos, se ha convertido ahora en ser parte de un sistema de patronazgo (o mecenazgo) establecido por el aparato del estado del bienestar, partidos (socialdemócrata, comunista, cristiano-demócrata u otros), sindicatos, medios de comunicación, fundaciones y otras organizaciones similares, dispuestos a recompensarles con influencia, poder, dinero y reputación (acceso a la prensa, premios, posiciones de asesoramiento, contratos de investigación, salarios, etc.). Otra alternativa para la *intelligentzia* crítica ha consistido en encontrar su nicho y hacer su habitat en las comunidades académicas, lo cual, en Europa continental al menos, significa convertirse en funcionarios del estado de un tipo especial.

La cuestión está en que todas estas prácticas han colocado a buena parte de la *intelligentzia* crítica europea occidental en un medio protegido y benigno. Esto ha reforzado su disposición a mantener vivos y desarrollar los argumentos de la tradición estatista-revolucionaria no simplemente como una cuestión teórica, sino como parte y expresión de una forma de vida. De aquí su inclinación a dar por supuesto que el núcleo argumentativo de esa tradición debería ser evaluado positivamente y defendido incluso cuando sus elementos periféricos eran rectificadas continuamente y sus desviaciones aparentemente patológicas, condenadas. La tradición de un rechazo ideológico básico de la economía de mercado ha podido ser mantenida con costes mínimos y sin apenas riesgos, en el marco de un "paraíso ideológico" confortablemente alejado de la áspera realidad, requiriéndose para ello poco más que una familiaridad ligera y tangencial con las materias económicas en cuestión, mientras que en cambio se exploraban concienzudamente las más diversas fantasías especulativas acerca de cómo anclar aquel disentimiento fundamental en alguna de las variantes de la tradición marxista.

A su vez, esta tradición intelectual del marxismo ha sufrido algunas metamorfosis, relacionadas con los avatares de las prácticas y las instituciones de los partidos, sindicatos, periódicos, círculos culturales, movimientos sociales y gobiernos de inspiración originalmente marxista, en su variedad ya comunista ya socialdemócrata. Pero la experiencia de intentar tender puentes entre la vida de la *intelligentzia* en un ambiente benigno y protegido y la

práctica real de los partidos marxistas, sobre todo una vez que éstos consiguieron el control del estado (tanto en el Este como en el Oeste), acabó resultando muy desconcertante. Conviene reparar en el hecho de que, al vivir en Occidente, en un contexto de democracia liberal, economía capitalista y sociedad pluralista, los partidos, sindicatos y asociaciones de carácter marxista han debido producir varios mecanismos adaptativos, los cuales, a su vez, han fomentado el desarrollo entre los intelectuales marxistas (y por tanto en la tradición intelectual marxista de la que son portadores) de una disposición ambivalente hacia las sociedades occidentales, y una especie de estima (reticente) de sus valores y sus instituciones liberales.

La clave de esta estima estriba en la circunstancia crucial de que estos intelectuales (o artistas) podían vivir vidas razonablemente satisfactorias y seguir su vocación propia relativamente libres de coerción en estas sociedades, mientras que, al tiempo, no podían evitar (aunque lo intentaran con su mejor mala fe) ir cayendo gradualmente en la cuenta de que no serían capaces de hacer otro tanto (y serían, quizá, apenas capaces de sobrevivir) en las sociedades socialistas del Este.

Aunque los marxistas intelectuales del Oeste han sido siempre bastante remisos a encararse de frente con esta "experiencia recalitrante" (White 1981; Pérez-Díaz 1984: 110-119), y han tratado, por lo tanto, de "trascender" (¿"negar y superar" al modo dialéctico-hegeliano?) la circunstancia de ser capaces de vivir en las sociedades capitalistas que no podían justificar, y de ser incapaces de vivir en las sociedades socialistas de las que se sentían moralmente más cercanos, este "pequeño dato de la realidad" ha ido erosionando la fuerza persuasiva y la sustancia de sus argumentos. Han intentado presentar estos argumentos como si al hacerlo estuvieran embarcados en el proceso de profundizar y radicalizar sus propuestas básicas, cuando en realidad no hacían sino ir abandonando su posición original, *pari passu* con el hecho de que el contraste entre la plausibilidad de las sociedades occidentales (demostrado por el hecho mismo de que ellos podían vivir en ellas) y la pérdida de plausibilidad de las sociedades socialistas (demostrado por el simple dato de que en éstas ellos no podían vivir) se hacía cada vez más claro y más nítido.

Pero otro elemento (inquietante) en esta ecuación vino dado por el hecho de que, al llegar a aquella conclusión, la *intelligentzia* radical no fue capaz ni se atrevió a otorgar crédito por semejante estado de cosas ni siquiera a las organizaciones

occidentales de carácter socialista y socialdemócrata, cuyos orígenes, e incluso cuya trayectoria hasta fecha relativamente aún reciente, habían sido marxistas. No pudieron hacerlo por la razón de que, dado que esta *intelligentzia* creía que el núcleo institucional (duro) del capitalismo occidental era radicalmente hostil al proyecto de progreso humano con el que ella se identificaba, sólo podía contemplar la contribución de estas organizaciones socialistas al mantenimiento del capitalismo con la mayor reserva, si no con una (apenas) contenida indignación. Al mismo tiempo, tampoco estaba en condiciones de reconocer la contribución socialdemócrata al desarrollo de los aspectos más humanos (blandos) del sistema occidental, o estimar que el estado del bienestar mereciera su apoyo entusiasta. Porque de dos cosas, una. O bien el estado del bienestar y el sistema político liberal eran evaluados negativamente, como piezas de una gran estrategia encaminada a legitimar un sistema que era, en lo fundamental, explotador y manipulador: como mecanismos para consolidar una alianza del estado y del capital, cooptando y neutralizando los elementos no conformistas; y en ese caso no había razón alguna para la gratitud o el entusiasmo. O bien debían ser evaluados positivamente; pero en ese caso era obvio que su existencia e incluso su desarrollo no podían atribuirse a título principal a la tradición marxista-socialdemócrata: la responsabilidad por el sistema de bienestar pertenecía a los gobiernos liberales y conservadores al menos en igual (si no mayor) medida que a los socialdemócratas; y la responsabilidad de los partidos y los sindicatos socialistas en la emergencia y la consolidación del sistema político liberal, aunque cierta, sólo podía considerarse como derivativa, y menor que la de la tradición liberal propiamente dicha.

La consecuencia de todo ello fue que la *intelligentzia* crítica vivió tratanto no ya de sentarse a la vez en dos sillas, sino de vivir de pie evitando sentarse en ninguna. A pesar de la benignidad del medio al que me he referido antes, la vida en un sistema liberal y capitalista se convirtió así en una experiencia incómoda e inquietante. La *intelligentzia* crítica tenía graves dificultades para anclar su disentimiento en la tradición marxista (del Este y del Oeste) al tiempo que carecía de la disposición a aceptar los principios básicos de la sociedad civil (en el sentido más amplio del término). De aquí su necesidad de encontrar un lenguaje para articular este complejo mundo de ambigüedades y de ambivalencias; de ubicar esta experiencia en un nicho cerca, pero no exactamente dentro, de la tradición marxista blanda de los partidos socialdemócratas

del Oeste; de comprender sin apoyar totalmente las experiencias comunistas del Este; y de vivir de la abundancia de la riqueza y de las oportunidades del capitalismo, pero sin gozar ni disfrutar de la experiencia, tal vez como almas virtuosas, puritanas y un poco tristes que usaran el sistema por su utilidad reproductiva, pero evitando la gratificación inmediata, sensual en cierto modo, que pudiera procurarles. (Quizá algunos de ellos, aunando tradiciones religiosas y seculares diversas, se hicieron eco de este modo, tardío, inconsciente y un poco desplazado, de los graves consejos de los directores espirituales de su adolescencia en materia sexual.)

Aquí es donde se sitúa el discurso de Habermas acerca del "sistema económico-político" en oposición al "mundo de la vida", junto con una estrategia defensiva y minimalista (de frenos y cadenas: Offe 1992: 69; ver también Habermas 1992: 442) que renuncia al control del sistema con tal de que el espacio del "mundo de la vida" quede protegido. El caso de Habermas resulta emblemático de la larga marcha de muchos intelectuales marxistas occidentales de vuelta a la sociedad "burguesa" y de su retirada estratégica a la busca de una derrota honorable, por cuanto a la vez que muestra los límites sugiere también algunos elementos del residuo razonable que la tradición marxista pudiera conservar, en la medida en la que apunta a retos y preguntas que no responde pero que no por ello deja de plantear.

Sin entrar en cada uno de los aspectos del discurso cambiante y complejo de Habermas, creo que algunas observaciones acerca de algunos de sus escritos recientes pueden ayudarnos a avanzar en nuestra discusión (Habermas 1984, 1991 y 1992). Su pensamiento parece evolucionar alrededor de una tensión básica entre un sistema político y económico, y el "mundo de la vida" (del cual la sociedad civil, entendida en un sentido peculiar y bastante restringido, sería parte). Concibe "el sistema" en términos de un aparato de estado y una economía como campos de acción integrados sistémicamente que tendrían una vida burocrática y capitalista autónomas, y da por supuesto que no pueden ser transformados (democráticamente) desde dentro (Habermas 1992: 444). Aunque Habermas declara explícitamente que la evolución de su pensamiento le ha empujado más allá de lo que él llama el "paradigma de la subjetividad", podemos inferir tanto del contenido explícito de sus declaraciones como del contexto retórico y práctico del que tales declaraciones forman parte, que su juicio sobre el "sistema" no es demasiado diferente del

entendimiento semiconspirativo del capitalismo organizado o monopolista que formó el trasfondo de sus trabajos anteriores. Este "sistema" parece el núcleo institucional (con una vida propia, en la mejor tradición de la filosofía de la praxis y las teorías de la alienación y de la reificación) de lo que se suele llamar el "*establishment*", o alguna versión moderna de *Court and Country*, que sería el portador de (y estaría impulsado por) intereses objetivos e impersonales, y cuya influencia sería desbordante.

A su vez, la sociedad civil en el sentido habermasiano corresponde a las instituciones de la sociabilidad y del discurso del "mundo de la vida", y reaparece en los escritos de Habermas como una suerte de nueva encarnación de la esfera pública que él analizó en los comienzos de su carrera (Habermas 1989; 1992: 452ss.; Cohen y Arato 1992: 132). Esta versión de la sociedad civil se refiere a las asociaciones voluntarias fuera del reino del estado y de la economía: desde las iglesias, las asociaciones culturales, la academia, los medios independientes de comunicación, los clubs de deportes y de esparcimiento, las sociedades de debate, los grupos de ciudadanos concernidos y los intentos de conseguir firmas de peticiones, hasta las asociaciones ocupacionales (incluyendo las organizaciones empresariales y profesionales), partidos políticos, sindicatos e instituciones alternativas (Habermas 1992: 453-4). Habermas coloca a los sindicatos e incluso a los partidos (con alguna reticencia: *Ibid.* 454) y, sobre todo, los movimientos sociales en el "mundo de la vida", en la esperanza de que sean los diques contra la colonización de éste por el "sistema". Dado que el "sistema" no puede ser transformado, el objetivo político-moral (de Habermas y de la tradición a la que pertenece) se desplaza de un objetivo de transformación a un objetivo de contención.

Habiendo llegado a la conclusión de que las sociedades socialistas del Este eran irrecuperables y habiendo perdido la fe en una estrategia socialdemócrata para el Oeste, el objetivo de Habermas ahora es el de "erigir un dique democrático contra la colonización por parte del sistema de determinadas áreas del mundo de la vida" (*Ibid.* 444). Puede ocurrir, sin embargo, que Habermas se equivoque tanto en un caso como en otro: ni el "sistema" es lo que él imagina que es, puesto que su "lógica" es más defectuosa y su poder menor de lo que él piensa; ni cabe confiar en los portadores del "mundo de la vida" de la manera como parece que él lo hace, para que proporcionen una base firme para semejante defensa minimalista contra el "sistema".

El "sistema" de Habermas se refiere a un conjunto integrado de actividades políticas y económicas. En otras palabras, postula una combinación estable de instituciones y organizaciones políticas y económicas. Cabe decir, de paso, que es sumamente improbable que semejante combinación pueda ser estable, y que Habermas exagera la probabilidad de una estrategia concertada o/y de un encaje institucional entre dos conjuntos de actividades que, en primer lugar, siguen "diferentes lógicas", y que, en segundo lugar, tampoco sigue ninguno de ellos esa "lógica" estrictamente, aunque pueda ser, por supuesto, afectado por las inercias institucionales correspondientes. Habermas parece suponer que ambos sistemas (o subsistemas) económico y político son estructuras "reificadas", queriendo decir con ello, aparentemente, que funcionan según una lógica cuasi-mecánica y fuera del control humano, a la manera como el capital de Marx y la maquinaria burocrática de Weber se supone que funcionan. Esto significa, en realidad, tomar a Marx y a Weber demasiado en serio, o demasiado literalmente. Por todo lo que sabemos, el sistema económico es un sistema extremadamente complejo y abierto, y depende de millones (o billones, en rigor) de decisiones impredecibles y cambiantes tomadas por un número inmenso de unidades autónomas. Podemos atribuir un grado moderado de racionalidad al funcionamiento del sistema en la medida en la que seamos capaces de prever tentativamente la evolución a corto plazo de algunas de sus variables pautadas (pero no el futuro estado del sistema con algún grado de precisión), y ello sólo si las otras variables se mantienen estables durante cierto tiempo (una eventualidad poco probable), y sólo en la medida en la que podamos reconstruir todo el conocimiento local relevante (lo que es difícilmente posible).

El carácter abierto e indeterminado de (la mayor parte de) los mercados está basado en el carácter abierto e indeterminado de las decisiones tomadas por sus unidades fundamentales, productores y consumidores. Algunas, o muchas, de estas unidades pueden ser organizaciones jerárquicas. Pero uno de los problemas de la visión hipersistémica de Habermas de la economía y de la política consiste en que suscribe demasiado fácilmente el entendimiento que tiene Weber de las burocracias modernas como sistemas impersonales y cuasi-mecánicos. Como tipo ideal, la teoría weberiana de la burocracia puede ser útil. No es útil, sin embargo, si es entendida como una caracterización de las burocracias modernas realmente existentes, puesto que la mayor parte de las mismas ni son, ni funcionan hoy

de esta manera. La organización moderna como una máquina bien engrasada que funciona de acuerdo con un plan deliberadamente calculado durante un apreciable período de tiempo puede ser el desideratum o la utopía del director ejecutivo de una corporación, una agencia gubernamental o un diseñador de organizaciones, pero no se corresponde con la experiencia de la mayor parte de las organizaciones realmente existentes. Las decisiones organizativas suelen ser asuntos complicados y confusos. Aparentemente estarían basadas en predicciones supuestamente científicas y en informes técnicos, que son encargados, seleccionados, leídos, aceptados por entero o en parte, descuidados u olvidados a lo largo de procesos de decisión frecuentemente bastante barrocos, intercalados por conflictos de poder entre cliques de la organización, y luchas entre diversas coaliciones, y donde las memorias, las personalidades y toda suerte de factores exógenos juegan un papel muy importante. Una vez que las decisiones han sido tomadas, comienza una secuencia bastante azarosa y arriesgada para su aplicación. De hecho, la mayor parte de las decisiones no suelen ser aplicadas y tienen un valor meramente simbólico. Cuando son tomadas y aplicadas, tienen a menudo que coexistir con las rutinas institucionales existentes (bajo la guisa de procedimientos racionales) con las cuales pueden encajar fácilmente, o no. Por supuesto que existen constreñimientos internos y externos que porporcionan a las organizaciones alguna continuidad y les dan una apariencia de unidades estratégicas cuya trayectoria respondería a fines u objetivos. También puede ocurrir que las organizaciones experimenten sus momentos estratégicos (cuando se toman decisiones aparentemente cruciales) con cierta periodicidad; pero tales momentos no duran mucho tiempo, y muy pronto son desbordados por nuevas rutinas institucionales o por una reviviscencia de las antiguas. Esta es la razón por la que la reestructuración (*reengineering, redesigning, etc.*) es un rasgo endémico y cotidiano de las organizaciones modernas llamadas racionales y supuestamente predecibles (*pace* Weber). Estas consideraciones se aplican a las empresas capitalistas, pero también, o incluso más aún, a los partidos y a las burocracias estatales. Lejos de ser como maquinarias, las burocracias estatales son animales impredecibles, aunque desde luego tengan también algunas dimensiones mecánicas y rutinarias.

Lo que trato de hacer con estas observaciones es llamar la atención del lector sobre el hecho de que los sistemas políticos y económicos persisten y cambian como resultado de una miríada de decisio-

nes de agentes que están incardinados en formas sociales y en marcos culturales. El "sistema" no determina las preferencias de estos agentes, productores o consumidores, políticos, burócratas o ciudadanos. Todos ellos han de tomar sus decisiones, y estas decisiones no son determinadas por las condiciones políticas y económicas. Dependen, entre otros factores, de consideraciones normativas (implícitas o explícitas). Si se supone que el "mundo de la vida" significa aquella parte de la experiencia humana donde las formas sociales y las disposiciones culturales se combinan para dar un margen de maniobra a comunidades morales de un tipo u otro, en ese caso debemos reconocer que tales espacios del "mundo de la vida" pueden ser descubiertos en todas partes, incluyendo el corazón del sistema político y económico. Y esto es así, porque la estructura misma de ese sistema depende de las opciones hechas por aquellos productores y consumidores, políticos, burócratas y ciudadanos, y porque tales opciones están conectadas con, y arraigadas en, tradiciones morales.

Podemos pasar de una teoría analítica a una teoría normativa de los "mundos de la vida", y decidir que damos un valor especial a comunidades morales de un tipo peculiar: por ejemplo, a aquellas organizadas construidas sobre la base de una "ética del discurso" (Habermas 1991) y compuestas por individuos libres que se comprometen en una conversación honesta y razonable, que se respetan y tienen cuidado unos de otros (y que, esperemos, toman también algunas decisiones decentes y *efectivas*). Pero en ese caso hemos de reconocer que el tipo de instituciones y de asociaciones de los "mundos de la vida" realmente existentes que Habermas considera pueden *no* contribuir a crear ese tipo peculiar de comunidad moral. De hecho, puede que incluso tengan dentro de sí componentes oligárquicos, rutinas y estructuras "reificadas", violencia (moral o de otra naturaleza) y engaño en dosis más que suficientes para arrojar una duda razonable sobre la promesa que pudiéramos atribuirles de mejorar la condición humana. El lenguaje estereotipado o "de madera" de la retórica revolucionaria de un partido, un sindicato o un movimiento social puede ser de naturaleza similar al del lenguaje estereotipado y muerto de un decreto gubernamental que aparezca en un boletín oficial o la lista de los precios de un mercado de valores que pudiera leerse en las páginas financieras de un periódico, y puede reflejar los mismos juegos de poder, las mismas representaciones rituales y las mismas inercias institucionales. Los movimientos sociales, por ejemplo, son organizaciones de natu-

raleza borrosa donde parece existir una amplia difusión de poder y que pueden tener fronteras relativamente abiertas. Pero pueden tener también un núcleo duro de militantes bien coordinados que dirigen el movimiento o adquieren su control en un momento crítico, toman las decisiones cruciales, establecen los precedentes que deciden el curso futuro de las cosas, crean ejemplos, mitos y narrativas que dominan el discurso del lugar conformando así la memoria y el lenguaje del grupo, y marginan a quienes detestan tratando de hacerles sentir que no pertenecen al movimiento. La holgura o blandura aparente de la organización de un movimiento social proporciona un sentimiento de fragilidad o vulnerabilidad respecto al mundo exterior, pero esto puede ser compensado de muchas formas: por ejemplo, a través de la búsqueda de mecanismos compensatorios, dos de los cuales son la intensificación de las creencias de los militantes en la legitimidad de su causa y de su autoridad moral, y el cultivo de la vehemencia en su discurso. Esta vehemencia puede funcionar como un conveniente mecanismo para acumular un potencial de agresividad que, a su debido tiempo, puede ser activado y dirigido contra los disconformistas internos o los adversarios externos, normalmente bajo la guisa de la indignación moral.

Lo cierto es que si bien no hay, en lugar alguno, fundamentos últimos o espacios privilegiados para la construcción de comunidades morales, el otro lado de la misma moneda es que esta construcción puede emprenderse casi en cualquier lugar de una sociedad civil (en el sentido amplio en que he usado el término anteriormente: en la política, la economía, la sociedad y la esfera pública), aunque sea con muy diversas probabilidades de éxito. Por ello, tratar de descubrir los mecanismos institucionales y culturales adecuados para el desarrollo de esas comunidades es una aventura o un viaje azaroso e interminable, en el que quizá convenga embarcarse con un espíritu semejante al de Diógenes cuando éste buscaba al hombre justo con la ayuda tan sólo de una lámpara y mirando en todas las direcciones. Por otra parte, nuestra búsqueda puede beneficiarse de la experiencia acumulada por las sociedades civiles a lo largo de varios siglos y en varias naciones; y esto debería dotarnos de confianza en un núcleo de instituciones, siempre que sepamos que estas instituciones necesitan cultivo y cuidado y pueden ser distorsionadas con cierta facilidad; de aquí la necesidad de compromisos morales por parte de las gentes para evitar o corregir semejantes distorsiones, compromisos a renovar continuamente. El indeterminismo histórico del pasado de las

sociedades civiles, el encaje limitado de sus componentes en el presente, y este hormigueo y efervescencia de decisiones morales de los agentes que subyacen las operaciones de sus organizaciones y sus instituciones: todo ello subraya el carácter abierto y precario en que se encuentran nuestras sociedades civiles en cada momento. Pero esto debe considerarse no como un aspecto negativo de la cuestión, sino como parte de las incertidumbres normales, y saludables, de la vida humana.

Si observamos la vida en los fragmentos históricos relativamente libres y civilizados constituidos por algunas de las sociedades occidentales (o de tipo occidental) de hoy día, vemos bastantes gentes que emplean las pocas décadas de su vida haciendo lo que consideran que son cosas decentes y sensatas con la suficiente frecuencia como para generar una dosis módica de confianza en sus encuentros; evolucionan en un mundo que apenas entienden, pero se atienen a algunas instituciones cruciales y suelen acabar rechazando algunas ilusiones excesivamente peligrosas y autodestructivas; y se comunican los unos con los otros a veces en un espíritu de diálogo, otras de predicación, pero en conjunto con suficiente respeto y curiosidad recíproca como para mantener la conversación. Todas estas gentes suelen mostrar reverencia algunos textos sagrados, y cobran ánimo de recuerdos que reordenan y revisan periódicamente, siempre con la esperanza de dejar algunas huellas de sí mismos que respeten, o al menos recuerden, las personas que les sigan en el camino. De este modo, desarrollan lealtades recíprocas y a las gentes que les precedieron y que les continuarán y, al hacerlo, se vinculan con dos tipos de tradiciones: un variedad de tradiciones particulares (nacionales y locales, religiosas y de sentimiento político, y muchas otras) que les sirven de apoyo en la búsqueda de su identidad, y una tradición liberal que les mantiene de alguna forma blandamente asociados unos a otros al tiempo que permite que sus diferentes identidades coexistan unas junto a otras, compitan las unas con las otras, y eventualmente prosperen. Esto es algo que las gentes que pertenecen a esta tradición liberal, por nacimiento, por adopción, o por una difícil adquisición, hacen dentro de un contexto institucional y cultural impregnado, al menos parcialmente, por los principios y los valores liberales. Podemos llamar a este contexto institucional y cultural, como hicieron algunos de los fundadores de nuestra tradición liberal, los filósofos escoceses, una sociedad civil. Si tal es el caso, entonces, la sociedad civil puede ser, al tiempo, el suelo nutricio de

nuestra elección de tradición y uno de los nombres de la misma.

Referencias

- Black, Antony. 1984. *Guilds and Civil Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Calhoun, Craig ed. 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Carsten, F. L. 1954. *The Origins of Prussia*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, Joan y Andrew Arato. 1992. "Politics and the Reconstruction of the Public Sphere," en Calhoun (1992: 121-142).
- Cohen, Joan y Andrew Arato. 1993. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ferguson, Adam. 1980 [1767]. *An Essay on the History of Civil Society* (Ed. L. Schneider). New Brunswick, NJ.: Transaction Books.
- Forbes, Duncan. 1966. "Introduction" a Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Habermas, Jürgen . 1984. *The Theory of Communicative Action I*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformations of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. "Further Reflections on the Public Sphere," en Calhoun (1992: 421-461).
- Hayek, Friedrich von. 1978. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hayek, Friedrich von. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. 1967 [1821]. *Hegel's Philosophy of Right* (Ed. T. Knox). London: Oxford University Press.
- Keane, John ed. 1988. *Civil Society and the State*. London: Verso.
- Kettler, David. 1965. *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*. Columbus: Ohio State University Press.

- Macedo, Stephen . 1991. *Liberal Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alistair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mommsen, Wolfgang. 1984. *Max Weber and German Politics 1890-1920*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mosse, George L. 1975. *The Nationalization of the Masses*. New York: Howard Fertig.
- Oakeshott, Michael . 1990. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Offe, Claus. 1992. "Bindings, Shackles, Brakes: On Self-Limitation Strategies," en A. Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer eds., *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 64-94.
- Pagden, Anthony. 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Pérez Díaz, Víctor. 1984. "El proyecto Moral de Marx, cien años después" en Ángel Rojo y Víctor Pérez Díaz, *Marx Economía y Moral*. Madrid: Alianza Editorial, 95-180.
- Pérez Díaz, Víctor. 1978. *Estado, Burocracia y Sociedad Civil* Madrid: Alfaguara.
- Pérez Díaz, Víctor (coordinador), Hans Magnus Enzensberger, Pierre Hassner, Wolf Lepenies, Robert Nozick, Shirley Williams y Amartya Sen. 1992. "Conversación en Madrid sobre Libertad, Democracia y Valores", Madrid, 7-9 de noviembre.
- Pérez-Díaz, Víctor. 1993. *La Primacía de la Sociedad Civil*, Madrid, Alianza, 1993.
- Pocock, J. G. A. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton NJ.: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl. 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, Hans. 1966. *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy*. Cambridge, Mass.: Beacon Press.
- Smith, Adam. 1982 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments* (Ed. D. D. Raphael; A. L. Macfie). Indianapolis: Liberty Classics.
- White, Morton. 1981. *What is and What Ought To Be Done*. Oxford: Oxford University Press.

ASP Research Papers

Números publicados

- 1(a)/1995 **Víctor Pérez-Díaz**, *La posibilidad de la sociedad civil: carácter, retos y tradiciones*
- 1(b)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *The possibility of civil society: its character, challenges and traditions* (también en John Hall ed., *Civil Society. Theory, History, and Comparison*, Cambridge, Polity Press, 1994)
- 2(a)/1994 **Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez**, *Opciones inerciales: políticas y prácticas de recursos humanos en España (1959-1993)*
- 2(b)/1994 **Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez**, *Inertial choices: Spanish human resources policies and practices (1959-1993)* (también en Richard Locke, Thomas Kochan, Michael Piore eds., *Employment Relations in a Changing World Economy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994)
- 3(a)/1994 **Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez**, *De opciones reticentes a compromisos creíbles. Política exterior y liberalización económica y política: España 1953-1986*
- 3(b)/1994 **Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez**, *From reluctant choices to credible commitments. Foreign policy and economic and political liberalization: Spain 1953-1986*
- 4(a)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *El reto de la esfera pública europea*
- 4(b)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *Le défi de l'espace publique européen* (también en *Transeuropéennes*, 3 [printemps], 1994)
- 4(c)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *The challenge of the European public sphere*
- 5/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *Transformaciones de una tradición: campesinos y agricultura en Castilla entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XX* (también en A. M. Bernal et al., *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*. Madrid, Alianza, 1994)
- 6/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *Aguante y elasticidad: observaciones sobre la capacidad de adaptación de los campesinos castellanos de este final de siglo* (también en *Papeles de Economía Española* 60/61, 1994)
- 7(a)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *Un desorden de baja intensidad: observaciones sobre la vida española de la última década (y algunas anteriores), y el carácter y la génesis de su sociedad civil* (también en AB, Asesores Bursátiles ed., *Historias de una década: Sistema financiero y economía española 1984-94*, Madrid, AB, Asesores Bursátiles, 1994)
- 7(b)/1994 **Víctor Pérez-Díaz**, *A low intensity disorder: observations on Spanish life over the past decade (and some prior ones), and the character and genesis of its civil society* (también en AB, Asesores Bursátiles ed., *Views on a decade: the Spanish economy and financial system 1984-1994*, Madrid, AB, Asesores Bursátiles, 1994)

- 8(a)/1995 **Benjamín García Sanz, *La contaminación ambiental en España: el estado de la cuestión***
- 9(a)/1995 **Josu Mezo, *Política del agua en España en los años ochenta y noventa: la discusión del Plan Hidrológico Nacional***
- 10(a)/1995 **Víctor Pérez-Díaz, *La educación en España: reflexiones retrospectivas***
- 11(a)/1995 **Víctor Pérez-Díaz, *El largo plazo y el "lado blando" de las políticas de empleo: Aspectos sociales e institucionales del problema del empleo en España a mediados de los años noventa* (publicado también por el "Seminario Empresa y Sociedad Civil", y en *Cinco Días*, 2 de junio de 1995)**

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.