

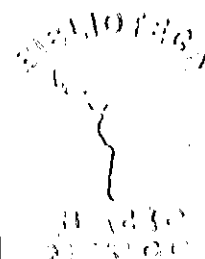
La reconstrucción republicana de la sociedad civil: aproximaciones, problemas y desafíos

Tesis presentada para obtener el título de Doctor en Investigación en
Ciencias Sociales con especialización en Ciencia Política de la
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de México
IV Promoción (2003-2006)*

Por:
Sergio Mauricio Ortiz Leroux

Director de Tesjs: Dr. Enrique Serrano Gómez
Coordinador del Seminario: Dr. Santiago Carassale

Julio de 2006



* Se agradece el auspicio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología para la realización de este posgrado.

RESUMEN

La categoría de sociedad civil puede ser reconstruida en nuestros días como una esfera social autónoma y diferenciada tanto de la política del Estado como de la economía del mercado si la mirada del investigador se dirige a los ideales de autogobierno, virtud cívica y libertad como no dominación arbitraria heredados de la tradición republicana clásica y recuperados y reformulados en la actualidad por el llamado "republicanismo contemporáneo". Para llevar a buen puerto esta hipótesis, se reconstruyó el discurso moderno de la sociedad civil desde dos niveles teóricos distintos pero no antagónicos: por una parte, un nivel descriptivo, propio de la teoría sociológica moderna y contemporánea, en el cual se visualizó la categoría de sociedad civil como un ámbito moderno de mediación social entre los subsistemas político y económico compuesto por una dimensión normativa (derechos y ciudadanía) y una dimensión colectiva (asociaciones y solidaridad); y, por la otra, un nivel normativo, propio de la teoría política contemporánea, en el cual se analizaron los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo: la libertad como no dominación arbitraria y como responsabilidad; la doctrina de las virtudes públicas; la democracia participativa y deliberativa; y la economía política republicana. Núcleos que se fueron definiendo a la luz de una crisis de doble entrada: la primera, de corte teórico, incitada por los déficit normativos del liberalismo contemporáneo; y, la segunda, de corte práctico, provocada por los problemas de legitimidad y representatividad de las democracias liberales. A partir del encuentro entre la teoría descriptiva de la sociedad civil y la teoría normativa republicana, se reconstruyó la categoría de sociedad civil, se analizaron sus condiciones de posibilidad y se examinaron sus problemas y desafíos.

*A mis amigos, Iván García Sandoval y Moisés López Rosas
In Memoriam
presencias inolvidables*

*A mis padres, Emma Rosa Leroux y Jaime Ortiz Robles
raíces de libertad, responsabilidad y solidaridad*

*No hay pensamientos peligrosos.
Lo peligroso es el pensar mismo.*

Hannah Arendt

*amar es combatir, si dos se besan
el mundo cambia, encarnan los deseos,
el pensamiento encarna, brotan alas
en las espaldas del esclavo, el mundo
es real y tangible, el vino es vino,
el pan vuelve a saber, el agua es agua,
amar es combatir, es abrir puertas,
dejar de ser fantasma con un número
a perpetua cadena condenado
por un amo sin rostro;*

Octavio Paz (Piedra de Sol)

*Remember when you were young,
you shone like the sun
Shine on you crazy diamond*

Gilmour, Waters, Wright (Pink Floyd)

*Voto por voto,
casilla por casilla*

Anónimo colectivo

AGRADECIMIENTOS

Las instituciones se llenan de hombres y mujeres de carne y hueso, de afectos y sentimientos encontrados, de recuerdos y nostalgias, de pasajes de alegría y de tristeza, de pasados que no se acaban de ir y futuros que no acaban de llegar. El proceso solitario y silencioso de elaboración de esta tesis se ha visto acompañado de cada uno de estos fantasmas. En la historia que está detrás de este trabajo, diferentes solidaridades y fraternidades tomaron vida, cuerpo, nombre y apellido.

Antes que nada quiero agradecer al Dr. Enrique Serrano Gómez, director de esta tesis, por la confianza y el entusiasmo depositados en este trabajo. Sus recomendaciones oportunas, comentarios pertinentes y sugerencias rigurosas siempre estuvieron aderezados por ese aire de solemnidad informal que acompaña al trabajo académico e intelectual. Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento a cada uno de los lectores de este trabajo: la Dra. Ligia Tavera Fenollosa y el Dr. Santiago Carassale, coordinadores del seminario de "Sociología Política" de la FLACSO, por sus oportunas sugerencias para mejorar este trabajo; el Dr. José Fernández Santillán, quien me inculcó la pasión por los clásicos y sembró en mí una semilla que nunca voy a olvidar: gracias Pepe; y a la Dra. Velia Cecilia Bobes y el Dr. Ambrosio Velasco Gómez, por las aportaciones críticas a esta investigación. Al mismo tiempo, quiero hacer un reconocimiento especial a la Dra. Isabel Wences y al Dr. José María Sauca, quienes no sólo me invitaron a hacer mi estancia de investigación doctoral en la Universidad Carlos III de Madrid sino también me acogieron cariñosamente durante esos intensos meses.

No hay pensamiento que no esté cruzado por la amistad. Quiero agradecer, en primer lugar, a Moisés Pérez Vega, amigo de mil cruzadas personales e intelectuales, mente brillante y generosa que no deja de sorprenderme día a día. Igualmente, quiero reconocer a José Gómez Valle, espíritu noble, profundo y bohemio, cuyo corazón se desborda cada vez que me recuerda que la vida es una suma de momentos efímeros pero eternos. Al mismo tiempo, quiero expresar mi gratitud a Abel Villarreal, con quien

descubrí la magia liberadora del inconsciente y el poder liberador del color verde; a Jesús Morales Guzmán, quien me ha enseñado que la amistad es otra de las formas de la lealtad; y a la banda regia de “los piñas”: Víctor Hugo Martínez González, maestro de maestros, Luis Eduardo Villarreal y Carlos Piña Loredó. No puedo dejar de mencionar a Edgar Ibarra, Lizbeth Hernández, Diego Calderón, Emiliano y Dante, mi otra familia elegida. Por supuesto que no puede quedarse atrás mi “Ángel de la Guardia”: Alejandra Altamirano Medina. Gracias Ale, por acompañarme en las buenas y en las malas, en el pasado y en el futuro.

Mención especial merecen mis amigos(as) de la famosa “Banda de los Amigos Personales” y anexas: Juan Poom, cómplice de aventuras y desventuras, Arturo Vallejos, Egon Montecinos, Martín Retamozo, Rebeca Reza y Analía Minteguiaga, quienes le dieron un toque de alegría y desparpajo a esa experiencia agri dulce llamada “FLACSO”.

En la lista de los hábitos del corazón también ocupan un lugar destacado Héctor Insúa, demócrata entre no demócratas, Víctor Hugo Bernal, Silvano Cantú, José Luis Berlanga, Flor Juanico Cruz, Adriana Paredes, Irene Sánchez Dávila, Yolanda Hernández, Rodolfo Flores, Antonio Villa, Ángel Sermeño y Luis Emilio Martínez Rodríguez.

De igual manera, quiero reconocer a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por recordarme que el magisterio es una pasión que te marca de por vida. Finalmente, pero no al último, quiero agradecer a mis compañeros de la IV Promoción de FLACSO (2003-2006), especialmente a la Dra. Mónica Ramos (qepd), y a los trabajadores administrativos de esa institución, con dedicatoria especial a Eleno Mendoza, doctor en fotocopiado, y Laura Rodríguez.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. LA SOCIEDAD MODERNA: HACIA UNA TEORÍA SOCIAL DESCRIPTIVA, COMPLEJA Y DIFERENCIADA DE LA SOCIEDAD CIVIL	18
1.1. El proceso de diferenciación de las esferas sociales: la sociedad civil como fuente de integración social	24
<i>1.1.1. Las dimensiones de la sociedad civil en una sociedad moderna y diferenciada</i>	29
<u>a) La dimensión normativa de la sociedad civil</u>	30
<u>b) La dimensión colectiva de la sociedad civil</u>	39
<i>1.1.2. Sociedad civil, economía y Estado: alcances, límites y dimensiones en una sociedad moderna y diferenciada</i>	43
<u>a) Las dimensiones de la economía moderna</u>	45
<u>b) Las dimensiones de la política moderna</u>	54
1.2. Las revoluciones modernas como origen y fuente de diferenciación social	65
<i>1.2.1. La Revolución industrial</i>	67
<i>1.2.2. La Revolución democrática</i>	73
1.3. Conclusiones	81
2. EL REPUBLICANISMO COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD: NÚCLEOS NORMATIVOS, ORÍGENES Y TRADICIONES	85
2.1. Los núcleos normativos centrales del republicanismo: hacia una crítica de la modernidad	88
<i>2.1.1. La libertad política o de las difíciles relaciones entre el individuo y el Estado</i>	96
<i>2.1.2. Del individuo pasivo al ciudadano virtuoso: hacia una crítica del Estado abstencionista y del Estado activista</i>	109
<i>2.1.3. La democracia republicana como crítica a la democracia liberal</i>	119
<i>2.1.4. La economía política del republicanismo</i>	135
2.2. La República en la historia de las ideas políticas	142

2.3. Las tradiciones del republicanismo	155
2.3.1. <i>El nacimiento de la tradición republicana</i>	155
2.3.2. <i>La Roma republicana</i>	158
2.3.3. <i>Las ciudades medievales y renacentistas italianas</i>	160
2.3.4. <i>El republicanismo en la era de las revoluciones modernas: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa</i>	166
a) <u>El republicanismo en la independencia de los Estados Unidos</u>	167
b) <u>El republicanismo en la Revolución francesa</u>	170
2.3.5. <i>El renacimiento del republicanismo</i>	172
2.4. Conclusiones	175
 3. LA RECONSTRUCCIÓN REPUBLICANA DE LA SOCIEDAD CIVIL: APROXIMACIONES, PROBLEMAS Y DESAFÍOS	 181
3.1. Republicanismo clásico y sociedad civil: ¿encuentros o desencuentros?	187
3.1.1. <i>De la incompatibilidad del discurso de la sociedad civil en el republicanismo clásico</i>	187
3.1.2. <i>La separación entre economía y política en las tradiciones republicanas premodernas</i>	194
3.2. La vía de reconstrucción republicana de la sociedad civil moderna	197
3.2.1. <i>La sociedad civil moderna en clave liberal como sede de los individuos privados</i>	201
3.2.2. <i>La sociedad civil republicana: hacia una crítica del liberalismo</i>	211
3.2.3. <i>Hacia una crítica de la sociedad civil republicana: problemas y desafíos</i>	221
3.3. Conclusiones	226
 CONCLUSIONES GENERALES	 230
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	239

INTRODUCCIÓN

Siempre existe la posibilidad de volver a comenzar. De hacer un alto en el camino para revisar los pasos que se han dado en el pasado a fin de reorientar los pasos que seguramente se darán en el futuro. Pero ese volver a comenzar no comienza de la nada. Inicia en el punto en el que otros concluyeron su propio camino o en el momento en que uno mismo decide hacer una pausa para descansar, tomar un poco de agua, respirar y posteriormente cambiar la ruta de destino. El concepto de *sociedad civil* no es ajeno a esta *metáfora del camino*. Por el contrario, muchos han dirigido su mirada hacia el discurso de la sociedad civil con el objeto de encontrar en éste algo que no han encontrado en otra(s) parte(s). Como resultado de esa búsqueda se han ido abriendo distintas brechas.

Algunos viajeros, por ejemplo, arribaron felizmente a su destino después de recorrer un azaroso camino. Encontraron en la categoría de sociedad civil aquello que estaban buscando. Su esfuerzo resultó plenamente gratificado. La sociedad civil les ofreció respuestas convincentes y definitivas a muchas de sus preguntas. La búsqueda, por tanto, se declaró oficialmente terminada. No tiene ningún sentido –pensaron– continuar buscando algo que ya fue encontrado. La sociedad civil les reveló a los aventureros la Verdad (con mayúscula) que estaban buscando. Los viajeros, entonces, desmontaron la casa de campaña y se dedicaron en adelante a divulgar y administrar el nuevo tesoro. Su futuro se vislumbra prometedor. Otros viajeros, por su parte, también se fijaron como puerto de llegada la categoría de sociedad civil, pero en el transcurso del camino decidieron cambiar de objetivo. Después del entusiasmo inicial se dieron cuenta de que nunca iban a llegar a su destino final. La Sociedad Civil (con mayúsculas) nunca iba a ser encontrada en su forma pura. De ahí que –pensaron– carezca de todo sentido buscar algo que nunca va a ser encontrado. En todo caso, se pueden definir varios caminos para arribar a diferentes destinos. A fin de cuentas, existen tantas verdades como sociedades civiles. Todas ellas tienen el mismo peso e

importancia. Después de la aventura, el grupo inicial de viajeros se dispersó y cada quien tomó su propio camino. Nunca más se supo de ellos.

Durante el camino de esta tesis, el destino que nos hemos fijado es, también, la sociedad civil. Elegimos ese destino porque tenemos la sospecha de que el discurso de la sociedad civil tiene mucho que decirnos sobre el proceso de integración de las sociedades modernas y sobre los principios normativos que le ofrecen horizonte de sentido a la modernidad. Nuestra sospecha no nace de la certeza de que la sociedad civil es la forma moderna en la que ha encarnado la Verdad más profunda y pura. No es ni puede ser la fórmula mágica que pueda descifrar y resolver de una vez y para siempre los problemas de gobernabilidad, representatividad o legitimidad que enfrentan las sociedades democráticas contemporáneas. Nuestra sospecha tampoco nace de la convicción de que no hay ninguna posibilidad de encontrar en el discurso de la sociedad civil alguna respuesta sustantiva a preguntas clave del tipo: cómo se integra la sociedad moderna o cómo crear un mejor orden social. Nuestra sospecha, por el contrario, se alimenta de la evidencia de que el discurso de la sociedad civil ha venido a oxigenar el debate académico en las Ciencias Sociales -y particularmente en la Teoría Política-, sobre los alcances, límites y posibilidades que tienen el Estado y el mercado modernos para integrar funcional y normativamente a las sociedades contemporáneas. En consecuencia, la aproximación crítica al discurso de la sociedad civil que haremos en adelante buscará tomar distancia tanto de los *prejuicios* dogmáticos como de los *prejuicios* escépticos que han nublado la reflexión contemporánea sobre sus alcances y posibilidades. Mientras los dogmáticos sólo han hallado en la sociedad civil una mina de oro llena de certezas, los escépticos han encontrado exclusivamente en ella un barril sin fondo lleno de dudas.

Con el fin de superar estos *prejuicios*, hemos elegido tomar un camino distinto. En este nuevo camino partimos de la convicción de que cualquier sociedad humana se instituye a sí misma a partir de la búsqueda de la Verdad. No es un sinsentido buscar la Verdad, como sostienen los escépticos. Lo que es un verdadero sinsentido es dejar de buscarla. Es el camino, precisamente, para plantearse la pregunta sobre la búsqueda

de sentido. Sin embargo, durante nuestro camino partimos también de la certeza de que nunca vamos a encontrar a esa Verdad en su forma pura. Es una búsqueda marcada por la tragedia, porque si encontráramos a esa Verdad, el camino de la búsqueda quedaría concluido. Nuestro “dogmatismo”, entonces, no es un dogmatismo de llegada sino, si se quiere, de partida. En eso nos diferenciamos de los dogmáticos. Nuestro “escepticismo” no es un escepticismo de partida sino de llegada. En eso nos diferenciamos de los escépticos. Lo importante a final de cuentas no es el punto de partida ni el puerto de llegada sino el camino del andar. El camino del pensar, diría Hannah Arendt.

El camino que hemos elegido para pensar la sociedad civil es el camino trazado por el pensamiento republicano. Siempre son insuficientes las razones y motivos que dan cuenta del proceso, hasta cierto punto azaroso y contingente, de una elección. En esta ocasión, no será la excepción. Lo primero que nos llamó la atención sobre el republicanismo fue su antiquísima herencia. Más de dos mil años avalan a una tradición de pensamiento político que no ha dicho su última palabra. Por el contrario, se encuentra en la actualidad -como se dice coloquialmente- “vivita y coleando”. En segundo lugar, el republicanismo contemporáneo ha demostrado gran precisión y agudeza al dirigir sus dardos al corazón del liberalismo, especialmente el liberalismo conservador o mal llamado “libertario”. La representación liberal, por ejemplo, del Estado, del mercado y de la sociedad civil tienen su contrapeso en las imágenes republicanas de los mismos. Por tanto, había que reconstruir el núcleo de la crítica republicana a la doctrina liberal para identificar, si se me permite la expresión, el sello distintivo de la casa. En tercer lugar, no existía un trabajo sistemático y de conjunto que ofreciera una lectura republicana del discurso de la sociedad civil. Existían, ciertamente, trabajos dispersos, fragmentos o miradas en clave liberal, comunitarista o multiculturalista sobre la sociedad civil. Pero la sociedad civil “republicana” había pasado desapercibida para los numerosos estudiosos del resurgimiento contemporáneo del discurso de la sociedad civil, especialmente para aquellos que ponen el diente desde la Teoría Política contemporánea. Finalmente, pero no al último, la “elección republicana” estuvo marcada por una circunstancia personal: mi propia

búsqueda. En el camino de buscar un tema y un objeto de estudio digno de investigación me fui buscando y, sin darme cuenta, encontrando a mí mismo. Y al final del camino, el que originalmente presumía ser un buscador experimentado acabo siendo buscado y, en alguna medida, encontrado. Paradojas de la condición humana que no pueden pasar desapercibidas.

La ruta que hemos preferido tomar para llegar a nuestro destino no es cualquiera. Si nuestro objetivo principal es *reconstruir la sociedad civil* desde los supuestos del *republicanismo*, entonces tenemos que definir con anticipación a que sociedad civil y a que *republicanismo* nos referiremos en adelante. No cualquier discurso sobre la sociedad civil ni cualquier tradición republicana serán sometidos aquí a examen. Esa es una empresa intelectual que, obviamente, supera por mucho los alcances de esta investigación. Nuestro objetivo es, ciertamente, más modesto, más acotado, pero no por ello menos importante. Por sociedad civil entenderemos un espacio o ámbito social de mediación entre los subsistemas político y económico conformado por una dimensión normativa (derechos y ciudadanía) y otra dimensión colectiva (asociaciones y solidaridad). Su desarrolló, en consecuencia, se encuentra estrechamente vinculado al proceso de diferenciación estructural y funcional característico de la llamada "modernización". En el caso del *republicanismo*, nos concentraremos de manera principal -aunque no exclusivamente-, en el *republicanismo contemporáneo*, es decir, aquel *republicanismo* que se fue forjando a sí mismo a partir de la crítica de los fundamentos normativos del liberalismo y de los principios operativos de las democracias liberales al tiempo que actualizaba y reformulaba los principios normativos del *republicanismo clásico*. Así pues, el *objetivo principal* de esta investigación es el siguiente: *reconstruir la sociedad civil moderna* desde los supuestos normativos de autogobierno, libertad política y virtud cívica acuñados por la tradición republicana y recuperados y reformulados por el *republicanismo contemporáneo*.

En consecuencia, no haremos en esta investigación un trabajo de corte histórico, aunque inevitablemente la historia se colará por la puerta de atrás sin pedir permiso a la hora de dar cuenta del lugar y papel que ocupa la categoría de sociedad civil en el

proceso de integración de las sociedades contemporáneas. Tampoco realizaremos una investigación que pueda adscribirse en las filas de la ciencia política “dura y pura”, de suerte que nuestras afirmaciones no serán demostradas mediante evidencias empíricas. En todo caso, su fortaleza descansará no en la evidencia empírica encontrada sino en la solidez, consistencia y coherencia de la argumentación y en la precisión de cada uno de los conceptos, categorías y definiciones usados.

Sí haremos -sin despecho de las disciplinas anteriores- una investigación de naturaleza teórica que se encontrará a caballo (como dicen los españoles) entre la *teoría social* propia de la sociología moderna y contemporánea y la *teoría política* propia de la filosofía política clásica, moderna y contemporánea. Esta forma poco ortodoxa de hacer teoría responde a la necesidad de establecer mediaciones entre las representaciones descriptivas y normativas de la sociedad. Mediaciones que, por cierto, brillan ahora por su ausencia en el debate académico e intelectual. En efecto, mientras las teorías sociales descriptivas asocian lo deseable normativamente con el funcionamiento real de la sociedad, las teorías políticas normativas asocian el funcionamiento real de la sociedad con lo deseable normativamente. Las primeras, por tanto, hacen una apología poco convincente de las sociedades realmente existentes. Las segundas, por su parte, hacen una apología poco práctica y significativa de las sociedades ideales.

Con el fin de establecer puentes entre estas dos formas de hacer teoría, en la presente investigación *reconstruiremos* la categoría de sociedad civil desde los supuestos del republicanismo contemporáneo a partir de conjugar crítica pero creativamente dos niveles teóricos diferentes pero no necesariamente antagónicos: un *nivel descriptivo*, propio de la teoría sociológica moderna y contemporánea, en el cual la categoría de sociedad civil será visualizada como un ámbito de mediación social moderno entre los subsistemas político y económico; y, un *nivel normativo*, propio de la teoría política contemporánea, en el cual se analizarán los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo: la libertad como no dominación arbitraria

y como responsabilidad; la doctrina de las virtudes públicas; la democracia participativa y deliberativa; y la economía política republicana.

Entre ambos niveles teóricos existen diferencias que no pueden ser obviadas. La más evidente de ellas es que el primer nivel de análisis es descriptivo y el segundo prescriptivo. Sin embargo, la diferencia que existe entre descripción (el "ser") y prescripción ("el deber ser") no debe ser leída como una debilidad infranqueable sino, en todo caso, como una fortaleza para los fines que aquí nos preocupan y, sobre todo, ocupan. En efecto, para nosotros la fortaleza de una teoría normativa descansa no en su exactitud geométrica, en su lógica interna o en su belleza estética, sino en la capacidad de ésta para interpelar, vale decir, iluminar los procesos económicos, sociales y políticos que acontecen al nivel de aquello que eufemísticamente llamamos la "realidad".

Si lo anterior es cierto, entonces lo que pretendemos demostrar aquí es si la teoría republicana contemporánea puede medirse sin complejos ni nostalgias con las condiciones estructurales y funcionales que conforman una sociedad moderna, en donde la sociedad civil emerge como un espacio social diferenciado y autónomo tanto de la política del Estado como de la economía del mercado. O dicho de otra manera: si el republicanismo de nuestros días es capaz de interpelar a una teoría moderna de la sociedad civil marcada por la complejidad. En el fondo, lo que se quiere demostrar es si el republicanismo es una cosa del pasado, es una reliquia histórica propia de arqueólogos del conocimiento, como en su momento afirmó Montesquieu, o es una teoría crítica de la modernidad que todavía puede ofrecer hoy en día algo de luz sobre el proceso de conformación de las sociedades contemporáneas.

Frente a este dilema, no hay lugar para la ambigüedad o el titubeo. En esta investigación partimos de la convicción, que no necesariamente certeza, de que el republicanismo contemporáneo no es una teoría cruzada por la nostalgia sino es una teoría crítica de los principios organizativos y de los fundamentos normativos de las sociedades contemporáneas, especialmente las llamadas "democracias liberales".

Desde el republicanismo contemporáneo, entonces, sí es posible reconstruir la categoría de sociedad civil como un ámbito social moderno, diferenciado y autónomo tanto de la esfera de la economía de mercado como de la esfera de la política del Estado. La sociedad civil resurge, entonces, como una forma de mediación que permite actualizar y, al mismo tiempo, modificar los principios del republicanismo clásico.

En el camino de la reconstrucción, no caminaremos con los ojos vendados ni con la mirada perdida en el horizonte. Por el contrario, desde el principio definimos una pregunta central de investigación y una hipótesis de trabajo a fin de no desviarnos durante el camino. En consecuencia, nuestra *pregunta central de investigación* es la siguiente: ¿cómo justificar desde los supuestos normativos del republicanismo contemporáneo la autonomía y modernidad de la sociedad civil? Nuestra *hipótesis principal* de trabajo, por su parte, es la que sigue: “La categoría de sociedad civil contemporánea puede ser repensada como una esfera social autónoma y diferenciada tanto de la política institucional del Estado como de la economía de mercado si esta noción es reconstruida a partir de los supuestos normativos de autogobierno, libertad política y virtud cívica acuñados por la tradición republicana y recuperados y reformulados en la actualidad por el republicanismo contemporáneo”. A manera de estrella polar o brújula de campaña, esta pregunta clave y su correspondiente hipótesis nos ayudarán a no extraviarnos ni salirnos del camino durante nuestro largo viaje.

Para arribar a feliz destino, se ha dividido la presente investigación en tres grandes capítulos con sus respectivos apartados. Al final se incluyen las conclusiones generales, donde se destacan los principales hallazgos teóricos encontrados a lo largo de esta investigación, y la bibliografía general. Cada capítulo tiene una coherencia y unidad interna que permite su lectura separada; sin embargo, no se trata de capítulos independientes, sino cada uno de ellos participa de un conjunto mayor que es irreducible a la suma de las partes. En efecto, la teoría descriptiva de la sociedad civil moderna del capítulo uno y la teoría normativa republicana del capítulo dos adquieren sentido como partes de un todo cualitativamente distinto y superior en el momento en

que ambas teorías dialogan creativamente en el capítulo tres, dedicado a la reconstrucción republicana de la sociedad civil moderna.

En el primer capítulo, entonces, se estudian los principales supuestos teóricos e históricos del proceso de conformación y desarrollo de las sociedades modernas con el fin de ilustrar el proceso de diferenciación de la sociedad civil de los ámbitos del Estado y del mercado modernos. Esta mirada moderna de la sociedad civil es desarrollada a partir de la teoría sociológica moderna y contemporánea, en particular las ideas de sociólogos como Talcott Parsons, y en menor medida Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann. En correspondencia con lo anterior, en el primer apartado se analiza el papel que juega la sociedad civil como fuente de integración social así como los elementos constitutivos de sus dos principales dimensiones internas: la normativa y la colectiva. Posteriormente, se estudian los alcances, límites y dimensiones de la economía y la política modernas, poniendo acento en los elementos constitutivos y funciones principales de cada una de estas esferas sociales. Finalmente, en el segundo apartado se analizan desde una perspectiva histórica las revoluciones modernas (Revolución industrial y democrática) como origen y fuente de diferenciación social.

En el segundo capítulo se analiza el núcleo duro del republicanismo clásico y los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo con el fin de identificar las críticas sustantivas a algunos de los principios organizativos y fundamentos normativos bajo los cuales se ha constituido la sociedad moderna como sociedad diferenciada a partir de sus estructuras y funciones. En particular, el filo de la crítica republicana se dirige hacia los fundamentos normativos del liberalismo, especialmente el liberalismo conservador, y los principios operativos de las democracias liberales realmente existentes. No hay un autor republicano en particular que sea estudiado a detalle. Más bien se analizan las tesis principales de distintos autores (Philip Pettit, Quentin Skinner, Roberto Gargarella, Félix Ovejero, Antoni Doménech, entre otros), que -más allá de sus diferencias- han contribuido al resurgimiento del republicanismo clásico y al posicionamiento del republicanismo en el debate de la teoría política contemporánea. En este sentido, en el primer apartado se

analizan los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo: la libertad como ausencia de dominación y como responsabilidad; la doctrina de las virtudes cívicas; la democracia participativa y deliberativa; y la economía política republicana. Posteriormente, y a manera de interludio, se estudia en los apartados segundo y tercero la historia del concepto de República desde la Antigüedad romana hasta finales del siglo XVIII con el objeto de identificar las grandes tradiciones históricas que han nutrido al pensamiento republicano contemporáneo: a) el nacimiento de la tradición republicana; b) la Roma republicana; c) las ciudades medievales y renacentistas italianas; y d) el republicanismo en la era de las revoluciones modernas: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa.

Finalmente, pero no al último, en el capítulo tercero se examinan las condiciones de posibilidad para reconstruir desde el republicanismo la sociedad civil moderna. En el caso del republicanismo clásico, se pone acento en las dificultades para acreditar el discurso de la sociedad civil en una teoría que no admite ningún tipo de mediación social entre la política (lo público) y la economía (lo privado). En el caso del republicanismo contemporáneo, se reconstruye la categoría de sociedad civil a partir de la recuperación y actualización de los principios republicanos clásicos y de la crítica de los supuestos privatistas e individualistas de la sociedad civil liberal. En correspondencia con lo anterior, en el primer apartado se analizan las conflictivas y difíciles relaciones entre el republicanismo clásico y la sociedad civil. Posteriormente, en el segundo apartado se examina la vía republicana de reconstrucción de la sociedad civil moderna. Para ello, se analizan en un primer momento las dimensiones, alcances y problemas de la sociedad civil en clave liberal con el objeto de reconstruir, en un segundo momento, las condiciones mínimas de posibilidad de una sociedad civil republicana opuesta a la sociedad civil liberal. Por último, en el tercer apartado se examinan los problemas y desafíos que supone la reconstrucción republicana de la sociedad civil moderna.

1. LA SOCIEDAD MODERNA: HACIA UNA TEORÍA SOCIAL DESCRIPTIVA, COMPLEJA Y DIFERENCIADA DE LA SOCIEDAD CIVIL

*Sólo hay libertad en el particular ámbito
del entre de la política.*

Hannah Arendt

Detrás de toda elección se esconde sigilosamente una suerte de encantamiento. Todo aquel que ya fue tocado alguna vez en la vida por los misterios de esta modalidad de seducción, se siente protegido, confiado y, en el fondo, habilitado para dar la cara públicamente ante sus múltiples problemas y desafíos presentes y futuros. El trabajo intelectual no es para nada ajeno a esta voluntad de consuelo. Por el contrario, cada época y cada generación pueden distinguirse entre sí -entre otras cosas- por la aparición de un conjunto de escuelas, teorías, enfoques, paradigmas, discursos y conceptos que van ganando una creciente legitimidad y popularidad entre los principales cultivadores de las ciencias sociales y las humanidades. Nuestro tiempo está marcado, por poner un ejemplo, por discursos y conceptos cuyo uso y, sobre todo, abuso reiterativo ha provocado que formen parte del léxico regular de nuestra vida cotidiana. Uno de esos discursos con aires de seducción es el de la *sociedad civil*.

De raíces antiguas¹ pero diseño y realización plenamente modernos, la sociedad civil ha resurgido en la actualidad en los medios académico, político y periodístico como un discurso teórico y práctico francamente encantador. Pocos han sido los distraídos o los valientes² que se han resistido a sus numerosos encantos. Invocar en el aquí y ahora a la sociedad civil es sinónimo de actualidad y vitalidad cívicas; de crítica a la política institucional y a los políticos profesionales que la administran o usufructúan; de esperanza por lo que no está presente más allá del

¹ En el pensamiento clásico, a la comunidad política se le denominaba *politike koinonia*. Este término sería traducido más adelante al latín como *societas cíviles*.

² La figura del valiente no es gratuita ni fortuita. Para la filósofa política Hannah Arendt (1997), sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida. La *valentía* es la primera de todas las virtudes políticas, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada.

deseo; de carta de inmunidad frente a la pérdida de brújula y sentido del tiempo. Descalificar o menospreciar a la esfera de la sociedad civil es colocarse al margen de un discurso que otorga identidad, horizonte de futuro y, sobre todo, certificado de buena conducta. En suma, la sobrecarga de expectativas depositada en la figura de la sociedad civil ha provocado el vaciamiento de este concepto y la pérdida de su potencial explicativo. Si todo es reducible a la magia de la sociedad civil, entonces nada es propio de la misma. No hay, en síntesis, sociedad civil.

Múltiples son las formas en las cuales se ha traducido este discurso encantador. Para algunos, la figura de la sociedad civil ha sido recuperada con el objeto de sustituir los viejos conceptos de "pueblo", "masa" o "proletariado", con toda su carga normativa de centralidad, homogeneidad interna y clarividencia sobre su papel y destino históricos. Si anteriormente el pueblo, las masas populares o el proletariado eran sinónimo de pureza, claridad, autenticidad, radicalidad y, sobre todo, incorruptibilidad en su quehacer público, ahora es la figura de la sociedad civil la nueva portadora de cada uno de esos altos y distinguidos honores. Desde este discurso maniqueo, propio de ciertas izquierdas, la sociedad civil es representada como la esfera social en donde se sedimentan las bondades públicas frente a las maldades intrínsecas a ámbitos sociales como el libre mercado o el Estado moderno. De ahí que la sociedad civil sea vista como el lugar central o el nivel superior o final capaz de crear un nuevo orden social que garantice la realización de valores modernos como la igualdad o la libertad. Para otros, la sociedad civil es la forma moderna de reencarnación del viejo ideal liberal de una sociedad liberada del yugo del Estado, de una forma de sociedad que se realiza de forma espontánea o natural en el ámbito del mercado, el cual representa un orden distinto y anterior al Estado. Desde esta mirada neoconservadora, la sociedad civil se constituye como una esfera social no sólo *frente al Estado* sino *contra el Estado*. El lema "la sociedad contra el Estado" sintetiza los alcances y vuelos de esta peculiar mirada antiestatista que tiende a confundir o asimilar a la sociedad civil con la sociedad de mercado. Para algunos más, los menos por cierto, la sociedad civil ha sido recuperada como un espacio de interacción social entre la esfera del mercado y la del Estado. Sus fronteras, por tanto, no son rígidas sino

flexibles y están sujetas a las diversas relaciones que se establecen entre los distintos subsistemas sociales: político, económico, cultural, etcétera.

En esta ocasión, queremos recuperar el discurso de la sociedad civil desde una mirada que -en la medida de lo posible y también de lo deseable- no ceda a las trampas de la seducción. Ciertamente, nada sencillo resultará explorar la singularidad de la sociedad civil sin caer en la tentación de rendirse ante las altas expectativas depositadas en ella. Siempre hay algo o alguien ante quienes las expectativas acaban por desbordarse. Empero, el mejor remedio para no morir en el intento será el de mantener viva y abierta una definición desencantada³ de la sociedad civil que pueda medirse sin prejuicios ni complejos con las condiciones estructurales y funcionales de un modelo de sociedad moderno, plural, descentralizado, conflictivo y contingente. En pocas palabras: una sociedad no simple sino *compleja*.⁴ Fuera del horizonte de las sociedades modernas y estructural y funcionalmente diferenciadas, el discurso de la sociedad civil no pasa de ser una simple evocación retórica capaz de incendiar la plaza pero incapaz de iluminar el aula; un pasaje con aires de nostalgia por la comunidad original perdida; un recurso demagógico que busca reducir o eliminar complejidad social; o una invitación totalitaria a la reconciliación plena, transparente y definitiva de la sociedad consigo misma.

Para nosotros, por el contrario, la recuperación contemporánea del discurso de la sociedad civil pasa necesariamente -aunque no de manera suficiente- por el reconocimiento de que sus condiciones de posibilidad y su viabilidad presente y futura

³ Desencanto no es sinónimo de falta de esperanza. El desencanto supone la superación del pensamiento mágico que atribuye la causalidad de las cosas a fenómenos supra o meta naturales. La esperanza, por el contrario, pasa por la confianza de que ocurra o se logre en el futuro aquello que se desea en el presente. De ahí que nuestra teoría de la sociedad civil sea desencantada pero no necesariamente desesperanzada. Nuestra esperanza, en todo caso, es desencantada.

⁴ La complejidad, según Luhmann (1998), puede ser entendida como exceso de posibilidades, de cursos de acción y de relaciones que el mundo ofrece a los individuos o a los sistemas. La complejidad denota un carácter relacional, pues expresa no sólo el crecimiento cuantitativo de los elementos de los que se compone la sociedad, sino el aumento geométrico de sus relaciones. En consecuencia, la complejidad es el correlato de la diferenciación social, es decir, a mayores niveles de diferenciación, mayor complejidad, y viceversa. De ahí que un sistema con mayores grados de diferenciación y especialización le podrá hacer frente con mayores éxitos y de manera más eficaz a la complejidad.

están estrechamente vinculadas con el proceso de conformación y desarrollo de una sociedad compleja que surge del proceso de diferenciación social. Sin complejidad, entonces, no hay sociedad civil digna de ese nombre. Habrá seguramente alguna forma de comunidad primaria o tradicional (etnia, raza, clase, nación, etcétera), pero no un tipo de sociedad integrado por y para civiles. Por ello, a mayor nivel de diferenciación y complejidad sociales, mayores posibilidades tiene la sociedad civil de afirmarse plenamente como un espacio autónomo y diferenciado de otros ámbitos sociales; y, en contraparte, a menor nivel de complejidad, la sociedad civil tenderá a ser asimilada o identificada con el Estado, con el libre mercado o con las comunidades tradicionales. De ahí que cualquier intento de reducción de complejidad o de eliminación y / o disminución de la diferenciación entre las esferas sociales repercutirá negativamente en el proceso de autonomización de la sociedad civil. En adelante, la sociedad civil moderna ya no podrá ser representada como el espacio central donde se sustenta la unidad y coherencia de la estructura social, el nivel superior o final del orden social o la esfera en donde se disuelve y resuelve la heterogeneidad y el conflicto sociales, sino, sobre todas las cosas, tendrá que representarse como un ámbito social autónomo, plural y conflictivo cuyas fronteras no son rígidas sino flexibles, ya que éstas se alteran según se modifica y ajusta la relación de intercambio entre las dimensiones del Estado y las del mercado.

En suma, la figura de sociedad civil resurge en estas páginas como un espacio o, si se quiere, un ámbito de mediación social entre los subsistemas político, económico y cultural. Mediación que supone su necesaria participación acotada en la especificidad de cada uno de los extremos de la relación. Su desarrollo, por lo tanto, se encuentra estrechamente vinculado al proceso de diferenciación y autonomía de los subsistemas sociales que caracteriza a la llamada "modernización",⁵ el cual tiene como consecuencia un aumento radical de la complejidad social (Serrano Gómez, 1999).

⁵ La modernización presupone la existencia de una sociedad tradicional y otra moderna, o en términos absolutos, de Tradición y Modernidad como categorías universales. De esta forma, la aproximación gradual de un polo o tipo de sociedad (tradicción) a otro (modernidad) representa el grado de modernización de una sociedad. Dentro de las teorías de la modernización, las aportaciones funcionalistas son algunas de las más importantes. Dos grandes enfoques dominan las aportaciones funcionalistas al problema de la modernización: los teóricos de la comunicación y los teóricos de la

Esta mirada moderna y desencantada sobre la sociedad civil ha sido cultivada principalmente por diferentes autores de la teoría sociológica clásica y contemporánea. Gracias a la perspicaz mirada de numerosos sociólogos: Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann, entre otros, la sociedad civil ha adquirido carta de naturalidad como un ámbito social autónomo y diferenciado tanto de la esfera del Estado como de la del libre mercado. Quizá la excepción que confirma la regla es la teoría sobre la sociedad civil del político italiano Antonio Gramsci, que también concibe la categoría de sociedad civil como una esfera social distinta del Estado y del mercado.⁶ Distinción que se encuentra asociada, obviamente, al proceso de conformación de las sociedades modernas.

diferenciación. Los primeros consideran el proceso de la modernización desde el ángulo de los individuos que componen la sociedad modernizante. Es una concepción conductista del problema que pone el acento sobre el cambio de valores y actitudes resultante del desarrollo del sistema de comunicación en sociedades tendientes a transformarse en "modernas". El núcleo central de su argumentación consiste en afirmar que para que comience el proceso de modernización es necesario el desarrollo de los medios de comunicación de masas, puesto que la comunicación es lo que configura la sociedad. Los segundos, por el contrario, señalan que lo relevante en el proceso de modernización es el cambio en la estructura de una sociedad. Las posibles consecuencias de este cambio estructural generador de modernización en los individuos son consideradas como secundarias o, en todo caso, subsecuentes al proceso real de transformación de una sociedad (Solé, 1998: 230-238).

⁶ "Hay que distinguir entre la *sociedad civil*, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (o sea, en el sentido de *hegemonía político y cultural* de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado) y el sentido que dan a la expresión los católicos, para los cuales la sociedad civil es, en cambio, la sociedad política o el Estado, frente a la sociedad familiar y a la Iglesia" (Gramsci, 1977: 290) (cursivas mías). En el mismo sentido, sostiene el político e intelectual italiano: "Actitud de todo grupo social respecto de su Estado. El análisis no sería exacto si no se tuviera en cuenta la duplicidad de formas en las cuales se presenta el Estado en el lenguaje y en la cultura de las épocas determinadas, o sea, como sociedad civil y como sociedad política, como 'autogobierno' y como 'gobierno de los funcionarios'. Se da el nombre de 'estatolatría' a una determinada actitud respecto del 'gobierno de los funcionarios' o sociedad política, que, en el lenguaje común, es la forma de vida estatal a la que se da el nombre de Estado y que vulgarmente se entiende como la totalidad del Estado" (Gramsci, 2003: 201). Como se observa, la teoría de Gramsci sobre la sociedad civil introduce una profunda innovación respecto a toda la tradición marxista: "La sociedad civil no pertenece en Gramsci al momento de la estructura, sino al de la superestructura (...) pueden fijarse dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la sociedad civil, es decir, del conjunto de organismos vulgarmente llamados privados, y el de la sociedad política o Estado y que corresponde a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de dominio directo o mando que expresa en el Estado o en el gobierno jurídico" (Bobbio, 1985: 348). En resumen, Gramsci utiliza en el nivel de la superestructura la distinción entre la sociedad civil y la sociedad política que corresponden a la distinción entre la hegemonía cultural y la coacción.

En el presente capítulo estudiaremos entonces los principales supuestos teóricos e históricos del proceso de conformación y desarrollo de las sociedades modernas a fin de ilustrar el proceso de diferenciación de la sociedad civil de los ámbitos del Estado y del mercado modernos. A lo largo del camino, nuestro principal guía intelectual serán las ideas de sociólogos tales como Talcott Parsons, y en menor medida Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann, quienes ilustran desde perspectivas diferentes pero al mismo tiempo complementarias⁷ el proceso de integración de las sociedades modernas a partir de la diferenciación de sus estructuras y funciones internas. Para llevar a buen puerto esta empresa intelectual, en el primer apartado analizaremos el papel que juega la sociedad civil -visualizada como comunidad societaria- como fuente de integración del todo social así como los elementos constitutivos de sus dos principales dimensiones internas: la normativa y la colectiva. Posteriormente, estudiaremos los alcances, límites y dimensiones de la economía y la política modernas. En particular, pondremos el acento en los elementos constitutivos y funciones principales de cada una de estas esferas sociales. Más adelante, analizaremos en el segundo apartado las revoluciones modernas como origen y fuente de diferenciación social. En especial, dirigiremos nuestra atención a la Revolución Industrial y a la Revolución democrática, las cuales contribuyeron a diferenciar irreductiblemente a la esfera económica y a la esfera política, respectivamente, de la sociedad civil o comunidad societaria. Finalmente, pero no al último, incluiremos algunas conclusiones, necesariamente preliminares, que se contrastarán a lo largo de toda la tesis, ya que nuestro plan de trabajo en adelante consistirá en contrastar la teoría descriptiva de la sociedad civil con una teoría normativa de la sociedad civil de matriz republicana.

⁷ Evidentemente, existen diferencias no menores entre la teoría sociológica de Parsons, y las teorías sociológicas de Durkheim, Weber o Luhmann. En esta ocasión no pondremos acento en esas diferencias, ya que lo que aquí nos interesa es resaltar exclusivamente las similitudes entre estos autores a la hora de dar cuenta del proceso de diferenciación estructural y funcional de las sociedades modernas. En otro lugar, se puede poner acento en las diferencias o similitudes en las teorías sociológicas generales de estos autores. Al mismo tiempo, no todos los autores que pueden dar cuenta del proceso de diferenciación han sido incorporados. Entre las ausencias destaca, por ejemplo, Spencer. Empero, las limitaciones de espacio impiden que todos los sociólogos sean abordados.

1.1. EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS SOCIALES: LA SOCIEDAD CIVIL COMO FUENTE DE INTEGRACIÓN SOCIAL

Hacer un diagnóstico sobre las principales características de la sociedad moderna es una tarea francamente titánica que, sin duda, supera los alcances de este trabajo. Diversas claves de entrada pueden utilizarse para ilustrar la génesis, desarrollo, alcances y límites de las sociedades en la era de la modernidad.⁸ En esta oportunidad, hemos elegido dar cuenta del proceso de *integración* de las sociedades modernas a partir de la descripción del origen y desarrollo del proceso de *diferenciación estructural y funcional* de cada uno de sus subsistemas sociales, en particular el que corresponde a la esfera de la sociedad civil. Integración por diferenciación estructural y funcional será el supuesto teórico que articulará en adelante la reflexión sobre el proceso de constitución de las sociedades modernas.⁹ Entre ambas dinámicas sociales se produce un juego de intercambio mutuo que se traduce en mayor modernización de la sociedad, ya que las principales funciones sociales o las principales colectividades y papeles institucionalizados son organizados en marcos simbólicos y organizativos, relativamente específicos y autónomos, dentro de los límites del propio sistema institucionalizado. De ahí que la diferenciación estructural sea aplicable a todas y cada una de las esferas (económica, política y cultural) distintas y autónomas, de la vida social, en una sociedad moderna (Solé, 1998: 235).

Dentro del conjunto de autores que asocian la modernización de la sociedad con el proceso de integración vía la diferenciación estructural destaca el sociólogo

⁸ El concepto de modernidad puede ser definido a partir de tres ejes básicos. El primer eje se deriva de la lectura de Hegel hecha por Habermas, que remite a la modernidad a una época: "el nuevo tiempo" es el "tiempo moderno". Si se toma como referencia 1800 (el periodo de la ilustración) el tiempo moderno se refiere al conjunto de los tres siglos precedentes. El segundo eje permite pensar la relación entre el nuevo tiempo (tiempo moderno) y la contemporaneidad. En este marco tiene un papel esencial lo que se denomina espíritu de la época. El tiempo moderno se distingue de lo viejo porque se abre al futuro. El tercer eje, igualmente tomado de la lectura de Habermas a Hegel, se remite a la subjetividad, interpretada como el principio del tiempo moderno, por la posibilidad de la libertad y de la reflexión, tiempo también caracterizado a través de una estructura de autorrealización (Salles, 2000).

⁹ Para Luhmann (1998), las sociedades actuales son sociedades funcionalmente diferenciadas. Las sociedades modernas están constituidas por sistemas parciales, cada vez más autónomos como la economía, la política, la religión, etcétera, que al cumplir su respectiva función hacen más eficaz la actividad del sistema general al hacerle frente a la complejidad de manera selectiva y diferenciada.

norteamericano Talcott Parsons.¹⁰ En la prolífica obra de este autor pionero del estructural funcionalismo o funcionalismo estructural,¹¹ el concepto de sociedad civil reaparece en el contexto de un nuevo modelo de diferenciación social, en el cual la categoría de sociedad civil juega el papel de esfera promotora y responsable de la integración social del todo. La diferenciación, en clave de este sociólogo funcionalista, hace referencia a la progresiva diversidad, especialización e independencia relativa de elementos estructurales, funciones y papeles, en la organización interna de cada una de las esferas de la vida social.

El punto de partida de la teoría sociológica "general, integral analítica, completa y elegante de Parsons" (Ritzer, 2005: 532), es la teoría general del sistema de la acción.¹² Dicho sistema humano de acción está constituido, según Parsons, por cuatro grandes subsistemas:¹³ el sistema social,¹⁴ el sistema cultural,¹⁵ el sistema de la

¹⁰ En Parsons, la diferenciación es "la división de una estructura o una unidad, en un sistema social, en dos o más unidades o estructuras diferentes en cuanto a sus características y su importancia funcional para el sistema" (Parsons, 1974b: 39).

¹¹ El tema central de la teoría sociológica de Parsons es el funcionamiento de estructuras: "El análisis estructural-funcional requiere un tratamiento sistemático de las posiciones y de los papeles de los actores en una situación social, así como de las normas institucionales implicadas. La posición se refiere al lugar del actor en un sistema de relaciones sociales considerado como una estructura; el papel, que es inseparable de la posición, y representa el aspecto dinámica de ésta, se refiere a la conducta del actor en sus relaciones con los otros, cuando se le considera en el contexto de su importancia funcional para el sistema social. Las normas institucionales se consideran como expectativas normadas que definen culturalmente la conducta apropiada de personas que representan diversos papeles sociales. Una pluralidad de normas de papeles interdependientes forman una *institución*" (Timasheff, 2003: 306) (cursivas del autor).

¹² Para Parsons, la acción consiste en las estructuras y los procesos por medio de los cuales los seres humanos constituyen intenciones significativas y con mayor o menor éxito, las aplican en situaciones concretas (Parsons, 1974a). Tres conceptos yacen en la teoría de la acción de Parsons: "el acto unidad, el voluntarismo y el *verstehen*. El fenómeno más básico de la teoría de la acción de Parsons, es lo que él denomina acto unidad, que se define por sus cuatro componentes. Primero implica la existencia de un actor. Segundo, el acto unidad supone un fin, o un estado futuro hacia el que se orienta la acción. Tercero, la acción tiene lugar en una situación que entraña dos elementos: las cosas que el actor no puede controlar (condiciones) y las que puede controlar (medios). Finalmente, las normas y los valores sirven para determinar la elección del actor de los medios para alcanzar fines (...) Estrechamente relacionada con el concepto de acto unidad está la noción de voluntarismo. El voluntarismo hace referencia a las elecciones que hacen los actores en las situaciones sociales en las que se encuentran (...) Finalmente está el concepto de la *verstehen*, o la necesidad de analizar la acción desde una perspectiva subjetiva" (Ritzer, 2005: 534-535) (cursivas del autor).

personalidad¹⁶ y el organismo conductual.¹⁷ Dentro del “universo” de los sistemas sociales, destaca el “planeta” llamado sociedad, que es un sistema social específico y particularmente importante, pues se trata, ni más ni menos, del “tipo de sistema social, en cualquier universo de sistemas sociales, que alcanza el nivel más elevado de autosuficiencia como sistema en relación a sus ambientes” (Parsons, 1974a: 21).¹⁸ Autosuficiencia que significa que cualquier tipo de sociedad pueda contar con realizaciones de sus miembros que contribuyan adecuadamente al funcionamiento

¹³ Las distinciones entre los cuatro subsistemas de acción son *funcionales* y se establecen de acuerdo con las cuatro funciones primarias que se adscriben a todos los sistemas de acción: mantenimiento de patrones, integración, alcance de metas y adaptación (Parsons, 1974b).

¹⁴ El sistema social tiene como función primaria la integración. Su estructura puede analizarse de acuerdo con cuatro tipos de componentes independientemente variables: valores, normas, colectividades y papeles. Los valores tienen supremacía en el funcionamiento de conservación de patrones de los sistemas sociales. Las normas, cuya función primordial es integrar sistemas sociales, resultan específicas de ciertas funciones y ciertos tipos de situaciones sociales. Las colectividades representan el tipo de componente estructural que tiene supremacía para alcanzar metas. Mientras que el papel, el tipo de componente estructural que tiene supremacía en la función de adaptación, define la clase de individuos que por medio de esperanzas recíprocas participan en una colectividad dada. Los sistemas sociales constan de combinaciones de estos elementos estructurales (Parsons, 1974b).

¹⁵ El sistema cultural tiene como prioridad el mantenimiento de patrones que se ordenan en torno a las características de complejos de significado simbólico (Parsons, 1974b). La acción humana es cultural, debido a que los significados y las intenciones relativas a los actos se constituyen de acuerdo con sistemas simbólicos, que se enfocan generalmente en lo universal de las sociedades humanas, que es el lenguaje (Parsons, 1974a).

¹⁶ El sistema de personalidad tiene como función primaria el alcance de metas. Se trata de la agencia primordial de los procesos de acción y también de la aplicación de requisitos y principios culturales (Parsons, 1974b). La personalidad la define Parsons como el sistema organizado de la orientación y la motivación de la acción del actor individual. Su componente básico es la disposición de necesidad (Ritzer, 2005).

¹⁷ El organismo conductual se concibe como subsistema de adaptación y sitio de las facilidades humanas primarias que son el sostén de otros sistemas. Incluye un conjunto de condiciones a las que la acción debe adaptarse y comprende el mecanismo primario de interrelación con el ambiente físico, sobre todo mediante la entrada y el procesamiento de información en el sistema nervioso central y la actividad motora para enfrentarse a las exigencias del ambiente físico (Parsons, 1974b). Su organización está influida por los procesos de condicionamiento y aprendizaje que se producen durante la vida del individuo (Ritzer, 2005).

¹⁸ La autosuficiencia con relación al ambiente significa estabilidad en la relación de intercambio y capacidad para controlar éste, en interés del funcionamiento de la sociedad. Ese control puede variar desde la aptitud para evitar o resolver determinados trastornos hasta la capacidad para moldear favorablemente las relaciones ambientales. Tres contextos de autosuficiencia societaria pueden identificarse: los dos primeros conciernen respectivamente a los funcionamientos económico y político en relación al ambiente físico: la tecnología y la utilización organizada de la fuerza en las funciones militares y policíacas. Un tercer aspecto se refiere a las personalidades de los miembros individuales en una forma especial de interpenetración con los organismos involucrados (Parsons, 1974b: 18).

societario y con instituciones que se han legitimado mediante los compromisos de valores aceptados por sus miembros.

Como buen exponente del estructural funcionalismo, el sociólogo norteamericano distingue cuatro estructuras o subsistemas de la sociedad a partir de las funciones (AGIL)¹⁹ sustantivas que cumplen cada uno de ellos:

El subsistema de mantenimiento de patrones (sistema fiduciario) se ocupa particularmente de las relaciones de la sociedad con el sistema cultural y, en esta forma, con la realidad final; el subsistema de alcance de metas o la forma de gobierno (política o constitución política), a la personalidad de los miembros individuales; el subsistema de adaptación (economía), al organismo conductual y, por medio de él, al mundo físico (...) Dentro de este marco, el núcleo de una sociedad como sistema social representa el cuarto componente: su sistema de integración. Toda vez que consideramos al sistema social como de integración para los sistemas de acción en general, debemos dedicar especial atención a los modos en que alcanza -o no- varios tipos y niveles de integración interna. Al subsistema de integración de una sociedad lo denominaremos *comunidad societaria* (Parsons, 1974b: 20-21) (cursivas del autor).

De acuerdo a este esquema teórico, la *economía* es la esfera que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución de bienes y servicios. De suerte que el mercado adapta el entorno a las necesidades de la sociedad, y ayuda a la propia sociedad a adaptarse a estas realidades externas. La *política*, por su parte, es la esfera social que realiza la función del *logro* de metas mediante la persecución de objetivos societales y la movilización de los actores y recursos materiales para esa finalidad. El *sistema fiduciario* o esfera cultural (por ejemplo, la escuela, la familia, las amistades, etcétera), por su lado,

¹⁹ Parsons creía que habla cuatro imperativos funcionales necesarios y característicos de todo sistema: (A) adaptación: todo sistema debe satisfacer las exigencias situacionales externas; debe adaptarse a su entorno y adaptar al entorno a sus necesidades; (G) capacidad para alcanzar metas: todo sistema debe definir y alcanzar sus metas primordiales; (I) integración: todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes constituyentes; debe controlar también la relación entre los otros tres imperativos funcionales; y (L) latencia o mantenimiento de patrones: todo sistema debe proporcionar, mantener y renovar la motivación de los individuos y así las pautas culturales que crean y mantienen la motivación. Parsons diseñó el esquema AGIL de manera que podía utilizarse en todos los niveles de su sistema teórico (Ritzer, 2005: 540).

cumple la función de la *latencia* al ocuparse de la transmisión de la cultura (normas y valores) a los actores permitiendo que la internalicen y la reproduzcan. Es el ámbito de la simbología, de la educación. Y, finalmente, la función de la *integración* corresponde a la comunidad *societaria* (por ejemplo, el complejo de ciudadanía y las asociaciones), que es la esfera que se ocupa de coordinar los diversos componentes de la sociedad (Ritzer, 2005: 548).

Entre cada uno de los subsistemas de la sociedad se establecen relaciones que distan mucho de ser estáticas, inmutables o intemporales; por el contrario, dichas relaciones están sujetas a distintas modificaciones según el nivel de complejidad de la sociedad que se trate. De ahí que la diferenciación de los elementos constitutivos de cada uno de los subsistemas sociales resultará más clara y más importante en la medida en que la sociedad evolucione en la escala de la modernización. En el caso de las sociedades tradicionales, por el contrario, esa diferenciación estructural estará ausente o será todavía difícil de percibir. Así, el desarrollo de la modernidad puede concebirse como la diferenciación de lo que ya había existido implícitamente en todas las sociedades, pero no había logrado madurar de forma clara y contundente.²⁰

Pasemos ahora a revisar el proceso de conformación y diferenciación de cada una de las esferas sociales en las sociedades modernas. No sin antes advertir, aunque parezca una verdad de Perogrullo, que estos procesos sólo se pueden distinguir analíticamente, ya que en el plano de la "realidad" aparecen muchas veces superpuestos.

²⁰ Parsons identifica tres grandes niveles evolutivos de las sociedades: primitivo, intermedio y moderno. Los criterios de división entre cada una de estas etapas se centran en torno a desarrollos críticos en los elementos de código de las estructuras normativas. Para la transición de la sociedad primitiva a la intermedia, el desarrollo focal es el del lenguaje, que forma primordialmente parte del sistema cultural. El lenguaje escrito incrementa la diferenciación básica entre el sistema social y cultural y amplía de forma considerable la gama y el poder del último de ellos. La transición de la sociedad intermedia a la moderna, se encuentra en los códigos institucionalizados de orden normativo, al interior de la estructura de la sociedad y se centra en el sistema legal. El problema relativo al tipo de ley es sumamente complejo. Su organización debe estar muy generalizada, de acuerdo con principios universalistas. Los sistemas legales modernos, asimismo, deben realzar firmemente el factor de procedimientos, para distinguirlos de los preceptos sustantivos y las normas (Parsons, 1974a: 46-49).

1.1.1. Las dimensiones de *la sociedad civil* en una sociedad moderna y *diferenciada*

La modernidad de la sociedad civil puede ser rastreada desde distintas plataformas. En esta ocasión hemos elegido observarla desde la vitrina de la teoría sociológica, en especial la sociología de Talcott Parsons. La categoría de sociedad civil reaparece en la sociología parsoniana bajo una nueva forma en el contexto de un modelo nuevo de diferenciación que no teme medirse con las condiciones estructurales y funcionales de las sociedades modernas. Si bien es cierto que el sociólogo norteamericano no utiliza explícitamente la noción de sociedad civil a lo largo de su prolífica obra, no menos cierto es que pueden rastrearse los principales elementos y dimensiones constitutivos de este peculiar concepto político bajo la modalidad de la llamada "comunidad societaria", categoría que en clave parsoniana se diferencia tanto de la economía y la organización política de la sociedad como de la esfera cultural o sistema fiduciario.

La comunidad societaria en Parsons no es una figura nostálgica o retórica que pretenda regresar o recuperar la armonía y pureza originales de las comunidades tradicionales, ni es tampoco una forma de asociación basada en adscripciones primigenias (sangre, raza, etnia, nación, etcétera), sino es, ante todo, la esfera de intermediación social entre el ámbito del Estado y la esfera del mercado que cumple la función de integración de una sociedad moderna, compleja y estructuralmente diferenciada. Nada más ajeno a Parsons que asociarlo con un concepto pre o anti-moderno de comunidad social. Su función principal consiste en "definir las obligaciones de *lealtad* hacia la comunidad societaria, tanto para los miembros como un todo como para diversas categorías de estatus y papeles diferenciados dentro de la sociedad" (Parsons, 1974b: 22) (cursivas mías). Lealtad que, según Parsons, se representa como la disposición de los miembros de una sociedad para responder a los llamamientos "justificados" adecuadamente en nombre de la necesidad o el interés colectivo, general o "público", respuesta que bien puede llegar a ser voluntaria, si se apela a las virtudes cívicas de los ciudadanos, u obligatoria, si se ejerce recurriendo a la naturaleza coercitiva de la ley.

Como mencionamos anteriormente, para Parsons la comunidad societaria es el subsistema integrador del conjunto de la sociedad: "su función es integrar un sistema social diferenciado, institucionalizando los valores culturales como normas que son aceptadas y aplicadas socialmente" (Cohen y Arato, 1992: 154). En términos generales, la comunidad societaria puede ser entendida como una estructura compleja compuesta de leyes y asociaciones diversas. De suerte que esta esfera social puede ser definida en términos de dos dimensiones distintas: "normatividad" y "colectividad". La *dimensión normativa* abarca el aspecto de la sociedad civil compuesto por un sistema de orden legítimo producido por la institucionalización de valores culturales aceptados socialmente; y la *dimensión colectiva* comprende el aspecto de la sociedad civil vista como una entidad única, vinculada y organizada. Ambas dimensiones no caminan por circuitos distintos o excluyentes sino por vías paralelas, ya que el sistema de leyes puede traducirse en asociaciones y éstas suponen individuos con una identidad común y derechos universales.

a) La dimensión normativa de la sociedad civil

El primer elemento constitutivo de la dimensión normativa de la sociedad civil lo constituye el *derecho*. En Parsons, la ley es representada como un código normativo general que regula la acción de las unidades miembros de una sociedad, definiendo las diversas situaciones (Parsons, 1974b: 29). En términos muy generales, los sistemas legales modernos contienen componentes constitucionales escritos, como sucede en los Estados Unidos; o no escritos, como acontece en la Gran Bretaña. El componente constitucional define el perfil principal del marco normativo que rige las relaciones societarias en general. En las sociedades modernas y estructuralmente diferenciadas, el contenido del elemento constitucional no es religioso, metafísico o mágico ya que su validez normativa es moldeada por el propio sistema societario. De hecho, la modernización de la sociedad supone la disociación entre los compromisos religiosos específicos de los individuos y los derechos constitucionales y obligaciones de los ciudadanos (Parsons, 1974b: 30). Donde no aparece esa disociación, donde la constitución está marcada por elementos religiosos o míticos, la sociedad se constituye bajo formas tradicionales o premodernas de integración.

Ahora bien, el sistema del derecho moderno no solamente se instituye tomando distancia de los compromisos religiosos específicos o de las representaciones metafísicas o mágicas del mundo, sino también, y sobre todo, demarcándose del control del Estado. En efecto, para Parsons el paso más importante en la emergencia de un sistema jurídico plenamente moderno es "la transición desde el derecho como un instrumento de la política del Estado a la ley como una 'interfase mediadora' entre el Estado y la comunidad societal, que constituye formalmente la diferenciación de estos últimos" (Cohen y Arato, 1992: 160). Al tomar distancia relativa del Estado, el sistema jurídico moderno deviene no solamente en instrumento de coacción y definición de obligaciones asociado primordialmente al gobierno y al Estado, sino también -y esto es lo más importante- en elemento de consenso normativo que necesita legitimarse de manera permanente en la comunidad societaria: "Las normas constitucionales se articulan con la comunidad societaria e incluyen el componente de lealtad a la sociedad en la forma de asociaciones valiosas; las leyes tienen relaciones con la moralidad de los ciudadanos, pero no necesariamente con toda la moral" (Parsons, 1974b: 30).

En adelante, en las sociedades modernas se establecerá entre el gobierno y la Constitución una relación de autonomía y distancia relativas, ya que la Carta Magna se convertirá en garante de los derechos y obligaciones no sólo de los gobernantes sino también de los gobernados. Con la consecuencia de que el ejercicio del poder del Estado ya no será ilimitado, infalible, indivisible ni irresistible, sino estará sujeto a la voluntad expresa de la ley. Ya no será un Estado de hecho, sino un Estado de derecho. Su límite explícito será la ley. De ahí que el desarrollo del constitucionalismo²¹ esté asociado directamente con el proceso de diferenciación estructural entre la comunidad societaria moderna y el Estado. Diferenciación que puede sostenerse a lo largo del tiempo sobre las bases de la independencia del Poder Judicial, la integridad corporativa

²¹ El constitucionalismo ha sido asociado con la técnica de la libertad, es decir, es la técnica jurídica a través de la cual se les asegura a los ciudadanos el ejercicio de sus derechos individuales y, al mismo tiempo, el Estado es colocado en la posición de no poderlos violar. Si las técnicas cambian según los tiempos y las tradiciones de cada país, el ideal de las libertades del ciudadano sigue siendo el fin último en vista del cual estas técnicas son preordenadas u organizadas (Matteucci, 1991: 336). Quien quiera profundizar en el constitucionalismo y sus diferencias con el término Constitución puede consultar: Sartori (1999: 13-27).

de la profesión jurídica y, en particular, la apertura de los límites tácticos y normativos del sistema jurídico.

En sintonía con la representación parsoniana del derecho como un orden jurídico legítimo que estabiliza en la modernidad el proceso de diferenciación entre la comunidad societaria y el Estado, el sociólogo alemán Max Weber ya había señalado que una de las características principales de las sociedades modernas occidentales consistía, precisamente, en la *racionalización* del derecho, en especial de sus procedimientos y normas jurídicas,²² y su administración a cargo de funcionarios especializados, guiados por reglas racionales positivas (las leyes). En Weber, el derecho es un cuerpo de normas externo y *coercitivo* para los individuos y para sus pensamientos y acciones (Ritzer, 2005: 301).²³ Desde su perspectiva, existen diferentes etapas en el desarrollo de un sistema legal más racional. Una primera etapa implicaba la revelación carismática de las leyes por los profetas iluminados. En una segunda etapa, funcionarios honorables de la ley se dedican a la creación empírica y a la fundación del derecho. En la tercera etapa, aparece la imposición de la ley por los poderes teocráticos o seculares. Finalmente, la cuarta etapa (la modernidad) se caracteriza por la elaboración sistemática de las leyes y una administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido un entrenamiento legal formalizado y sistemático (Ritzer, 2005: 301-302). Como resultado de la superación de

²² Weber distingue dos niveles en los que opera la racionalización del derecho: procedimientos y normas. Por lo que toca a la racionalización de los procedimientos jurídicos, Weber distingue tres etapas históricas: a) el formalismo de tipo mágico, en el cual la adecuación a las reglas jurídicas asegura la rectitud o corrección del juicio; b) el desarrollo de procedimientos jurídicos dominados por una "racionalidad material" (racionalidad con arreglo a valores en oposición a la racionalidad con arreglo a fines); y c) el formalismo jurídico propio de los procedimientos jurídicos, en los cuales se distinguen las normas del procedimiento legal de la materia del proceso. Las reglas de procedimiento representan ahora el marco necesario donde debe demostrarse, mediante la indagación, la corrección o incorrección de un acto, la culpabilidad o inocencia de una persona. Por lo que respecta a la racionalización de las normas jurídicas, Weber señala que este proceso implica su sistematización y su generalización, pero también el cuestionamiento crítico de sus fundamentos de validez. Lo anterior conduce a una "positivización" del derecho moderno, a través de la cual se reconoce tanto su distinción con las normas morales, como la imposibilidad de apelar a un fundamento de validez trascendente (Dios, Naturaleza, Historia, Razón). De suerte que el derecho moderno rige como un sistema de normas positivamente estatuido (Serrano Gómez, 1994: 102).

²³ "Para nosotros lo decisivo en el concepto del 'derecho' (que para otros fines puede delimitarse de manera completamente diferente) es la existencia de un cuadro coactivo. Éste, naturalmente, en modo alguno tiene que ser análogo al que hoy en día nos es habitual" (Weber, 2004: 28). *Cursivas del autor.*

etapas anteriores y sucesivas, el derecho se va afirmando en la modernidad como una institución autónoma y diferenciada que se articula a partir de reglas y códigos particulares:

A) La superación del pensamiento mágico se expresa en el derecho mediante la sustitución del formalismo mágico de los procedimientos judiciales, por los procedimientos de indagación, propios del derecho moderno, que, a través de pruebas y / o testimonios, busca establecer la "verdad" de un hecho (...) B) El surgimiento y desenvolvimiento de un punto de vista ético se manifiesta en el derecho por el desarrollo de un lenguaje basado en las nociones de "libertad" y "responsabilidad" de las "personas", así como también por la generalización de las leyes (...) C) La sistematización del derecho lleva a la creación de un orden jerárquico de leyes generales que tienen que ser "aplicadas" en los casos concretos (...) D) Por último, la diferenciación de las imágenes del mundo representa en el campo del derecho la distinción de las normas jurídicas respecto a otros tipos de normas sociales. Se trata de un proceso de diferenciación que culmina en la consideración del derecho como un conjunto de estatutos emanados y respaldados por un poder político (positivación del campo del derecho) (Serrano Gómez, 1994: 101).

En la consolidación del derecho moderno, Weber otorga gran importancia al proceso de profesionalización, que es fundamental para la racionalización del sistema jurídico en el mundo occidental. Dos tipos de preparación legal pueden distinguirse en la modernidad, pero solo uno de ellos contribuye efectivamente al desarrollo del derecho racional. El primer tipo es la preparación artesanal, en la que los discípulos son preparados por sus maestros, principalmente durante la práctica empírica del derecho. El segundo es la preparación académica legal, en la cual la ley se enseña en escuelas especiales, los conceptos legales producidos tienen carácter de normas abstractas y la interpretación de esas leyes se presenta de un modo rigurosamente formal y lógico (Ritzer, 2005: 302). Es este segundo tipo el que contribuye al desarrollo efectivo del derecho racional, en tanto que hace del derecho no solamente un oficio práctico sino ante todo una profesión:

Relativamente al desarrollo de un aprendizaje jurídico de tipo profesional, y al mismo tiempo, de un pensamiento jurídico específico, existen dos posibilidades completamente opuestas. O bien enseñanza empírica del

derecho por prácticos, es decir, experimentalmente a modo de oficio. O bien enseñanza teórica en ciertas escuelas jurídicas, bajo la forma de una elaboración racional y sistemática, esto es, "científicamente", en el sentido puramente técnico de la palabra (Weber, 2004: 588).

En síntesis, la emergencia del derecho moderno en clave weberiana está asociada a la racionalización de sus normas y procedimientos internos y a la profesionalización académica y práctica de sus funcionarios. De ahí que en la modernidad el derecho sea visto como una institución racional, profesional y funcionalmente diferenciada de la magia, la moral y la religión. Su proceso de racionalización, en consecuencia, se encuentra ligado estrechamente a la acción social racional con arreglo a fines y a la acción social con arreglo a valores (y no a la acción social tradicional o afectiva) de los individuos.²⁴

El proceso de racionalización del derecho estabiliza en la modernidad -como vimos anteriormente- la diferenciación entre la comunidad societaria (sociedad civil) y el Estado, y lo hace mediante la formalización de la *ciudadanía*.²⁵ En efecto, el complejo de la ciudadanía es uno de los productos centrales del constitucionalismo y del gobierno de las leyes y no de los hombres.²⁶ Para Parsons, la ciudadanía en un sentido

²⁴ "La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados o perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma que se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada" (Weber, 2004: 20) (cursivas del autor).

²⁵ A pesar de que no parece posible enunciar una definición universal e intemporal de la ciudadanía, puede afirmarse que hay rasgos básicos presentes en las diversas concepciones de ciudadanía que permiten caracterizarla unitariamente a pesar de la pluralidad histórica y teórica. Peña (2003) identifica algunos de esos rasgos básicos: pertenencia (e identidad), derechos y participación. Un ciudadano es alguien que *pertenece* plenamente a su comunidad, que tiene en virtud de ello ciertos derechos (y los deberes correspondientes) y que toma *parte activa* de algún modo en la vida pública. El modo en que se conjugan esos elementos, y la importancia relativa que se atribuye a uno u otro elemento, determinan el concepto de ciudadanía mantenido y las formas de ciudadanía posibles.

²⁶ El constitucionalismo también ha sido identificado con el gobierno de las leyes y no de los hombres, de la racionalidad del derecho y no del mero poder (Matteucci, 1991: 336-337). A propósito de este binomio, Norberto Bobbio (1989) señala que el problema de la relación entre el poder y el derecho puede ser planteado a partir de la pregunta: ¿Es mejor el gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres? Y

moderno significa *iguales* condiciones para ser miembro en la comunidad estatal. Ser ciudadano implica, entonces, igual membresía en el Estado, es decir, pertenencia igual a la comunidad política. Esta igualdad está sustentada en el supuesto de que las normas en las sociedades modernas están basadas no sólo en valores transociales o identidades primigenias sino en realidades *universales*, cuya primera versión fue la doctrina de los *derechos naturales* (Cohen y Arato, 1992: 161),²⁷ que se transformaron en *derechos positivos* como resultado del proceso de constitucionalización. De ahí que las Constituciones modernas sean muy semejantes entre sí en lo que se refiere a la declaración de los derechos fundamentales.

Parsons señala, siguiendo a T.H. Marshall, que el complejo moderno de ciudadanía está integrado por tres conjuntos de componentes o fases: el componente cívico, el político y el social.²⁸ Estos derechos están vinculados a la *pertenencia* a una colectividad política efectiva. Quien no pertenece a una comunidad política no goza de ellos. Por ello son visualizados como derechos cuyo titular es la figura del ciudadano (derechos ciudadanos) y no el individuo o el hombre (derechos del hombre).²⁹ El

responde que la supremacía de la ley con respecto al juicio casuístico del gobernante reside en su generalidad y en su constancia, en no estar sometida a la variable de las pasiones.

²⁷ El debate entre el liberalismo y el comunitarismo gira en torno, precisamente, a la idea de si la igualdad debe ser explicada principalmente desde el punto de vista de los derechos individuales universales o de las normas compartidas por la comunidad. Individuo versus comunidad. Quien quiera profundizar en el debate entre el liberalismo igualitario y el comunitarismo puede, entre otros, consultar: Mulhall y Swift (1996), Taylor (1997: 239-268) y Gargarella (1999: 125-159).

²⁸ Parsons retoma del sociólogo británico T.H. Marshall la idea de ciudadanía como *estatus de derechos*: "un estatus que se confiere a los que son miembros con plenos derechos de una comunidad" (Citado por Bovero, 2005: 2). Marshall, introductor de la teoría contemporánea de la ciudadanía, distingue tres tipos de derechos, que históricamente se han establecido de forma sucesiva: "los *civiles* o 'los derechos necesarios para la libertad individual': libertad personal, de pensamiento y expresión, propiedad, etcétera; los *políticos*, es decir, el 'derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros'; y los *sociales*, que abarcan 'todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad'. Es la garantía del disfrute de esos derechos lo que realmente hace que alguien pueda considerarse miembro pleno de la sociedad" (Peña, 2003: 220) (cursivas del autor).

²⁹ Desde la teoría contemporánea de la ciudadanía, que recupera Parsons de Marshall, el titular de los derechos fundamentales es el *ciudadano* y no el *individuo* o el *hombre* a secas. El concepto de ciudadanía es conveniente, según sus defensores, ya que vincula los derechos, o mejor dicho las pretensiones reivindicadas como derechos por los individuos, a la pertenencia de estos mismos individuos a una comunidad determinada. Por ello se habla de "derechos de ciudadanía" y no de

componente *cívico* o civil de la ciudadanía consiste en el conjunto de derechos individuales (propiedad, comunicación, religión, reunión, asociación, manifestación, creencia, asamblea, etcétera) que garantizan formas de acción ciudadana autónomas respecto al Estado. Se trata de libertades llamadas “negativas”, derechos de libertad individuales, que se afirman precisamente no en el Estado sino frente o contra el mismo. Su función, entonces, consiste en estabilizar a lo largo del tiempo la diferenciación entre la comunidad societal y el Estado.

El componente o la fase *política* de la ciudadanía se refiere a los derechos políticos de igual participación en el ejercicio del poder colectivo: “aunque los derechos legales de la primera fase protegían los intentos por influir en el gobierno, sobre todo mediante los derechos de reunión y la libertad de prensa, en la siguiente fase se institucionalizaron derechos positivos para participar en la selección de dirigentes gubernamentales, por medio de los privilegios” (Parsons, 1974b: 33). El conjunto de derechos políticos implican tanto la *participación* indirecta en el gobierno representativo por medio del derecho al sufragio,³⁰ como los derechos para *influir* en las decisiones políticas. Participación e influencia³¹ que no se traducen en desdiferenciación estructural en las sociedades modernas, sino más bien en el surgimiento de nuevas

“derechos individuales” o de “derechos del hombre”. Son derechos que le corresponden al individuo en tanto ciudadano y no al individuo u hombre en cuanto tal. Para Bovero (2005), esta representación es errónea y el error se remonta a la propia teoría de la ciudadanía de Marshall, quien usa “ciudadanía” como término genérico que encierra tres especies de derechos (cíviles, políticos y sociales) y no como término específico que se refiere exclusivamente a la especie de los derechos políticos, con la consecuencia de que no se distingue correctamente la diferente naturaleza de las diversas especies de derechos. Por ahora no voy a profundizar en esta interesante discusión, ya que pienso retomarla en extenso más adelante a la hora de contrastar la teoría de la ciudadanía de corte liberal (específica) con la teoría de la ciudadanía de corte republicana (genérica).

³⁰ El derecho al sufragio no siempre ha sido universal. En un primer momento, el sufragio estaba limitado a los propietarios (sufragio censatario); más tarde se extendió a propietarios y no propietarios pero continuaron excluidas del mismo las mujeres; posteriormente se reconoció el sufragio femenino y más tarde se incorporó el derecho al voto a los jóvenes. De suerte que la universalización del sufragio no es gratuita, sino es resultado de la lucha por la participación política de los muchos y diversos en los asuntos de interés público.

³¹ El concepto de influencia desempeña un importante papel en la teoría de Parsons de la diferenciación de la comunidad societaria: “Junto con el dinero, el poder y los valores a los que se comprometen las personas, la influencia es uno de los cuatro medio de intercambio simbólico generalizados que reemplazan a las relaciones de negociación directa o ‘trueque’ en los cuatro subsistemas, regulando sus relaciones internas así como los intercambios entre ellos” (Cohen y Arato, 1992: 164).

estructuras de intermediación (en especial, los partidos políticos)³² que contribuyen de forma indirecta a la diferenciación mediante la interpenetración y nuevas formas de integración (Cohen y Arato, 1992: 161).

Finalmente, pero no al último, el tercer componente principal de la ciudadanía, *el social*, lo representa:

El "interés social" por el "bienestar" de los ciudadanos, considerado como de responsabilidad pública. Mientras que los derechos legales y los privilegios respaldan las capacidades para actuar de manera autónoma en la posición de ciudadanía, el componente social se ocupa de proporcionar oportunidades realistas para poder ejercer esos derechos. Por consiguiente se trata de asegurar que las masas de la población tengan a su disposición adecuados niveles mínimos de "vida", atención médica y educación (Parsons, 1974b: 34) (*cursivas mías*).

En la lógica de Parsons, los componentes sociales de la ciudadanía consisten en un conjunto de "recursos" y "capacidades" que se requieren para garantizar la vigencia de los derechos civiles y políticos. Su interés es defender una versión genuina de la "igualdad de oportunidades" (Cohen y Arato, 1992: 162). Sin esa modalidad de igualdad, los derechos de los miembros de la sociedad no pasan de ser un simple postulado normativo o una carta de buenas intenciones que no alcanzan a materializarse en la realidad concreta. Sin embargo, el reconocimiento del componente social de la ciudadanía provoca resultados paradójicos en el proceso de diferenciación: "aunque es posible argumentar que la autonomía de la comunidad societal depende de los recursos y capacidades de sus miembros, la amenaza a éstos no sólo proviene del Estado moderno sino también del orden económico capitalista moderno" (Cohen y Arato, 1992: 162).

³² Los partidos políticos no son parte de la sociedad civil o, si se quiere, de la comunidad societaria. En todo caso, forman parte de la *sociedad política*, es decir, de la instancia de mediación entre la sociedad civil y el Estado. "Sería desorientador identificar a la sociedad civil con toda la vida social fuera del Estado administrativo (...) es necesario y significativo distinguir a la sociedad civil a la vez de una *sociedad política* de partidos, de organizaciones políticas y de públicos políticos (en particular los parlamentos) (...) el papel *mediador* de la sociedad política entre la sociedad civil y el Estado es indispensable pero igual lo son las raíces de la sociedad política en la sociedad civil" (Cohen y Arato, 1992: 9) (*cursivas mías*).

En consecuencia, el patrón de diferenciación desarrollado por Parsons pone acento principalmente en la autonomía de la comunidad societaria respecto al Estado, descuidando o, en su caso, menospreciando la estabilización de la diferenciación entre la comunidad societaria y el orden económico moderno. Sin esa diferenciación, la lógica de la ganancia intrínseca al libre mercado acabaría por contaminar, en el mejor de los casos, y por negar, en el peor, los “recursos” y “capacidades” sociales que se requieren para garantizar la vigencia de los derechos civiles y políticos. En todo caso, el reconocimiento de la *ciudadanía social*³³ supondría la incorporación de dispositivos institucionales que contribuirían a la autonomía de la sociedad civil no sólo con respecto al Estado sino también a la esfera del mercado. El riesgo, empero, podría radicar en la transformación del ciudadano en cliente.

En suma, los componentes cívicos, políticos y sociales de la ciudadanía juegan un papel clave en la teoría parsoniana como estructuras de mediación que garantizan y le dan estabilidad en el tiempo y en el espacio al proceso de diferenciación entre la esfera de la comunidad societaria y las esferas de la política (Estado) y la economía (mercado). Empero, la intensidad y profundidad de esa diferenciación estructural varía según el tipo de componente ciudadano que se trate. En efecto, mientras la diferenciación entre el Estado y la sociedad civil queda de manifiesto con la puesta en escena de los componentes civiles y políticos de la ciudadanía, la diferenciación entre el mercado y la sociedad civil no resulta tan clara en la teoría parsoniana, ya que el componente social de la ciudadanía que defiende nuestro autor no se traduce en un concepto fuerte de ciudadanía social asociado a la figura de derechos sociales universales e irreductibles al principio de ganancia del mercado.

³³ Parsons no incorpora la figura de la ciudadanía social, ya que su componente social de la ciudadanía no se traduce en derechos sociales, sino en recursos y capacidades para la vigencia de los mismos: “La conciencia de la tensión entre igualdad política y desigualdad social ha tomado cuerpo en los Estados de bienestar contemporáneos en la idea de una ciudadanía social; puesto que el ejercicio de los derechos civiles y políticos depende de condiciones previas (ligadas a los recursos económicos) que implican de hecho la exclusión o inclusión de la ciudadanía, deben reconocerse como ‘derechos sociales’ los requisitos materiales de una vida digna, que hacen posible el disfrute y participación plena de la condición de ciudadano” (Peña, 2003: 222).

b) La dimensión colectiva de la sociedad civil

La segunda dimensión de la sociedad civil en clave parsoniana comprende, como señalamos anteriormente, el aspecto de la sociedad civil vista como una entidad única, vinculada y organizada. La dimensión "colectiva" de la comunidad societaria descansa en la figura de las asociaciones, consideradas como cuerpos de ciudadanos que tienen una identidad común a partir de que mantienen relaciones primordialmente de consenso con su orden normativo. Parsons considera que el principio de asociación es la forma de organización de la comunidad societaria.

La estructura primordial de las asociaciones está vinculada a la *solidaridad* mutua de los miembros y esto es lo que permite distinguir a la comunidad societaria de los distintos patrones individualistas del mercado y de la burocracia (Cohen y Arato, 1999: 163), en donde predomina el afán de lucro, la competencia y el interés personal. La solidaridad asociativa no es de tipo tradicional sino moderna, en el sentido de que ésta última se alcanza por medio del consenso en torno al orden normativo y no a partir de las señas de identidad de origen, sean éstas provenientes de la raza, la sangre, la etnia o la nación. Consenso que, dicho sea de paso, se obtiene no por medio de la fuerza, la coacción o el chantaje sino a través de la persuasión resultado de la discusión y deliberación.³⁴

En este punto, resulta evidente la influencia que ejerce el pensamiento de Emile Durkheim sobre la sociología de Parsons. En efecto, el sociólogo francés señala que un principio como el de la solidaridad nace de un consenso en torno a un orden normativo que para él asume la forma de un *orden moral*. Las asociaciones, especialmente las asociaciones profesionales, son la sede de ese nuevo orden moral:

Desde el momento en que, en el seno de una sociedad política, hay un cierto número de individuos que tienen en común ideas, intereses, sentimientos, ocupaciones de las cuales no participa el resto de la población, es inevitable que, bajo la influencia de estas similitudes (...) se

³⁴ La idea de persuasión constituye uno de los supuestos principales del modelo de democracia deliberativa. Desde este modelo, la democracia es asociada con la toma de decisiones a través de la discusión y persuasión mutua entre ciudadanos libres e iguales (Elster, 2001: 13-33).

asocien y que se forme paulatinamente, de este modo, un grupo restringido, con fisonomía especial en el seno de la sociedad general. Ahora bien, una vez formado el grupo, es imposible que no se desarrolle una *vida moral propia*, que lleve la señal de las condiciones especiales que le han dado nacimiento. Pues es imposible que los hombres vivan en común sin que tengan el sentimiento de la totalidad que forman por su unión, sin que se apeguen a esa totalidad, se preocupen por ella, la tengan en cuenta en sus conductas. Pero este apego a cualquier cosa que supere al individuo, esta unidad a través de los intereses del grupo al que pertenecen es la *fuentes* misma de toda *actividad moral*. Si este sentimiento se precisa, si (...) se traduce en fórmulas más o menos definidas, tendremos un cuerpo de *reglas morales* en vías de formación (Durkheim, 1974: 27-28) (cursivas mías).

Las asociaciones, entonces, no sólo son espacios para defender y desarrollar los intereses comunes de los individuos –como comúnmente se cree-; no sólo son espacios para defender los intereses materiales o cumplir las funciones utilitarias de algún grupo o profesión específicos; sino también –y para los fines que aquí nos interesan- son la fuente, el germen si se quiere, para la creación de un orden social superior gobernado por leyes morales. Los individuos encuentran en las asociaciones modernas, tal como sucedía en la Antigüedad romana,³⁵ el espacio propicio para llevar a cabo una misma vida moral.

Al respecto, Durkheim reconoce dos tipos ideales de sociedad a partir de identificar el criterio de aquello que las mantiene unidas. El tipo más primitivo de sociedad, caracterizado por la *solidaridad mecánica*, se mantiene unido a su interior debido a que la totalidad de sus miembros tienen aptitudes y conocimientos similares. La unión de las personas se debe a que todas están implicadas en la realización de actividades parecidas y tienen responsabilidades semejantes. Nadie se distingue de los demás en razón de algún tipo de especialización en sus conocimientos o en sus oficios.

³⁵ Según Durkheim, en la Roma antigua las corporaciones no perseguían más que secundariamente fines utilitarios. Sus funciones eran, por el contrario, de diferente naturaleza: un culto común, banquetes comunes, fiestas comunes, un cementerio común. Fue una especie de gran familia, formada sobre el modelo de la sociedad doméstica, que se constituyó tomando en cuenta fines morales: "Los colegas no se reunían sólo para festejar al Dios de la corporación, sino también en otras ocasiones. Por ejemplo, para el aguinaldo (...) Se festejaba también la fiesta doméstica de la *Cara cognatio* o *Caresta*, se hacían regalos entre las familias, y había una distribución hecha con el dinero común en el interior de los colegios" (Durkheim, 1974: 25).

Por su parte, una sociedad caracterizada por la *solidaridad orgánica* se mantiene unida debido a las diferencias entre las personas, es decir, debido al hecho de que éstas tienen diferentes tareas y responsabilidades. Gracias a que cada persona realiza en la sociedad moderna diferentes tareas relativamente pequeñas necesita a muchas otras para poder vivir (Ritzer, 2005: 229). Es la unidad no desde la similitud sino desde la diferencia. Por ello, a medida que las funciones se especializan cada vez más en las sociedades modernas, la vida social se organiza alrededor de distintas profesiones. Las asociaciones profesionales son prueba de ello.

Parsons recupera la figura de la unidad en la diferencia de la idea de *solidaridad orgánica* desarrollada por Durkheim para plantear que la *solidaridad* en las asociaciones modernas no puede descansar en el supuesto de pertenencia común (familia, raza, etnia, estrato, clase, nación, etcétera), sino en la idea de un consenso voluntario, construido de forma deliberativa por los individuos, sobre la estructura de su orden normativo. De ahí que nuestro autor identifique diversas características que necesariamente deben reunir las asociaciones en las sociedades modernas para ser consideradas como tales:

Una de las principales tendencias de las asociaciones modernas se ha orientado hacia cierta *igualdad*, manifestada de manera más clara y significativa en los tres aspectos de ciudadanía (...) Se observó una segunda tendencia de la estructura asociativa hacia actos *voluntarios*. Por supuesto, este principio no puede aplicarse de manera estricta al cumplimiento de un orden normativo o a decisiones colectivas, puesto que en todas las colectividades resulta esencial cierto elemento de enlazamiento. Sin embargo, con frecuencia se aplica casi literalmente a las decisiones tomadas para aceptar y retener la pertenencia, siendo siempre la renuncia una de las alternativas al sometimiento (...) Una tercera característica (...) es la importancia de las *instituciones de procedimiento*. Aun cuando sean particularmente significativas en el sistema legal, penetran también en los procesos de toma de decisiones asociativa, tanto al nivel de cuerpos representativos como al de participación como miembros. En general, los sistemas de procedimientos constan de dos niveles (...) el primero regula las discusiones por medio de las que las partes interesadas pueden tratar de persuadir a los participantes que tomen decisiones obligatorias (...) el

segundo nivel se refiere al proceso real de toma de decisiones (Parsons, 1974b: 37) (*cursivas mías*).

Igualdad, voluntariedad y procedimiento, entonces, son los principios normativos que permiten el reconocimiento y garantizan el funcionamiento de las asociaciones en las sociedades modernas y diferenciadas. El primer principio, igualdad de los miembros, garantiza que el patrón de organización interno de las asociaciones sea horizontal y no vertical o jerárquico, y que las opiniones tomadas por cada uno de los miembros de la asociación sean tomadas y ponderadas por igual a la hora de tomar resoluciones; el segundo principio, voluntariedad, que permite una entrada y salida de la asociación relativamente fáciles, asegura la realización de los principios de libertad de reunión y asociación; y el tercer principio, instituciones de procedimiento, proporciona reglas formales definitivas tanto para regular la discusión como para tomar decisiones vinculantes al interior de las asociaciones (Cohen y Arato, 1992: 164).

El principio de la asociación ha “contaminado”, en el mejor sentido de la palabra, distintas esferas de las sociedades modernas. Al lado del desarrollo del asociacionismo en el gobierno y en la economía (pensemos, por ejemplo, en los partidos políticos, las cámaras empresariales, los grupos de interés y de presión, en el caso del gobierno; y en las cooperativas o los sindicatos, en el caso de la economía),³⁶ han proliferado un conjunto de asociaciones en la esfera de la sociedad civil. Por una parte, aparecen asociaciones ligadas a distintas causas sociales: ambientales, de género, pacifistas, en defensa de los derechos humanos, filantrópicas, sexo-políticas, etcétera; por la otra, se desarrollan asociaciones ligadas a diversas profesiones liberales: abogados, médicos, ingenieros, sociólogos, arquitectos, politólogos, etcétera. Y, por si lo anterior no fuera poco, emergen asociaciones alrededor de distintas aficiones o gustos: deportivas, recreativas, artísticas, místicas, etcétera. Lo cierto, más

³⁶ El asociacionismo en el gobierno y en la economía garantizan, según Cohen y Arato (1992), la diferenciación de la sociedad civil tanto de la sociedad económica como de la sociedad política, las cuales funcionan como intermediarias entre la esfera de la sociedad civil y el mercado y el Estado, sucesivamente. La sociedad económica está compuesta de organizaciones de producción y distribución, por lo general empresas, cooperativas, sociedades y otras similares. La sociedad política, por su parte, se compone de partidos políticos, organizaciones políticas y públicos políticos (parlamentos).

allá de sus múltiples orígenes y especificidades, es que este conjunto de asociaciones han contribuido notablemente al proceso de diferenciación y pluralización de las comunidades societarias al interior de las sociedades modernas

Resumiendo. Las dimensiones normativa (derecho y complejo de ciudadanía) y colectiva (asociaciones y solidaridad normativa) de la sociedad civil, entendida como comunidad societaria, garantizan que esta esfera se convierta en la principal fuente de integración social del todo en las sociedades modernas. Integración que supone no la eliminación o difuminación de cada una de las esferas sociales no societarias, sino su diferenciación estructural a fin de que cada una de ellas cumpla con las funciones primarias que tiene asignadas. De ahí que las categorías de sociedad civil, economía y Estado devengan necesariamente en las sociedades modernas como esferas sociales diferenciadas y autónomas, las cuales no pueden fusionarse so riesgo de disminuir complejidad social.

1.1.2. Sociedad civil, economía y Estado: alcances, límites y dimensiones en una sociedad moderna y diferenciada

No hay sociedad moderna sin diferenciación y pluralización. Lo contrario carece de todo sentido: "La evolución o modernización de la sociedad ha sido frecuentemente descrita como un proceso de creciente *diferenciación* sistémica y *pluralización*" (Luhmann, 1998: 75) (cursivas mías). Sociedad civil, Estado y mercado constituyen, entonces, esferas sociales irreductibles sin las cuales sería imposible pensar la modernización de la sociedad.³⁷ La existencia autónoma y diferenciada de cada una de

³⁷ La triada sociedad civil, Estado y mercado no es privativa del pensamiento de Parsons. En la obra del socialista italiano Antonio Gramsci -como vimos anteriormente- también aparece la categoría de sociedad civil como una esfera distinta del Estado y del mercado. Sin embargo, sus teorías generales sobre la sociedad no son idénticas ya que si bien coinciden en algunos puntos difieren en el lugar y la perspectiva desde las cuales miran a la categoría de sociedad civil. Entre las coincidencias, destacan la influencia común de Hegel y la corrección que ambos hacen al autor alemán al momento de diferenciar a la sociedad civil de la economía así como del Estado. Las diferencias, por su parte, pueden encontrarse en la forma en que combinan la teoría normativa y la funcional. Parsons busca superar el reduccionismo liberal desde una teoría estructural funcionalista que identifica lo deseable normativamente con el funcionamiento real de la sociedad civil del presente. Gramsci, por su parte, pretende superar el reduccionismo marxista a partir de una teoría que se concentra en la deseabilidad normativa de una sociedad civil futura (socialista), que tiende a tratar a la sociedad civil del presente sólo en términos de su función para un sistema de dominio que rechaza completamente (Cohen y Arato, 1992: 151-152). Así lo

estas esferas pone en evidencia que la sociedad en su conjunto ha superado sus rasgos tradicionales y se ha adentrado en el camino imprevisible de la modernización.

En el contexto de las sociedades modernas y complejas, la economía es la esfera social que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución de bienes y servicios. La política, por su parte, es la esfera social que realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos sociales y la movilización de los actores y recursos materiales para esa finalidad.³⁸ Y la sociedad civil, entendida como *comunidad societaria*, es la esfera que se ocupa de coordinar e integrar los diversos componentes

afirma Gramsci: "La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social), como elemento de cultura activa (o sea, como movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano), tiene que servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la cual el individuo se gobierna por sí mismo sin que por ello su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino convirtiéndose, por el contrario, en su continuación normal, en su complemento orgánico. Para algunos grupos sociales que antes de llegar a la vida estatal autónoma no han tenido un largo periodo de desarrollo cultural y moral propio e independiente (posibilitado en la sociedad medieval y en las monarquías absolutas por la existencia jurídica de los estamentos u órdenes privilegiados) es necesario y hasta oportuno un periodo de 'estatolatría'; esta 'estatolatría' no es sino la forma normal de 'vida estatal', de iniciación, al menos, a la vida estatal autónoma y a la creación de una 'sociedad civil' que no fue posible históricamente crear antes de llegar a la vida estatal independiente" (Gramsci, 2003: 201-202). En otro lugar de sus Cuadernos de la cárcel afirma: "La división de poderes y toda la discusión habida para la realización y la dogmática jurídica nacida con su instauración son el resultado de la lucha entre la sociedad civil y la sociedad política de un determinado periodo histórico, son un cierto equilibrio inestable de las clases (...) es decir, en el interior de la sociedad se verifica lo que Croce llama el 'perpetuo conflicto entre la Iglesia y el Estado', en el que la Iglesia viene a representar la sociedad civil en su conjunto y el Estado representa todos los intentos de cristalizar permanentemente una determinada fase de desarrollo, una determinada situación" (Gramsci, 2003: 193). Quien quiera profundizar en los alcances y limitaciones de la teoría gramsciana sobre la sociedad civil puede consultar: Alonso (1996: 11-29) y Fernández Santillán (2003: 153-159).

³⁸ En sintonía con Parsons, para el sociólogo alemán Niklas Luhmann la función económica consiste en asegurar la satisfacción de necesidades futuras dentro de horizontes temporales ampliados y la función política consiste en producir decisiones colectivamente vinculantes (Luhmann, 1998: 79). En clave weberiana, la distinción entre las esferas económica, política e ideológica puede ser representada a partir de la diferencia entre los recursos mediante los cuales se ejerce el poder en cada una de ellas. Basándose en este criterio pueden distinguirse tres grandes clases de poder: a) el poder económico es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuestos tales, en una situación de escasez, para inducir a aquellos que no lo poseen a tener una cierta conducta, que consiste principalmente en la ejecución de un cierto tipo de trabajo. Su medio específico, entonces, es la riqueza; b) el poder ideológico se basa en la influencia que las ideas formuladas de cierta manera, emitidas en ciertas circunstancias, por una persona investida de alguna autoridad, tienen sobre la conducta de los asociados. Su medio específico es el saber; y c) el poder político que se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física; es el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra. Su medio particular, entonces, es la fuerza (Bobbio, 1991: 1216-1217).

de la sociedad. Entre cada una de estas esferas sociales se establecen en la modernidad relaciones múltiples, complejas y contingentes que favorecen la diferenciación de las funciones económicas, políticas y de asociación. Veamos ahora en detalle cada una de ellas.

a) Las dimensiones de la economía moderna

En las sociedades modernas, la esfera económica adquiere un margen relativo de autonomía para realizar sus principales funciones de adaptación. Margen que no puede ser absoluto sino necesariamente acotado en tanto que cualquier economía de libre mercado requiere de un marco jurídico creado y aplicado por el Estado para poder funcionar de manera eficaz. En la obra de Parsons, las funciones económicas de la sociedad moderna se refieren, al menos, al “desarrollo de mercados e instrumentos monetarios esenciales para el desempeño de funciones (económicas) que presuponen la institucionalización en nuevas formas de contratos y relaciones de propiedad” (Parsons, 1974b: 34).³⁹ En efecto, la diferenciación de las estructuras autónomas hace necesario el desarrollo de un medio monetario generalizado, en asociación con un sistema de mercados libre con una demanda amplia y estable.

La moneda o dinero opera como el medio de cálculo económico “más perfecto” y “racional” (Weber),⁴⁰ el medio generalizado de intercambio societario en la esfera económica (Parsons)⁴¹ o, si se quiere, el medio de comunicación generalizado a

³⁹ Al igual que Parsons, Weber define a la economía racional capitalista como una organización funcional orientada al precio en moneda que se origina en las luchas de intereses del hombre en el mercado (Ritzer, 2005: 297). Sin embargo, a diferencia de Parsons, reconoce al mercado no como un espacio de armonía sino de dominación. Para Weber, el tipo de dominación por constelación de intereses corresponde, en términos generales, al mercado. Esta forma de dominación se sustenta en el tráfico formalmente libre de los dominados, los cuales se inspiran en su propio interés. La competencia monopolística representa su forma más pura. El monopolio alcanza un alto grado de influencia en la determinación de los precios y, a través de este mecanismo, la posibilidad de imponer su voluntad última (Serrano Gómez, 1994: 40).

⁴⁰ Para Weber, el dinero, desde un punto de vista técnico, es el medio formal más racional de orientación de la acción económica. El cálculo en dinero es por eso el medio específico de la economía de producción racional con arreglo a fines (Weber, 2004, 65).

⁴¹ En su sistema teórico, Parsons introdujo cierto dinamismo y vitalidad a través de la reflexión sobre los medios generalizados de intercambio dentro y entre los cuatro sistemas de acción, especialmente dentro del sistema social. Además del dinero, hay otros medios generalizados de intercambio más propiamente

través de símbolos que aseguran su capacidad comunicativa (Luhmann).⁴² Su carácter de medio (y no de fin en sí mismo) le acredita su aceptación como mecanismo indispensable e insustituible en las transacciones económicas.

Por su parte, el sistema de mercados, que asegura la producción de bienes y servicios, tiene como una de sus funciones principales la satisfacción de necesidades. Al respecto, el sociólogo alemán Niklas Luhmann sostiene que, en términos de su función, el sistema económico tiene que “preservar una capacidad suficientemente generalizada (o liquidez) para ampliar los horizontes temporales de la satisfacción de necesidades, es decir, para garantizar la satisfacción de necesidades futuras. Para ser útil a los sistemas no económicos tiene que producir bienes y servicios” (Luhmann, 1998: 83-84) (cursivas mías). De ahí que, según Luhmann, su forma de “autorreflexión”⁴³ interna abandone el viejo énfasis en el beneficio por la preocupación acerca del crecimiento. Este abandono no es fortuito ni gratuito. Si bien en un primer momento el desarrollo económico capitalista fue resultado principalmente del afán de lucro, su estabilidad y perdurabilidad a lo largo del tiempo exigía colocar en el centro de la atención el crecimiento a fin de darle salida no solamente a la satisfacción futura de necesidades colectivas sino también a la expansión del propio sistema capitalista.

simbólicos: el poder político, la influencia y los compromisos con los valores. Este tipo de medios de intercambio tienen la capacidad de ser creados y de circular en el conjunto de la sociedad. Su existencia y movimiento le ofrece cierta movilidad y dinamismo a los análisis fundamentalmente estructurales de Parsons (Ritzer, 2005: 554-555).

⁴² Luhmann afirma que el poder, la verdad, el amor y el dinero son medios de comunicación, es decir, códigos de símbolos generalizados que aseguran la transferencia social de las prestaciones selectivas, en particular regulando las motivaciones relativas a la aceptación de propuestas selectivas. Los medios de comunicación generalizados a través de símbolos utilizan códigos simbólicos que generalizan la capacidad comunicativa de los medios (Zolo, 1997: 255-256).

⁴³ Para Luhmann, cada subsistema social puede activar sus operaciones selectivas hacia tres distintas referencias sistémicas: “1) hacia el sistema de la sociedad en términos de su función; 2) hacia otros subsistemas, dentro del entorno interno de la sociedad, en términos de prestaciones input y output. 3) y hacia sí mismo en términos de autorreflexión (...) La orientación hacia la función gana importancia a través de un proceso de especificación en el plano más elevado del sistema global de la sociedad (...) La orientación hacia la prestación puede ser caracterizada por el hecho de que el input y el output de cada sector social tiene que ajustarse a las perspectivas sistema / entorno de los otros subsistemas (...) Además, una orientación autorreflexiva deviene inevitable si problemas de continuidad y discontinuidad surgen y tienen que ser resueltos por el sistema volviendo sobre la concepción de su propia identidad” (Luhmann, 1998: 81) (cursivas del autor).

Dinero y mercados funcionan allí donde "las esferas de acción están suficientemente diferenciadas de los imperativos *políticos, públicos o morales* y existe una división suficientemente compleja de mano de obra" (Parsons, 1974b: 29) (*cursivas mías*). Ahí donde la acción social sea afectiva, tradicional o con arreglo a valores no habrá posibilidad de consolidar una economía de mercado sustentada en el dinero. Para ello se requiere, necesariamente, de una acción social racional con arreglo a fines, vale decir, de una racionalidad instrumental basada en el cálculo egoísta. Es más, ahí donde la acción social sea afectiva o tradicional no solamente no habrá economía de libre mercado, tampoco habrá, en clave weberiana, "sociedad" moderna sino pura "comunidad".⁴⁴ Así pues, existe toda una esfera de la acción colectiva, la esfera económica constituida por el dinero y el mercado, que está fuera de la moral, que se encuentra casi totalmente sustraída de la acción moderadora del deber. Según esta óptica racionalista, el juego de las instituciones económicas se ordenaría por sí mismo y tendería automáticamente al equilibrio, sin que sea necesario ni posible someterlo a ningún poder moderador. Cualquier forma de intervención del Estado en la economía (planificación, regulación, inversión, etcetera) atentaría contra el equilibrio espontáneo creado por el propio mercado.

La diferenciación de las esferas de acción de los imperativos morales, públicos o políticos como supuesto de posibilidad y viabilidad de la economía de mercado ha sido ilustrada por Weber en su sociología de la economía. En efecto, la distinción weberiana entre racionalidad formal y racionalidad material⁴⁵ tiene como objetivo principal el diferenciar las economías capitalistas de formas económicas precapitalistas y socialistas (Serrano Gómez, 1994, 71). La racionalidad formal

⁴⁴ "Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud de la acción social (...) se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo* (...) Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación" (Weber, 2004: 33) (*cursivas del autor*).

⁴⁵ "Llamamos *racionalidad formal* de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalmente material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un *grupo* de hombres (cualquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor* (*cualquiera que sea su clase*), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales *postulados de valor*" (Weber, 2004: 64) (*cursivas del autor*).

capitalista se preocupa por la determinación de los medios más adecuados para alcanzar un fin dado -es un tipo de racionalidad con arreglo a fines-. Desde el prisma formalista, la racionalización se mide por la eficiencia, la capacidad técnica y el grado de calculabilidad. La racionalidad material precapitalista o socialista, por el contrario, se sustenta en principios normativos ajenos a la dinámica económica, del tipo: relaciones de parentesco, valores religiosos, pensamiento mágico, vínculos afectivos, prohibiciones morales, justicia social, etcétera -es una forma de racionalidad con arreglo no a fines sino a valores-⁴⁶ (Serrano Gómez, 1994: 72). Luego entonces, la transición de las economías precapitalistas a las capitalistas, con la consecuente diferenciación del subsistema económico de los otros subsistemas sociales, se produce como resultado de la superación de formas de racionalidad material y la acreditación de tipos de racionalidad formal. Sin que esto signifique, necesariamente, que la economía capitalista sustentada en la racionalidad formal sea alérgica a ciertas modalidades de racionalidad material (como sucede, por ejemplo, en el caso del llamado "Estado de bienestar", donde el concepto de eficiencia tiene que pasar la prueba de la justicia social), ni que ambos tipos de racionalidad sean como el agua y el aceite.⁴⁷

⁴⁶ En la racionalidad con arreglo a *fin*es se pone el acento en la instrumentalidad, vale decir, en la efectividad con que se definen y realizan las metas; por el contrario, en la acción racional con arreglo a *valores* lo fundamental es adecuar la conducta a un valor (ético, estético, religioso, etcétera), sin importar las circunstancias y las consecuencias. Una distinción similar es la que hace el mismo Weber entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: "sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la ordena (religiosamente hablando) 'el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios', o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción" (Weber, 1997: 165) (cursivas del autor). Como se observa, en el caso de la ética de la convicción, el individuo actuará considerando sus convicciones sin tomar en cuenta las circunstancias y consecuencias posibles de su acción; para el caso de la ética de la responsabilidad, el individuo guiará sus acciones tomando en cuenta las circunstancias y consecuencias de su acción y sacrificando los valores y normas que tenga que transgredir.

⁴⁷ Un autor contemporáneo que ha abordado la difícil relación entre el carácter técnico de la economía (racionalidad formal) y los principios normativos y éticos ajenos a la misma (racionalidad material) es el economista y filósofo hindú Amartya Sen. En particular, este autor se plantea el problema del distanciamiento entre ética y economía que caracteriza al análisis económico moderno y que convierte a esta última en una ciencia de la mera asignación eficiente de los recursos, supuestamente neutra respecto de los criterios éticos. En respuesta, sostiene que un contacto más íntimo entre la ética y la economía puede ser beneficioso para ambas disciplinas. Muchos problemas éticos tienen aspectos "técnicos", y algunos de ellos suponen relaciones económicas. Por ejemplo, en la economía se considera que una persona maximiza su función de utilidad, que depende sólo de su propio consumo y determina todas sus elecciones. Estos tres supuestos del comportamiento egoísta se combinan simultáneamente. Empero, es posible separarlos. El bienestar personal no depende exclusivamente del propio consumo, aunque su objetivo único sea la maximización del bienestar, y todas las elecciones reflejen ese objetivo.

En el fondo, las diferencias entre ambos tipos de racionalidad práctica pueden ser ilustradas a partir del dilema que existe entre el principio técnico (económico) de la eficiencia y el principio normativo-ético (político) de la justicia social, es decir, entre un modelo de sociedad (capitalista) que garantiza la eficiencia a costa de la justicia social y otro modelo (socialista) que garantiza la justicia social sacrificando la eficiencia. En todo caso, el desafío consiste en pensar y construir un modelo de sociedad que garantice al mismo tiempo tanto la eficiencia como la justicia social. Cuestión fácil de formular pero difícil de resolver.

Sin embargo, el supuesto carácter amoral y, por tanto, utilitarista de las funciones económicas de la sociedad moderna no es evidente sino problemático. La economía es sólo una parte de la sociedad. Nunca puede atribuirse el papel del todo social o el nivel superior, central o final del orden social. Si así fuera, el Estado perdería su razón de ser y todo sería atribuible a un orden social que emerge de forma espontánea en el nivel del mercado. Pero el problema del orden social es irreducible a la mano invisible del mercado. De esto se desprende que la supuesta amoralidad de la economía provoca consecuencias que dificultan y, en el extremo, pueden imposibilitar el proceso de integración de las sociedades modernas. En efecto, la acción social de corte *utilitarista*, es decir, la acción social racional sustentada en fines basados en el cálculo egoísta y maximizador del individuo, enfrenta un problema empírico irresoluble: el problema (hobbesiano) del orden social (Parsons, 1968: 138). Desde el esquema utilitarista de la acción:

La base de la acción humana está en las "pasiones". Son éstas fines discretos de la acción, que varían al azar (...) En la persecución de estos fines, los hombres actúan racionalmente, escogiendo, dentro de las limitaciones de la situación, los medios más eficaces. Pero esta

Las consideraciones éticas podrían sugerir la maximización de algún objetivo distinto del bienestar personal y pueden dar lugar a respuestas que hacen que el bienestar personal dependa de una base más amplia que el consumo. Pueden suponer bondad y comprensión hacia los demás. Pero también puede haber otros modelos de comportamiento en los que la lealtad no procede de una valoración intrínseca relacionada con ese mismo comportamiento, sino de la importancia instrumental de ese comportamiento, ya sea para el individuo o para el grupo (Sen, 1991).

racionalidad está estrictamente limitada: la razón está "al servicio de las pasiones"; sólo le interesan cuestiones de modos y medios (Parsons, 1968: 137).

Ahora bien, puesto que las pasiones, fines últimos de la acción social, son diversas y además ilimitadas, no hay nada que impida que su persecución lleve inevitablemente al conflicto. En el pensamiento de Hobbes, sostiene Parsons, la razón de este peligro de conflicto está en el papel jugado por el poder. Dado que todos los hombres buscan realizar sus deseos, deben necesariamente buscar el control de los medios para esta realización. El poder que un hombre tiene son los medios de que dispone en el presente para obtener un bien futuro. El resultado es que de los medios que un hombre controla para sus fines, otros se ven necesariamente privados. En consecuencia, el poder es una fuente primordial de división y conflicto entre los hombres. Si no existe alguna forma externa de control, los hombres adoptarían, para conseguir el fin inmediato del poder, los medios más eficaces disponibles. Estos medios resultan ser, en último término, la fuerza y el fraude. De ahí una situación en la que cada hombre es enemigo de otro hombre. Situación que no es otra que un estado de guerra (Parsons, 1968: 136-137). Como se observa, si se cumplen al pie de la letra las premisas de la teoría utilitarista de la acción social (pasiones como fines y racionalidad como medio), la consecuencia será irremediablemente la precariedad del orden social.⁴⁸ El sistema de acción social utilitario desemboca, en última instancia, en un estado de guerra, vale decir, en modo alguno un tipo de orden sino de caos social. Por ello, un sistema de funciones económicas puramente utilitario y, por tanto, amoral sería entonces un sistema intrínsecamente inestable, incapaz de supervivencia empírica;⁴⁹ enfrenta un serio déficit a la hora de proporcionarle un cimiento normativo al orden social y político moderno.

⁴⁸ "El concepto de poder viene a ocupar un puesto central en el análisis del problema del orden. Una sociedad puramente utilitaria es caótica e inestable porque, a falta de limitaciones sobre el uso de los medios, especialmente de la fuerza y el fraude, debe desembocar en una lucha ilimitada por el poder. Y en la lucha por el fin inmediato, el poder, se pierde irremediablemente toda perspectiva de consecución de los fines últimos, de lo que Hobbes llamaba las distintas pasiones" (Parsons, 1968:140-141).

⁴⁹ En el caso del tipo especial de sociedad individualista de Locke, la importancia del problema del orden social es minimizada. Empleando el término razón, Locke incluye el reconocimiento de que todos los hombres son iguales e independientes y tienen una obligación recíproca de reconocer los mutuos

En el mismo sentido, Emile Durkheim señala que no es posible que una función social, una actividad social tan importante como la económica, exista sin *disciplina moral*,⁵⁰ ya que de lo contrario existirían sólo apetitos individuales infinitos e insaciables, sin nada que los limite: "Importa que la vida económica se ordene, se moralice, para que los conflictos que la perturban tengan fin, y para que los individuos dejen de vivir de este modo en el seno de un vacío moral donde su moralidad individual se debilita" (Durkheim, 1974: 17). Las funciones económicas de la sociedad moderna (industria y comercio), en consecuencia, no existen por sí mismas; no son más que un medio para fines superiores, uno de los órganos de la vida social. Sin esos fines superiores, las fuerzas económicas más fuertes terminarían por destruir a las fuerzas más débiles, provocando con ello una verdadera anarquía.

El carácter amoral de la vida económica constituye, según Durkheim, un peligro público.⁵¹ Peligro que no disminuye cuando más se extienden los mercados, cuando más considerables son las dimensiones que constituyen a la sociedad. Al contrario, cuando la sociedad es más compleja, cuando ha dejado atrás su carácter simple, es mayor la urgencia de una disciplina moral, de una reglamentación⁵² que

derechos (vida, salud, libertad o propiedad), y así sacrificar sus propios intereses inmediatos. Esta, sin embargo, es la condición necesaria de una consecución máxima de los fines de todos a largo plazo. Así, en la base de su postura está el reconocimiento racional de una *identidad natural de intereses*. Este es el mecanismo que le ha permitido eludir al pensamiento utilitario el problema hobbesiano del orden (Parsons, 1968: 144).

⁵⁰ La disciplina moral es un cuerpo de reglas que prescriben al individuo lo que debe de hacer para no atentar contra los intereses colectivos, para no desorganizar a la sociedad a la cual pertenece. Es esa disciplina quien lo contiene, quien le marca sus límites, quien le dice lo que deben ser las relaciones con sus asociados, dónde comienzan las usurpaciones ilegítimas y cuáles son los servicios efectivos necesarios para la manutención de la comunidad (Durkheim, 1974: 19-20).

⁵¹ "Las funciones económicas no están aquí por sí mismas, no es más que un medio para un fin, uno de los órganos de la Vida social, y la vida social es, ante todo, una comunidad armónica de esfuerzos, una comunión de espíritus y de voluntades de un mismo fin. La sociedad no tiene razón de ser si no da un poco de paz a los hombres, paz en sus corazones y paz en su comercio mutuo. Si, pues, la industria no puede ser productiva, sino perturbando esta paz y desencadenando la guerra, no vale la pena lo que cuesta" (Durkheim, 1974: 21).

⁵² Para Durkheim, la solución al carácter amoral de las funciones económicas se encuentra en la estabilización de una *moral profesional* en el orden económico mediante la creación de corporaciones: "Ahora bien, para que esta moral profesional pueda establecerse en el orden económico, es necesario

ponga fin a la inestabilidad provocada por los apetitos insaciables e interminables de los individuos (sobre el particular, profundizaremos en los capítulos subsecuentes). Dicha reglamentación determinará los derechos y deberes de los distintos agentes económicos. De ahí que sea necesario que se constituya un conjunto de reglas que fijen la cantidad de trabajo, la remuneración de los distintos funcionarios, sus deberes respecto de los unos y los otros y respecto de la comunidad. Esta disciplina moral no significa, como presuponen algunos economistas clásicos, una suerte de militarización más o menos tiránica, o una práctica que atente contra las libertades individuales, es, más bien, “el resumen y la condición de toda una vida en común que importa aún más a los individuos particulares que su propia vida” (Durkheim, 1974: 33). Con ello, la esfera económica se penetra de otras ideas y necesidades distintas, pero no necesariamente antagónicas, a las ideas y necesidades individuales. No se trata, entonces, sólo de multiplicar los intercambios económicos, sino de hacer que éstos se efectúen según reglas más justas.

Ahora bien, la idea de la división del trabajo como fuente de diferenciación social -señalada anteriormente- la retoma Parsons de Durkheim. Efectivamente, en su famosa obra: *La división del trabajo social* (1893), el sociólogo francés advierte que existen dos tipos ideales de sociedad ligados estrechamente a dos formas distintas de solidaridad social: la mecánica y la orgánica.⁵³ El tipo más primitivo o tradicional, caracterizado por la solidaridad mecánica, presenta una estructura social indiferenciada, con poca o ninguna división del trabajo. Y el tipo más moderno, caracterizado por la solidaridad orgánica, que presenta una mayor y más refinada división del trabajo (Ritzer, 2005: 228). Los cambios en la división del trabajo -que indican el grado en que las tareas o responsabilidades de los individuos, grupos, estructuras e instituciones se han o no especializado- tienen enormes repercusiones en

que el grupo profesional, que está casi totalmente ausente en esta región de la vida social, se constituya o se reconstituya. Pues sólo él puede elaborar la reglamentación necesaria (...) Este grupo profesional tiene un nombre en la historia, el de corporación (...) cada corporación debe transformarse en un sector de la vida moral *sui generis*” (Durkheim, 1974: 21).

⁵³ La solidaridad mecánica tiene sus raíces en la similaridad de los miembros individuales de una sociedad, y la solidaridad orgánica en su disimilaridad. Esta distinción es equivalente al concepto de Spencer sobre la evolución como paso de la homogeneidad a la heterogeneidad (Timasheff, 2003: 144).

la estructura de la sociedad, sobre todo en el campo de la moral colectiva, las identidades y el derecho.⁵⁴

Junto con el mercado libre y la economía monetaria, el desarrollo de la moderna economía capitalista depende de otras condiciones previas que le den viabilidad al grado máximo de racionalidad formal: libertad en el mercado de bienes; libertad de empresa; trabajo libre y disciplinado, es decir, libertad en el mercado de trabajo y libertad en la selección de trabajadores; libertad contractual económica en el sentido material; técnica mecánica racional; y administración racional y derecho racional formal (Serrano Gómez, 1994: 84).

En suma, la diferenciación del sistema económico respecto al sistema político y la comunidad societaria está directamente asociada al desarrollo de un sistema de mercados y una economía monetaria sustentadas en la creciente división del trabajo y en la consolidación de una racionalidad formal-instrumental que se preocupe por la determinación de los medios más adecuados para alcanzar un fin dado y se mida por la eficiencia, la capacidad técnica y la calculabilidad. La complejidad de las sociedades modernas surge precisamente de esa diferenciación. Sin ella, la esfera económica seguiría ligada al ámbito doméstico, como sucedió en las sociedades tradicionales, o sujeta a la planificación centralizada por parte del Estado, como aconteció en las economías socialistas. Empero, dicha complejidad no puede desconocer que el carácter amoral de la economía provoca inestabilidad social. En

⁵⁴ "La división del trabajo y las consiguientes disimilitudes entre los hombres producen una interdependencia creciente en la sociedad, y la interdependencia se refleja en la mentalidad y moral humanas, y en el hecho de la solidaridad orgánica misma. Al aumentar ésta última, disminuye la importancia de la conciencia colectiva. Así el derecho penal sostenido por sanciones represivas tiende a ser reemplazado por el derecho civil y administrativo, que exige la restitución de la justicia más bien que castigo" (Timasheff, 2003: 145). En efecto, Durkheim sostiene que una sociedad que presenta solidaridad mecánica se caracteriza por su derecho *represivo* mientras que una sociedad con solidaridad orgánica se caracteriza por su derecho *restitutivo*. En el primer caso, dado que la mayoría de las personas se siente ofendida y cree muy profundamente en su moralidad común, el trasgresor comúnmente es castigado si comete una acción considerada como una ofensa contra el sistema moral colectivo. En el segundo, sucede que en lugar de que los individuos sean duramente castigados por la más mínima ofensa contra la moralidad colectiva, a éstos se les puede pedir en esta forma de sociedad más moderna tan sólo que cumplan con la ley o, en su caso, recompensen a quienes hayan resultado perjudicados por sus acciones (Ritzer, 2005: 230-231).

efecto, desde los supuestos de la teoría utilitaria de la acción (pasiones como fines y racionalidad como medio), el problema hobbesiano del orden social es irresoluble. Razón por la cual las funciones económicas en las sociedades modernas no pueden estar exentas de resortes jurídicos y morales so riesgo de dificultar y en el extremo cancelar el proceso de estabilización de la diferenciación funcional.

b) Las dimensiones de la política moderna

Más allá o, si se quiere, más acá de la esfera de la economía se encuentra la política. Su lugar al principio o al final de la sociedad es lo de menos. Lo sustantivo es que su función central en el conjunto de la sociedad moderna no es la adaptación (economía) o la integración (comunidad societaria) del todo social, sino el alcance de metas colectivas mediante la persecución de objetivos societales. Desde la óptica de Parsons, la esfera de la política incluye no solamente las funciones primarias de gobierno en su relación con la comunidad societaria, sino también -y sobre todo- la organización y movilización de recursos y actores para alcanzar las metas de una comunidad dada.⁵⁵ En el desarrollo de las sociedades modernas, el gobierno se diferencia cada vez más de la comunidad societaria y de la economía al conformarse como un órgano especializado y profesionalizado de la sociedad que se encuentra en el centro de los asuntos políticos. Diferenciación que no implica la eliminación de la economía o la absorción de la sociedad civil, sino el reconocimiento de que el Estado moderno no

⁵⁵ La definición de Weber de la política es más restrictiva que la de Parsons ya que no tiene que ver con el alcance de metas colectivas societarias, sino en particular con el ámbito del Estado: "La política sería aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución de poder, ya sea entre Estados o, en el interior de un Estado, entre los grupos humanos que comprende (...) El que hace política aspira a poder: poder, ya sea como medio al servicio de otros fines -ideales o egoístas-, o poder 'por el poder mismo', o sea para gozar del sentimiento de prestigio que confiere" (Weber, 2004: 1056). Igualmente, en "La política como vocación" señala que: "Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado" (Weber, 1997: 82) (cursivas del autor). Durkheim, por su parte, tiene una definición de política, en particular de sociedad política, que es irreductible al concepto de Estado: "la sociedad política es una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende de ninguna autoridad superior regularmente constituida" (Durkheim, 1974: 46). La sociedad política, en suma, implica la existencia de una autoridad soberana, pero esta autoridad no aparece más que allí donde las sociedades comprenden en sí mismas una pluralidad de sociedades elementales. De suerte que, en Durkheim, las sociedades políticas son, necesariamente, policelulares. En este contexto, el Estado comprende al grupo especial de funcionarios que están encargados de representar a la autoridad soberana y la sociedad política abarca al grupo complejo cuyo órgano eminente es el Estado.

existe más que ahí donde existen previamente las esferas de la economía y la sociedad civil. Al diferenciarse de la esfera económica y de la comunidad societaria (sociedad civil), el gobierno cumple dos conjuntos de funciones primarias que son de su exclusiva competencia:

El primero se refiere a la responsabilidad por el mantenimiento de la integridad de la comunidad societaria contra las amenazas generalizadas, con referencia especial, pero no exclusiva, a su orden normativo legal. Esto incluye la función de coacción y una participación en la de interpretación. Además, el proceso general de diferenciación del gobierno crea esferas dentro de las que llega a ser explícitamente admisible la formulación y promulgación de nuevas normas, convirtiendo la legislación en parte de esa función. La segunda función primaria, la ejecutiva, se refiere a la acción colectiva en todas las situaciones que indiquen que deben tomarse medidas relativamente específicas en el interés "público". Esta responsabilidad va de ciertas cuestiones esenciales inherentemente, como la defensa del control territorial y el mantenimiento del orden público, a casi todas las cuestiones que se consideran "ligadas al interés público" (Parsons, 1974b: 27-28).

La primera función del gobierno, la función de coacción, es la que le ofrece al propio gobierno o, si se quiere, al Estado su razón de ser: "el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física (...) Si solo subsistieran construcciones sociales que ignoraran la coacción como medio, el concepto de Estado hubiera desaparecido" (Weber, 2004: 1056) (cursivas mías). La función de coacción del Estado moderno garantiza la seguridad de un territorio determinado. En cualquier caso, la fuerza tiene que estar territorialmente organizada. No es posible que se presenten diferentes jurisdicciones controlando la fuerza dentro del mismo territorio sin una clara definición de sus límites (Parsons, 1976: 159). El Estado moderno supone, entonces, la concentración de todas las fuerzas dispersas (individuales o grupales) en un solo punto: el poder soberano como poder coactivo. Igualmente, el control del uso de la fuerza garantiza la integridad de los miembros de una sociedad (población) y asegura que su lealtad hacia aquellos llamamientos legítimos en nombre del interés común o general sea obligatoria y no solamente

voluntaria. La política, no se olvide, no es un asunto de ingenuos o almas bellas. De ahí que en asuntos de mandato / obediencia no baste la persuasión sino se requiere, además, de la coacción, ya que, como reza el refrán: “de buenas intenciones está lleno el camino al infierno”.⁵⁶ Baste un ejemplo: pagar impuestos.⁵⁷ La función de coacción organiza el ejercicio regulado de las sanciones negativas que incluye la amenaza de su aplicación cuando se sospecha la existencia de intenciones de incumplimiento. Solamente el gobierno tiene la autoridad para utilizar la fuerza física socialmente organizada como instrumento de coacción:

El uso de la fuerza es una condición necesaria pero no suficiente para la existencia del poder político. No cualquier grupo social capaz de usar, incluso con cierta continuidad, la fuerza (una asociación para delinquir, una tripulación pirata, un grupo subversivo, etcétera) ejerce un poder político. Lo que caracteriza al poder político es la *exclusividad* del uso de la fuerza respecto de todos los grupos que actúan en un determinado contexto social, exclusividad que es resultado de un proceso que se desarrolla en toda sociedad organizada hacia la monopolización de la posesión y del uso de los medios con los cuales es posible ejercer la coacción física (Bobbio, 1991: 1218) (cursivas mías).

El Estado moderno, en consecuencia, es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí, y con éxito, el *monopolio* de la coacción física *legítima*.⁵⁸ De hecho, el monopolio o exclusividad gubernamental de la fuerza es uno de los principales criterios de integración en una sociedad moderna y

⁵⁶ La persuasión es insuficiente para garantizar el cumplimiento del orden normativo de una sociedad. Por ello, resulta necesario aplicar sanciones negativas en caso de incumplimiento. Dichas sanciones impiden el incumplimiento y castigan las infracciones siempre que se producen.

⁵⁷ Aunque parezca un simple juego de palabras o una verdad de Perogrullo podemos afirmar que si los impuestos no fueran impuestos pocos o quizá nadie los pagaría.

⁵⁸ La legitimidad o justificación de la dominación del Estado descansa en tres principios: “Primero, la autoridad del ‘pasado’ de la costumbre consagrada por una validez inmemorial y por la actitud habitual de su observancia: es ésta la dominación tradicional (...) Luego, la autoridad del don de gracia personal extraordinario (carisma), o sea la devoción totalmente personal y la confianza personal en revelaciones, heroísmo y otras cualidades de caudillaje del individuo: dominación ‘carismática’ (...) Y, finalmente, la dominación en virtud de ‘legalidad’, o sea en virtud de la creencia en la validez de un *estatuto* legal y de la ‘competencia’ objetiva fundada en reglas racionalmente creadas (...) ésta es la dominación tal como la ejercen el moderno ‘servidor del Estado’” (Weber, 2004: 1057). Según esta distinción, en las sociedades modernas y diferenciadas el principio de dominación es legal-racional y en las sociedades premodernas la tradición y el carisma son los principios que definen la obediencia a la autoridad política.

diferenciada (Parsons, 1974b: 31-32), y el principio de legitimidad legal-racional, sustentado en la separación entre el manejo de los recursos públicos y el patrimonio privado, es lo que distingue a una autoridad moderna de una autoridad tradicional.

Empero, lo anterior no significa que la coacción física sea el medio único o habitual con el cual el Estado mantiene la vigencia del orden. Si así fuera, el Estado sería simplemente la traducción organizada y regularizada de la fuerza o violencia. Evidenciaría, entonces, su escasa o nula legitimidad social. Al contrario, este monopolio le permite al Estado recurrir a otros medios (administrativos, económicos, informativos, etcétera) para cumplir con sus fines y mantener la coacción física en un estado potencial, que solamente se actualiza en caso de trasgresión del orden (Serrano Gómez, 1994: 43).

Cuanto más diferenciada esté una sociedad, será más probable que la sanción la realicen dependencias profesionalizadas y especializadas, como las dependencias policíacas y los establecimientos militares, y no individuos en lo particular, grupos sociales o agencias religiosas.⁵⁹ En consecuencia, el ejercicio de la coacción gubernamental en las sociedades modernas no es arbitrario ni tampoco ilimitado, sino se encuentra regulado por distintas agencias profesionalizadas, como los tribunales de justicia y la profesión de leyes.

La segunda función del gobierno: la función de *interés público* o, en clave luhmanniana, la formulación y ejecución de decisiones vinculantes, se desglosa en la función *ejecutiva*, depositada en un cuerpo unipersonal (presidente) o colectivo (Congreso), y la función *legislativa*, que depende de la interacción de los legisladores con los elementos interesados de la comunidad societaria.⁶⁰ La diferenciación de estas

⁵⁹ Weber señala que el derecho primitivo, al que consideraba extremadamente irracional, era un sistema de normas apenas diferenciado. Este derecho tendía a carecer de cualquier maquinaria de funcionarios. La venganza (y no la justicia) dominaba las reacciones al crimen y el derecho estaba por lo general exento de formalidad. Los líderes aplicaban las sanciones a sus seguidores de forma discrecional (Ritzer, 2005: 301).

⁶⁰ Con base en el tipo de relaciones que se establezcan entre el poder Ejecutivo y el Legislativo, la Ciencia Política ha definido y clasificado distintas formas generales de gobierno: gobierno presidencial,

funciones de interés público asegura que la ley sea diseñada por un cuerpo colectivo distinto de aquel o aquellos que la ejecutan. De ahí que la división de poderes garantice que las distintas funciones gubernamentales no estén depositadas en un individuo o un solo cuerpo colectivo sino en diferentes poderes del Estado que se vigilan y controlan los unos a los otros. Evitando así la corrupción asociada al poder absoluto.

La otra principal estructura funcional del gobierno es la *organización administrativa*. Dicha estructura no nace de forma espontánea; por el contrario, la administración moderna está directamente asociada a un proceso de expropiación por parte del gobernante a todos aquellos poseedores en propiedad de medios de administración, de guerra, de finanzas y de bienes políticamente utilizables de toda clase: "En el Estado actual (...) la 'separación' del cuerpo administrativo, o sea de los funcionarios y los trabajadores administrativos, de los medios materiales de administración, se ha llevado a cabo por completo" (Weber, 2004: 1060).

En el Estado moderno, sea cual sea su modalidad (capitalista o socialista),⁶¹ el verdadero dominio está en manos de la *burocracia*, quien tiene en sus manos el manejo diario de la administración. En general, la burocracia se desarrolló principalmente, aunque no exclusivamente, en los gobiernos. No de gratis un indicador certero del grado de modernización del Estado se encuentra en el progreso hacia el

con elección directa de jefe de Estado y poderes autónomos de dirección del Ejecutivo que no depende del Parlamento (Estados Unidos); y gobierno parlamentario, donde el jefe de Estado es una figura representativa y el Ejecutivo depende de la confianza del Parlamento (Gran Bretaña e Italia). Además, existe un tercer tipo híbrido: el semipresidencialista (Francia y Portugal), donde el presidente es elegido directamente por sufragio universal (como el Parlamento), pero el gobierno depende de la confianza del Parlamento (Morlino, 1988). Quien quiera profundizar en los gobiernos contemporáneos puede consultar: Lleixa (2003: 427-443).

⁶¹ El fenómeno de la burocracia no solamente es característico del capitalismo sino también del socialismo. En contra de los defensores del modelo socialista, el Estado "socialista" no desapareció ni se extinguió después de la fase transitoria de la "dictadura del proletariado", sino, por el contrario, se fortaleció hasta niveles nunca antes conocidos. Para Weber, la socialización de los medios de producción y la planificación económica llevan a una mayor expansión de la racionalidad formal a través de la burocracia estatal. En consecuencia, la socialización, lejos de conducir a la "dictadura del proletariado", desemboca en la "dictadura del funcionario". Sus palabras, dicho sea de paso, resultan ilustrativas y premonitoras a la luz de la burocratización de las relaciones sociales propia de los llamados "socialismos realmente existentes", donde al final de cuentas se arribó no a la extinción del Estado (Lenin), sino al Estado total o, si se quiere, totalitario.

funcionario burocrático, basado en “el empleo, el sueldo, pensión y ascenso, en la preparación profesional y la división del trabajo, en competencias fijas, en el formalismo documental y en la subordinación y la superioridad jerárquica” (Weber, 2004: 1060).⁶² Ahí donde el funcionario burocrático no es la regla sino la excepción, el Estado se administrará bajo formas patrimonialistas y no racionales. Ahí donde el trabajo no esté sustentado en el empleo, el ascenso, la preparación, la división de funciones y jerarquías, la dirección de la empresa pública no estará en manos de funcionarios burocráticos, sino en poder de improvisados o arribistas.

El progreso hacia el funcionario burocrático está íntimamente conectado con el desarrollo capitalista moderno. Así como la empresa capitalista moderna descansa internamente sobre todo en el cálculo racional, la capacidad técnica y la eficiencia y eficacia en sus procesos, así también el Estado moderno necesita para su existencia una justicia y una administración eficaz cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente. El cálculo de la justicia queda en manos de los abogados, en quienes se deposita la elaboración práctica del derecho; y el cálculo de la administración queda en poder de los burócratas, especialmente de los políticos profesionales,⁶³ quienes hacen de la administración de las metas colectivas de una comunidad dada su oficio y beneficio. En palabras de Weber (2004: 223):

⁶² Para Parsons, la burocracia se caracteriza por: “la institucionalización de los papeles como cargos, que tienen esferas relativamente bien definidas de funciones oficiales, autoridad y ‘poder’, que están separadas de los asuntos privados obligatorios” (Parsons, 1974b: 35).

⁶³ “Hay dos maneras de hacer de la política una profesión. En efecto, se vive ‘para’ la política, o ‘de’ la política. Esta oposición no es en modo alguna exclusiva. Por lo regular, antes bien, ambas cosas - idealmente por lo menos, pero en general también materialmente- van juntas. El que vive ‘para’ la política ‘hace de ella -en el sentido interior- su vida’: o goza de la mera posesión del dominio que ejerce, o nutre su equilibrio interno y el sentimiento de su personalidad en la conciencia que tiene de conferir un sentido a su vida mediante el servicio de una ‘causa’. En este sentido interior, toda persona sería que vive para una causa vive también al propio tiempo de dicha causa. Por consiguiente, la distinción se refiere a un aspecto mucho más macizo de la cosa, o sea al económico. Desde este punto de vista, vive ‘de’ la política, como profesión el que aspira a hacerse de ella una fuente permanente de ingresos, y vive ‘para’ la política aquel en quien no sucede tal cosa. Para que en este sentido económico alguien pueda vivir ‘para’ la política han de darse, en las circunstancias imperantes del ordenamiento de la propiedad privada, determinados supuestos: ha de ser -en condiciones normales- independiente de los ingresos que la política le puede reportar” (Weber, 2004: 1066).

Desde el punto de vista puramente técnico, la burocracia es capaz de alcanzar el más alto grado de eficacia y es, en este sentido, formalmente, el más racional de los medios de ejercer autoridad sobre los seres humanos. Es superior a cualquier otra forma en precisión, en estabilidad, en el rigor de su disciplina y en su fiabilidad. Esto hace posible, pues, un grado de cálculo de los resultados particularmente alto.

Así pues, la organización burocrática tiene una naturaleza eminentemente pública-política y no privada dado que se orienta principalmente hacia el alcance de metas colectivas y no hacia fines particulares. Ciertamente, en el caso de las empresas de negocios, la colectividad constituye un grupo privado al interior de la comunidad societaria (Parsons, 1974b: 36). Empero, ese grupo privado se distingue de la burocracia pública precisamente por la ausencia de dominio y destreza en los asuntos cotidianos de interés común.

En pocas palabras, la función de coacción, la función de interés público y la función estructural de organización burocrática garantizan que el Estado se constituya en la modernidad como una esfera social racionalizada, vale decir, especializada, profesionalizada y, sobre todo, diferenciada de la economía de mercado y de la comunidad societaria (sociedad civil). Mientras más diferenciadas, especializadas y profesionalizadas estén cada una de sus principales funciones políticas (legislación, policía,⁶⁴ justicia, administración y milicia) mayor será el grado y nivel de su diferenciación con respecto a otras esferas sociales. Y al contrario: mientras menos diferenciadas estén cada una de sus funciones políticas sustantivas menor será el grado de diferenciación del Estado con respecto a las esferas de la economía y la

⁶⁴ En contra del sentido común, y, por cierto, de la mala fama de nuestros policías, la función clásica de la policía no sólo consiste en garantizar la seguridad pública sino también en realizar el buen gobierno. Por eso, el nombre de "policía" aparece asociado comúnmente con el de "buen gobierno". De ahí que se hable de "Policía y buen gobierno". Al respecto, el filósofo francés Michel Foucault (1989) expone las características principales de la doctrina de policía: a) La "policía" aparece como una administración que, conjuntamente con el ejército, la justicia y la hacienda, rige al Estado; b) la "policía" engloba todo. Hombres y cosas están analizados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia en el mercado, la manera en que viven; y c) ¿cuáles son los objetivos que se persiguen? Son de dos categorías. En primer lugar, la policía se encarga de todo aquello que tiene relación con la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad. En segundo lugar, su objetivo es desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio, al mismo tiempo que la ayuda y la asistencia mutua.

sociedad civil. Diferenciación que, dicho sea de paso, tuvo su origen y fuente histórica en las dos grandes revoluciones que provocaron el nacimiento de la modernidad: la Revolución industrial y la democrática. Pasaremos lista en adelante a cada una de ellas, no sin antes abordar brevemente la diferencia entre funciones y fines del Estado a fin de dar cuenta del carácter moral del mismo.

Las funciones sustantivas del Estado se refieren -como hemos visto- al papel que cumple el Estado como esfera diferenciada, especializada y profesionalizada dentro del conjunto de la sociedad. Los fines del Estado, por su parte, se refieren a los objetivos implícitos y explícitos que se buscan cumplir a través de la implementación de ese conjunto de funciones. Objetivos que, obviamente, varían de una sociedad a otra. No existe, entonces, una finalidad exclusiva del Estado, sino existen finalidades distintas según el Estado que se trate y las circunstancias que éste atraviese. Por ejemplo, en un Estado que se encuentre en guerra con otro Estado, la finalidad principal será la defensa de la patria. Defensa de la colectividad nacional que también es un fin moral del Estado.⁶⁵ Al respecto, Durkheim identifica dos grandes respuestas a la pregunta canónica sobre la finalidad última del Estado. La primera es la respuesta *individualista* -de matriz liberal-, tal como fue expuesta y defendida, por una parte, por Spencer y los economistas clásicos, y por la otra, por Kant, Rousseau y la escuela espiritualista: "La sociedad, dicen, tiene por objeto el individuo, sólo por el hecho de que es todo lo que hay de real en la sociedad. No siendo ésta sino un agregado de individuos, no puede tener otro fin que el desarrollo de los individuos (...) El individuo por sí mismo, tiene, al nacer, ciertos derechos, por el solo hecho de existir" (Durkheim, 1974: 52-53).

⁶⁵ "¿Diremos que el culto a la persona humana es el único deber que le corresponde al Estado, que toda actividad del Estado debe girar en torno a él? Sería así si cada sociedad viviera aislada de las demás, sin temer a las hostilidades. Pero se sabe que la competencia internacional no ha desaparecido aún; que los Estados viven todavía parcialmente, en sus mutuas relaciones, en pie de guerra (...) Ahora bien, toda esta organización supone una disciplina moral diferente de la que tiene por fin el culto del hombre. Está orientada en un sentido muy distinto. Tiene por fin la *colectividad nacional* y no el individuo" (Durkheim, 1974: 69-70) (cursivas mías).

La tarea del Estado en clave individualista consiste en instituir los derechos del individuo y velar por su mantenimiento. Los derechos del individuo (que no del ciudadano) no son dados por el propio individuo -como supone el pensamiento utilitarista- sino son obra del Estado. Las funciones y tamaño de éste último pueden incrementarse, pueden adquirir nuevas dimensiones y proporciones, pero nunca a costa de sacrificar los derechos individuales. Por el contrario, mientras más fuerte es el Estado, más respetado es el individuo. De ahí que no necesariamente el Estado sea un antagonista del individuo. Más bien, el individualismo moderno no es posible más que por obra del Estado.⁶⁶ Su papel, en suma, es esencialmente negativo, pues se reduce a impedir las usurpaciones ilegítimas de los individuos y a mantenerle intactos el conjunto de sus derechos individuales.

La segunda respuesta es la *colectivista* –de matriz republicana-, de la cual las teorías sociales de Hegel nos han dado su expresión más sistemática:

Cada sociedad tiene un fin superior a los fines individuales, sin relación con estos últimos y el papel del Estado es el de proseguir la realización de este fin verdaderamente social, debiendo ser el individuo un instrumento cuyo papel es ejecutar estos designios que él no ha hecho. Debe trabajar por la gloria de la sociedad, por la grandeza de la sociedad, por la riqueza de la sociedad, y debe sentirse pagado por sus esfuerzos por el solo hecho de que, como miembro de esta sociedad, participa en cierto modo de estos bienes que contribuye a conquistar (Durkheim, 1974: 54-55).

En este caso, el Estado tiene una finalidad positiva e irreductible a los fines particulares del individuo. Siempre el destinatario y beneficiario de su acción es la sociedad vista como un todo irreductible a las partes. Sea la gloria, la grandeza, la potencia o la riqueza de la misma. De cualquier modo, los fines del individuo siempre aparecen subordinados a los fines superiores de la comunidad política. Para ello,

⁶⁶ En contra del individualismo utilitario o kantiano, Durkheim sostiene que el Estado no sólo cumple funciones negativas o pasivas, sino también activas, ya que es necesario que éste penetre en todos los grupos secundarios a fin de prevenir la absorción de los individuos y garantizar su liberación. Por ello, en Durkheim los derechos individuales no tienen su origen en los derechos naturales del individuo, sino son derechos conquistados por el Estado a costa de las fuerzas contrarias que los niegan.

deben practicarse los diversos deberes cívicos: el deber que nos ordena respetar la ley; el deber que nos prescribe participar en la elaboración de las leyes por nuestro voto o, más generalmente, participar en la vida pública.

Ambas respuestas: la individualista (liberal) y la colectivista (republicana), empero, coinciden en reconocer el carácter moral del Estado: su papel como un órgano productor y regulador de reglas morales y jurídicas sancionadas. Sin embargo, la *moral cívica*⁶⁷ asociada a la fórmula individualista difiere de aquella moral ligada a la solución colectivista. Mientras en el primer caso las reglas morales cumplen un papel negativo (no interferencia), en el segundo tienen uno positivo (participación). Por un lado, el beneficiario la actividad estatal es el individuo y, por el otro, el aventajado es la sociedad en su conjunto. En clave individualista, el individuo existe como sujeto moral y autónomo. En clave colectivista, por el contrario, la sociedad tiene una dignidad propia a la cual deben ajustarse los individuos.⁶⁸

Según Durkheim, el éxito o fracaso de alguna de estas respuestas morales, está asociado a la presencia o no de ciertas condiciones estructurales y funcionales. La moral individualista, por ejemplo, tiene como caldo de cultivo una sociedad secular y extensa; una sociedad, además, en la cual no se formen grupos secundarios (familias, clanes, grupos profesionales, Iglesia, distritos territoriales, etcétera) que gocen de una

⁶⁷ Para Durkheim (1974: 44), la moral cívica comprende el conjunto de reglas sancionadas que determinan lo que deben ser las relaciones del Estado con el individuo y del individuo con el Estado. Estas relaciones no son idénticas en cualquier caso sino dependen de la forma de sociedad política.

⁶⁸ Durkheim (1974: 56-57) señala que en un gran número de sociedades los intereses y las necesidades individuales no entraban en juego. El carácter religioso que tenía la política de las sociedades vuelve sensible esta indiferencia del Estado respecto de lo individual. La religión pública y la moral cívica se confundían, no eran sino aspectos de una misma realidad. Contribuir a la gloria de la ciudad era contribuir a la gloria de los dioses de la ciudad. En este contexto, las preocupaciones privadas del individuo contaban relativamente poco para el Estado. Sus ideas, creencias y aspiraciones personales no tenían peso. Lo que tenía valor eran las creencias colectivas, las aspiraciones colectivas, las tradiciones comunes. Sin embargo, cuanto más avanza la historia se observa un cambio en las cosas: "El círculo de la vida individual, restringido al principio y poco respetado, se extiende y se convierte en el objeto eminente del respeto moral. El individuo adquiere derechos cada vez mayores de disponer de sí mismo, de las cosas que le son atribuidas, de hacerse en el mundo aquello que le parezca más conveniente, de desarrollar libremente su naturaleza (...) Si él es la realidad moral, es él quien debe servir de norma a la conducta pública como a la conducta privada. El Estado debe tender a revelar su naturaleza" (p. 57).

autonomía suficiente para que cada uno de ellos se convierta en una especie de pequeña sociedad en el seno de la grande:

Para conducir hacia el terreno del desarrollo individual, no basta con que una sociedad sea amplia; es necesario que el individuo pueda moverse con una cierta libertad por una vasta extensión; es necesario que no sea retenido y acaparado por los grupos secundarios; es necesario que éstos no puedan convertirse en dueños de sus miembros. Es necesario, pues, que haya por encima de estos poderes locales, familiares, en una palabra, secundarios, un poder general que haga la ley para todos, que recuerde a cada uno de ellos que es no un todo sino una parte del todo (...) El único medio de prevenir este particularismo colectivo y sus consecuencias para el individuo, es que un órgano especial tenga por función representar ante estas colectividades particulares a la colectividad total, sus derechos y sus intereses (...) He aquí como la función esencial del Estado es liberar las personalidades individuales (Durkheim, 1974: 62-63).

Sin embargo, más allá de estas condiciones estructurales previas, más allá de la inevitable proceso histórico de modernización, persiste el debate sobre la definición de la moral cívica, vale decir, sobre la modalidad e intensidad de las relaciones entre el individuo y el Estado, y entre éste y aquél, en las sociedades modernas. No se trata, obviamente, de reducir complejidad social y regresar a formas de sociedad premodernas o tradicionales asociadas a una moral colectivista que acabe por anular al individuo. No se trata de volver a endiosar al Estado o costa de la invisibilidad del individuo. Tampoco se trata de acreditar formas de sociedad posmodernas o hedonistas en las cuales el individuo narcisista adquiere su singularidad fuera de toda mediación social. Un individuo plenamente “autónomo” que no le debe nada a la sociedad. Mucho menos se trata de sacrificar al individuo a favor de la anti-utopía del Estado total o totalitario. Nada de eso. Se trata, por el contrario, de reconocer que el carácter moral del Estado moderno, su papel como “órgano por excelencia de la disciplina moral” (Durkheim, 1974: 71)⁶⁹ está abierto a un debate que

⁶⁹ El agente especialmente dedicado a moralizar a la sociedad, a ordenar su desarrollo progresivo, no es otro que el Estado: “Éste no está destinado, pues, a convertirse en un simple espectador de la vida social, en el juego del cual no intervendrá sino negativamente, como quieren los economistas ni, como lo pretenden los socialistas, en un simple engranaje de la máquina económica. Es, ante todo, el órgano por

no ha dicho ni por mucho su última palabra, a una disputa a la cual le faltan todavía varios capítulos. Se trata, en suma, de reconocer que entre el individuo y el Estado aparecen un conjunto de mediaciones sociales (movimientos, asociaciones, instituciones, identidades, etcétera) irreductibles a la imagen del individuo privatista o a la figura del Estado totalizador.

¿Individuo *versus* sociedad?, ¿derechos individuales *versus* deberes colectivos?, ¿intereses particulares *versus* intereses públicos o colectivos?, ¿sociedad *versus* comunidad?, ¿autonomía *versus* heteronomía? ¿intervención del Estado en la economía *versus* abstencionismo económico? Sobre cada uno de estos dilemas abriremos por ahora un paréntesis, en el entendido de que los abordaremos en los capítulos siguientes al momento en que sometamos a prueba nuestra teoría moderna de la sociedad civil con la plataforma normativa del republicanismo clásico y contemporáneo. Por ahora pasemos a analizar las revoluciones modernas como origen y fuente de diferenciación social.

1.2. LAS REVOLUCIONES MODERNAS COMO ORIGEN Y FUENTE DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL⁷⁰

El proceso de diferenciación estructural en las sociedades modernas no es fruto de la generación espontánea, la voluntad incuestionable y absoluta de Dios, las casualidades mágicas o las leyes infalibles de la Historia (con mayúscula). Nada de eso. Tampoco es producto de la acción premeditada de alguna elite política o económica de

excelencia de la disciplina moral. Desempeña ese papel, actualmente como antaño, aunque la disciplina haya cambiado" (Durkheim, 1974: 71).

⁷⁰ El presente apartado no pretende ofrecer una reconstrucción histórica profunda, documentada y completa de cada una de las revoluciones modernas: sus actores, sucesos, ideologías, consecuencias, etcétera. Esa podría ser, más bien, una tarea propia de historiadores, biógrafos o literatos. No es aquí el lugar para esas nobles empresas intelectuales. En todo caso, el objetivo central de este apartado es recuperar algunos acontecimientos históricos de corte revolucionario que de alguna manera contribuyeron a desarrollar y acelerar el proceso de integración vía diferenciación que se dio en las sociedades europeas a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Todo ello con el fin de darle carta de naturalidad -como hemos señalado anteriormente- a una teoría descriptiva de la sociedad civil que pueda medirse sin complejos con la complejidad y pluralidad de las sociedades contemporáneas. Por lo anterior, nadie puede sentirse traicionado o engañado si identifica algunas o muchas lagunas históricas en este apartado.

inconfesables intenciones o de la imaginación inagotable de algún joven novelista. La diferenciación estructural, por el contrario, es el resultado principalmente de las múltiples consecuencias generadas por los grandes revoluciones⁷¹ asociadas a la era de la modernidad: las revoluciones industrial, democrática y educativa.⁷² Gracias a estos acontecimientos inéditos, profundos y continuos que convulsionaron la Europa dieciochesca y decimonónica se fue cultivando el germen de un modelo de sociedad que ya no podía reconocerse a sí mismo a partir de sus muchas similitudes estructurales sino de sus numerosas diferencias funcionales. De acuerdo con Parsons, las revoluciones modernas pueden ser representadas como "un paso en la 'declaración de independencia de la comunidad societal' de los otros subsistemas (cultural, económico y político), que sin embargo, también adquieren en el proceso sus propias instituciones diferenciadas" (Cohen y Arato, 1992: 154).

⁷¹ Las revoluciones no son cualquier tipo de cambio. Por el contrario, son cambios excepcionales: "son episodios dramáticos del cambio político (y económico). Una revolución no es un acontecimiento simple, sino que se trata de un proceso complejo. (En el caso de una revolución política), el gobierno central de una sociedad pierde la capacidad de hacer cumplir las leyes sobre una parte de su territorio o población. Diversos grupos, incluido el gobierno anterior, luchan por establecerse como autoridad central. Esta lucha por el poder puede adoptar la forma de guerra civil abierta, súbitos golpes de Estado o larga guerra de guerrillas. Los competidores intentan construir nuevas instituciones políticas (y, a menudo económicas) que sustituyan a las viejas" (Goldstone, 1989: 562-563). Para estudiar las diferencias entre el concepto de revolución y los conceptos de rebelión, revuelta y golpe de Estado, véase: Pasquino (1991: 1412-1414).

⁷² Además de las revoluciones industrial y democrática, Parsons incluye a la Revolución educativa como parte constitutiva de las revoluciones modernas. Sin embargo, su teoría sobre la Revolución educativa - centrada sobre todo en los Estados Unidos- enfrenta serias dificultades y ambigüedades, ya que afirma que esta revolución es un correctivo solidarista no sólo del socialismo y del capitalismo, sino también de las revoluciones democrática e industrial. Para el sociólogo norteamericano, la institución central de esta revolución, la Universidad, proporciona el desarrollo de un patrón asociativo de organización social que debe distinguirse y contraponerse a las formas burocráticas e individualistas promovidas por el Estado y la economía de mercado respectivamente (Cohen y Arato, 1992: 157). Al respecto, me parece que es un despropósito o, por decir lo menos, una exageración el afirmar que la universidad moderna proporciona un patrón asociativo de organización social alternativo al del mercado y al de la burocracia. Dicha afirmación no alcanza a dar cuenta no solamente de las dimensiones constitutivas de la sociedad civil moderna (normativa y asociativa), sino también de las múltiples mediaciones que ésta establece con la esfera del Estado y del mercado. En todo caso, la universidad forma parte, ciertamente, de un sistema distinto al del mercado y el Estado: el sistema de la ciencia, cuyo medio o código de comunicación es el saber y el no-saber. Su nacimiento es fundamental para afirmar a la ciencia como un lugar distinto tanto de la esfera del mercado, cuyo medio de comunicación es el dinero, como de la esfera del Estado, cuyo medio de comunicación es el poder. Empero, no puede depositarse la autonomía de la sociedad civil en una institución como la universidad, por más importante que ésta sea. La dimensión asociativa de la sociedad civil pasa por la universidad, pero de ninguna manera se agota en ella. En consecuencia, no incorporaré en este apartado a la Revolución educativa como fuente moderna de diferenciación social.

Como se observa, el sociólogo norteamericano considera que el paso hacia la diferenciación de la comunidad societaria (sociedad civil) habría resultado insuficiente sin cada una de las tres revoluciones modernas, que representan el origen y fuente de la diferenciación del subsistema integrador (comunidad societaria) de los otros subsistemas (político y económico). Dentro de este esquema general se inscribe la Revolución industrial, que formó parte del proceso que diferenció irreductiblemente a la economía de mercado de la comunidad societaria,⁷³ y la Revolución democrática, que contribuyó decisivamente al proceso que desembocó en la diferenciación de la esfera política de la comunidad societaria. Ambos acontecimientos, sin duda, sentaron las bases para arribar a una forma de sociedad que ya no podía renunciar a una mayor complejidad y pluralidad de sus estructuras y funciones internas so riesgo de atrofiar, retrasar y, en el extremo, cancelar sus múltiples capacidades y potencialidades presentes y futuras. En este sentido sí puede afirmarse sin caer en una suerte de espíritu maximalista que existe un antes y un después de las revoluciones modernas. La complejidad de sus estructuras y funciones es irreductible a cualquier simplificación que se traduzca en unidad y desdiferenciación.

1.2.1. La Revolución industrial

A finales del siglo XVIII sucedieron una serie de cambios que aceleraron la transición de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas.⁷⁴ Estos cambios profundos

⁷³ Desde la óptica de Cohén y Arato (1992: 155-156), existe una importante incongruencia en las ideas de Parsons, dado que en ninguna parte de su doctrina de las tres revoluciones (industrial, democrática y educativa) trata sobre la diferenciación de la comunidad societaria de la economía de mercado, a pesar de que el sociólogo norteamericano sostenga lo contrario. En consecuencia, el argumento parsoniano de la declaración de "independencia" de la comunidad societaria con respecto al Estado no tiene un paralelo en la relación de la comunidad societaria con el nuevo tipo de economía de libre mercado. Por el contrario, para los autores citados, la Revolución industrial produjo, en lugar de una mayor diferenciación, una sociedad económica (economía de libre mercado) que amenaza con reducir a normas, relaciones e instituciones sociales autónomas. No es el momento ahora para detenerme a analizar puntualmente las críticas de Cohen y Arato a esta parte de la teoría de la diferenciación de Parsons. Esa tarea me la reservo para los siguientes capítulos, donde someteré a tensión la teoría de la sociedad civil como un espacio autónomo y diferenciado a la luz de la tradición y teoría republicanas.

⁷⁴ Si bien es cierto que los inicios de esta transición pueden remontarse hasta la Edad Media, también es cierto que el desarrollo de una economía propiamente capitalista ocurrió hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX. Al respecto, Weber señala que en la Edad Media las ciudades empezaron a desarrollarse. En el mundo occidental, los artesanos libres contribuyeron a la formación de gremios, que contaban con aspectos tradicionales y anticapitalistas. Conforme la Edad Media terminaba, los gremios comenzaron a desintegrarse. Esta desintegración fue crucial porque los gremios tradicionales suponían

e inéditos, que se inscriben en la llamada “era de las revoluciones”, se conocen regularmente como Revolución industrial y Revolución democrática. La primera de estas revoluciones modernas comenzó en la Gran Bretaña, mientras que la segunda tuvo principio en Francia, en 1789. La Revolución industrial apareció originalmente en la región noroccidental de Europa y posteriormente se extendió a otros países centroeuropeos. La Revolución democrática, por su parte, tuvo su origen en una diversidad de movimientos de la ciudad y el campo, en París y otras provincias, que desembocaron en la Revolución francesa, y más tarde se explayó a distintos países de Europa y a los Estados Unidos. A pesar de tener orígenes y destinos distintos, las secuelas que provocaron ambos procesos revolucionarios fueron similares, ya que se fortalecieron -entre otras cosas- las capacidades de adaptación e integración de las sociedades europeas, incluyendo nuevos órdenes de diferenciación y una mayor solidaridad orgánica, en el sentido que le da Durkheim, es decir, una solidaridad de naturaleza moderna basada en una mayor y más refinada división social del trabajo y en la representación unitaria de la sociedad a partir de las diferencias, especialidades y competencias o preparación⁷⁵ de las personas (Ritzer, 2005: 229-230).

La Revolución industrial contribuyó a crear nuevos mecanismos y estructuras de integración social debido a que los grandes aumentos de la productividad

un estorbo para el avance tecnológico. Con la disolución del sistema de gremios se produjo un crecimiento del sistema doméstico de producción. En tal sistema, la producción está descentralizada y la mayor parte tiene lugar en las casas de los trabajadores. Posteriormente, Weber detalla el desarrollo de los talleres y luego la aparición de las fábricas en el periodo que va del siglo XIV al XVII. Las fábricas se caracterizaron por el hecho de que el trabajo libre realizaba actividades especializadas y coordinadas, porque los medios de producción pertenecían al empresario, el capital fijo del empresario y por un sistema de contabilidad que era indispensable para tal capitalización. Además del desarrollo de las fábricas, Weber detalla el surgimiento de otros componentes de la economía capitalista moderna, tales como la maquinaria avanzada, los sistemas de transporte, la moneda, la banca, el interés, los sistemas de contabilidad, etcétera. Tal sociedad comienza a aparecer en el mundo occidental a finales del siglo XVIII (Ritzer, 2005: 298-299).

⁷⁵ Con la elaboración de la división del trabajo, según Parsons, se presenta “una tendencia inherente a diferenciar a lo largo de dos ejes, que tienen implicaciones de inferioridad-superioridad. En primer lugar, los valores adquisitivos no pueden significar nada en absoluto si no hay discriminación entre hacer las cosas ‘bien’ y hacerlas ‘mal’. La capacidad de hacer las cosas *relativamente* ‘bien’ (que es siempre, implícitamente al menos, un juicio comparativo, en relación con los otros actores) puede ser llamada ‘competencia’ o ‘preparación’. Con cualquier sistema elaborado de división del trabajo tiene que haber inevitablemente un orden considerable de diferenciación de niveles de competencia, especialmente cuando se considera un sistema de roles técnicos diferentes y no sólo uno de esos roles” (Parsons, 1976: 155) (cursivas del autor).

económica causaron una expansión muy grande de la división de la mano de obra. Para Parsons, la clave estructural de la Revolución industrial radica en la extensión del sistema de mercados y la diferenciación concurrente en la esfera económica de la estructura social. La extensión del sistema de mercados estuvo directamente asociada a la seguridad jurídica y política, es decir, a la creación de estructuras legales basadas en la propiedad y en los contratos que favorecieron la ampliación de los mercados comerciales (Parsons, 1974b: 98).⁷⁶ Sin embargo, el propio sistema de mercados no sufrió una revolución repentina sino una evolución prolongada y continua.

Antes de la Revolución industrial, el sector más desarrollado del sistema de mercados era el de productos acabados que, por lo general, se consideraban artículos de lujo. Durante esta etapa, el intercambio de productos alimenticios por productos artesanales de la ciudad de mercado⁷⁷ resultaba característico. Después de la revolución, el sistema de mercados se difundió en varias direcciones. Por una parte, los mercados “de factores”: el de capital y el de mano de obra, tomaron un interés especial ya que se abrieron a una competencia y a un nivel de especialización sin precedentes. Por la otra, se generó una proliferación de los mercados financieros a un nuevo nivel de organización: “En las primeras fases de la *modernización*, los mercados son

⁷⁶ Quien desee profundizar en la relación entre la economía y las instituciones formales, puede acercarse a las ideas del profesor y Premio Nobel de Economía 1993, Douglass C. North, quien elabora todo un marco analítico para explicar las formas en que las instituciones (reglas del juego en una sociedad) y los cambios institucionales afectan el desempeño económico debido a su efecto sobre los costos del cambio de la producción. Para North (2001), las instituciones existen debido a la incertidumbre que implica la interacción humana. Su función principal consiste en reducir la incertidumbre estableciendo una estructura estable de la interacción humana. Sin embargo, su desempeño económico varía según las condiciones institucionales: algunas economías crean instituciones que estimulan el crecimiento mientras que otras erigen instituciones que provocan estancamiento. Por ejemplo, la historia económica del siglo XIX en los Estados Unidos es de crecimiento económico, según North, debido a que el marco institucional subyacente reforzó incentivos de manera persistente para que las organizaciones participaran en actividades productivas que a veces tuvieron consecuencias adversas.

⁷⁷ La expresión “ciudad de mercado” no es gratuita. Weber se interesó por el nacimiento de la ciudad característicamente racional del mundo occidental. El sociólogo alemán define a la ciudad moderna como una entidad con los siguientes rasgos: a) es un asentamiento relativamente cerrado; b) es relativamente grande; c) posee un mercado; y d) tiene una autonomía política parcial. Aunque muchas ciudades en diversas sociedades contaban con estas características, las ciudades occidentales desarrollaron de una forma peculiar un carácter racional con un mercado racionalmente organizado y una estructura política, entre otras cosas. Ello sucedió porque en Occidente algunas fuerzas racionalizantes se alían para crear la ciudad moderna. De suerte que el desarrollo de la ciudad requiere de una economía de mercado relativamente racional y, por supuesto, el desarrollo de una economía de mercado racional requiere de una ciudad moderna (Ritzer, 2005: 304).

primordialmente comerciales, implican el intercambio de artículos físicos y, en segundo lugar, operaciones financieras de préstamos y empréstitos. La entrada en gran escala de los factores primarios de producción en el sistema de mercados es la principal característica de la fase 'industrial' del desarrollo económico" (Parsons, 1974b: 35) (cursivas mías).

Como resultado de la modernización se proporcionaron mecanismos de ajuste más flexibles a un sistema económico cada vez más complejo y extenso. Cada vez más, el dinero dejaba en el pasado sus funciones como medio de intercambio y medida de valor para convertirse en la principal maquinaria de control y dirección del proceso económico. Con la creación de créditos bajo control de las instituciones financieras (bancos), por ejemplo, se proporcionó cierto tipo de mecanismo automático de crecimiento económico (Parsons, 1974b: 99). Al mismo tiempo, para Parsons la extensión de la "cadena productiva" tuvo una importancia central para la producción física, sobre todo con respecto a los mecanismos de integración y estabilización de la economía.

En este contexto, una de las tendencias más importantes fue el desarrollo de medios físicos generalizados. Los medios de transporte (ferrocarriles, máquinas de vapor, vehículos de combustión interna, etcétera), intermediarios entre productores y consumidores, constituyeron algunas de las principales innovaciones de comienzos de la Revolución industrial. Finalmente, el desarrollo de "herramientas para producir herramientas", es decir, de máquinas-herramientas, contribuyó también decisivamente a la tecnología de muchas industrias distintas. Dichos avances tecnológicos tuvieron una estrecha interdependencia con los cambios que afectaron la organización social del proceso de producción, y sobre todo la mano de obra.

Al mismo tiempo, otro factor decisivo fue el proceso de diferenciación que sacó a la mano de obra de la matriz difusa en que se había empotrado. Esa diferenciación involucró la distinción entre el complejo de funciones del trabajo y los quehaceres domésticos. Cada uno de ellos exigió condiciones en la parte

correspondiente de la estructura social que resultaron incompatibles con las necesidades del otro. Como consecuencia de esta incompatibilidad estructural se modificaron profundamente las estructuras de los sistemas familiares⁷⁸ y de las comunidades locales⁷⁹: "En el curso del siglo XIX surgieron muchas características de la forma moderna de estructura de parentesco de las familias nucleares, y la sociedad industrial se urbanizó hasta un punto nunca antes conocido en la historia" (Parsons, 1974b: 100).

Con la distinción entre funciones del trabajo y quehaceres domésticos, entre el espacio proto-público del trabajo y el espacio privado de la casa, la estructura ocupacional sufrió serias transformaciones. Su característica principal fue un sistema de roles específico de tipo universalista, adquisitivamente orientado, que tiene que estar segregado del sistema familiar porque le son esenciales ciertos niveles de libertad independientes de las presiones familiares, incluyendo, evidentemente, la libertad de movilidad. Estas condiciones resultaron incompatibles con los roles adscriptivos de cualquier sistema familiar (Parsons, 1976: 172).⁸⁰ De ahora en adelante, lo habitual

⁷⁸ Para Parsons, los "sistemas familiares" son agrupamientos empíricos (agrupamientos prominentes de una población constituidos sobre la base del parentesco biológico) de los sistemas sociales que tienen el control de las relaciones sexuales y la socialización. La familia tiene un alto grado de especificidad. "(En primer lugar), la condición de miembro de una unidad familiar y el status dentro de ella, es universalmente el modo primario de la adscripción inicial de status del niño recién nacido en todas las sociedades conocidas. (En segundo lugar) una parte muy significativa del proceso de socialización tiene casi siempre lugar dentro de la unidad familiar, sirviendo las personalidades de la familia como agentes de socialización estratégicamente importantes (...) En tercer lugar, existe una relación universal entre las estructuras familiares y la regulación de las relaciones eróticas entre los sexos" (Parsons, 1976: 151).

⁷⁹ En Parsons, los sistemas familiares están estrechamente ligados con las comunidades locales: "Un aspecto central de la solidaridad adscriptiva difusa de las unidades familiares lo es el hecho de que constituyen las unidades de residencia de la mayor parte de las poblaciones normales. Esta circunstancia es la que liga el parentesco biológico, como foco adscriptivo, con la localización territorial. Por ello, en la medida en que la unidad familiar es la unidad de residencia, tenemos directamente ligadas la familia y la comunidad de residencia. Sobre la base de la residencia, la comunidad es un agrupamiento de unidades familiares; o dicho de otra manera un poco diferente, la unidad familiar concreta efectiva es, al mismo tiempo, la unidad primaria tanto de un sistema familiar como de un sistema de organización territorial de la población" (Parsons, 1976: 166).

⁸⁰ Parsons hace una distinción entre los roles *adscriptivos* que se adquieren a partir de cualidades como la edad y el sexo, y en términos relacionales, a partir de la familia, la comunidad local, el grupo étnico (agregado de unidades familiares, cuyos miembros establecen su origen en términos de descendencia de un antepasado común) y la clase social (agregado de unidades familiares de aproximadamente igual status en el sistema de la estratificación); y los roles *adquisitivos* que se adquieren en estructuras como el complejo ecológico, el complejo poder territorialidad-fuerza (Estado) y el complejo económico

será que la persona empleada reciba ingresos monetarios (salario) que constituyen la principal fuente para permitir a su familia el acceso a los mercados de artículos de consumo. Surge, en consecuencia, una organización de empleo que vende sus productos en el mercado y paga a sus empleados sueldos o salarios en un plazo determinado. La expansión del sistema de empleos provocó, al mismo tiempo, una extensión de la gama de mercados de consumo, dado que los consumidores dependían cada vez más de sus ingresos monetarios para satisfacer sus necesidades: "la división cada vez mayor de la mano de obra hizo posible una productividad también mayor y la elevación del nivel de vida de la población" (Parsons, 1974b: 101).

Ahora bien, entre el sistema de libre mercado (economía) y el gobierno (política) no se establece en las sociedades diferenciadas una relación de suma cero, es decir, aquella en la que lo que gana uno lo pierde el otro y viceversa. Por el contrario, el sistema de libre mercado que surgió de la Revolución industrial requería de una estructura gubernamental fuerte que asumiera funciones que le garantizaran su reproducción:

Gobierno y economía son interdependientes. El gobierno necesita los fondos de impuestos que aumentan mediante el incremento de la productividad y movilidad de recursos en un sistema de mercados desarrollado (...) Esa interdependencia hace forzoso el intercambio de dinero y poder entre el sistema de mercados y el de organización pura. En el sistema de poder no sólo participa el gobierno, sino también organizaciones privadas, como las empresas; a su vez el gobierno interviene en el sistema de mercados. El poder de esas unidades es dependiente del gobierno en dos aspectos decisivos, aparte de la institucionalización general de la propiedad y los contratos. En primer lugar, las empresas como entidades legales constituyen, cuando menos en parte, una "delegación" de la autoridad pública que se apoya en una Carta promulgada públicamente y de carácter revocable. El empleo de la autoridad dentro de organizaciones empresariales se legitima mediante esa sanción. En segundo, las economías modernas dependen, para capitalizarse, de los mecanismos de crédito. La extensión de este último involucra el empleo de poder por parte de las agencias de crédito,

(mercado) (Parsons, 1976: 165-170). Así pues, una sociedad que se moderniza debe avanzar desde un sistema adscriptivo hacia otro adquisitivo.

principalmente los bancos; ponen a disposición de los prestatarios, fondos que en realidad no les pertenecen (Parsons, 1974b: 102).

En suma, en una sociedad moderna el subdesarrollo del poder político es sumamente dañino para la economía y el subdesarrollo del sistema monetario y de mercados (economía) resulta muy perjudicial para la política. De ahí que un gobierno fuerte sustentado en el ejercicio legítimo y exclusivo de la coacción, la búsqueda del interés público y en una organización burocrático racional sea el correlato de una economía caracterizada por un sistema de libre mercado y a la inversa.⁸¹ Entre ambas esferas se genera una relación de suma positiva, en la que lo que gana o pierde alguna de ellas también lo gana o lo pierde la otra. Cualquier tipo de determinismo, sea económico o político, no adquiere aquí carta de naturalidad.⁸² Por ello no resulta nada extraño que la Revolución Industrial y la democrática estén fuertemente hermanadas en la era de la modernidad no solamente en cuanto su temporalidad histórica o localización geográfica sino también en los múltiples efectos que provocaron en el conjunto de la estructura social.

1.2.2. La Revolución democrática

No está de más repetir aquí y ahora que la Revolución democrática formó parte del proceso que diferenció irreductiblemente a la política de la comunidad societaria (sociedad civil). Al igual que otros procesos de diferenciación social, esta revolución moderna produjo tanto problemas como nuevos mecanismos de integración. Ahí donde fue exitosa, la sociedad civil -en clave de comunidad societaria- adquirió un relativo

⁸¹ "La racionalización del Estado sólo fue posible en aquellos contextos sociales en que se dio un encuentro equilibrado entre el Estado y la economía mercantil-capitalista. En la medida en que el Estado se adaptó a la dinámica de mercado y asumió funciones necesarias para su reproducción, el mercado aportó, a su vez, el impulso básico para la racionalización del sistema político" (Serrano Gómez, 1994: 79).

⁸² Existen diferencias sustantivas entre la teoría funcionalista de Parsons y la teoría marxista en lo que corresponde a la relación entre la esfera económica y la política: "(Mientras) en la concepción marxista la relación entre base económica y superestructura política es una relación de acción recíproca, pero es válida la idea de que la base económica a pesar de todo sea en última instancia determinante (...) en la teoría funcionalista no existe diferencia de niveles entre las diversas funciones (políticas, económicas, culturales, etcétera) de las que todo sistema social no puede dejar de prescindir. En todo caso, el subsistema al que se le atribuye una función preponderante no es el subsistema económico sino el cultural" (Bobbio, 1989: 76).

margen de autonomía con respecto al aparato estatal del que carecía anteriormente. Autonomía sustentada en el ejercicio de la ciudadanía y la construcción de asociaciones civiles de diferentes naturaleza. Ahí donde, por el contrario, sus resultados no fueron favorables, aparecieron problemas serios de anomia y desintegración social. Lo cierto, más allá de cualquier éxito o fracaso específico, es que las sociedades europeas de finales del siglo XVIII y principios del XIX ya no fueron no reconocieron a sí mismas después de este singular suceso que modificó las anquilosadas estructuras de poder y autoridad del viejo régimen.

El punto central de la Revolución democrática europea fue el problema de la inclusión / exclusión del total de la población en las decisiones políticas de interés común. Durante la monarquía,⁸³ las personas comunes y corrientes eran concebidas como "súbditos" del monarca, con obligaciones casi totales de obediencia hacia su autoridad, que se pretendía frecuentemente fuera de origen divino. De manera que el ejercicio de su soberanía no tenía un sentido ascendente sino descendiente, ya que la autoridad provenía del cielo (arriba) y se dirigía a la tierra (abajo). En la Francia del Antiguo Régimen, el pueblo común -campesinos, pequeños comerciantes y artesanos urbanos-, incluyendo a algunos individuos de la mediana y alta burguesía, seguía siendo "vasallo", es decir, seguía reconociendo al monarca como alguien superior y mostraba hacia él excesiva obediencia; mientras que la aristocracia,⁸⁴ estrechamente ligada a la corona, había logrado consolidar sus privilegios. Estos desarrollos

⁸³ Se entiende comúnmente por monarquía: "el sistema de administración de la cosa pública que se centra de manera estable sobre una sola persona con poderes especiales, precisamente monárquicos, que la colocan en forma muy clara más allá del conjunto de gobernados. Obviamente no es suficiente el gobierno monárquico para que haya monarquía, ni la detención de los poderes del estado pues puede haber un gobierno monopersonal no monárquico (el jefe de la administración republicana con régimen llamado 'presidencial') y administración monárquica sin la efectividad de los poderes del gobierno (la llamada 'monarquía constitucional'). De esta manera se entiende por monarquía (...) un régimen sustancialmente, pero no exclusivamente, monopersonal, basado en el consenso, generalmente constituido sobre base hereditaria con aquellas atribuciones que la doctrina define con el término soberanía" (Colliva, 1991: 998). El término de monarquía se contrapone al de república, donde el gobierno es, en principio, una empresa común (res pública) de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien común. No profundicemos, por ahora, en esta distinción.

⁸⁴ La nobleza o aristocracia se dividía en dos grupos principales: "la noblesse d'épée (la tradicional nobleza 'de la espada') y la noblesse de robe (la nobleza 'de la túnica'), antes burgueses acaudalados que, a partir del siglo XVII, habían adquirido derechos hereditarios de nobleza gracias a la compra de charges o cargos en la burocracia real" (Rudé, 1989: 19).

excluyentes provocaron que “lo que contaba” al final de cuentas dentro de la comunidad societaria, se identificara de manera estrecha con el gobierno monárquico, en tanto que se imponía a los sujetos que no tenían participación en el gobierno, posiciones de inclusión dudosa dentro de la comunidad nacional⁸⁵ (Parsons, 1974b: 103).

La singularidad de la Revolución francesa fue, precisamente, que exigió -en el marco de una exaltada conciencia nacional- una comunidad que incluía a todos los franceses y erradicó las posiciones especiales de los privilegiados. Si la antigua monarquía era sinónimo de inclusión de los pocos y de exclusión de los muchos del poder político, en la naciente república democrática el poder del Estado se distribuyó de forma equitativa entre el conjunto del demos. El concepto central que permitió que los desiguales se reconocieran a sí mismos como iguales fue el de *ciudadanía*, es decir, la exigencia de inclusión de toda la población en las decisiones políticas de interés común. El famoso lema de la Revolución francesa: “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, comprendía el nuevo concepto de comunidad nacional: “*Liberté* (libertad) y *Egalité* (igualdad) simbolizaban los dos focos centrales de la falta de satisfacción, es decir, el autoritarismo político y los privilegios. *Fraternité* (fraternidad), se refería primordialmente al contexto más amplio de la pertenencia, ya que la ‘fraternidad’ era un símbolo primordial de la comunidad” (Parsons, 1974b: 104).

El valor de la libertad tenía a finales del siglo XVIII y principios del XIX dos acepciones distintas: la libertad económica y la libertad política. La primera forma de libertad tiene su fuente en el economista Adam Smith, quien destacó la libertad

⁸⁵ Los términos nación o nacional comienzan a aparecer en el discurso político, en Europa, en el curso de la Revolución francesa, donde se visualiza a la nación como fundamento natural de la organización del poder político, es decir, de la fusión necesaria de la nación y el Estado. De ello resulta que la nación, más allá de sus diversas acepciones lingüísticas y culturales, es la ideología de un cierto tipo de Estado, ya que es precisamente el Estado la entidad política a la cual se dirige el sentimiento de fidelidad que la idea de nación suscita y mantiene. Esta idea da cuenta del sentido representativo del término. La función de la idea de nación, entonces, es crear y mantener un comportamiento de fidelidad de los ciudadanos hacia el Estado (Rossolillo, 1991: 1022-1024). Quien desee profundizar en la evolución paralela entre el Estado y la nación, especialmente en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días, puede revisar: Schulze (1997). Dicho autor muestra cómo los conceptos de Estado y nación surgieron en los siglos XVIII y XIX como consecuencia de los grandes cambios económicos, políticos y culturales que tuvieron lugar en diferentes países europeos.

económica en contraste con el control gubernamental asociado al mercantilismo.⁸⁶ También es conocida como liberismo.⁸⁷ La segunda tiene sus raíces en el filósofo Jean Jacques Rousseau, quien pone acento en la libertad de la comunidad societaria, del "pueblo" frente al gobierno: "Libertad significa obediencia a la ley que nos prescribimos a nosotros mismos" (Rousseau, 1993).

El problema de la igualdad es de naturaleza diferente. Mientras que la libertad se asocia principalmente a la eliminación de restricciones, es decir, a la libertad de la coacción que implica el no impedimento por otros del curso de acción preferido por uno (libertad negativa), la igualdad incluye un conjunto de relaciones que no son valoradas de forma negativa sino positiva: "Las unidades que reclaman un derecho a la igualdad no pueden oponerse legítimamente al reconocimiento de la igualdad de otros. Mientras que en el contexto de la libertad, lo malo reside en las coacciones ilegítimas, en la igualdad radica en la discriminación ilegal. La ideología de la igualdad ha sugerido con frecuencia que todas las diferencias de posición o función son ilegítimas, sobre todo cuando son *jerárquicas*" (Parsons, 1974b: 104) (cursivas mías).

Los sistemas sociales, asegura Parsons, requieren tipos y grados variables de diferenciación social en dos dimensiones: una división cualitativa de la mano de obra (Durkheim) y una división jerárquica. Al actualizar los valores de la libertad y la igualdad, la Revolución francesa dirigió sus baterías no solamente en contra de la

⁸⁶ El mercantilismo comprende un conjunto de ideas y políticas en torno a la doctrina del balance comercial en el pensamiento económico europeo del siglo XVII y gran parte del XVIII. Los supuestos comunes del pensamiento mercantilista eran una aceptación abierta de la búsqueda del beneficio por parte de las naciones y los individuos, y la necesidad de reglas que ordenaran la vida económica. Para crear una balanza comercial favorable, los mercantilistas proponían el establecimiento de subvenciones e impuestos gubernamentales que impulsaran la exportación y contuvieran la importación. Asociada a esta política aparecía la necesidad de colonias, la protección de la industria nacional, la concesión de privilegios a las compañías comerciales y el control de la navegación (Home, 1989: 398-399).

⁸⁷ Bobbio (1993: 89-90) distingue entre el liberalismo económico (*liberismo*) y el liberalismo político: "Como teoría económica, el liberalismo es partidario de la economía de mercado; como teoría política es simpatizante del Estado que gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (...) La relación entre las dos teorías es evidente: cierto que una de las maneras de reducir el Estado al mínimo es el de retirarlo del dominio de la esfera en la que se desarrollan las relaciones económicas (...) Sin embargo, las dos teorías son independientes (...) porque la teoría de los límites del poder del Estado no se refiere exclusivamente a la intervención en la esfera económica, sino que se extiende a la esfera espiritual o ético-religiosa".

autoridad política monárquica, sino también contra un sistema social sustentado en los privilegios de la aristocracia. Los campesinos, los comerciantes y artesanos urbanos se levantaron en armas, entonces, no solamente para acabar con la monarquía, sino para luchar en contra de los privilegiados que estaban identificados invariablemente con el gobierno. La crítica central hacia los privilegios se dirigía a la asignación hereditaria de las posiciones, la cual entraba en conflicto insoluble con los principios igualitarios. La batalla que la Revolución francesa dirigió contra el sistema de privilegios fue encabezada principalmente por la alta burguesía, cuyos miembros eran más ricos que la mayoría de los aristócratas.

Al poner en tela de juicio la dimensión jerárquica del orden social, la Revolución francesa puso en el tapete de discusión dos tipos diferentes de igualdad: la igualdad de oportunidades y la igualdad de posiciones. Si bien ambas son similares, sus realizaciones concretas son distintas. Con la primera se consiguió que las realizaciones personales y la capacidad de desempeño se convirtieran en los criterios principales para acceder a posiciones valoradas socialmente. Con ello se le asestaba un golpe mortal a la asignación hereditaria de las posiciones y se acreditaba su carácter meritocrático. Mediante la segunda forma de libertad se atacaron los privilegios aristocráticos hereditarios a fin de garantizar los componentes primarios de la ciudadanía.⁸⁸

El componente civil de la ciudadanía incluye el conjunto de garantías de tipo liberal (libertad de reunión, expresión, organización, de creencia, de propiedad, de contrato, etcétera) que fueron ampliadas y especificadas por la Declaración francesa de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁸⁹ y la Carta de Derechos de los Estados

⁸⁸ Como vimos en el apartado anterior, la ciudadanía, en clave de Marshall, posee tres tipos de componentes primarios: civiles, políticos y sociales. La Revolución francesa incluyó solamente a los dos primeros componentes, mientras que el tercero comenzó a tener importancia a mediados del siglo XIX gracias a la influencia que ejerció el movimiento obrero en las modernas sociedades europeas.

⁸⁹ La relación entre ciudadanía, hombre y derechos fundamentales no es evidente sino problemática. Como vimos atrás, para la teoría liberal, el titular de los derechos civiles no es el ciudadano sino el individuo. Por ello, sostienen, la Declaración francesa incluye los derechos del hombre y del ciudadano, ya que distingue el status del hombre del status del ciudadano: "La ignorancia de la tradición jurídica (...) lleva a olvidar que las figuras de status sobrevivientes en la modernidad a la desaparición de la sociedad

Unidos. Su función principal consiste en plantear límites no solamente formales sino también materiales al poder del Estado, representados por la barrera que los derechos fundamentales elevan contra el intento del detentador del poder soberano de someter a control y reglamentación cualquier acción que los individuos o grupos intenten emprender (Bobbio, 1989: 139).

El componente político de la ciudadanía, por su parte, comprende el conjunto de libertades de carácter democrático (votar y ser votado, manifestación, participación, información, etcétera). Si bien es cierto que la "igualdad" de los ciudadanos en la participación en el gobierno data de las antiguas *polis* griegas, no menos cierto es que la Revolución francesa aplicó el principio de la igualdad ciudadana al gobierno de una sociedad en gran escala y a todo el pueblo. Sólo que este tipo igualdad adquirió modalidades distintas acordes con el grado de pluralidad y complejidad del sistema social. En la Francia de finales del siglo XVIII resultaba prácticamente imposible admitir una participación directa de todos los ciudadanos por igual en los asuntos de interés público. En consecuencia, el desarrollo posterior de la democracia se dirigió hacia la creación de un modelo de *democracia representativa* sustentado en instituciones como el Parlamento,⁹⁰ en las cuales la libertad política reside en la selección de los principales líderes gubernamentales, generalmente por medio de la participación en el sistema electoral, y no en la participación en primera persona en los asuntos del gobierno (Parsons, 1974b: 106).

de status, o sea, del *ancien régime*, son dos y no una solamente: no sólo el *status civitatis* o ciudadanía, sino también el *status personae*, o sea la personalidad subjetiva jurídica, o incluso más sencillamente la condición de ser humano, la cual resulta en la modernidad de la universalización del antiguo *status libertatis* que el derecho romano reservaba para los no-esclavos. Este es el sentido fundamental de la 'Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano' de 1789: es una declaración de la existencia (jurídica, esto es, de la validez) de dos status, de dos figuras del individuo, *homme* y *citoyen*" (Bovero, 2005: 6). Esta distinción nos será útil más adelante.

⁹⁰ En las sociedades modernas, el Parlamento como institución también ha sufrido cambios sustantivos. Los miembros electos de los parlamentos medievales eran delegados o fiduciarios obligados por mandato imperativo, revocables y portavoces de intereses particulares. Los diputados y senadores elegidos para los parlamentos modernos y contemporáneos son representantes de la nación sujetos a un mandato representativo, no revocables y defensores del interés general. El mandato representativo obliga a todos los diputados representantes de una nación, independientemente de quienes sean sus respectivos electores, y que todos juntos componen un parlamento que representa el interés general de la totalidad (Caminal, 2003: 412).

El Estado moderno, por naturaleza, es un Estado representativo. Ésta es la ruptura esencial entre la organización política de la sociedad medieval y la de la sociedad moderna.⁹¹ Si bien no todo Estado representativo es necesariamente democrático, ni toda democracia es necesariamente representativa –democracia y representación son conceptos similares pero no idénticos⁹²–, en el Estado representativo y, a la vez, democrático el poder reside en el pueblo, del cual emana toda representación. A diferencia de la monarquía absoluta, el Estado representativo democrático fundamenta su poder soberano en la sociedad y no en la divinidad. La idea de representación, entonces, se plantea desde el momento en que se reconoce y establece el origen humano y no celestial del poder estatal: “La sociedad representada en el Estado implica que todos y cada uno de sus miembros han cedido a un ‘tercero’ su derecho a autogobernarse y que nadie puede situarse al margen de esta realidad; qué todos los individuos son igualmente súbditos del soberano, sea éste persona o asamblea” (Caminal, 2003: 406).

Junto con el Estado representativo, todos los sistemas políticos europeos evolucionaron, como consecuencia de las Revoluciones democráticas modernas, hacia un patrón político común. En la teoría parsoniana este patrón político incluye dos componentes de igualdad:

El primer componente de igualdad es el universalismo de los privilegios. La principal tendencia se ha ejercido en pro del sufragio universal de los adultos; el sufragio de las mujeres se adoptó a principios del presente

⁹¹ Los poderes medievales (la monarquía, la nobleza, la Iglesia, las ciudades) se amoldaron a una nueva concepción de la organización política que comportaba reemplazar la poliarquía medieval por un único y exclusivo poder supremo representado en el Estado. Ello fue el resultado de un largo proceso que se inició en la Baja Edad Media, especialmente en los siglos XIV y XV, proceso mediante el cual el poder estatal adquirió cada vez más fuerza en detrimento de los poderes supraestatales –la Iglesia universal– y los poderes infraestatales –los dominios señoriales, los monasterios, las ciudades– (Caminal, 2003: 406). Quien quiera profundizar en los principios del gobierno representativo moderno puede consultar: Manin (1998).

⁹² Para Hernández (2002: 533): “Las democracias representativas no fueron concebidas por los padres fundadores como una forma de autogobierno de la ciudadanía; por el contrario, el gobierno representativo se concibió como una forma de gobierno sustancialmente diferente y superior a la democracia. Las elecciones se establecieron para habilitar y legitimar el poder, no para eliminar las diferencias entre gobernantes y gobernados (...) En síntesis, desde su creación, el gobierno representativo se estableció como una forma de gobierno diferente y opuesto a la democracia, entendida como autogobierno colectivo”.

siglo (XX), en la mayoría de las naciones occidentales. En general, solamente se excluye a menores de edad, extranjeros y a ciertos pequeños grupos de personas inhabilitadas. El otro componente de la igualdad ha sido la eliminación de los valores diferentes de los votos (...) se observa una clara tendencia a conceputar al ciudadano como un voto, tanto en lo que se refiere a su acceso a las urnas como en cuanto a la autoridad de cada voto para decidir el resultado de los comicios (Parsons, 1974b: 106-107).

Estos componentes de igualdad (sufragio universal y e igualdad del voto) se vieron aderezados con algunos avances importantes en los procedimientos electorales. En primer lugar, se elabora un nuevo sistema de procedimiento electoral formal, que incluye reglas que facultan para elegir en la votación y normas para que los votos cuenten y, por supuesto, se cuenten. En segundo lugar, se incluye el secreto electoral, que introduce una diferencia mayor entre gobierno y comunidad societaria al proteger la participación independiente de los ciudadanos en ambos. El secreto del voto protege a los votantes contra cualquier forma de presión que puedan ejercer en su contra agentes del contorno (gobernantes, patrones, líderes sindicales, poderes informales, etcétera). Al mismo tiempo, este mecanismo de protección favorece la pluralidad política y desalienta cualquier votación unánime o en bloque.

Finalmente, el componente social de la ciudadanía es el más importante de los tres, en tanto que la realización de la igualdad de condiciones y de posiciones está ligada íntimamente al problema de la justicia social, tema que no llegó a sobresalir como institución hasta mucho después de la Revolución francesa con la emergencia del movimiento obrero a mediados del siglo XIX. La afirmación de la justicia social dependía de la reducción de las desigualdades que impusieron el absolutismo gubernamental y la aristocracia. Su principio básico consiste en que "todos los miembros de la sociedad deben tener oportunidades realistas, y no solamente formales, para competir con perspectivas razonables de éxito (es decir) debe haber un 'suelo' bajo el sistema competitivo que defina un nivel de 'bienestar' al que todos los miembros pueden pretender por 'derecho' y no por 'caridad'" (Parsons, 1974b: 108).

En resumen, el origen y la fuente del proceso de diferenciación entre la comunidad societaria (sociedad civil) y la política (Estado) se encuentra en la Revolución democrática moderna. En efecto, la comunidad societaria encontró en la afirmación de los componentes civiles y políticos de la ciudadanía y en la acreditación de los principios revolucionarios de la libertad, como ausencia de coacción autoritaria, y de la igualdad de oportunidades y posiciones, los dispositivos institucionales, simbólicos y normativos que le permitieron afirmarse como un espacio social diferenciado que jugaría un papel de intermediación con el Estado. Con ello, el sufragio universal (secreto y directo) y las elecciones se afirmaron como los mecanismos por excelencia del nuevo régimen democrático y representativo.

1.3. CONCLUSIONES

Cualquier teoría desencantada -más no ayuna de esperanza- de la sociedad civil moderna requiere comenzar con una descripción mínima pero no por ello menos rigurosa de sus principales dimensiones constitutivas y del espacio que ocupa y el papel que representa en el contexto de las sociedades modernas y contemporáneas. Poco ayudan, por cierto, aquella serie de teorías que se construyen desde una plataforma normativa coherente, lógica, geométrica y sólidamente argumentada, si al final de cuentas éstas no se arriesgan a someterse a las duras réplicas de la historia, vale decir, a la complejidad y pluralidad de estructuras y funciones de nuestras sociedades. En esta ocasión, por el contrario, quisimos recuperar una teoría social descriptiva y "desencantada" de la sociedad civil que pueda medirse sin miedos ni complejos con la pluralidad de estructuras y funciones diferenciadas de las sociedades modernas. Diferenciación que hace referencia a la progresiva diversidad, especialización e independencia de elementos estructurales, funciones y papeles, en la organización interna de cada una de las esferas de la vida social. Diferenciación que inevitablemente provoca mayor complejidad en las sociedad modernas.

Para llevar a buen puerto este proyecto, recurrimos al pensamiento de diversos autores clave de la tradición sociológica moderna, en especial el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, y en menor medida los sociólogos continentales Emile

Durkheim, Max Weber y Nikias Luhmann, quienes desde plataformas distintas pero no necesariamente antagónicas elaboran descripciones ilustrativas, profundas y sugerentes sobre el proceso de integración de las sociedades modernas a partir de la diferenciación de cada una de sus estructuras y funciones internas. En este contexto intelectual y disciplinar, la sociedad civil adquiere carta de naturalidad como un espacio social complejo, plural, autónomo y, sobre todo, diferenciado que juega un papel de intermediación múltiple con la esfera del Estado (política) y del libre mercado (economía). Sus condiciones de posibilidad están, por tanto, estrechamente ligadas al fortalecimiento de un Estado moderno y una economía de libre mercado. En consecuencia, toda sociedad moderna digna de ese nombre se constituye a su interior, por lo menos, a partir de la diferenciación estructural y funcional de la triada sociedad civil, mercado y Estado. Sin esa diferenciación, la sociedad seguirá estando vinculada por lazos tradicionales o premodernos. Su simplicidad interna no le abrirá paso a ninguna modalidad de complejidad.

La sociedad civil, en clave de comunidad societaria, cumple la función principal de integración del todo social. En términos generales, la comunidad societaria puede ser entendida como una estructura social compleja compuesta de leyes y asociaciones. De ahí que esta esfera social pueda ser definida en términos de dos dimensiones distintas: "normatividad" y "colectividad". La dimensión normativa abarca el aspecto de la sociedad civil compuesto por un sistema de orden legítimo producido por la institucionalización de valores culturales aceptados socialmente; y la dimensión colectiva comprende el aspecto de la sociedad civil vista como una entidad única, vinculada y organizada. La dimensión normativa comprende la racionalización del derecho y la formalización de los componentes cívico, político y social de la ciudadanía, los cuales estabilizan el proceso de diferenciación moderno entre la comunidad societaria y el Estado. La dimensión colectiva, por su parte, descansa en la figura de las asociaciones, consideradas como cuerpos de ciudadanos que tienen una identidad común a partir de que mantienen relaciones primordialmente de consenso con su orden normativo. Su estructura primordial está vinculada a la solidaridad mutua entre sus miembros integrantes.

La economía, por su parte, es la esfera social que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución de bienes y servicios. Su proceso de diferenciación respecto al sistema político y a la comunidad societaria está directamente asociado al desarrollo de un sistema de mercados y una economía monetaria sustentadas en la creciente división del trabajo y en la consolidación de una racionalidad formal que se preocupe por la determinación de los medios más adecuados para alcanzar un fin dado y se mida por la eficiencia, la capacidad técnica y la calculabilidad. Empero, estas funciones económicas -como cualquier otra función social- no pueden estar completamente ayunas de disciplina moral, no pueden sustentarse exclusivamente sobre premisas de la acción social utilitaristas, ya que de lo contrario predominarían sólo los intereses egoístas e inmediatos de los individuos, las leyes del más fuerte, a costa de los fines superiores del conjunto de la sociedad. La consecuencia última de este comportamiento utilitarista sería la precariedad del orden social.

La política, por su lado, es la esfera social que realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos sociales y la movilización de los actores y recursos materiales para esa finalidad. Esta función general se desagrega en las funciones particulares de coacción, interés público y en la estructural de organización burocrática, las cuales garantizan que el Estado se constituya en la modernidad como una esfera social especializada, profesionalizada y, sobre todo, diferenciada de la economía y de la comunidad societaria (sociedad civil). Mientras más diferenciadas, especializadas y profesionalizadas estén cada una de sus principales funciones políticas (legislación, policía, justicia, administración, milicia, etcétera) mayor será el grado y nivel de su diferenciación con respecto a otras esferas sociales. Y al contrario: mientras menos diferenciadas estén sus funciones, menor será en consecuencia su diferenciación de las demás esferas sociales. Diferenciación que, por cierto, no puede desconocer la necesidad de instituir y aplicar alguna modalidad de moral cívica que reglamente y, por tanto, establezca las múltiples relaciones que se establecen entre el

individuo y el Estado y entre éste y aquél. Sin ella, el Estado quedaría reducido a pura instrumentalidad sin sustancia.

El origen y fuente de estos procesos de diferenciación social no es espontáneo, casual o divino. Tampoco es producto de la maldad intrínseca de alguna elite política o económica. Por el contrario, la diferenciación estructural y funcional en las sociedades modernas es el resultado principalmente de las múltiples consecuencias generadas por las grandes revoluciones asociadas a la era de la modernidad: la revolución industrial y la democrática. Gracias a la revolución industrial, sustentada en la extensión del sistema de mercados y la diferenciación de la mano de obra, se diferenció irreductiblemente a la economía de la comunidad societaria y el Estado moderna. A través de la Revolución democrática, sustentada en la afirmación de los componentes de la ciudadanía (civil, político y social) y en la garantía de los principios revolucionarios de la libertad (ausencia de coacción autoritaria) y la igualdad (oportunidades y posiciones), se diferenció irreversiblemente a la política de la comunidad societaria y de la economía. Como consecuencia de estas revoluciones modernas, la democracia como un régimen político sustentado en el voto universal, directo y secreto y en la realización de elecciones periódicas dejó de ser una excepción para convertirse en la regla de las sociedades europeas modernas.

A la luz de estas nuevas realidades, puede adquirir consistencia, fortaleza y relevancia una teoría sobre la sociedad civil que no busque reducir sino aumentar complejidad. Teoría que, dicho sea de paso, puede ser sometida en todo momento a la crítica de cualquier teoría normativa de la política, como bien puede ser el republicanismo clásico y contemporáneo. Pero, sobre todo, puede adquirir mayoría de edad cualquier discurso sobre el concepto de sociedad civil que se resista a caer seducido por los misterios del encantamiento.

2. EL REPUBLICANISMO COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD: NÚCLEOS NORMATIVOS, ORÍGENES Y TRADICIONES

*Los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente
sino por impotencia de cometer injusticias.*

Platón

Cualquier teoría que esté a la altura de sí misma no debe tener miedo a someterse a las duras réplicas de la historia. Aquellas que, por cierto, no son invitadas a ningún festejo por los homenajeados pero que invariablemente hacen acto de presencia en la fiesta y al final de la velada acaban corriendo de malas maneras a los invitados. Si alguna teoría de la política mantiene su coherencia, fortaleza, unidad y estabilidad internas gracias a la distancia infranqueable que asume con los procesos y fenómenos que acontecen al nivel de lo que eufemísticamente se denomina "lo real", entonces ésta no pasará de ser una simple *ideología* que, seguramente, conquistará el corazón y el espíritu de muchísimos hombres, pero que poco o casi nada ayudará a clarificar el sentido y orientación del papel y lugar que ocuparán éstos en determinado tiempo y circunstancia. Siempre existirá la tentación de construir castillos en el aire cuya majestuosidad, precisión lógica y belleza estética acabarán por nublar los ojos del más precavido o escéptico de los observadores. Siempre existirá la posibilidad de fugarse de una realidad que a todas luces resulta incómoda e inaceptable.

En esta ocasión, partimos de la intuición o, si se quiere, sospecha de que el *republicanismo* no es una simple ideología que actúa como mala o falsa conciencia al ocultar o deformar los fenómenos sociales y políticos que acontecen regularmente en las sociedades contemporáneas. Deformación que a manera de trinchera acaba por divorciar irreversiblemente al pensamiento de los acontecimientos. Tampoco es un discurso con aires nostálgicos que deba ser depositado, como sugieren algunos autores clásicos (especialmente Montesquieu), en el basurero de la historia.¹ Doctrinas

¹ Para algunos, el republicanismo es una filosofía obsesionada, de modo nostálgico, con las nociones de virtud y participación cívica, una filosofía que tenía poco que aportar al mundo moderno, y a menudo era asociada con versiones románticas de la doctrina desarrollada por Rousseau y por los seguidores de la *anti-ilustración* alemana. Montesquieu, por ejemplo, argumentaba que: "las repúblicas basadas en la

políticas modernas, como el liberalismo o el socialismo, construyeron sus núcleos normativos centrales a partir de recuperar y posteriormente reformular muchas premisas y supuestos de la teoría republicana clásica. Al mismo tiempo, Revoluciones modernas, como la revolución española de septiembre de 1868, entre otras, se han nutrido del ideario republicano y han proclamado la República como su régimen político.² Mucho menos es una moda intelectual para académicos o políticos en desuso que, como cualquier moda, con el paso del tiempo quedará simplemente en el olvido. De muchas cosas se puede acusar al republicanismo, menos de ser un pensamiento de temporada. Más de dos milenios avalan esta tradición política.

El republicanismo sí es, en contraparte, una *teoría política*³ de la cosa pública que -a pesar de su escasa membresía práctica en la actualidad-⁴ tiene todavía mucho que decirnos sobre el proceso de conformación y desarrollo de las sociedades modernas, especialmente sobre la constitución de la sociedad civil como una esfera

virtud cívica de los ciudadanos y en su participación directa en el gobierno no tenían lugar en los tiempos modernos y, lejos de ser modelo de emulación, eran simplemente objeto de estudio de la historia" (Velasco Gómez, 1995: 115). Para Montesquieu, en los Estados modernos no puede existir una república como las antiguas porque, a diferencia de aquéllas, en la actualidad los Estados son extensos y su cultura diversa y difusa.

² En la historia de España, se identifican dos grandes períodos republicanos: la Primera República Española, régimen político vigente desde el 11 de febrero de 1873 al 3 de enero de 1874; y la Segunda República Española, régimen vigente desde el 14 de abril de 1931 hasta el 1 de abril de 1939.

³ En este trabajo, asumimos que el republicanismo no solamente es una ideología, un discurso o un concepto político sino es, sobre todo, una *teoría política*. Pettit (1999) identifica al republicanismo como una *teoría* sobre la libertad y el gobierno. Esta teoría es deudora de una tradición particular. Por ello, se habla de tradición republicana. Águila y Vallespín (1998: 10), por su parte, conciben al republicanismo como un *discurso* o paradigma "dentro de la teoría democrática que permite diferenciar el complejo y plural conjunto de pronunciamientos teóricos sobre ella dentro de determinados 'moldes' que 'disciplinan' por así decir sus significados conceptuales". La diferencia entre teoría y discurso, entonces, no es menor. La teoría tiene un alcance explicativo que no posee el discurso. De ahí que aquí visualicemos al republicanismo como una teoría y no sólo como un discurso o un concepto político.

⁴ Ciertamente, el republicanismo es una doctrina política que no ha logrado ganar demasiados fieles y simpatizantes en la práctica concreta de ciudadanos, grupos sociales o partidos políticos. No existen actualmente en las sociedades contemporáneas, movimientos sociales o partidos políticos que se asuman explícitamente como republicanos o que se autodenominen de esa manera. La teoría republicana es, entonces, patrimonio de ciertas elites intelectuales, académicas y políticas que muestran cierto descontento con las premisas y resultados concretos de las democracias liberales realmente existentes. Empero, lo anterior no significa que el ideario y los programas de acción de muchos movimientos o partidos de corte socialista, socialdemócrata o liberal democrático no estén imbuidos de muchas premisas y supuestos de la doctrina republicana.

diferenciada y autónoma tanto del ámbito del Estado como de la esfera del mercado. En la definición de la cosa pública, del bien común, de aquello que los clásicos de la Roma antigua denominaron la *res publica*, participan de formas distintas e intensidades no homogéneas tanto las esferas del Estado y el mercado modernos como aquellas mediaciones normativas (complejo de ciudadanía) y colectivas (asociaciones solidarias) que hemos identificado previamente bajo el título de sociedad civil. Alrededor de esta triada se define pero, sobre todo, se disputa en las sociedades modernas y diferenciadas aquello que es común a los distintos y aquello que es distinto a los comunes. Sólo si se definen los alcances estructurales y se precisan claramente los límites funcionales de cada una de las esferas constitutivas de esta triada, se estará en condiciones de instituir un espacio social autónomo e irreductible a la lógica de poder del Estado y a la lógica de la ganancia del mercado, en el cual puedan sedimentarse los asuntos de interés público del conjunto de la sociedad. En esta tarea de clarificación, el republicanismo contemporáneo tiene mucho que decirnos como una teoría política de la cosa pública que mantiene abiertos sus supuestos y premisas a la prueba de los acontecimientos.

Sin embargo, antes de someter a prueba la consistencia y validez del republicanismo para el tema que aquí nos ocupa y, sobre todo, preocupa: la *autonomía de la sociedad civil* en las sociedades modernas, tenemos que precisar el núcleo duro y los núcleos normativos centrales de la teoría republicana contemporánea. En especial, las representaciones que se han construido desde la plataforma republicana sobre el Estado y el mercado modernos. Sólo así quedarán sepultadas en el olvido todas aquellas sospechas -reales o ficticias, de buena o de mala fe- que han asociado al discurso republicano con una teoría de corte tradicional anclada en el pasado. Para nosotros, por el contrario, pueden rastrearse en el republicanismo contemporáneo *críticas sustantivas* a algunos de los supuestos normativos y principios organizativos bajo los cuales se ha constituido la sociedad moderna como sociedad diferenciada a partir de sus estructuras y funciones. Crítica que no se traduce, como suponen los críticos de la "crítica republicana", en desdiferenciación, en homogeneidad social ni mucho menos en reducción de complejidad, sino en acotación de los alcances

desestructuradores o, si se quiere, desestabilizadores de un modelo de Estado y de mercado regido exclusivamente por patrones utilitaristas que maximizan el interés particular a costa del interés general. El republicanismo, entonces, no pretende detener ni cancelar el proceso de modernización de las sociedades contemporáneas. No busca detener la rueda de la historia. En todo caso, se propone advertir las consecuencias desintegradoras de un proceso de modernización sin límite normativo alguno.

Así pues, en el presente capítulo abordaremos, en un primer momento, el núcleo duro y los núcleos normativos centrales de la teoría republicana contemporánea, poniendo énfasis en la crítica republicana al proceso de constitución del Estado y del mercado modernos como ámbitos sociales diferenciados, especialmente en la lógica a partir de la cual se articulan como esferas autónomas. Posteriormente -y a manera de interludio- registraremos los orígenes, definiciones y tradiciones ligadas a esos núcleos normativos de matriz republicana a fin de dar cuenta del legado histórico antiguo y moderno del republicanismo contemporáneo. Sólo después de sumergirnos a navegar en este universo singular, estaremos en condiciones de reconstruir crítica y creativamente el discurso de la sociedad civil desde la peculiar mirada republicana. No antes. En el próximo capítulo, entonces, nos abocaremos a reconstruir la categoría de sociedad civil desde las premisas del republicanismo contemporáneo.

2.1. LOS NÚCLEOS NORMATIVOS CENTRALES DEL REPUBLICANISMO: HACIA UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

El republicanismo es un término que denomina a quienes aman o son partidarios de la república (*res publica*)⁵ o tienen espíritu, carácter o condición de republicano. Si bien en muchas ocasiones se usan indistintamente en el lenguaje político y académico los conceptos republicanismo y república, se trata de términos que son parecidos pero no son iguales. Al igual que el liberalismo o el socialismo,⁶ el republicanismo es un “ismo”,⁷

⁵ República, palabra derivada de la palabra latina *respublica* (*res publica*) y de su acusativo *republicam*; *res, rei* (genitivo) “cosa material, cuestión, asunto, hecho; bienes; objeto, real, realidad” (del indoeuropeo *rei* “propiedad, cosa”) y *publica*, femenino de *publicus* “del pueblo, público” (Gómez de Silva, 1998).

⁶ El liberalismo y el socialismo son doctrinas modernas. El republicanismo es una tradición antigua. En alguna medida, tanto socialistas como liberales son hijos de la tradición republicana, sólo que –como

es decir, una teoría y práctica políticas que contiene una determinada interpretación de la realidad histórico-social y constituye una guía para la acción práctica. La república, por su parte, designa la forma o la esencia de la política -si se considera su acepción amplia- o un régimen político opuesto a la monarquía -si se toma en cuenta su sentido restringido- (Goyard-Fabre, 2001: 690). Como *término genérico*, la república significa la cosa pública, la cosa del pueblo, la comunidad, la empresa común de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien común. En consecuencia, la *res publica* tiene una naturaleza eminentemente pública (*polis*) y se distingue por principio de todo lo que corresponde a la esfera privada (*oikos*) de la vida humana. Sin *polis*, entonces, no hay república posible ni deseable. Como *término genérico*, al mismo tiempo, el concepto de república comprende una teoría de la soberanía política, según la cual todo poder político proviene del pueblo y todo acto de gobierno debe someterse a leyes justas que procuren el bien común (Velasco Gómez, 2004).⁸ Ahora bien, como *término específico*, la república designa una forma de gobierno, que se define en contraposición a la monarquía, en la que el ejercicio de la soberanía corresponde al pueblo, directamente o valiéndose de instituciones representativas. Este término específico, por cierto, no es ajeno al concepto genérico. Por el contrario, el primero puede ser leído como el correlato lógico del segundo, en tanto que se acepta comúnmente que la mejor

sucede hasta en las mejores familias- los hijos tomaron caminos distintos. Mientras el socialismo recuperó del republicanismo el acento en el problema de la igualdad, el liberalismo privilegió el tema de la libertad, especialmente la libertad negativa. Es más, el liberalismo es, primero y esencialmente, la doctrina según la cual el Estado debería adoptarla forma que permita que la libertad negativa sea respetada o realizada al máximo dentro de una sociedad (Pettit, 2004: 118).

⁷ El sufijo del sustantivo republicanismo, *ismo* procede del griego -ισμός, del latín -ismus, significa doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos. En este caso, alude al sistema político que se afirma en la forma republicana, que aboga por la causa pública situando el poder en el pueblo (Gómez de Silva, 1998).

⁸ La concepción republicana de la soberanía política, propia del republicanismo novohispanomexicano del siglo XVI (Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz), se puede resumir en las siguientes tesis: "1. Todo poder político proviene del pueblo por consentimiento expreso, pues el pueblo es el titular de los derechos de tal poder. 2. En todos sus actos, el gobernante debe procurar el bienestar y prosperidad del pueblo. 3. El ejercicio de la soberanía debe someterse continuamente a la consulta de los ciudadanos, pues ellos conocen los verdaderos intereses del pueblo. 4. Todo acto de gobierno debe someterse a leyes justas que procuren el bien común. 5. El ejercicio del poder soberano jamás debe ir en contra de la libertad de los ciudadanos y del pueblo. La libertad es el mayor bien político. 6. La soberanía debe distribuirse en tal forma que los ciudadanos siempre estén cerca de las autoridades para que puedan ser consultados y para que ejerzan una vigilancia sobre las autoridades. Por ello, debe darse mayor jurisdicción a los poderes locales de las ciudades que a los centros del reino" (Velasco Gómez, 2004: 338).

manera de abogar por la causa pública es depositando el poder en el pueblo y la mejor forma de defender los intereses del pueblo es abogando por el bien común. La cosa pública, en consecuencia, puede ser entendida también como la cosa del pueblo. Empero, también puede aceptarse -aunque a primera vista parezca paradójico- la existencia de una "monarquía republicana" o de una "aristocracia republicana", si se considera que ambas formas de gobierno gobiernan, valga la redundancia, atendiendo no el interés del uno o de los pocos, respectivamente, sino el interés general, que no es igual al interés de todos. Su sentido republicano descansa en la crítica del poder como patrimonio del uno (tirano) o de los pocos (oligarquía).

Como se observa, el republicanismo es un concepto que incluye a la república pero que excede los alcances de la misma. Los republicanos, ciertamente, son defensores de la forma de gobierno republicana. No hay republicanos que no defiendan a la república, como personajes monárquicos que no defiendan a la monarquía. Lo contrario es un sinsentido. Pero el republicanismo no se agota en la defensa de esa forma particular de gobierno, sino comprende definiciones más amplias y sustantivas sobre el conjunto del sistema social: sobre la economía, la cultura, la sociedad civil, etcétera. La teoría que reúne el conjunto de leyes o principios generales que le dan sentido a la acción y coherencia al pensamiento de quienes se asumen a sí mismos como republicanos es el republicanismo. Y la forma política que asume la teoría y práctica republicanas es la república. Dos conceptos, en síntesis, similares pero no idénticos.

Al igual que muchos otros conceptos políticos (como democracia, libertad, igualdad, gobierno, etcétera), el término república no es estático sino está sujeto a diversas evoluciones semánticas. La historia y la filosofía política ponen en evidencia que su connotación no es la misma según se atiende a la Antigüedad griega o romana, a la Edad Media, a los tiempos modernos o a la época contemporánea. En la antigüedad grecolatina, la república es, literalmente, *res publica*, la cosa pública, la cosa del pueblo. Su acepción, por tanto, es genérica. Con el Renacimiento, el concepto de república sufre una mutación fruto de la crítica a la monarquía absoluta y la doctrina

de la soberanía popular. La república democrática es ahora una *forma particular* de Estado, ya no una forma general de la política, que se define en contraposición a la monarquía. Mientras en la primera, la soberanía tiene un sentido ascendente ya que proviene del pueblo, en la segunda, es descendiente pues deriva de Dios. Su acepción es específica. Finalmente, con el advenimiento de la modernidad, el significado de la palabra república sufre una nueva transformación, más de forma que de contenido. En nuestros días, se identifica regularmente a la república como un *gobierno representativo* en el que el poder del jefe de Estado o Presidente procede del voto de todos o de parte de los ciudadanos. Por ello, se habla actualmente de que países como México o Estados Unidos son repúblicas presidencialistas y de que España o Gran Bretaña son monarquías constitucionales.

En suma, el concepto república puede significar la cosa pública (término genérico); la teoría de la soberanía política (término genérico); la forma de Estado, basada en la soberanía popular, opuesta a la monarquía (término específico); o el gobierno representativo depositado en un jefe de Estado o Presidente de la República (término específico). En palabras de Bealey (2003: 383):

La república es un vocablo que deriva del latín *res publica*, que originalmente significaba asuntos públicos. Posteriormente, se aplicó a la esfera política y más tarde al Estado. En la actualidad, cuando se dice que un país es una república, implica que no se trata de una monarquía; su jefe de Estado es un presidente y no un monarca hereditario. Se llama "republicanos" a los partidarios de convertir a las monarquías en repúblicas.

Sin embargo, la presencia de una acepción genérica y otra acepción específica del vocablo república no cancela la posibilidad de definir un núcleo duro o, si se me permite la expresión, un "mínimo común denominador" de la doctrina republicana. Debajo de ese piso común y mínimo, el republicanismo sería irreconocible como teoría de la cosa pública. Este mínimo común denominador destaca una relación *simétrica* entre quienes mandan (gobernantes) y quienes obedecen (gobernados). La singularidad del pensamiento republicano descansa, precisamente, en que invierte el

sentido de la relación política básica entre gobernantes y gobernados. Mientras el gobierno monárquico establece una relación de tipo vertical entre soberano y súbditos, en la cual el monarca en tanto figura terrenal encarna el poder, en la república se otorga carta de naturalidad a una relación horizontal e impersonal entre conciudadanos. Son las leyes y no los hombres en singular quienes expresan el consenso entre las distintas clases y grupos sociales que conforman al pueblo ciudadano y que conducen al bien común de toda la sociedad. Los ciudadanos se reconocen entre sí como iguales no porque tengan necesariamente una igualdad de bienes materiales o espirituales sino porque son iguales frente a la ley. La asimetría social de las clases y de los grupos sociales se traduce, entonces, en simetría política ciudadana. El gobierno del y para el pueblo -en tanto que los ciudadanos se visualizan y se reconocen a sí mismos como pueblo- es sinónimo del gobierno de la ley basada en la búsqueda del bien común.

El *republicanismo contemporáneo*, entonces, es heredero de una larga tradición del pensamiento político -que se remonta a la antigüedad grecolatina, pasa por el medioevo, el Renacimiento y las revoluciones modernas (norteamericana y francesa), y alcanza su madurez en las sociedades contemporáneas-⁹ que busca poner en escena los principios generales y específicos de la república tanto como “esencia” de la política como “forma” particular de régimen político. Su renacimiento actual en el seno de la teoría política contemporánea¹⁰ no es gratuito ni es obra de la casualidad, sino está asociado a una crisis por partida doble que no deja de interpelar a quienes hacen suyo el ideario republicano: por una parte, una crisis de representatividad y de legitimidad de las democracias contemporáneas “realmente existentes”; y, por la otra, una crisis de los fundamentos normativos de la teoría liberal contemporánea, especialmente el liberalismo de corte conservador,¹¹ que ha acabado por divorciar la idea de libertad

⁹ Más adelante, veremos la noción de República en la historia de las ideas políticas y las distintas tradiciones del republicanismo: el nacimiento de la tradición republicana; la Roma republicana; las ciudades medievales y renacentistas italianas; y el republicanismo en la era de las revoluciones modernas: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa.

¹⁰ Más adelante profundizaremos sobre el particular, cuando demos cuenta del revisionismo historiográfico de matriz republicana.

¹¹ El liberalismo no es una doctrina homogénea. Por el contrario, es un movimiento de ideas que pasa a través de diversos autores como Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John

individual del catálogo de libertades públicas al suponer que la primera nada le debe a las segundas.¹² Crisis que, si bien son de naturaleza distinta -la primera es una crisis de tipo práctica y la segunda de orden teórico-, responden a problemáticas similares, ya que el liberalismo es la plataforma teórica principal sobre la cual se han edificado en nuestro tiempo las democracias, que no de gratis son llamadas, precisamente, “democracias liberales” o regímenes “liberal-democráticos”.¹³

En el primer caso, el renacimiento del republicanismo está ligado estrechamente con fenómenos distintos pero convergentes en las democracias liberales: el vaciamiento, burocratización y oligarquización de las estructuras de mediación política, especialmente los partidos políticos, que cada vez representan menos a los ciudadanos y más a los grupos privados de interés y de presión; el debilitamiento, esclerosis o desaparición de los mecanismos de participación, debate y deliberación ciudadanos y su sustitución por arreglos políticos clientelares o neocorporativos basados en la negociación; la privatización de la vida política, no sólo a través de la venta de empresas públicas, sino también mediante la existencia de filtros económicos que limitan el acceso a la vida política; la apatía política de los ciudadanos y su indiferencia de los asuntos públicos, etcétera. Todo ello ha provocado que en las democracias liberales “realmente existentes” los asuntos importantes de la vida pública, las

Stuart Mili, Tocqueville, por citar sólo a los clásicos. Los aspectos fundamentales de la doctrina liberal son el económico y el político. Como teoría económica, el liberalismo o “liberismo” es partidario de la economía de mercado; como teoría política es simpatizante del Estado que gobierne lo menos posible, es decir, del Estado mínimo. La relación entre las dos teorías es evidente; sin embargo, las dos teorías son independientes y es conveniente considerarlas por separado (Bobbio, 1993: 89-90). Si esto es cierto, entonces, podemos identificar, en términos generales, dos grandes vertientes del pensamiento liberal contemporáneo: por una parte, un liberalismo progresista o igualitario representado por autores como John Rawls o Ronald Dworkin, y un liberalismo conservador o “libertario” identificado con autores como Robert Nozick y Friedrich A. Hayek. La primera vertiente desarrolla el problema de la igualdad dentro de la doctrina liberal; la segunda defiende un concepto ilimitado de libertad.

¹² Entre republicanismo y liberalismo pueden establecerse distintos vínculos. Algunos autores señalan que son doctrinas antagónicas dado que el liberalismo defiende una idea de libertad individual y el republicanismo un modelo de libertad colectiva. Empero, otros autores afirman que existe una línea de continuidad entre republicanismo y liberalismo ya que las libertades individuales no serían posibles si antes no estuvieran garantizadas las libertades públicas. Según esta argumentación, la condición de posibilidad de las libertades individuales son las libertades públicas.

¹³ De democracia en singular sólo se puede discutir a nivel de teoría normativa. A nivel empírico, por tanto, se habla de democracias *liberales* o de regímenes políticos liberal democráticos (Morlino, 1988: 82).

decisiones básicas sobre la vida en común, se mantengan ajenos al control público del público. El resultado ha sido que el vigor y la energía cívica de los ciudadanos para participar en los asuntos de interés público, sustrato principal de la democracia clásica, han sido sustituidos por las “fuerzas ciegas” del libre mercado y por maquinarias burocráticas, especializadas y profesionalizadas que defienden sus propios intereses (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 17).

En el segundo caso, el renacer republicano está asociado con el déficit que a todas luces enfrenta la teoría liberal, especialmente el liberalismo conservador, a la hora de proporcionarle un cimiento normativo consistente a la vida social y política moderna. Si se toman al pie de la letra los fundamentos del paradigma liberal, especialmente su defensa irrestricta de los derechos individuales como derechos morales que funcionan como limitaciones sobre el gobierno y otros (derechos o libertades negativas), y su defensa del principio de la neutralidad política de las reglas e instituciones políticas, difícilmente se puede garantizar e incrementar la participación de los ciudadanos en la vida pública y, en consecuencia, la realización del bien común. Para el liberalismo más conservador, el individuo adquiere su singularidad más allá de la esfera pública-política: en el reino pre-político, a-político o meta-político de lo privado. El problema, en todo caso, de esta interpretación consiste en que desconoce que las libertades individuales no son indiferentes o extrañas a la esfera política, dado que su afirmación en las sociedades contemporáneas no es obra de la casualidad ni de la magia de la naturaleza, sino es el resultado de una lucha política contra el absolutismo. A partir de esta mirada, las libertades individuales no pueden sedimentarse en la esfera de lo privado ya que éstas son fruto de una conquista netamente política. Sólo después de la acreditación de las libertades públicas, el individuo pudo acceder a las libertades individuales, es decir, pudo visualizarse a sí mismo como un individuo privado separado de lo público. De suerte que la personalidad privada no es un *a priori* sino un *a posteriori*. La consecuencia lógica de este divorcio neto entre lo privado y lo público, será -como vimos anteriormente- la precariedad del orden social. La imagen de la sociedad como metáfora del estado de guerra, como lucha sin cuartel de todos contra todos.

En síntesis, el pensamiento republicano contemporáneo reapareció en el debate académico de la teoría política como una fuente capaz de ofrecer respuestas, necesariamente provisionales y contingentes, tanto a los problemas de representatividad y legitimidad que enfrentan las democracias contemporáneas “realmente existentes”, como a los déficit que carga la teoría liberal contemporánea al momento de ofrecer resortes normativos sólidos en la vida política y social moderna. Respuestas que, por un lado, se dirigen a corregir, disminuir o eliminar los efectos más nocivos de cierto liberalismo de corte conservador (es el caso del *republicanismo liberal* o elitista)¹⁴ o, por el otro, pretenden no sólo corregir los excesos liberales sino sustituir el modelo de democracia liberal contemporáneo por un modelo democrático-republicano, de matriz popular, ligado estrechamente a la tradición socialista (es el caso del *republicanismo democrático radical* o igualitario).¹⁵ Lo cierto, más allá de los matices y los posibles encuentros y desencuentros, es que en el camino de formular estas respuestas se fueron perfilando los elementos constitutivos, características, modalidades, alcances y límites del republicanismo contemporáneo, pero, sobre todo, se fueron definiendo los contenidos de sus núcleos normativos centrales.

¹⁴ El *republicanismo liberal* es una corriente que busca corregir, disminuir o, en el extremo, eliminar los efectos más nocivos de cierto liberalismo de corte conservador o privatista. De ahí que esta modalidad de pensamiento republicano no sea opositora a cualquier forma de liberalismo. Es más, el republicanismo liberal no es antagónico, sino más bien es próximo, a cierta versión del liberalismo, en particular el liberalismo de corte igualitario representado por autores como John Rawls o Ronald Dworkin: “Es dudoso que el liberalismo igualitario defendido por autores como Rawls o Dworkin pueda ser visto como una opción antitética a la ofrecida por el republicanismo. El liberalismo igualitario, más bien, parece coincidir con el republicanismo en muchos de sus reclamos más interesantes. Por ejemplo el ideal del autogobierno defendido por el republicanismo no parece chocar directamente con algunas de las principales preocupaciones del igualitarismo” (Gargarella, 2000: 52). Por ello, algunos perspicaces han identificado al republicanismo liberal como un tipo particular de liberalismo que, digamos, no ha “salido del closet” o, si se quiere, del “armario”. Empero, más allá de cualquier controversia sobre las filiaciones de origen, existen diferencias entre ambas corrientes que no pueden de la noche a la mañana menospreciarse o desconocerse. A quien le apetezca profundizar en las similitudes entre el republicanismo y el liberalismo igualitario puede consultar: Kymlicka (2004: 207-234).

¹⁵ A diferencia del republicanismo liberal, el *republicanismo democrático radical* no solamente busca corregir los excesos privatistas del liberalismo conservador sino, ante todo, busca sustituir el modelo de democracia liberal contemporáneo por un modelo democrático-republicano, de matriz popular, ligado estrechamente a la tradición socialista. Ciertamente, no es un republicanismo que aspire a desfondar todas las bases institucionales de las democracias contemporáneas. No son, en este sentido, ingenuos. Pero su crítica, en honor a la verdad, resulta muchas veces incompatible con los supuestos institucionales y normativos de las democracias liberales realmente existentes.

Al respecto, en el republicanismo de nuestros días pueden identificarse, por lo menos, cuatro *núcleos normativos* centrales: una noción de libertad como ausencia de dominación; una reivindicación del papel de las virtudes cívicas en la definición de la cosa pública; una noción “robusta” o “fuerte” de democracia; y una crítica al mercado libre como mecanismo espontáneo de regulación social. Es en estos núcleos normativos donde la crítica republicana a los principios liberales que sustentan a las democracias liberales se perfila con mayor claridad. Democracias que, no está de más recordar una vez más, se constituyeron a sí mismas a partir del reconocimiento del carácter estructural y funcionalmente diferenciado de sus ámbitos sociales. Veamos, entonces, estos núcleos normativos a fin de rastrear los principios centrales de la crítica republicana a algunos de los supuestos bajo los cuales se constituye la sociedad moderna como sociedad diferenciada a partir de sus estructuras y funciones.

2.1.1. La libertad política o de las difíciles fronteras entre el individuo y el Estado

Si bien la idea de libertad republicana tiene un origen antiguo, la noción moderna de libertad en clave republicana se restablece a partir de la crítica a la noción liberal y moderna de la libertad. En efecto, uno de los debates en los que han convergido los republicanos de distinto signo es el referido al modo de concebir la noción de libertad. En particular, los republicanismos han impugnado de diferentes maneras y con intensidades heterogéneas una idea dominante en la tradición liberal, que identifica la libertad como una noción *negativa*,¹⁶ como la ausencia de intrusiones o interferencias indeseadas por parte de terceras personas, frente a una concepción *positiva*,¹⁷ que sostiene que un individuo es libre en la medida en que dispone de los recursos y los

¹⁶ La libertad negativa supone que la presencia de la libertad está marcada por la ausencia de alguna otra cosa; específicamente por la ausencia de cierto grado de coerción que le impide al agente ser capaz de buscar distintas opciones (Skinner, 2004: 92-93). La libertad consiste, entonces, en que lo dejen a uno en paz para hacer sus propios planes de vida: pensar lo que uno quiere, decir lo que uno piensa, circular como uno quiera, etcétera.

¹⁷ Ser positivamente libre requiere la libertad de participar en la autodeterminación colectiva de la comunidad, como en la imagen de Constant de la libertad de los antiguos; libertad tanto frente a los obstáculos internos de debilidad, compulsión e ignorancia como frente a los obstáculos externos que provienen de la interferencia de otros (Pettit, 2004: 118).

medios instrumentalmente necesarios y suficientes para realizar o, si se quiere, determinar sus propios planes de vida y, por lo tanto, su autogobierno (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 18-19).¹⁸

Quentin Skinner, por ejemplo, señala que la libertad no es sinónimo de ausencia de interferencia o de coerción, como señalan los liberales, sino es una situación que se caracteriza por la ausencia de dependencia. Coerción y dependencia no tienen en su discurso el mismo alcance. Al respecto, un republicano podría afirmar sin ningún rubor que una persona carece de libertad aún cuando no sufra coerción física o amenazas por parte de otros y que una persona goza de libertad aún cuando sufre amenazas o coerción física por parte de terceras personas. Y ello porque, incluso en ausencia de coerción o de amenaza de coerción, una persona puede no ser libre si sus acciones y decisiones “dependen” de la voluntad de otros, es decir, se encuentran limitadas por éstos.¹⁹ La dependencia de otros para pensar, actuar y decidir, entonces, es la clave de la ausencia de libertad.

Philip Pettit, por su parte, también desarrolla la noción de libertad del republicanismo a partir de la incomodidad que le provoca la visión liberal de la misma.

¹⁸ La distinción entre libertad “negativa” y “positiva” es de Isaiah Berlin (1998: 215-280), quien generaliza la previa distinción de Benjamin Constant entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos. En su ya clásico ensayo “Dos conceptos de libertad”, Berlin establece la diferencia entre ambos tipos de libertad: “Normalmente se dice que yo soy libre (en sentido negativo) en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (p. 220). “El sentido ‘positivo’ de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean” (p. 231). Para una crítica de la distinción entre libertades negativas y positivas, véase: Castoriadis (1995: 29-31).

¹⁹ Es el caso, por ejemplo, del amo benevolente que respeta y cuida a sus esclavos como si se tratase de un pastor frente a sus ovejas, pero no les concede ningún estatuto de libertad. El poder pastoral es, dicho sea de paso, una de las figuras más antiguas, sofisticadas y seductoras de la tecnología del poder. Su poder de seducción radica en la promesa de protección y seguridad absolutas que ofrece a sus múltiples feligreses. “Para qué ocuparse de los riesgos y contingencias de una vida que no merece ser vivida si siempre habrá alguien que se ocupe por nosotras”, rezan las inocentes ovejitas. Sin embargo, el embrujo de la servidumbre no es eterno. En ciertos momentos de la historia, aparece un tipo de deseo antiguo cuya fuerza y sentido es irreducible a la servidumbre: el deseo de libertad. En esos casos, el poder de seducción del pastoral se ve inmunizado ya que las ovejas se reúnen y deciden ir a pastar sin pedirle permiso a nadie. Para profundizar en el poder pastoral como imagen de la servidumbre voluntaria y antítesis de la libertad republicana, cfr. Foucault (1989: 41-74).

En su monumental y ya clásico libro: *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1999), este autor elabora una noción de libertad que toma distancia tanto de la versión liberal “negativa” (liberal) como de la “positiva” (democrática). Según Pettit, el error liberal radica en tomar la “ausencia de interferencia” como una característica definitoria de una situación de libertad; y el error democrático radica en concebir la libertad positiva como simple autodominio. En su lugar, sostiene una concepción de libertad “antitiránica”, contraria a toda forma de dominación.²⁰ Luego entonces, lo que distingue a la libertad republicana de la libertad liberal es la ausencia de dominación, y no la ausencia de interferencia. Dicho de otra forma, y con ánimo de simplificar: lo malo no es la interferencia, que puede ser consentida, sino el ser dominado. Es la dominación lo que debe erradicarse si se quiere hablar en serio de libertad:

La concepción negativa de la libertad como no-interferencia y la concepción positiva de la misma como autocontrol no son los únicos ideales posibles de libertad; una tercera alternativa (republicana) es la concepción de la libertad como no-dominación, que exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente –según le plazca– en las elecciones de la persona libre (Pettit, 1999: 349) (cursivas mías).

Hablar de dominación no es lo mismo que hablar de interferencia. Ambos vocablos tienen alcances distintos. Alguien interfiere en el ejercicio de mi libertad cuando mediante una acción u omisión deliberada restringe mis cursos de acción posibles. Empero, en contra de lo que sostiene el credo liberal, no toda interferencia en mis cursos de acción está injustificada y, sobre todo, no toda violación de mi libertad implica necesariamente una interferencia. Así pues, una interferencia está justificada, y por tanto no viola mi libertad, si es justa, si no es arbitraria. Puede ser el caso, por ejemplo, del pago de impuestos en un genuino Estado democrático de derecho. Se trata, sin duda, de una interferencia (los impuestos son impuestos), pero su finalidad: el interés común, no puede ser calificado como injusto. Por otro lado, alguien puede

²⁰ “La no dominación entraña ausencia de dominación en presencia de otras gentes: se trata de un ideal social que exige que, existiendo otras gentes que podrían ser capaces de interferir arbitrariamente en la vida de la persona en cuestión, esas personas se vean impedidas de hacerlo. La dominación, en el sentido aquí definido, puede acontecer sin que haya interferencia real: basta la capacidad para la interferencia para que exista dominación” (Pettit, 1999: 351).

situarse en una posición de dominación sobre mí sin necesidad de interferir en mis cursos de acción. Es el caso del amo *benevolente* y no intervencionista en la vida de su esclavo.²¹ Luego entonces, una situación de dominación aparece cuando alguien puede interferir de manera *arbitraria* en las elecciones de la parte dominada: puede interferir, en particular, a partir de un interés u opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 20).

En la óptica de Pettit, el republicanismo ha atendido mayoritariamente este aspecto más profundo de la libertad (la no dominación arbitraria, la ausencia de servidumbre), mientras que el liberalismo ha quedado simplemente atrapado por la inmediatez de la no interferencia.²² De ahí que el republicanismo presente a la libertad (*libertas*) como el opuesto a la esclavitud y visualice el vivir a merced de otro, como el mal que hay que extirpar del cuerpo social. El contrario del *liber* o de la persona libre en el republicanismo clásico romano es el *servus* o persona esclava (Pettit, 2004: 120). Es la tesis de Aristóteles (2000: 7), quien sostiene en la *Política* (1254a), que esclavo es aquel que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre. De suerte que aquel que está sometido, sojuzgado o dominado no es un ser libre. No lo es porque es víctima de un poder que lo domina, pudiendo interferir arbitrariamente en sus muchas decisiones. Así pues, ser dominado significa ser gobernado por otro, significa que otro decide cómo debemos vivir nuestra vida. Por el contrario, no ser dominado, es decir, ser libre, significa autogobernarse, vale decir, decidir autónomamente quiénes y cómo queremos

²¹ Francisco y Raventós (2005: 258) señalan otros casos en los que existe dominación pero no necesariamente interferencia: "La esposa se cree libre porque su marido no le pega ni violenta y ni siquiera interviene en su quehacer cotidiano. No obstante, ella hace la Voluntad del marido porque presiente que podría ser castigada (...) El trabajador asalariado se cree libre porque libremente firmó un contrato de trabajo al que nada ni nadie obligaba y, sin embargo, hace la voluntad de su empleador y ejecuta decisiones que él no osaría tomar, seguramente por temor al despido o a cualquier otra sanción".

²² "La libertad como no dominación –la libertad como seguridad contra la interferencia arbitraria– es un ideal completamente diferente de la libertad como estricta no interferencia. La dominación es la clase de relación ejemplificada por el vínculo entre el amo y el esclavo o entre el amo y el sirviente. Dicha relación implica que la persona dominante tiene algo así como la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de la persona dominada: interferir en las actividades de la persona dominada sin tener que buscar la aprobación de nadie y sin incurrir en ninguna falta, interferir a voluntad y con impunidad (...) La diferencia entre los ideales emerge en el hecho de que es posible tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación" (Pettit, 2004: 119).

ser y obrar. La libertad como autogobierno, como autonomía, es pues el ideal que vertebra el discurso republicano (Francisco y Raventós, 2005: 259-260).²³

A partir de la oposición irreductible entre libertad (persona libre-*liber*) y esclavitud o servidumbre (esclavo-*servus*), diversos autores republicanos, identificados con el pensamiento democrático radical antiguo, han asociado la noción de libertad como no dominación, como no dependencia, con la noción de propiedad. El republicanismo democrático radical o igualitario se articula, precisamente, a partir del vínculo indisoluble que se establece entre el asunto de la libertad y el problema de la propiedad. Para los republicanos democráticos, quien depende de otro particular para vivir, quien vive a merced de otro, no es libre sino es esclavo. Libertad y propiedad están, en consecuencia, estrechamente vinculadas. Según Doménech (2004) y Bertomeu (2005), dos convicciones fuertes atraviesan al republicanismo de corte democrático: a) que para ser libre hay que estar exento de pedir permiso a otro para vivir o sobrevivir, para existir socialmente; quien pide permiso a otro para vivir, es arbitrariamente interferible por él, y por lo tanto, no es libre. Así, quien no tiene asegurado “el derecho a la existencia” por carecer de propiedad, no es sujeto de derecho propio (*sui iuris*), vive a merced de otros, y no es capaz de cultivar y mucho menos ejercitar la virtud cívica, dado que las relaciones de dependencia le hacen un sujeto de derecho ajeno (*aliene iuris*); y b) que independientemente de que sean muchos (democracia) o pocos (oligarquía) aquellos a quienes alcance la libertad, ésta, que siempre se funda en la propiedad y en la independencia material que de ella deriva, no podría mantenerse si la propiedad estuviera tan desigual y polarizadamente distribuida que unos pocos particulares estuvieran en capacidad de desafiar a la república, disputando con éxito al común de los ciudadanos el derecho a determinar el bien público.

²³ La idea republicana de libertad como ausencia de dominación o autogobierno proviene de Aristóteles (1317b): “La otra (señal) es que cada cual viva como le agrada, ya que, según se dice, esto es el efecto de la libertad, por el simple hecho de que el esclavo no vive como quiere. De este segundo elemento definitorio de la democracia ha surgido la pretensión de no ser gobernado por nadie, si esto fuera posible, y si no, por turno” (Aristóteles, 2000: 185) (cursivas mías).

La libertad, como se observa, está asociada a la ausencia de dependencia material hacia otros. Quien tenga que pedir permiso a sus “vecinos” para vivir socialmente no es libre sino esclavo. La propiedad, por su parte, es entendida en clave republicana como el “control” sobre el recurso poseído, control que confiere independencia o autonomía moral y política. En consecuencia, la independencia que confiere la propiedad no es un asunto de estricto interés privado, como presumen algunos liberales de corte liberista, sino de la mayor importancia política, tanto para el ejercicio de la libertad como para la realización del autogobierno republicano, pues tener una base material asegurada es condición de posibilidad para la propia independencia y la competencia políticas.

En suma, la libertad republicana en clave democrática se funda en la propiedad y en la independencia material que de ella se deriva. Sin propiedad, la libertad no es más que una simple figura retórica. De ahí que la libertad política y el ejercicio pleno de la ciudadanía sean incompatibles con las relaciones de dominación que los propietarios y ricos ejercen sobre los total o parcialmente desposeídos. La ciudadanía plena, en este sentido, no es posible sin independencia material o sin un “control” sobre el propio conjunto de oportunidades. En oposición a la democracia liberal, la democracia republicana se sustenta en el vínculo indisoluble entre la libertad y la propiedad. La democracia republicana sería, entonces, una democracia de propietarios libres e iguales. Para poder ser libres hay que ser iguales y para ello es necesario que todos dispongan de los medios de subsistencia que garanticen su independencia. La libertad como no dominación es condición de posibilidad para el ejercicio de la ciudadanía. Sólo aquellos que no dependen de otros para vivir son un *civis* o ciudadano, con todo lo que ello implica respecto de la protección contra la interferencia. Sin libertad no hay ciudadanía. Democracia, libertad y propiedad aparecen entonces como ángulos de un triángulo común: el republicanismo democrático igualitario.²⁴

²⁴ Todo aquel que quiera profundizar en las fuentes teóricas e históricas del triángulo: democracia, libertad y propiedad, puede consultar: Doménech (2003: 270-315).

El vínculo entre libertad como no dominación y ciudadanía tiene como correlato una noción singular sobre el papel que ejerce la *ley* en relación con la *libertad*. En efecto, la noción de Estado de derecho provoca diferentes puntos de vista entre liberales y republicanos. En la perspectiva liberal, la relación entre ley y libertad es una relación puramente extrínseca: “La libertad aparece definida de tal manera que la ley en sí misma no es particularmente apropiada para la promoción de la libertad, por el contrario, ella es en sí misma una agresión a la libertad” (Pettit, 2004: 123). Si la libertad es sinónimo de no interferencia y la ley es una forma más de interferencia, entonces la ley es vista como una forma de invasión de la libertad, un enemigo de la libertad. Libertad y ley, entonces, pueden ser conceptos mutuamente excluyentes.²⁵

En la perspectiva republicana, por el contrario, las leyes no transgreden la libertad sino el Estado de derecho es constitutivo, precisamente, de la libertad de la gente. La ley asegura la libertad en tanto que obliga a cada uno a actuar de forma determinada. Si los hombres no son buenos por naturaleza, son las leyes las que los vuelven buenos. Según la doctrina republicana más clásica, las leyes de una República crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos. La ciudadanía (*civitas*) es un estatus que necesariamente sólo puede darse bajo un régimen legal adecuado y justo: “Un derecho constructor de *civitas*, y, por tanto de libertad, tiene que ser un derecho justo, que defienda los intereses de los ciudadanos. Por eso, una república ha de ser un estado constitucional, donde impere la ley, y un estado democrático, donde el pueblo controle las decisiones políticas y tenga parte en ellas” (Camps, 2003: 245).

Así pues, las leyes no sólo crean la autoridad política sino también crean la libertad que comparten los ciudadanos. Evidentemente, las leyes crean la libertad en la medida en que se conforman según la imagen del Estado de derecho, y no son simplemente expresión de la voluntad arbitraria de algún individuo o grupo. El aspecto básico de la ciudadanía, entonces, es el Estado de derecho (Pettit, 2004: 124). Libertad

²⁵ En la visión liberal, el único papel positivo que se le reconoce a la ley es el de asegurar la libertad individual poniendo estrictos límites a la capacidad coercitiva del Estado.

y ley, entonces, son conceptos no excluyentes sino complementarios. El uno no existe sin el otro.²⁶

Michael Sandel, por su parte, también considera que el republicanismo se distingue del liberalismo por la forma como entiende éste último la idea de libertad. Mientras el liberalismo defiende la libertad como no interferencia y, en consecuencia, asume que el Estado no debe de tomar partido en relación con las concepciones del bien de cada individuo, el republicanismo sandeliano reivindica la idea de libertad positiva, es decir, vincula la libertad con el autogobierno, con la capacidad de la comunidad para tomar el control de sus propios destinos. Dicho autogobierno supone, por un lado, ciudadanos que se identifiquen con los destinos de su comunidad; y, por el otro, un Estado activo en materia moral, ajeno a la idea liberal del Estado neutral, y decidido a cultivar la virtud entre sus ciudadanos.

Hasta aquí el posicionamiento republicano. Ahora bien, si se someten a prueba algunas premisas de la crítica republicana a la noción liberal de libertad surgen inevitablemente problemas que no pueden desconocerse. En clave republicana, la libertad tiene una naturaleza pública y no privada. La libertad es política (ciudadana) o no es libertad sino invitación a la servidumbre. No es un bien en sí mismo sino es un bien de carácter "instrumental" supeditado a otro bien superior: la *república libre*. Su concepto de libertad de la persona, por tanto, es inescindible de los conceptos de sociedad civil libre, gobierno libre o república libre. No hay libertad de la persona si el Estado no es libre. O dicho de otra manera: no hay libertad del individuo en cuanto individuo sino libertad del individuo en cuanto ciudadano. La libertad del primero está condicionada por la libertad del segundo. El Estado libre es aquel que no está sujeto a coacciones externas y, por tanto, se rige por su propia voluntad, que no es otra que la voluntad general de todos los miembros de la comunidad. Por ello, es condición

²⁶ En palabras de Pettit (2004: 125): "Esta visión republicana, según la cual las leyes crean la libertad del pueblo, cobra todo su sentido si se considera que la libertad consiste en la no dominación. Las buenas leyes pueden proteger al pueblo de la dominación (...) sin que ellas mismas introduzcan ninguna nueva fuerza dominante. Las autoridades políticas reconocidas por las leyes suponen potenciales dominadores, pero la idea republicana recurrente es que aquellas autoridades estarán apropiadamente limitadas (...) bajo una constitución adecuada o bajo un estado de derecho".

necesaria de la conservación de la libertad que los ciudadanos sean políticamente activos y actúen comprometidos con la suerte de su comunidad. Su compromiso, incluso, debe llevar a los ciudadanos a defender a su comunidad política frente a cualquier amenaza externa, como la conquista de otra comunidad. Una comunidad no podría considerarse libre si para tomar decisiones propias depende de la voluntad de una comunidad vecina, es decir, si es incapaz de autogobernarse. Individuo y comunidad política, entonces, conforman en el republicanismo un binomio indisoluble, ya que la reivindicación de la libertad del individuo va de la mano de la defensa activa del Estado libre. No existe, por lo tanto, libertad en el individuo ahí donde el Estado no se gobierna a sí mismo.

El resultado en última instancia de esta ecuación es la subordinación de las libertades del individuo (reunión, organización, manifestación, creencia, propiedad, etcétera) a la libertad del Estado. Incluso, si llevamos el argumento republicano hasta sus últimas consecuencias, el Estado no sólo puede pedir sino también puede exigir en cualquier momento el sacrificio de las libertades del individuo, y en el extremo, el sacrificio de su propia vida, para garantizar su propia libertad.²⁷ El problema, en todo caso, consiste en que el ideal de libertad de la comunidad política (la “república libre”) puede ser interpretado, usufructuado o administrado en algún momento por alguna elite, camarilla o caudillo político, económico o cultural que se asuma como el depositario o heredero último de la voluntad general del pueblo, sin que éste por sí mismo les haya otorgado jamás ese noble título. Siempre hay alguien que actúe o quiera hablar a nombre del pueblo. Siempre existe la posibilidad de curarse en salud apelando al agua bendita del pueblo.

No resulta deseable, por tanto, defender en cualquier caso la subordinación de las libertades individuales a la libertad de la República. No hay ninguna garantía de que una vez que sea instituido ese Estado libre, respete las libertades del individuo. Al respecto, no hay que olvidar que el liberalismo ha logrado distinguir el conjunto de los

²⁷ El lema revolucionario “Patria o muerte” sintetiza perfectamente los alcances de este principio de corte republicano.

derechos y libertades del individuo en cuanto tal de los derechos del ciudadano. Pareciera entonces que el republicanismo pretende subordinar en ciertos casos los derechos del individuo a los derechos del ciudadano, al reconocerle derechos al segundo pero no al primero.

Como consecuencia de lo anterior, el liberalismo ha diseñado un modelo de sociedad moderno en el cual la esfera de los derechos del individuo se encuentra diferenciada de la esfera del Estado. El individuo es antes que el Estado, rezan los liberales. Su talón de Aquiles -como vimos en el capítulo anterior- radica en que desde las premisas de su teoría de los derechos individuales, no es posible construir un orden social y político estable que vaya más allá de los supuestos utilitaristas (egoístas, narcisistas, hedonistas) de la acción. En eso el republicanismo tiene toda la razón. Empero, el discurso republicano puede acabar a final de cuentas por sacrificar los derechos y libertades del individuo en aras de defender el ideal de un Estado libre. El Estado es antes que el individuo, claman los republicanos. El todo, en efecto, es anterior a las partes. En el camino de su propósito, la sociedad moderna, en vez de estabilizar el proceso de diferenciación de sus distintas esferas sociales, acaba por desdiferenciarse, por fundir al individuo en el cuerpo del Estado. En este aspecto le sobran razones de crítica a la doctrina liberal.

El desafío, en todo caso, consiste en defender un modelo de sociedad moderno y diferenciado en el cual el individuo no acabe subordinado al Estado ni el Estado sea sacrificado por el individuo. Se dice fácil, pero la respuesta no es nada sencilla. Quizá un tipo de *republicanismo liberal* que defienda al mismo tiempo libertades del individuo (liberalismo) y virtudes cívicas²⁸ del ciudadano (republicanismo) sea el camino para resolver esta aparente paradoja. Se trataría de hacer compatibles ambas cosas: fomentar el sentido de ciudadanía, de vida en común (legado invaluable de la Antigüedad), sin tener que renunciar a las libertades individuales (conquista sustantiva

²⁸ Las virtudes, entendidas en el sentido aristotélico, como una "disposición adquirida y voluntaria", son la condición de posibilidad para vivir en la ciudad: "Las virtudes aristotélicas, las 'buenas costumbres' de Maquiavelo, los 'hábitos del corazón' que descubre Tocqueville en la democracia americana, son maneras necesarias para el buen funcionamiento de la democracia" (Camps, 2003: 246).

de la modernidad). Se trataría, en pocas palabras, de hacer compatibles al mismo tiempo los derechos del individuo con los deberes del mismo hacia la comunidad. Tarea difícil pero no por ello imposible.

Al respecto, una respuesta concreta, entre otras, al dilema entre derechos de matriz liberal y deberes de corte republicano puede encontrarse en la teoría republicana de la *libertad como responsabilidad* (Pettit, 2006). Dicha teoría analiza la idea de libertad desde la perspectiva de la responsabilidad, frente a otras perspectivas que ponen acento sea en el dominio de nuestros actos (atribución) o sea en la carencia de condicionamientos externos (indeterminación).²⁹ Desde la mirada de la responsabilidad, se afirma que alguien es libre sí y sólo si se le considera responsable de aquello que haga en el ejercicio de su libertad. Aquel que no se haga cargo de las consecuencias del ejercicio de su libertad, será todo menos un ser libre. Será, en todo caso, un sujeto que carece de responsabilidad o, en estricto sentido, un irresponsable. De ahí que resulte difícil sostener una idea de libertad que exima al individuo de la responsabilidad de asumir las consecuencias sociales del ejercicio de sus derechos individuales si éstos llegasen -en un caso hipotético extremo- a atentar contra los intereses generales de la comunidad. Por ejemplo, que alguien en aras de defender un supuesto derecho individual a no pagar impuestos al gobierno de turno afectase con ello la viabilidad financiera de los programas sociales de combate a la pobreza dirigidos a los menos favorecidos de su comunidad. Del mismo modo, si suponemos que alguien carece de libertad individual en un determinado campo de acción, eso implica que no se le considere ni se le pueda considerar responsable de lo que haga o deje de hacer. En ambos casos, se presenta una relación entre el disfrute de la libertad y la asignación de una determinada responsabilidad.

En el fondo, lo que saca a flote la teoría republicana de la libertad como responsabilidad es la necesaria corresponsabilidad entre los ciudadanos miembros de

²⁹ La libertad como atribución sostiene que una acción libremente elegida es algo que un individuo puede considerar como algo propio, pensar que lleva su impronta: eso soy yo. La libertad como indeterminación supone que la elección del individuo no se haya visto condicionada, cuando menos, por determinado tipo de antecedentes, como por ejemplo, un estado hipnótico, un complejo inconsciente o un trauma infantil (Pettit, 2006: 25-26).

un Estado democrático; corresponsabilidad sustentada en una relación social de reciprocidad entre los derechos de la persona en tanto individuo y sus deberes en tanto ciudadano. Sin esa forma social de reciprocidad, la idea de libertad estaría ayuna de su referente de responsabilidad. De suerte que todo derecho tiene su correspondiente obligación y toda obligación supone el previo disfrute de ciertos derechos. En consecuencia, aquellas obligaciones colectivas que no estén sustentadas en derechos individuales representarían imposiciones arbitrarias e insostenibles. De la misma manera, aquellos derechos individuales que no se traduzcan en obligaciones colectivas significarían privilegios espurios e indefendibles. Por ello, la contraparte de los derechos son las obligaciones y la contracara de las obligaciones son los derechos.

Para Pettit (2006), la teoría de la libertad como responsabilidad parte de la idea de que vivimos y pensamos según pautas en las que, por lo general, nos consideramos como responsables entre nosotros, lo que hace que nos parezca relevante la condición de *aptitud* para ser considerado responsable, al tiempo que la utilizamos como referente de nuestro discurso acerca de la libertad. El discurso de la libertad aparece como consecuencia de la relación establecida entre el hecho de ser libre y el de ser considerado responsable. Aquí, "deber" implica "poder", pues dondequiera que haya un "deber" que se imponga a un individuo (por ejemplo, participar activamente en los asuntos de la comunidad política), es presumible que éste vaya acompañado de su correspondiente "poder" (por ejemplo, recibir una educación que le permita procesar la información de interés público). Siempre que un individuo tiene una obligación que cumplir, se supone que dispone de la capacidad para cumplir con ella. Si carece de esa capacidad (por ejemplo, por una enfermedad o una discapacidad aguda) no puede cumplir esa obligación. Uno es libre en la medida en que está capacitado para ser considerado como responsable.³⁰

³⁰ "La capacidad para ser considerado responsable de una cierta elección significa que cualquier cosa que haga un individuo recibirá la más completa censura, caso de que tal acción sea mala, o la más completa alabanza en caso contrario (...) ser del todo apto para ser considerado responsable significa estar plenamente capacitado para aceptar la cantidad de censura o de elogio que uno merezca" (Pettit, 2006: 35).

La idea general que está detrás de esta aproximación al concepto de responsabilidad parte, según Pettit, del compromiso característico que adquirimos con otros seres humanos, en el que se incluye, de forma natural, el atributo de responsabilidad. Nadie estaría dispuesto a asumir un compromiso con otros si no les considerara a éstos responsables de hacer cumplir su palabra. Así pues, concebimos la libertad como aquel dominio propio de los seres humanos, y de las acciones que llevan a cabo, que hacen que el atributo de la responsabilidad resulte adecuado, como queda reflejado en la práctica habitual. Ser libre, entonces, consiste en ser apto para ser considerado responsable.³¹

El principal argumento para este análisis de la libertad como capacidad o aptitud para ser considerado responsable consiste en que: “explica la razón por la que, desde nuestro punto de vista, consideramos como algo *a priori* que si alguien es libre para realizar una determinada elección, entonces es responsable de todo lo que haga” (Pettit, 2006: 69). Dicho supuesto descansa en el hecho de que vivimos en un mundo en el que, comúnmente, nos indicamos los unos a los otros aquello que “debemos” hacer y pensamos que la libertad es el “podemos” en el que se apoyan tantas observaciones del “debemos”.

Esta condición no es un postulado vacío ni es un mero ejercicio especulativo sino implica una serie de condiciones. Si uno es completamente adecuado para ser considerado responsable de una elección, ha de ser capaz de reconocer las opciones que se le presentan a la hora de elegir, así como también aquellas normas generales que sirven para diferenciar lo que está bien de lo que no lo está, y aplicárselas a sí mismo. Este análisis de la libertad como capacidad para ser considerado responsable ofrece una serie de ventajas:

³¹ Para que alguien sea considerado responsable debe cumplir tres condiciones: “hay que reconocerle apto para ser considerado responsable desde antes de que lleve a cabo una elección, no sólo después de haberlo hecho; debe ser considerado como apto para ser considerado responsable desde un punto de vista personal, y no sólo según modelos sociales aceptados; y debe estar capacitado para ello en sentido estricto, no basta con que se le pueda tratar como si fuera apto para ser considerado responsable” (Pettit, 2006: 39-40).

Nuestra aproximación ofrece una explicación de por qué la libertad connota tanto indeterminación y atribución como responsabilidad; considera la libertad como algo íntimamente relacionado con respuestas como el rencor o la gratitud, y nos demuestra que la libertad puede ser algo que caracteriza tanto a una persona como a un yo o a una acción. Igualmente, mediante nuestro análisis, adquiere sentido el hecho de que la libertad discorra según grados, sea relativa a las opciones que se presentan, esté simétricamente relacionada con hacer aquello que está bien o mal, se vea más reducida en razón de las amenazas que de las alternativas, sea algo deseable en sí misma, y no algo que se predique, en general, acerca de los animales no humanos (Pettit, 2006: 69-70).

Dicho análisis de las ventajas de la libertad sitúa a ésta como una cualidad objetiva que no está situada fuera del hombre, sino es parte constitutiva de su ser. La libertad como responsabilidad consiste, entonces, en una característica que pertenece a la forma de ser de las personas, independientemente de lo que lleguemos a saber de ellas e incluso de cómo se conozcan a sí mismas.

2.1.2. Del individuo pasivo al ciudadano virtuoso: hacia una crítica del Estado abstencionista y del Estado activista

A la par de la crítica republicana al ideal liberal de libertad, la relación entre el Estado y la ciudadanía también ha sido sometida a cuestionamiento por los republicanos. Desde la óptica liberal cuestionada, el Estado debe ser fundamentalmente tolerante y respetuoso con los derechos de todos. Por ello, debe aceptar las decisiones de cada individuo respecto de su propia vida, lo cual, evidentemente, le exige un compromiso fuerte con el ideal de *neutralidad*.³² El Estado “neutral” o abstencionista es aquel que no

³² Cohen y Arato (1992: 27-30) asocian el debate liberales vs. republicanos a la controversia entre el liberalismo orientado a los derechos y el comunitarismo. Para los *liberales*, señalan, el respeto de los derechos individuales y el principio de la neutralidad política es la norma para la legitimidad en las democracias constitucionales. La premisa central del liberalismo orientado a los derechos es que los individuos como tales tienen derechos morales que funcionan como limitaciones sobre el gobierno y sobre otros. Estos derechos los poseen en virtud de que tienen alguna “propiedad” (autonomía moral, dignidad humana) que los constituye en portadores de derechos. El liberal considera a la autonomía individual, al igualitarismo moral y al universalismo como algo inherente a la idea de derechos morales. Los derechos, en suma, constituyen el núcleo central de la justicia. La crítica *comunitarista*, por su parte, se concentra en los presupuestos individualistas y universalistas del liberalismo. En el caso de los primeros, afirma que los ideales liberales de autonomía moral y autodesarrollo individual están basados en un concepto atomístico, abstracto e incoherente del ser propio como el sujeto de los derechos. Ello conduce a centrar la atención en formas no políticas (libertad negativa) y a un concepto empobrecido de la identidad política, la agencia y la vida ética. En contraparte, los comunitaristas argumentan que los

interfiere en las elecciones vitales de sus miembros, ya sea para alentar o desalentar algunas decisiones. El Estado, en clave liberal, no debe “tomar partido” por ninguna concepción moral particular, ya que cada una de ellas tiene el mismo peso (relativismo moral). De ahí que al liberalismo le interese “blindar” la vida personal de cada individuo frente a las preferencias del gobierno en turno. El correlato de ese Estado “neutral” y “abstencionista” es, evidentemente, un modelo de ciudadanía pasiva política y cívicamente, que se refugia en su vida privada y es indiferente a los asuntos de interés común (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 23-24). La vida pública queda, entonces, en manos de las agencias privilegiadas de socialización política (partidos políticos), conformadas por quienes hacen de la política una profesión entre otras.

Para el republicanismo, la relación entre el Estado y los ciudadanos, y entre los ciudadanos entre sí, tiene que construirse sobre supuestos diferentes. La ciudadanía, en clave republicana, no sólo proporciona al individuo determinados *derechos* vinculados a la libertad, sino también, y sobre todo, le exige asumir determinados *deberes* que trascienden el mero respeto a los derechos de los demás. Deberes que están vinculados con un compromiso claro y abierto relacionado con los intereses fundamentales de la sociedad en su conjunto. A fin de realizar esos intereses fundamentales, a fin de vivir de acuerdo con los intereses generales, los ciudadanos deben compartir un cierto *Ethos*, es decir, ciertos valores, costumbres, concepciones sustantivas del bien, las clásicas virtudes que hoy son llamadas *virtudes cívicas* y que

individuos están situados dentro de un contexto histórico y social; y se socializan dentro de comunidades de las cuales derivan su identidad individual y colectiva, su lengua, sus concepciones y valores. De ahí que defiendan la primacía empírica de lo social sobre lo individual frente a la prioridad del individuo asocial respecto a la sociedad. En el nivel normativo, los comunitaristas acusan a los liberales de no considerar que las comunidades sean fuente independiente de valores y que existan deberes y virtudes comunitarios diferentes de los deberes y virtudes abstractos. Por lo que toca al *universalismo*, los comunitaristas afirman que las normas universales (liberales) basadas en el carácter universal de la humanidad (dignidad o autonomía moral) son de hecho normas particulares incorporadas en las comprensiones compartidas por comunidades específicas. La base adecuada de la teoría moral es la comunidad y su bien, y no el individuo y sus derechos. Por tanto, la idea de derecho moral es un *universalismo* vacío que se abstrae erróneamente de la única base real de las demandas morales: la comunidad. Para los comunitaristas, a su vez, la *libertad* debe tener su punto de origen no en el individuo aislado sino en la sociedad que es el medio de la individualización: las estructuras, instituciones y prácticas de la sociedad mayor como un todo. La virtud cívica en vez de la libertad negativa, el bien público a diferencia del derecho y la participación a diferencia de los derechos individuales implican una práctica comunal de la ciudadanía que debe difundirse en todas las instituciones de la sociedad.

Tocqueville denominó magistralmente como los “hábitos del corazón”.³³ Dichos valores, interiorizados y reproducidos por los ciudadanos, son más bien culturas, costumbres, regularidades, maneras de ser y hacer las cosas. En palabras de Skinner (2004: 106):

Una república que se autogobierna sólo puede perdurar si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue* o *public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así, el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual.

En clave republicana, las costumbres o hábitos del corazón se deben de priorizar sobre la estructura institucional y jurídica. Las leyes e instituciones políticas (gobierno, Parlamento), por más importantes que sean, no pueden garantizar por sí mismas un Estado que atienda el bien común. Se requiere, principalmente, de la presencia de virtudes cívicas entre las personas.³⁴ Sin el cultivo de las virtudes cívicas, no puede florecer un Estado republicano. Desde esta perspectiva, la vida comunitaria requiere de sus miembros una fuerte disposición a poner la propia vida al servicio público, lo cual supone el cultivo de ciertas capacidades, hábitos, concepciones sustantivas del bien o virtudes cívicas como, por ejemplo, la igualdad, la fraternidad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la frugalidad, el patriotismo, la sobriedad, el amor a la justicia, la austeridad, la generosidad, la solidaridad y, en general, el

³³ Robert Bellah, el conocido autor de *Habits of the Heart* (Los hábitos del corazón) señala que: “Una república es una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito y un conjunto de valores” (Citado por Camps, 2003: 243).

³⁴ En términos generales, pueden identificarse dos momentos del pensamiento republicano moderno: por una parte, un *republicanismo democrático* que pone acento en la prioridad de las culturas, los hábitos, las virtudes de los ciudadanos sobre la estructura institucional y jurídica. Es el caso de autores como Maquiavelo, Rousseau y Tocqueville; y, por la otra, un *republicanismo liberal* que prioriza las virtudes institucionales del sistema legal e institucional (federalismo, división de poderes, descentralización, etcétera) por sobre las virtudes cívicas de las personas. Es el caso de Locke, Montesquieu y *Los Federalistas*: Hamilton, Madison y Jay. Quien quiera profundizar en esta distinción puede consultar: Velasco Gómez (1995: 112-120). Este asunto, por cierto, lo abordaremos más adelante en los apartados correspondientes a la historia de las ideas y de las tradiciones del republicanismo.

compromiso con la suerte de los demás. De manera que la vida comunitaria republicana reclama de sus ciudadanos una fuerte disposición a sacrificar sus intereses privados a favor del interés general o, si se quiere, el bien público. Aquellos que opten por la defensa de sus propios intereses y sean incapaces de reconocer o escuchar los reclamos que su comunidad les presenta, serán, ciertamente, ciudadanos, pero cargarán irremediabilmente el adjetivo de “corruptos”. Dentro del catálogo de los males sociales o *vicios de conducta*³⁵ destacan, según el republicanismo, la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo (Gargarella, 2000: 41). Cada uno de estos vicios de comportamiento son la contraparte de las virtudes. No se puede ser virtuoso y corrupto al mismo tiempo. La afirmación de las virtudes se traduce en negación de los vicios.

En un sentido similar, Pettit asocia el cultivo de las virtudes cívicas con la práctica de la ley. Este autor considera que en una república las leyes necesitan del soporte de formas republicanas de virtud, o de buena ciudadanía, o de civilidad. Y esa necesidad de buena ciudadanía deriva, a su vez, de tres razones básicas: “Por un lado (...) asegura una mayor obediencia y respeto a las leyes republicanas. De ese modo, las leyes atienden mejor ‘a los intereses mudadizos de la gente’ (...). Finalmente (...) el funcionamiento y la aplicación del ordenamiento jurídico mejora, ya que los ciudadanos actúan no sólo como obedientes de la ley, sino también como custodios preocupados de que nadie se desvíe del cumplimiento de la misma” (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 25). En pocas palabras, la importancia que Philip Pettit le otorga a las virtudes cívicas está asociada estrechamente con el funcionamiento adecuado del Estado de derecho, pues un ciudadano virtuoso es más proclive a defender la ley que un ciudadano corrupto, en tanto que el primero, y no el segundo, participa en el proceso de elaboración de la misma.

³⁵ El vicio se opone a la virtud. Vicio es sinónimo de corrupción, de particularismo, de faccionalismo. Cae en el Vicio o la corrupción ética, aquél que es reo de la tiranía de sus pasiones inmediatas, las cuales le hacen perder de vista su propio bien privado global; se cae en el Vicio del particularismo o el faccionalismo políticos cuando se antepone sistemáticamente el interés particular al general (Francisco y Raventós, 2005: 260-261).

El ciudadano virtuoso no nace en maceta ni se da por generación espontánea. No está en la naturaleza del hombre el ser ciudadano. Tampoco es obra de la "mano invisible" o del "dejar pasar, dejar hacer" de matriz liberal. Por el contrario, para los republicanos el Estado moderno no puede mantenerse neutral frente a las concepciones concretas del bien que posean los individuos -como presumen los liberales-, sino debe cultivar en éstos la práctica de ciertas virtudes cívicas. Toda democracia requiere de auténticos demócratas, vale decir, de ciudadanos educados en la virtud cívica. No hay sociedad democrática sin *paideía* democrática.³⁶ Dicha tarea es fundamental para el mantenimiento de la estructura que hace posible tanto la libertad individual como la libertad colectiva.

Sin embargo, la renuncia del Estado al compromiso de neutralidad provoca algunas consecuencias que no pueden obviarse. La separación entre el Estado y el individuo en las sociedades modernas descansa, precisamente, en la abstinencia moral del Estado y en la afirmación de las libertades del individuo (que no necesariamente del ciudadano). Los individuos no dependen del Estado en tanto que son libres para definir por sí mismos sus planes de vida. La esfera pública del Estado y la privada del individuo están aquí netamente divorciadas. Si, por el contrario, el Estado es activo en materia moral (es un Estado *activista*), la línea divisoria entre el Estado y el individuo se verá necesariamente alterada. La distancia entre uno y otro tenderá a reducirse. La esfera de libertades del individuo ya no será ilimitada, sino tendrá como límite los intereses generales de la comunidad. Se desvanecerá, en consecuencia, el divorcio rígido entre el ámbito de lo público y el de lo privado.³⁷

³⁶ Esta idea no es mía sino del filósofo griego Cornelius Castoriadis, quien sostiene que no puede haber sociedad democrática sin *paideía* democrática: "Supongamos incluso que una democracia, tan completa, perfecta, etcétera, como se quiera, nos caiga del cielo: esa democracia sólo podría durar unos cuantos años si no procrea individuos que le correspondan, y que sean, primero y ante todo, capaces de hacerla funcionar y reproducirla (...) La idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia, *ready made*, individuos democráticos que lo harían funcionar es un espejismo. Tales individuos sólo pueden ser formados en y por una *paideía* democrática, la cual no se da como una planta, sino que debe ser un objeto central en las preocupaciones políticas" (Castoriadis, 1995: 27-28).

³⁷ La relación entre el Estado y la ciudadanía también puede ser leída a partir de la distinción entre el ámbito de lo público y el de lo privado. El republicanismo busca, fundamentalmente, disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado: dado el interés republicano por contar con una ciudadanía activa, comprometida con la salud política del Estado, se justifican los intentos de

Al respecto, el republicanismo defiende la idea de un Estado activo en materia moral que cultive las virtudes cívicas entre sus ciudadanos. El liberalismo, por su parte, es partidario de un Estado pasivo en materia moral que respete los derechos del individuo. Ahora bien, cabe preguntar: ¿qué función sustantiva debe desempeñar el Estado en las sociedades modernas: cultivar las virtudes cívicas entre sus ciudadanos o defender los derechos del individuo?, ¿puede cumplir ambas funciones al mismo tiempo?, ¿en dónde poner la línea divisoria? Si el Estado elige cultivar las virtudes cívicas de sus ciudadanos, como plantea el republicanismo, la consecuencia puede ser la violación de los derechos de los individuos. Si, por el contrario, el Estado escoge respetar los derechos de los individuos, como sugiere el liberalismo, el resultado puede ser la desaparición de las virtudes cívicas de los ciudadanos y, por tanto, la corrupción del Estado. El problema, en todo caso, radica en dónde colocar la línea fronteriza entre “virtudes republicanas” del ciudadano y “derechos liberales” del individuo. Si la balanza se inclina irreversiblemente hacia el mundo de las virtudes cívicas, el primer damnificado sería el individuo. Si, por el contrario, se pone el acento de forma definitiva en el complejo de derechos individuales, el Estado sería el primer sacrificado. Una posible respuesta se encuentra, como vimos anteriormente, en la idea de la libertad como responsabilidad que presupone una correspondencia entre el deber de hacer algo y el poder hacerlo. Otra posible respuesta se encuentra en la creación y desarrollo de una democracia *bidimensional* que represente una respuesta adecuada al problema suscitado por el *imperium* del Estado (Pettit, 2006: 317-319).³⁸ Pongamos algunos ejemplos para ilustrar el dilema aludido anteriormente.

promover ciertas cualidades de carácter o virtudes cívicas. El liberalismo, por el contrario, aparece comúnmente caracterizado a partir de una actitud claramente opuesta: la pretensión de distinguir del modo más fuerte posible las esferas de lo público y lo privado, lo político y lo personal. Desde el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social o grupo de pertenencia. Para el republicanismo, por el contrario, los individuos adquieren su humanidad sólo en la comunidad política, en la esfera de lo público (Gargarella, 2000: 47).

³⁸ Para Pettit (2006), todo Estado puede llegar a convertirse en un poder que amenace con dominar a los ciudadanos. Puede protegerlos contra el poder privado, o *dominium*, como puede protegerlos contra enemigos externos; pero al mismo tiempo dispondrá de un poder público, o *imperium*, que puede representar un mayor peligro de dominación. ¿Cómo proteger a los ciudadanos del peligro del *imperium*? El autor señala que una democracia bidimensional: electiva y contestataria, representa una respuesta adecuada al problema suscitado por el *imperium* del Estado.

La *libertad de expresión* es, sin duda, uno de los derechos fundamentales del individuo moderno. En las sociedades democráticas, ese derecho se ha hecho extensivo a grupos sociales y partidos políticos. En las campañas políticas, los candidatos en turno (en el fondo, individuos) presentan sus programas y propuestas y, al mismo tiempo, atacan a sus adversarios. No siempre se valen de los mejores recursos para ello. En muchas ocasiones -y como simple estrategia de campaña- recurren a la mentira, el doble sentido, la diatriba o el insulto personal. Sus ataques los justifican apelando a la libertad de expresión. Quienes son víctimas de los ataques no piensan lo mismo. Sostienen que el derecho de los individuos a la libertad de expresión no es ilimitado, sino tiene como límite la salud del Estado o, si se quiere, la salud de la República. Un ejercicio ilimitado de la libertad de expresión puede traducirse en invitación a la confrontación, al linchamiento público, a la desaparición del que piensa o actúa de manera diferente. El riesgo de disolución social puede ser el correlato del ejercicio ilimitado de la libertad de expresión. El dilema, entonces, radica en cuál es el bien superior que hay que tutelar en una sociedad democrática: los derechos de los individuos o la armonía al interior del Estado. Un liberal radical sostendría que el derecho del individuo es ilimitado. Nada ni nadie puede limitarlo. Un republicano -no necesariamente radical- sostendría que lo fundamental es la libertad del Estado. Habría, en todo caso, que buscar un justo medio entre derechos del individuo y libertad del Estado. Habría que sentar a la mesa a dialogar a liberales y republicanos para buscar un acuerdo común. Pero, por definición, es imposible alcanzar ese justo medio aristotélico. Siempre una mitad puede ser dividida una y otra vez hasta el infinito. Lo que sí podría hacerse es favorecer aquellas propuestas e iniciativas que promovieran un equilibrio, necesariamente inestable, entre los derechos de los individuos y la libertad del Estado.

Otro ejemplo que ilustra con cierta claridad las difíciles fronteras entre derechos del individuo y libertad del Estado es el del *servicio militar*. Para un republicano, el servicio militar debe ser obligatorio. Todo individuo en edad ciudadana debe realizarlo. El Estado activista debe promover entre sus ciudadanos el patriotismo, vale decir, el

amor a la patria. Los ciudadanos, por su parte, tienen el deber de defender la integridad de la República, incluso sacrificando su propia vida, en el hipotético caso de alguna invasión militar por parte de un ejército extranjero. No tienen opción de elegir. Maquiavelo hablaba de la importancia de un ejército de patriotas, que no de mercenarios, para defender a la república. De ahí que, en clave republicana, la prestación del servicio militar no sea solamente una obligación ciudadana sino ante todo un honor. Defender a la república es el mayor de los honores para un republicano. Morir en batalla lo puede convertir en un héroe de la mitología republicana. Si por alguna razón no justificada alguien osará no prestar su servicio militar, el Estado tendría todo el derecho de sancionarlo. Por ejemplo: negándole su salida del país; impidiéndole a él o a sus hijos la inscripción en una escuela de educación pública; obstaculizándole su empleo o promoción en alguna dependencia del gobierno o el Estado, etcétera.

Para un liberal, por el contrario, el servicio militar no puede ser obligatorio sino voluntario. Nadie puede obligar al individuo a realizar el servicio militar o sancionarlo por no realizarlo. Su compromiso con la patria no está cruzado por lealtades absolutas sino relativas. Incluso, en clave liberal, el individuo puede convertirse en un “objedor de conciencia”³⁹ y negarse a prestar su servicio militar obligatorio, si el Estado viola sistemáticamente sus garantías individuales. De nuevo la frágil frontera entre derechos del individuo y deberes del ciudadano para con el Estado sale a la palestra pública.

El tema del voto también ejemplifica el dilema entre lo individual y lo colectivo que estamos abordando. En clave republicana, el voto no sólo es un derecho sino

³⁹ Según *La Enciclopedia Salvat* (Volumen 14: 11162), la objeción de conciencia es: “La Razón moral subjetiva, y consecuente conducta práctica, que impide al individuo llevar armas y, por tanto, prestar el servicio militar. Las bases de esta razón moral pueden ser religiosas, filosóficas, políticas, etcétera. En la historia, el reclutamiento obligatorio que se estableció en Gran Bretaña como consecuencia de la Primera Guerra Mundial provocó el surgimiento de un pequeño número de objetores. El fenómeno se extendió durante la Segunda Guerra Mundial, ampliándose luego por la acción de organizaciones religiosas (Testigos de Jehová), políticas y sociales (movimientos pacifistas y antinucleares). En España surgió en 1977 el Movimiento de Objeción de Conciencia y en 1984 fue aprobada la primera ley de Objeción de Conciencia de la historia española, que asignaba a los objetores un servicio social sustitutorio. La supresión del servicio militar obligatorio a partir de enero de 2002 desmovilizó los movimientos de objeción de conciencia e insumisión”.

también, y sobre todo, una obligación del ciudadano. Aquel que no vote puede ser sujeto a una sanción por parte del Estado. Si el ciudadano no es virtuoso por su propia voluntad, hay que obligarlo u orillarlo por la fuerza de la ley a serlo, reza el credo republicano.⁴⁰ Para un liberal, jamás el voto podría ser obligatorio. Es, ciertamente, un derecho del individuo el elegir a sus representantes; empero éste tiene en todo momento la facultad de ejercer o no ejercer ese derecho. Puede decidir votar, anular su voto o definitivamente no votar. Nadie puede obligarlo a votar ni sancionarlo por no hacerlo. Es más nadie podría criticarlo ni sancionarlo moralmente en el supuesto de que prefiera quedarse en casa viendo caricaturas en la televisión en vez de asistir a cuidar la casilla electoral o a votar a la casilla de la esquina. Su libertad individual le da para eso y para mucho más.

La educación de los niños es un asunto que también provoca controversias. En clave republicana, el Estado debe impartir educación pública, laica, gratuita y obligatoria a todos los niños en edad escolar. El contenido de esa educación debe estar dirigido a promover valores y virtudes cívicas como la solidaridad, la fraternidad, el patriotismo, la participación, etcétera. Su compromiso último es formar auténticos y buenos ciudadanos.⁴¹ Para un liberal radical (libertario), por el contrario, el Estado no estaría obligado a brindar educación pública a los niños. Tampoco podría definir los contenidos de la curricula escolar. Esa sería una facultad que descansaría

⁴⁰ Diversos países han incorporado este principio republicano en su Constitución. El voto obligatorio es una medida que existe en países democráticos como Argentina o Australia.

⁴¹ Al respecto, Adela Cortina (2003: 257-258) afirma que: "Para que la Vida compartida funcione bien en las repúblicas, y en este caso para que sea alto el nivel moral de la sociedad, importa que los ciudadanos tengan virtudes bien arraigadas y se propongan metas comunes desde el respeto mutuo y desde la amistad cívica. Cosas todas ellas imposibles de lograr si no es empezando desde la educación, empezando desde el comienzo a educar ciudadanos auténticos, verdaderos sujetos morales, dispuestos a obrar bien, a pensar bien y a compartir con otros acción y pensamiento. ¿Cuáles serían los ejes de esta educación, que es educación moral, en el más amplio sentido de la palabra? (...) el eje de lo que vamos a llamar conocimiento, la transmisión de habilidades y conocimientos para perseguir cualesquiera metas; la *prudencia* necesaria para llevar adelante una vida de calidad, si no una vida feliz; y la *sabiduría moral*, en el pleno sentido de la palabra, que cuenta con dos lados esenciales, justicia y gratuidad" (cursivas de la autora). Quien quiera profundizar en el papel que juega la educación en la tradición republicana clásica antigua y moderna puede consultar: García Gual (2003) y Rubio Carracedo (2003).

exclusivamente en los padres de familia. Ellos tendrían la libertad de definir en todo momento dónde, cuándo y qué podrían o no estudiar sus hijos. Nadie más.⁴²

No es lo mismo, por otra parte, el político de fachada liberal que el político de ropaje republicano.⁴³ El político "a la liberal" puede conducirse con cierto desparpajo y despreocupación en su vida pública. Puede ser ostentoso y extravagante en sus gustos y en sus gestos. Su conducta puede estar marcada por el cinismo y la ambición. Pero su vida privada es muy privada. Nadie puede tocarla ni con el pétalo de una rosa. El político "a la republicana", por el contrario, denota austeridad, sobriedad y sencillez en sus hábitos públicos y privados. No existe ningún divorcio entre su comportamiento público y sus costumbres privadas. Por el contrario, existe una línea de continuidad entre su quehacer público y su desempeño privado.

Los ejemplos podrían extenderse. No es nuestro propósito incluir una lista de ellos casi interminable. Lo cierto es que los ejemplos anteriores reflejan, con sus respectivos matices, un dilema común de difícil solución: ¿puede el Estado obligar al individuo a ser ciudadano?, ¿puede sacrificar las libertades del individuo a fin de fomentar las virtudes del ciudadano? Los liberales conservadores responderían, evidentemente, que no, que el individuo tiene el derecho a ser simplemente individuo y no ciudadano. Si alguien prefiere refugiarse en su vida privada y desinteresarse, en la medida en que eso sea posible, de los asuntos que trasciendan esa vida,⁴⁴ está en

⁴² Los dilemas son interminables. Por ejemplo, un republicano debería formularse preguntas como las siguientes: "¿debemos alentar a los alumnos a desarrollar un pensamiento crítico respecto de los valores que reciben en sus familias o comunidades de pertenencia particulares?, ¿deberían aplicarse formas de intervención integradora compulsiva entre alumnos provenientes de grupos religiosos o clases sociales diferentes, por ejemplo?, podría aceptarse, en tal sentido, la existencia de escuelas privadas o el sistema educativo siempre debería estar organizado a partir de un cuidado estatal muy estricto?" (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 37).

⁴³ Cualquier coincidencia con la realidad política azteca, especialmente con las campañas y candidatos presidenciales del año 2006, es obra simplemente de la casualidad, que no de la causalidad.

⁴⁴ Estrictamente hablando, nadie puede desinteresarse completamente de los asuntos públicos. Nadie podría vivir fuera, más allá o más acá de la sociedad. Su existencia está limitada y condicionada por asuntos que necesariamente son de interés común. Castoriadis (1995: 23) hace una crítica demoledora a quienes sostienen la idea de un individuo-sustancia fuera de la sociedad: "La 'filosofía política contemporánea' -como por cierto lo esencial de lo que se ve como ciencia económica- está fundada sobre esa ficción incoherente de un individuo sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales

todo su derecho de hacerlo. Los republicanos, obviamente, responderían que sí. Si el ciudadano no asume por sí mismo su condición de ciudadanía (participar en los asuntos de interés común; deliberar sobre la cosa pública; votar en las elecciones vecinales, locales y nacionales; realizar el servicio militar; sacrificar cierto interés privado en aras del interés público; conducirse en su vida pública y privada con probidad, discreción, honestidad y austeridad; amar a la patria por “sobre todas las cosas”; prometer decir la verdad y sólo la verdad, etcétera), el Estado puede -en el mejor de los casos- persuadirlo en cualquier momento a través del arte de la *retórica*⁴⁵ para que asuma su estatus ciudadano o puede -en el peor de los casos- obligarlo por la fuerza de la ley a asumir y practicar su ciudadanía. El Estado libre, no se olvide, tiene como condición de posibilidad la ciudadanía. Sin ciudadanos activos y participativos, el Estado puede ser víctima de los intereses más egoístas y narcisistas de los individuos.

2.1.3. La democracia republicana como crítica a la democracia liberal

La crítica republicana hacia el liberalismo conservador no se agota en su noción de libertad ni en la relación -si se me permite la expresión- “descafeinada” que defiende entre el Estado y la ciudadanía. Se extiende, como era de esperarse, al modo como se fundamenta normativamente la democracia liberal y se organizan prácticamente las democracias liberales en las sociedades modernas. La democracia liberal, conocida simultáneamente como democracia representativa, democracia política o democracia formal,⁴⁶ tiene su origen y fuente ideológica en tres modelos democráticos distintos

fuera o antes de la sociedad: sobre este absurdo se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como ‘simple procedimiento’ como el seudo ‘individualismo’ contemporáneo. Pero fuera de la sociedad, el ser humano no es ni bruto, ni Dios (Aristóteles); simplemente no es, no puede existir físicamente, ni sobre todo psíquicamente” (cursivas mías).

⁴⁵ La idea de la retórica no es gratuita. Ramírez (2003: 232) propone reivindicar la retórica como herramienta para la construcción de una ciudadanía moderna y democrática: “¿Es la retórica una exigencia de la democracia o es la democracia una exigencia de la retórica? ¿Quién fundamenta a quién? En una concepción aristotélica de la comunidad la retórica no se deduce de la democracia, sino al contrario, la democracia deduce del hecho de que el ser humano es por naturaleza un animal retórico. Tenemos que vivir en democracia porque necesitamos la deliberación retórica para desarrollar el conocimiento y la acción y porque sólo en un régimen democrático auténtico se fomenta, no se obstruye, esa deliberación. La retórica no es un lujo de la democracia, es su esencia. Los griegos prefirieron desde un principio denominar a lo que nosotros llamamos democracia con el nombre de *isegoría*, que expresa la libertad de comunicar su pensamiento en el ámbito de lo público. Recabamos por eso la retórica como el arte de expresar nuestro pensamiento adecuada y libremente”.

pero al mismo tiempo complementarios: la teoría económica de la democracia (Downs)⁴⁷ y las teorías elitista (Schumpeter)⁴⁸ y pluralista (Dahl)⁴⁹ de la democracia.

⁴⁶ La democracia representativa tienen su opuesto en la democracia directa; la democracia política en la democracia económica o social; y la democracia formal en la democracia sustancial. (Bobbio: 1989: 214-222).

⁴⁷ La teoría económica de la democracia sostiene que la democracia funciona como un mercado, en el sentido de que hay unos productores de bienes y servicios (los políticos), que compiten en un mercado (elecciones) por obtener el máximo de votos y para ello deben satisfacer las demandas de los consumidores (ciudadanos). Anthony Downs (1991) construye su modelo a partir de las siguientes definiciones: a) el gobierno es el agente que tiene el poder de coerción pues constituye la residencia "última" del poder; y b) una democracia es un sistema político que tiene las siguientes características: dos o más partidos compiten, en elecciones periódicas, para controlar el aparato gubernamental; el partido que consigue la mayoría de los votos gana el control del aparato gubernamental hasta la siguiente elección; los partidos perdedores no intentan impedir que los ganadores asuman el poder, ni tampoco los ganadores se valen del poder para minar las posibilidades de los perdedores para competir en las siguientes elecciones; todos los adultos cumplidores de la ley son ciudadanos y cada ciudadano tiene un único voto por elección. A partir de estas definiciones, el autor expone distintos axiomas de su modelo: a) cada partido constituye un grupo de hombres que intentan conseguir el poder únicamente con el fin de disfrutar de ingresos, prestigio y poder consustanciales a la dirección del aparato gubernamental; b) el partido ganador tiene un control completo sobre la elección gubernamental hasta la siguiente elección; c) los poderes económicos del gobierno son ilimitados; d) el único límite de los poderes del gobierno reside en que el partido en el poder no puede restringir la libertad política de los partidos de la oposición, ni de los ciudadanos; y e) todos los agentes del modelo actúan siempre racionalmente, es decir, buscan conseguir sus fines con un uso mínimo de recursos y emprenden solo aquellas acciones cuyo rendimiento marginal supera a su coste marginal. De las definiciones y acciones anteriores, se deriva la *hipótesis central*: en una democracia los partidos políticos formulan su política estrictamente como un medio de ganar votos. No persiguen llegar al poder con el fin de llevar a cabo determinadas políticas preconcebidas o servir a determinados grupos de interés sino todo lo contrario. De suerte que su función social se cumple como resultado de sus motivos privados que consisten en obtener las rentas, el poder y el prestigio derivados de la función gubernamental.

⁴⁸ La teoría elitista de la democracia tiene sus orígenes en las obras de Gaetano Mosca: *La clase política* y Robert Michels: *Los partidos políticos*. Empero, es Joseph A. Schumpeter (1968) quien desarrolla los principales supuestos de esta teoría. En términos generales, para los elitistas la democracia se reduce a un método de selección de una elite política cualificada e imaginativa, capaz de adoptar las decisiones legislativas y administrativas necesarias. La democracia, entonces, es vista como un sistema de competencia que sirve para elegir a las personas más excelentes, más capaces de discernir los verdaderos intereses del país.

⁴⁹ La democracia pluralista es desarrollada principalmente por Robert A. Dahl (1989). Para este modelo, el carácter democrático de un régimen está garantizado por la existencia de múltiples grupos o múltiples minorías que gobiernan a nombre de la mayoría. Dos postulados generales definen a este modelo: Primer postulado: a fin de que un régimen liberal democrático sea capaz de dar respuesta en el tiempo, todos los ciudadanos deben tener parecidas oportunidades de: a) formular sus preferencias; b) expresar esas preferencias a los otros y al gobierno mediante una acción individual o colectiva; y c) lograr que las propias preferencias sean consideradas o "pesadas" por igual. Segundo postulado: para que existan estas tres oportunidades en los actuales estados-naciones tienen que existir al menos las siguientes ocho garantías institucionales: a) libertad de asociación y organización; b) libertad de pensamiento y expresión; c) derecho de votar; d) derecho de los líderes políticos a competir por el apoyo electoral; e) fuentes alternativas de información; f) posibilidad de ser elegido para cargos públicos (electorado pasivo); g) elecciones libres y correctas; y h) existencia de instituciones que hacen depender las políticas gubernamentales del voto y de otras expresiones de preferencia.

Estos modelos no conciben a la democracia como el gobierno del pueblo o de los ciudadanos; mucho menos la consideran el gobierno para el pueblo. La democracia es, más bien, un sistema de *competencia* (entre individuos y/o grupos y facciones egoístas), que permite maximizar el interés general, evitar la tiranía de la mayoría o castigar a las elites que defraudan el interés público; sin necesidad de contar con ciudadanos con amplia vocación pública, virtudes públicas o comportamientos altruistas (Hernández, 2002: 531-532).

En la *democracia de competencia* los electores escogen a sus representantes y éstos toman decisiones que recaen sobre el conjunto de la ciudadanía. Los ciudadanos se olvidan de la gestión pública, que delegan en sus representantes. Los mecanismos de elección permiten seleccionar a unos políticos profesionales que actuarían por el bien público. Los sistemas de representación política aparecen como “el mejor modo de preservar el ideal democrático con el mínimo de exigencia a los ciudadanos” (Ovejero Lucas, 2001: 21).⁵⁰ Al constituirse a partir de estos supuestos normativos, el concepto de democracia defendido por el liberalismo corta con toda la tradición del pensamiento político previo. En efecto, la democracia ya no es vista como un *régimen* político (*politeia*), indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión de ser humano que le corresponde, sino es visualizada simplemente como un conjunto de *procedimientos* de una competencia política para definir quién gobierna y cómo se gobierna. La idea antigua de democracia como régimen sede su turno a la idea moderna de democracia como procedimiento. En el fondo, la forma (procedimientos) acaba matando a la sustancia (régimen político) (Castoriadis, 1995: 23).⁵¹

⁵⁰ “En la democracia de competencia se dan unos oferentes de unos servicios (los políticos) y unos demandantes (los ciudadanos). Estos últimos eligen a unos representantes que velan por sus intereses y los retribuyen para ello. Los políticos, si no quieren ser sustituidos por otros, se ven en la necesidad de atender los intereses de los ciudadanos. Las decisiones finales recogen las demandas de los distintos votantes, a través de procesos de negociación entre los representantes, según el peso de cada cual, según la fuerza (votos) que les respaldan. Con alguna mayor exactitud: a) los individuos tienen preferencias dadas, que no se modifican durante el proceso político; b) la actividad política se asume como costosa y es realizada por profesionales, los representantes; c) los (partidos) políticos buscan maximizar sus votos para acceder al poder; d) para maximizar sus votos los partidos han de atender el máximo de preferencias (intereses)” (Ovejero Lucas, 2001: 21).

Contra esta idea demasiado pobre y rebajada del gobierno popular, el republicanismo sostiene que la democracia no debe reducirse a un sistema de competencia entre individuos y/o grupos y a una mera agregación de preferencias individuales. Una democracia "fuerte" de raíz republicana significa, ante todo, un sistema político en el que los ciudadanos participan activamente, en donde el gobierno no queda en manos de unos pocos, de una aristocracia elegida. En este sentido, los republicanos evalúan negativamente a los gobiernos que no son producto de la "voluntad general", ni están al servicio de ella (Rousseau). La participación activa de los ciudadanos aparece como el medio principal para lograr una sociedad libre (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 30).

Para la mirada republicada, la democracia liberal o democracia de competencia enfrenta serias limitaciones a la hora de someterse a la prueba de los acontecimientos. Si la democracia es sinónimo de mercado, entonces el mercado político, como cualquier otra forma de mercado, está lejos de ser un mercado de competencia perfecta.⁵² En términos organizativos, las democracias liberales modernas tienen problemas estructurales, y no circunstanciales o superficiales, al momento de asegurar el principio de la *representación*: "El primero es la distancia que se crea entre 'representantes y representados' (...) El segundo problema es que la democracia

⁵¹ Castoriadis critica de la distinción entre democracia como régimen y como procedimiento. No es posible, asegura, una democracia de procedimiento que no sea un fraude, a menos que se intervenga profundamente en la organización sustantiva de la vida social. Los procedimientos democráticos forman una parte importante, ciertamente, pero sólo una parte, de un régimen democrático: Deben ser verdaderamente democráticos no sólo en su forma sino, sobre todo, en su espíritu.

⁵² Si el mercado político fuera perfecto tendría que satisfacer ciertas condiciones: a) que exista una oferta para cada demanda potencial, para los distintos intereses; b) que estén presentes todos los intereses afectados, que cada vez que alguien pueda verse afectado por las decisiones pueda hacer oír su voz; y c) que los individuos tengan un buen conocimiento de sus intereses y que el sistema ofrezca una información veraz, que cada uno sepa lo que quiere. Empero, estos supuestos no se satisfacen en la democracia liberal. En primer lugar, el mercado político no proporciona una oferta para cada demanda: hay intereses que no encuentran ninguna oferta política; en segundo lugar, el sistema no recoge todos los intereses comprometidos en las decisiones: hay individuos que no pueden expresar sus demandas; y, en tercer lugar, el mercado político presenta los rasgos propios de los mercados de información asimétrica responsables de que se produzcan resultados indeseables e ineficaces, es decir, hay individuos que no tienen modo de saber qué es lo que el mercado ofrece (Ovejero Lucas, 2001: 21-23).

representativa no logra representar todas las voces e intereses, y por ende difícilmente garantiza decisiones imparciales (...) La tercera restricción (...) es la tendencia a la burocratización y oligarquización de las formas legítimas de mediación política establecidas en el siglo XIX: los partidos políticos” (Hernández, 2002: 533).

El primer problema: la distancia que se crea entre representantes y representados, no es nuevo sino se remonta hasta los orígenes de la democracia liberal. La democracia representativa no fue pensada por sus creadores⁵³ como un sistema que garantizara el autogobierno de los ciudadanos, sino como un sistema diseñado para evitar precisamente los abusos y las imposiciones de la mayoría. No fue diseñada para hacer realidad el gobierno *del* pueblo y para el pueblo, sino, en todo caso, el gobierno con autorización del pueblo. Su creación, entonces, es fruto del miedo que provoca la puesta en escena del pueblo y no del amor al populacho. No es lo mismo que el pueblo gobierne por sí mismo a que autorice a otros a gobernar en su nombre. Mientras en el primer caso, el gobierno es del pueblo y, suponemos, para el pueblo,⁵⁴ en el segundo, el beneficiario puede ser aquel o aquellos que hablen a nombre del pueblo. Así pues, las democracias representativas fueron diseñadas para frenar la amenaza de ciertos comportamientos opresivos por parte de facciones y grupos de ciudadanos. A fin de frenar esa amenaza, se estableció un sistema político que mantuviese alejados a los ciudadanos de la política, y que impidiera convertir a los representantes en mandatarios de la voluntad popular. Representante y mandatario son figuras diferentes. El mandatario no goza de autonomía decisional, pues transmite lo más fielmente posible la voluntad del pueblo a las instituciones políticas. Su

⁵³ Existe un consenso entre los estudiosos en señalar a Alexis de Tocqueville como el padre de la democracia representativa. Empero, el modelo de democracia representativa fue desarrollado en sus rasgos fundamentales por Los *Federalistas*, especialmente por James Madison. El tema central de Madison es advertir en forma permanente sobre la amenaza de las mayorías si no están sometidas a controles externos. En este contexto, la meta del sistema representativo era evitar los abusos y la tiranía de la mayoría (Hernández, 2002: 536).

⁵⁴ El gobierno del pueblo no puede ser el gobierno contra el pueblo. El gobierno *del* pueblo es, a su vez, gobierno *para* el pueblo. Según Rousseau, el pueblo es el único titular del poder soberano. En una República, ese poder soberano es *infalible* porque la voluntad general es siempre recta. La no correspondencia entre la voluntad general y el bien común llevaría a la decadencia y al fin del cuerpo político. O la voluntad general es la voluntad que persigue el bien común o no es ya la voluntad general (Fernández Santillán, 1988: 96).

mandato, por tanto, es imperativo y revocable. El representante, por el contrario, tiene autonomía frente a las directrices y mandatos del pueblo. Su mandato no es imperativo sino representativo; no es revocable sino irrevocable.⁵⁵

La razón del distanciamiento entre representantes y representados no es ingenua ni tampoco gratuita. Detrás de la creación de instituciones representativas que mantuviesen alejados a los ciudadanos de la política, se esconde una visión pesimista de la naturaleza humana. Visión que, dicho sea de paso, se remonta a la imagen de Hobbes del “hombre como lobo del hombre”. En clave liberal, las personas no son “buenas” por naturaleza: no son altruistas ni tampoco guían sus comportamientos por el catálogo de virtudes cívicas, como sueñan los republicanos. Por el contrario, las personas son -aunque a muchos no les guste- egoístas, envidiosas y ambiciosas por naturaleza. Su comportamiento y acciones están guiados por impulsos personales, por razones no públicas sino netamente particulares. Si esto es cierto, entonces el sistema representativo se diseñó en forma deliberada con el objetivo de dejar el gobierno en manos de pocos representantes, de consolidar la separación entre ciudadanos y representantes a fin de controlar o evitar los excesos, pasiones desordenadas, intereses y ambiciones previsibles de la mayoría.

Otra razón que explica la distancia entre representantes y representados en las democracias liberales se deriva de la creencia de que en los Estados-nación es prácticamente imposible aplicar la democracia directa o el gobierno de los ciudadanos. De ahí que el gobierno indirecto de tipo representativo sea el mejor sistema, ya que evita que los grupos de ciudadanos, sea por intriga, prejuicio o pasión, dicten cualquier medida contraria al interés público. El gobierno representativo es el único que está en capacidad de garantizar el juicio maduro y deliberado de la colectividad. En el fondo, la justificación liberal de la superioridad del sistema representativo es la defensa de los derechos individuales y el miedo a la tiranía que puede ejercer la mayoría (Hernández, 2002: 539).

⁵⁵ Quien quiera profundizar en las diferencias entre el mandato imperativo y el mandato representativo puede consultar: Caminal (2003: 405-414).

El pensamiento republicano contemporáneo plantea de forma distinta la relación entre representantes y representados. Para empezar, los republicanos no admiten la tesis liberal que sostiene que la distancia que se establece entre ciudadanos y gobernantes en las democracias liberales sea infranqueable. Mucho menos admiten la imagen de que el hombre es “malo” por naturaleza y se comporta en lo público y lo privado a partir de un catálogo de vicios. En buena medida, la imagen del hombre republicano se remonta a la figura roussoniana del “buen salvaje”. Admitiendo sin conceder –como dicen los abogados- que fuera cierto que el hombre es malo por naturaleza, quedaría en última instancia el recurso de la ley como mecanismo para cultivar en el hombre virtudes públicas. En consecuencia, los republicanos realizan una relectura de la tradición republicana clásica y moderna para justificar la necesaria conexión de los ciudadanos con las instituciones políticas. Ello supone un papel más protagónico y activo de los ciudadanos en las decisiones o políticas públicas. En consonancia con lo anterior, los republicanos buscan establecer un sistema político que dé voz y poder de decisión a los ciudadanos con el fin de frenar las ansias de dominación o utilización arbitraria del poder estatal por parte de los gobernantes. Los ciudadanos republicanos, no se olvide, no son esclavos, no son poseídos ni siquiera por el Estado, son libres. Si el bien superior que hay que tutelar es la libertad como ausencia de dominio arbitrario (Pettit),⁵⁶ entonces es necesario diseñar un sistema institucional que impida el ejercicio arbitrario del poder por parte de los gobernantes. Al conectar a los ciudadanos con las instituciones públicas y darles un papel protagónico en la vida pública, se puede minimizar la voluntad arbitraria en el aparato estatal:

Para el pensamiento republicano contemporáneo, el interés no es someter a los representantes y gobernantes a las decisiones mayoritarias –como buscan muchas corrientes democráticas-; su interés es organizar el Estado y las instituciones de tal manera que se impida a los representantes y gobernantes utilizar en forma arbitraria los poderes estatales (Hernández, 2002: 541).

⁵⁶ La libertad, en clave republicana, es simplemente lo contrario de la esclavitud.

Para impedir el uso arbitrario del poder estatal, los republicanos proponen abandonar el modelo representativo de la democracia liberal y transitar hacia un modelo republicano de *democracia disputable* que redefina el sistema político y representativo. Disputar la democracia supone que las decisiones centrales del gobierno en una república no descansen en una minoría gobernante que hable a nombre del pueblo, sino estén sujetas a una disputa en la cual los ciudadanos puedan realmente participar en las decisiones de las agencias estatales: “De acuerdo con este modelo, un gobierno será democrático, un gobierno representará una forma de poder *controlada* por el pueblo, en la medida en que el pueblo, individual o colectivamente, disfrute de la permanente posibilidad de disputar las decisiones del gobierno” (Pettit, 1999: 242) (cursivas mías).

Como se observa, mientras el pensamiento liberal aboga por un modelo democrático en el que el pueblo no gobierne por sí mismo sino *autorice* a otros a gobernar en su nombre, el pensamiento republicano defiende un modelo democrático en el que el pueblo no necesariamente gobierne en primera persona (no es un modelo de estricta democracia directa) sino, en todo caso, controle y dispute las decisiones del gobierno. No es lo mismo controlar que autorizar. Quien controla al poder asume la corresponsabilidad del ejercicio de gobierno. Quien autoriza al poder no se hace responsable de las decisiones gubernamentales. Deja que otros decidan por él. La disputa por las decisiones del gobierno coloca al ciudadano en un lugar que no admite indiferencia o apatía. Al contrario, la democracia disputable somete todas las acciones de gobierno al desafío popular. Los ciudadanos no hacen la ley, pero sí están en condiciones de criticarla y, en el extremo, rechazarla.

Una de las instituciones políticas centrales de esa democracia disputable es el *gobierno local*. Para los republicanos, los gobiernos locales deben de jugar un papel fundamental a fin de posibilitar un mayor control ciudadano sobre los representantes. De ahí que la revalorización de los gobiernos locales vaya de la mano del

federalismo,⁵⁷ pacto político diseñado por los republicanos norteamericanos. En efecto, las ideas que Hamilton desarrolló desde el *Federalist*, durante la etapa constitucional fundadora de los Estados Unidos, dieron origen a una experiencia constitucional y a un modelo de gobierno basado en la pluralidad y la unidad que permitiera lograr la paz superando la situación de conflicto en que se encontraba esa nación. De suerte que el Partido Federalista organizó el gobierno nacional de los Estados Unidos bajo la Constitución de 1787 y sus principales miembros fueron Washington, Hamilton y Adams. Con ello se estableció un sistema institucional político, que observó y admiró Tocqueville por su capacidad para otorgar autonomía a los gobiernos locales, en tanto que autoridad más próxima a la ciudadanía y verdadera escuela de la democracia (Ziccardi, 2000: 239).

El segundo problema de la democracia representativa consiste en lo que se ha denominado como “representación imperfecta”. Teóricamente, el sistema representativo representaría todas las voces e intereses de la sociedad. Su modelo de representación sería punto menos que perfecto. Empero, en los hechos la democracia representativa no representa todas las voces, intereses y puntos de vista que coexisten en la sociedad. La enorme diversidad y heterogeneidad social (minorías étnicas, raciales, sexuales, religiosas, etcétera) y la multiplicidad de doctrinas filosóficas, políticas y morales presentes en la sociedad no encuentran canales suficientes de representación en las democracias liberales. De ahí que se afirme que su representación es imperfecta e incompleta. Esta incapacidad estructural, y no circunstancial, de las democracias liberales para asegurar una representación plena de todos los sectores e intereses sociales, afecta principalmente a los grupos más débiles y a las minorías étnicas, religiosas, sexuales, culturales, raciales, etcétera (Hernández,

⁵⁷ El federalismo hace referencia al arreglo político-institucional basado en la distribución funcional y territorial del poder entre un ámbito central y ámbitos locales (estados, provincias o territorios) independientes o federados, los cuales participan de un pacto que se sustenta en la Constitución. Teóricamente, se trata de una forma de organización institucional que persigue la descentralización política y administrativa del aparato gubernamental, creando un poder soberano (el poder federal) en el que las entidades locales se encuentran representadas, a la vez que son soberanas en sus territorios y sociedades (Ziccardi, 2000: 238). Quien quiera profundizar en el tema puede consultar: Guillén López (1999).

2002: 543). Las voces y grupos más poderosos, por el contrario, sí alcanzan a ver representados sus intereses específicos en las políticas públicas implementadas por el gobierno. De hecho, los grupos de interés y de presión se constituyen en las sociedades modernas precisamente para ver reflejados sus intereses particulares en las políticas generales del Estado.⁵⁸

Para los republicanos, la idea de representación tiene que construirse sobre bases distintas. A contrapelo del liberalismo, el republicanismo sostiene que la representación política no se agota con la elección de representantes, ni con la competencia de los partidos políticos por el poder, ni con las deliberaciones en el Parlamento. Tampoco empieza y termina con el proceso de negociación de intereses hegemónicos en las instituciones representativas tradicionales. Si lo que se quiere es representar los intereses de los grupos más débiles y de las minorías, resultan más relevantes:

El imperio de las normas constitucionales y de la ley, y su predominio sobre los poderes privados y los favoritismos; la existencia de condiciones para que se dé la democracia disputadora, de forma que estos grupos tengan capacidad de modificar las decisiones públicas y no sólo de participar en las elecciones; el fortalecimiento de diversas redes de asociaciones y organizaciones de la sociedad civil, que expresen sus voces y puntos de vista; el desarrollo de lealtades cívicas y compromisos públicos por parte de la ciudadanía, para que sus derechos se les respeten y garanticen; y una comunidad política comprometida con su bienestar (Hernández, 2002: 544).

Como se observa, el republicanismo no plantea la desaparición de las instituciones de la democracia representativa. Nunca sugiere desaparecer a los partidos políticos o sustituir la representación parlamentaria por otra. Mucho menos plantea volver a las formas tradicionales o corporativas de representación política,

⁵⁸ Según el modelo pluralista de democracia, el Estado es una organización independiente que hace política para responder a la presión de innumerables grupos. El proceso de formulación de las políticas dentro del Estado constituye un intento de mediación entre varios intereses contrapuestos. La política, considerada como un acuerdo entre intereses opuestos, significa que los grupos son un elemento crucial del proceso de elaboración de políticas públicas (Smith, 1995: 219-221).

como arguyen sus no pocos críticos. Más bien propone controlar estas instituciones a fin de limitar su margen relativo de autonomía, favoritismo y discreción. Dicho control pasa necesariamente por la afirmación del Estado de derecho y la activación de las energías cívicas de la sociedad civil. El modelo de representación liberal, según los republicanos, se ha vaciado, denota una fuerte pérdida de legitimidad social. Ya no son los intereses generales los que predominan sino los meros intereses particulares de grupos y facciones. Hay que ampliar la mirada para reconstruir la representación política desde un lugar ajeno a las instituciones representativas que vuelva a oxigenar las bases normativas y simbólicas de la representación. El desafío consiste en disminuir la distancia entre representantes y representados y perfeccionar los canales de acceso a la representación.

El tercer problema: la tendencia a la burocratización y oligarquización de los partidos políticos, es un correlato de los problemas anteriores. En buena medida, el abismo entre ciudadanos y gobernantes y el carácter incompleto de la representación son resultado del papel distorcionador que han jugado los partidos políticos en el proceso de articulación de la representación política. En las sociedades modernas, los partidos políticos nacieron bajo la promesa de impulsar la democratización del sistema político. Su cometido era ampliar la base electoral, establecer nuevos vínculos entre representantes y representados mediante la creación de circunscripciones electorales, impulsar el voto a partir de las identidades de grupo o clase, etcétera. Sin embargo, la realidad se encargaría de desmentir esas promesas. Con el paso del tiempo, los partidos políticos no cumplieron su papel como instancias privilegiadas de mediación entre la sociedad civil y el Estado, sino se convirtieron en estructuras cerradas, excluyentes y burocráticas: “Un rasgo que caracteriza la evolución de los partidos en las democracias liberales ha sido su tendencia a la oligarquización, el desarrollo de estructuras poco democráticas, la tendencia a formar facciones y clientelas que no actúan guiadas por proyectos ideológicos sino por lealtades a grupos e intereses particulares” (Hernández, 2002: 546).

La oligarquización y burocratización de los partidos políticos ha profundizado los déficit en las democracias liberales. La representación en clave liberal enfrenta serios problemas de agencia, que aparecen cuando los representantes políticos persiguen sus propias metas y no los intereses públicos ni la agenda programática con la que obtuvieron el apoyo de los electores. Estos problemas son consustanciales a la propia lógica de la representación. Dado que no hay mandato imperativo ni nada que obligue a que los candidatos cumplan sus promesas de campaña cuando lleguen al gobierno,⁵⁹ los partidos y representantes pueden en cualquier momento defraudar la voluntad de la mayoría o el interés público. El sistema crea un conjunto de incentivos institucionales para que los representantes busquen maximizar los intereses privados o de grupo y defraudar los intereses públicos. Los políticos profesionales, entonces, no se mueven en un ámbito sujeto al control o la vigilancia de los ciudadanos, sino se desenvuelven en una suerte de mercado político guiado por intereses y presiones privadas, y no por intereses públicos. Con ello, se corre el riesgo de que surjan problemas de corrupción, y relaciones sustentadas en el amiguismo y el favoritismo, que a la larga acaban por minar las bases representativas de las democracias. El cuerpo democrático acaba tan engangrenado que algunas de sus partes deben ser extirpadas.

Ahora bien, las diferencias entre la democracia liberal y la democracia republicana no sólo se observan en el modo como se articula la relación entre representantes y representados sino también pueden identificarse en la *forma* como se toman *decisiones colectivas*. Si la democracia puede caracterizarse, entre otras cosas, como un sistema de toma de decisiones sobre la vida colectiva que, en alguna medida, depende de la voluntad de los ciudadanos (Overo Lucas, 2001: 18), entonces existen diferentes maneras de llevar a la práctica este sistema. En primer lugar, pueden distinguirse la democracia liberal de la republicana según el grado de *identificación* entre quienes toman las decisiones y aquellos sobre quienes las decisiones caen. En el caso del liberalismo, los ciudadanos contribuyen a seleccionar a unos representantes

⁵⁹ Las promesas de campaña son simplemente eso: promesas que se las lleva el viento. No existe ningún contrato entre ciudadanos y representantes ni tribunal jurisdiccional que obligue a los políticos a cumplir sus compromisos de campaña. Por tanto, no hay nada más abyecto que un político en campaña. Ellos todo lo pueden.

cuyas decisiones recaen sobre todos. Para el republicanismo, los que toman las decisiones son los mismos que aquéllos sobre quienes las decisiones recaen. La tensión es entre *delegación* frente a *participación* (Ovejero Lucas, 2003: 21).⁶⁰ En segundo lugar, existen diferencias sobre el *alcance* de las decisiones. Mientras en clave liberal, se defiende la existencia de áreas y asuntos no susceptibles de ser decididos por la ciudadanía, protegidos mediante constricciones constitucionales poderosas y exhaustivas con fuerte carga normativa sustantiva (derechos), en el republicanismo se apuesta de forma incondicional por la democracia y no se aplican límites a lo que se pueda votar. El dilema es, entonces, entre *derechos* frente a *mayoría* (Ovejero Lucas, 2003: 22). En tercer lugar, la democracia “a la” liberal y “a la” republicana se diferencian a propósito del *procedimiento* de decisión. En el polo liberal, se siguen procesos de negociación de intereses hasta adoptar una decisión que de alguna manera recoge la fuerza de cada cual. En el polo republicano, los participantes argumentan apelando a criterios imparciales, modifican sus juicios a la luz de las mejores razones hasta arribar a la decisión que se estima más justa. En el primer caso, una buena decisión es aquella en la que se toman en cuenta los intereses de los más. En el segundo, la decisión más justa es la mejor. La tensión es, por tanto, entre *negociación* frente a *deliberación* (Ovejero Lucas, 2003: 22).

En suma, pueden identificarse dos modelos puros de democracia según la forma como se toman decisiones de carácter colectivo: la democracia liberal, asociada a las ideas de delegación, derechos y negociación; y la democracia republicana, asociada a las ideas de participación, mayoría y deliberación.⁶¹ Sin embargo, pueden encontrarse

⁶⁰ Para la tradición republicana, las personas sólo pueden someterse a las leyes que ellos mismos establecen. Empero, algunos republicanos de corte aristocrático, defensores de los mecanismos de representación política y de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, permiten la posibilidad de una deliberación de los mejores, de los que no se ven atados por intereses circunstanciales. Por su parte, el liberalismo se ha mostrado generalmente desconfiado de las diferentes formas de democracia directa (Ovejero Lucas, 2003: 21).

⁶¹ Quien quiera profundizar en el debate entre democracia liberal y democracia republicana puede consultar: Sartori (1999: 10-20) y Gargarella y Ovejero (2000: 69-75). Giovanni Sartori, como era previsible, sale en defensa de la democracia representativa y señala que la propuesta republicana es “utópica”. Gargarella y Ovejero, por su parte, salen al paso de las críticas de Sartori a fin de defender la viabilidad del modelo de democracia republicana.

otros modelos de democracia que se encuentran a caballo entre las formas puras de tipo liberal y republicano.⁶² Lo cierto es que, en términos generales, la democracia republicana descansa en el supuesto de la participación de los ciudadanos en un amplio abanico de decisiones colectivas, en particular mediante el procedimiento de la deliberación. La *democracia participativa y deliberativa*⁶³ procura inducir a las personas a exponer las razones de sus puntos de vista y minimizar los riesgos de que la política se convierta en un asunto de grupos de interés: “quienes basen sus decisiones en elecciones meramente egoístas deberán estar preparados para justificar dicha actitud frente a los demás; quienes basen sus decisiones en prejuicios tendrán la posibilidad de reconocerlos y dejarlos de lado” (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 39).

La deliberación democrática ofrece *beneficios* que no pueden dejarse de lado. Gracias a la discusión, las decisiones públicas ganan legitimidad y respetabilidad, ya que los ciudadanos se sienten comprometidos con decisiones en las que ellos mismos participan. Al mismo tiempo, los debates tienen un importante efecto pedagógico sobre la ciudadanía. Por medio de ellos, el ciudadano de a pie aprende a hablar y a escuchar a otros, a hablar y a escucharse a sí mismo, y a modificar, después de la discusión, sus propios juicios y opiniones. Quien delibera no busca vencer o imponer su voluntad a su interlocutor. Más bien, busca convencerlo o, si se quiere, persuadirlo de la bondad y pertinencia de sus argumentos. La tolerancia y el respeto al otro se convierten,

⁶² Ovejero Lucas (2001: 18-19) elabora una tipología de las formas de democracia a partir de una matriz de doble entrada. La primera se refiere a cómo son los procesos que llevan a la decisión. El proceso que desemboca en la votación puede ser un proceso de *negociación* en donde las propuestas se sopesan según el poder que las respalda, o bien un proceso de *deliberación*, en donde se miden por la calidad normativa, por la calidad de las razones que las avalan. La otra dimensión se refiere a la relación entre quienes toman las decisiones y aquellos sobre quienes las decisiones recaen. Si se trata de los mismos individuos, se habla de *democracia participativa*; si se trata de individuos distintos, cabe hablar de *democracia representativa*. A partir de estas dos dimensiones, se pueden distinguir cuatro tipos ideales de democracia: el liberalismo elitista (*representativa / negociadora*); el republicanismo elitista (*representativa / deliberativa*); el republicanismo igualitario (*participativa / deliberativa*); y el asambleísmo (*participativa / negociadora*).

⁶³ Entre participación y deliberación hay una relación positiva. La calidad de la deliberación está relacionada con los procesos participativos. A través de una serie de mecanismos (recogida de información, corrección de sesgos, disminución de la discrecionalidad de los representantes), la participación alienta la identificación y la buena asignación de virtud y, con ello, mejora la calidad de la deliberación. La participación se justifica, entonces, porque aumenta la calidad de la deliberación (Ovejero Lucas, 2001: 30).

entonces, en hábitos de su vida cotidiana. Empero, la democracia deliberativa no es ajena a ciertos problemas relacionados con su alcance y fronteras. En primer lugar, hay que definir qué cuestiones deben ser sometidas a deliberación y cuáles asuntos deben ser vetados al debate. No todo puede ser sometido a debate. Si todo fuera sometido a la deliberación no habría deliberación genuina, ya que no podría diferenciarse el verdadero debate del chismorreo o el simple morbo. No existirían fronteras entre los ámbitos de lo íntimo, lo privado y lo público. Si se acepta el criterio de que sólo fueran sometidos a debate asuntos de incuestionable interés público, muchas cuestiones aparentemente privadas quedarían fuera de la deliberación. Por ejemplo, muchos no aceptarían debatir públicamente asuntos controvertidos como el aborto, la eutanasia o el matrimonio de homosexuales. Quizá la frontera entre aquello que deba debatirse y aquello que deba privarse de la deliberación sean aquellos asuntos que sin lugar a dudas no tengan ningún interés de orden público. La privacidad de las personas no es un asunto de interés público. Es un asunto que, obviamente, atañe a las personas que se ven involucradas. A nadie más.⁶⁴ Pero asuntos que antes eran de naturaleza privada, como la violencia intrafamiliar, ahora forman parte de la agenda pública y, por tanto, no pueden estar exentos de la deliberación.

Otro problema a resolver por los republicanos consiste en definir quiénes son los protagonistas de la deliberación. La democracia republicana elitista parte del supuesto de que las discusiones deben darse exclusivamente entre los representantes entre sí.⁶⁵ La virtud es un bien escaso y no renovable (Ovejero Lucas, 2001: 26). Por ello, los ciudadanos, que no son virtuosos, a través de las elecciones son capaces de

⁶⁴ Para Lafer (1994: 269) la privacidad es uno de los derechos humanos: "El derecho a la intimidad es hoy considerado como parte integrante de los derechos de la personalidad. Tutela el derecho del individuo a estar solo y la posibilidad que debe tener toda persona de excluir del conocimiento de terceros lo que sólo a ella se refiere, y lo que tiene relación con su modo de ser en el ámbito de la vida privada".

⁶⁵ "Para los (republicanos) elitistas, las elecciones permiten reconocer a los más excelentes que, una vez en el Parlamento, abandonan todo sometimiento a la voluntad de sus electores porque no son mandatarios que se limitan a seguir instrucciones ni tampoco embajadores comprometidos con los intereses (particulares) de sus votantes sino con el bien común. Los representantes, a la luz de los mejores argumentos, cambiando de opinión si es necesario, adoptarían las decisiones más justas. La deliberación sólo sería eficaz, esto es, permitiría tomar las mejores decisiones, si en ella participasen los más virtuosos, los mejores" (Ovejero Lucas, 2001: 24).

seleccionar a los más excelentes entre ellos. Los defensores de la democracia republicana igualitaria, por el contrario, afirman que el debate debe darse entre los representantes y los ciudadanos y entre los ciudadanos entre sí. En tanto que la virtud está equitativamente distribuida en la sociedad, nadie puede arrogarse a título personal el derecho a debatir a nombre de otro(s) o excluir a otro(s) del debate.

Finalmente, pero no al último, otro problema que merece ser discutido es el concerniente a los lugares de la deliberación pública. Más allá del Parlamento y más acá de la Plaza pública –espacios por excelencia de la deliberación pública en las democracias contemporáneas- existen lugares en donde el debate sobre las decisiones colectivas ha brillado por su ausencia o ha sido francamente insuficiente. Es el caso de los medios masivos de comunicación, en especial la radio y la televisión, lugares que no han logrado incorporar sistemáticamente discusiones de interés colectivo en las cuales se reflejen adecuadamente la pluralidad de ideologías, opiniones y puntos de vista que cruzan el entramado social y se reconozcan las voces habitualmente excluidas de la discusión pública (grupos sociales sin recursos materiales; minorías étnicas, culturales, religiosas, sexuales, etcétera). Estas deficiencias han provocado, entre otras cosas, el deterioro de la calidad de la *opinión pública*, pues son círculos pequeños, excluyentes y poderosos los que deciden qué forma parte de la agenda publicada y quiénes son los protagonistas de esa deliberación mediática.⁶⁶ Empero, este conjunto de problemas no alcanzan a mancillar la importancia que adquiere la deliberación en el proceso de formación de las decisiones de orden colectivo. Proceso que, dicho sea de paso, también se encuentra condicionado por la conformación del mercado económico en la modernidad como esfera social autónoma y diferenciada.

⁶⁶ La opinión pública es parte importante de la democracia deliberativa. Según Sampedro Blanco (2000: 10): "En democracia se gobierna en nombre de la opinión pública. Quien cuenta sus demandas le da voz y rostro, con números y palabras. Periodistas, encuestadores y políticos dicen representar la opinión pública. Pero también la gestionan: reducen la participación ciudadana a consumir información, responder encuestas y votar. A veces transforman el debate social en una voz monocorde. La democracia deliberativa intenta hacer compatible la opinión pública, como suma de encuestas y votos, con la opinión de la calle y las iniciativas de la sociedad civil. Garantiza que los ciudadanos generen, reciban y pongan en común la información necesaria para que perciban sus intereses, de modo que los gobernantes decidan tal como lo harían los gobernados, si ocupasen su puesto. Y si no lo hacen, que les resulte más difícil ignorar o manipular a la opinión pública".

2.1.4. La economía política del republicanismo

Los núcleos normativos centrales del republicanismo: libertad política, virtudes cívicas y democracia fuerte, no operan en un vacío social, no pueden desarrollarse bajo cualquier paisaje económico. El reino de la libertad y las virtudes republicanas resulta imposible en una sociedad injusta, con profundas disparidades económicas. De ahí que resulten necesarias determinadas condiciones para poner en práctica los supuestos normativos del republicanismo (Francisco y Raventós, 2005: 262-263). La condición de posibilidad más importante del núcleo republicano es, sin duda, un determinado nivel de *suficiencia material*. El argumento es sencillo: para vivir se necesitan, obviamente, un conjunto de recursos, de bienes materiales. Si estos recursos no están garantizados plenamente, entonces el individuo puede hacer cualquier cosa para conseguirlos, incluso aceptar la dominación ajena. Para que los individuos no alienen su libertad (“no vendan su libertad a cambio de algunos pesos”, como dirían los republicanos), tienen que favorecerse todos aquellos mecanismos institucionales que doten de seguridad material y económica a todos los ciudadanos del Estado, seguridad que pueda hacerse cargo de todas las situaciones de dominación que se le presenten al individuo.

En la medida en que el republicanismo democrático se alimenta de componentes igualitarios, de crítica a las diversas formas de dominación arbitraria, resulta incompatible con ciertas formas de organizar la producción, como el esclavismo o el feudalismo, que suponían, en diverso grado, derechos de propiedad sobre las gentes y, por tanto, la existencia de situaciones evidentes de subordinación.⁶⁷ En el mismo sentido, la relación entre capitalismo y republicanismo no es sencilla. El capitalismo es, dicho en forma simple, propiedad privada de los medios de producción más mercado. La propiedad privada conlleva importantes implicaciones distributivas y de relaciones de poder; el mercado, por su lado, propicia determinados dispositivos motivacionales (el egoísmo, la ambición, la competencia, etcétera) que operan como

⁶⁷ El republicanismo, como hemos visto, está comprometido con la idea de libertad como no dominación arbitraria. La dominación del amo sobre el esclavo y del señor feudal sobre el siervo supone poder discrecional para interferir. Por ello es incompatible el republicanismo con el esclavismo y el feudalismo: “En la sociedad esclavista el señor era propietario absoluto de la fuerza de trabajo; en la feudal, compartía esa propiedad con el propio siervo. El esclavo y el siervo podían ser forzados a realizar ciertos trabajos” (Ovejero, Martí y Gargarella: 2004: 46).

combustible social. Todo ello tiene consecuencias importantes para la comunidad política que no apuntan precisamente en la dirección de la buena salud de la república:

a) El mercado opera sobre un trasfondo motivacional egoísta que atenta contra valores o disposiciones emocionales como la confianza, la lealtad, la compasión y la generosidad, que son el cimiento de la comunidad política y cuya relevancia para la buena sociedad es superior a la relevancia de las virtudes supuestamente favorecidas por el comercio; b) en el mercado la participación en las tareas colectivas es puramente instrumental y con consecuencias antiigualitarias: opera según un principio regulador del comportamiento que mina la cohesión cívica y que, sin embargo, se asocia a la eficacia económica (...) c) la propiedad privada de los medios de producción conlleva un importante poder y capacidad discrecional (...) d) en el mercado capitalista, incluso en el más perfecto, las desigualdades de talento, de información o de preferencias, y por supuesto de recursos, acaban en desigualdades de riqueza que, de diversas formas, atentan contra la igualdad de influencia política (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 49-50).

En suma, en las sociedades modernas, el mercado⁶⁸ complica la realización del ideal democrático republicano: sus dispositivos motivacionales erosionan el escenario cívico; la desigualdad desde la que opera atenta contra la igualdad de poder y contra el sentimiento de fraternidad; las relaciones de producción que lo definen hacen improbable el autogobierno y propician la arbitrariedad.

En este contexto, se han elaborado diferentes *propuestas económicas* desde la matriz republicana con el fin de garantizar el ejercicio de la libertad y el surgimiento y resplandor de las virtudes cívicas (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 53-58). Dichas propuestas buscan limitar y, en el mejor de los casos, eliminar una desigualdad social que a todas luces resulta incompatible con el sentimiento cívico. Algunas propuestas, las más radicales por cierto, tienen un carácter marcadamente anticapitalista. Desde esta perspectiva, la cabal realización del ideal republicano sólo se podría dar en un marco social radicalmente distinto del capitalista. Republicanismo y capitalismo son

⁶⁸ No todo modelo de mercado es incompatible con el republicanismo. En el mercado de competencia perfecta, por ejemplo, cada uno procura su propio beneficio, con infinitos consumidores y productores, incapaces de imponer sus condiciones, no existe dominación. Es un sistema de penalización sin centro penalizador.

incompatibles en sus supuestos y premisas. Este punto de vista es común a la *tradición socialista*, la cual ha elaborado distintos programas de reforma económica: socialización de los medios de producción; nacionalización de la industria; creación de cooperativas productivas administradas por los trabajadores; reformas legislativas para mejorar las condiciones de trabajo y la capacidad adquisitiva del salario, etcétera.⁶⁹ Sin embargo, no todo republicanismo democrático e igualitario es necesariamente anticapitalista. Desde miradas distintas se ha asumido que un tipo de capitalismo “suavizado” es compatible con la realización de los ideales republicanos (Ovejero Lucas, 2004). Dentro de este conjunto de propuestas destacan, en primer lugar, las que se refieren a la propiedad, y que, en buena medida, son una prolongación de la tesis clásica que veía en la comunidad de pequeños propietarios el cimiento perfecto para la buena salud de la república. Otras propuestas defienden la existencia de unos *derechos sociales* a partir de la convicción de que una noción plena de ciudadanía no se agota en los derechos civiles (igualdad ante la ley) y políticos (participación), sino que también requiere de un nivel asegurado de bienestar. En este contexto, destacan iniciativas como la *ciudadanía económica*, que reclama la contribución de los ciudadanos para el buen funcionamiento de la sociedad, de modo que los derechos tengan su contraparte en obligaciones y responsabilidades ciudadanas respecto a la comunidad. Otras propuestas giran alrededor de la denominada “igualdad de capacidades”, que apuestan por redistribuciones que tendrían como objetivo igualar la competencia de los ciudadanos para realizar el tipo de vida que tienen razones para

⁶⁹ En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Karl Marx y Friedrich Engels enumeran una serie de medidas económicas que deben instrumentarse durante la llamada “dictadura del proletariado” o socialismo. Dichas propuestas serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción del capitalismo hacia el comunismo. En los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en todas partes las siguientes medidas: “1. Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado. 2. Fuerte impuesto progresivo. 3. Abolición del derecho de hacienda. 4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos. 5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo. 6. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte. 7. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general. 8. Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la industria. 9. Combinación de la agricultura y la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo. 10. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy, régimen de educación combinado con la producción material” (Marx y Engels, 1973: 129). Quien quiera profundizar en los vínculos entre el republicanismo y la tradición socialista puede consultar: Doménech (2004) y (2005).

juzgar valioso. Finalmente, otras iniciativas abogan por un tipo de democracia económica que propone una mayor participación de los trabajadores en el control y gestión de los procesos que tienen que ver con sus actividades productivas, donde realizan labores cooperativas y que, habitualmente, son escenarios de dominación.

Sin embargo, dentro del conjunto de propuestas económicas del republicanismo, destaca la llamada *Renta Básica* o *ingreso incondicional ciudadano*. Este mecanismo institucional dotaría de seguridad material y económica a todos los ciudadanos del Estado a fin de que enfrenten cualquier situación de dominación y aseguren la libertad suficiente para articular de forma autónoma unos planes de vida propios sin que instancias externas puedan interferir en ello de forma arbitraria. Se trataría, en pocas palabras, de un ingreso en forma de dinero que recibirían de forma periódica todos los ciudadanos con independencia de cualquier otro ingreso que puedan obtener y que garantizaría un estándar de vida suficiente, ingreso que aseguraría un suelo mínimo necesario para el buen funcionamiento de la comunidad política.⁷⁰ En palabras de Francisco y Raventós (2005: 267): “Un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva”.

La propuesta resulta, a todas luces, interesante y novedosa. Pasemos a analizarla con cierto detalle. En primer lugar, la *Renta Básica* sería pagada por el Estado, pero no sólo por los estados nacionales, sino por instituciones jurídico-políticas mayores (como sería el caso de la Unión Europea) o ámbitos jurídico-político menores que el del estado-nación (como serían las comunidades autónomas, entidades federativas, municipios, ayuntamientos, etcétera). De suerte que los distintos niveles de gobierno (supraestatal, central, estatal, municipal, etcétera) tendrían que definir de

⁷⁰ Quien quiera profundizar en la fundamentación republicana de la renta básica puede consultar: Raventós y Casassas (2003: 187-201). Un estudio empírico sobre las posibilidades e implicaciones que tendría la implantación de una Renta Básica en un caso especial: el Estado español, puede encontrarse en: Noguera (2000: 65-95).

común acuerdo quién y cómo se asume la total o parcial responsabilidad de pagar esos recursos monetarios. Lo principal, independientemente de aquel que asuma la responsabilidad, es que esos recursos lleguen completos y a tiempo a sus destinatarios. En segundo lugar, la Renta Básica sería otorgada: "A cada miembro de pleno derecho de la sociedad". Es decir, a todo miembro de la ciudadanía del espacio geográfico considerado. El problema, en todo caso, consiste en definir el universo de los ciudadanos. Francisco y Raventós incluyen a los residentes siempre y cuando tengan un tiempo mínimo de residencia continuada. Ahora bien, la cuantía de la Renta Básica no siempre es la misma. Puede variar según la edad o el sexo. Empero, en todos los casos se trata de una cantidad monetaria que recibirían los ciudadanos de forma individual –no por núcleos familiares, por ejemplo- y universal, esto es, sin quedar condicionada al hecho de caer en determinados niveles de pobreza. En tercer lugar, se otorgaría al individuo "incluso si no quiere trabajar de forma remunerada". El concepto de trabajo utilizado por los autores no es restringido, ya que incluye no solamente el trabajo "asalariado" o "remunerado", es decir, el empleo, sino también el trabajo doméstico y el trabajo voluntario. Para los autores, el trabajo asalariado constituye una parte del conjunto que incluye todos los tipos de trabajo. En este sentido, trabajo es aquella actividad que produce un beneficio el cual es externo a la ejecución misma de la actividad, beneficio que puede ser disfrutado por otros. En sintonía con esta definición, recibirían la Renta Básica no solamente los trabajadores asalariados –que son la minoría de la población- sino también los trabajadores voluntarios y domésticos –que son la mayoría de la población-. En cualquier caso, lo que debe tenerse presente es el hecho de que afirmar que la Renta Básica sería percibida por todo miembro de pleno derecho de la sociedad "incluso si no quiere trabajar de forma remunerada" no equivale a postular que la mayor parte de la población que no trabajase remuneradamente no estaría desempeñando alguna actividad propia de alguno de los dos tipos de trabajo señalados, el doméstico y el voluntario (Raventós y Casassas, 2003: 193-194). En cuarto lugar, se otorgaría la Renta Básica "sin tomar en consideración si es rico o pobre" o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser sus otras posibles fuentes de renta. De suerte que, a diferencia de otros subsidios otorgados de manera condicionada según el

nivel de pobreza o marginación económica, la Renta Básica se otorga por igual a un rico o muy rico que a un pobre o muy pobre, tanto un *broken* que gane millones de pesos como un indigente de los barrios más pobres de cualquier ciudad. Este hecho, que puede resultar chocante o contradictorio a primera vista, cuenta con diversas justificaciones, unas de tipo normativo y otras de tipo técnico-administrativo. El criterio normativo que está detrás es que la Renta Básica se otorgaría como un derecho de ciudadanía irreductible a cualquier otro criterio: riqueza, raza, sexo, edad, nivel de competencia del individuo, etcétera. Su fundamentación es la misma que la del sufragio universal. El criterio técnico-administrativo para defender la universalidad de la Renta Básica es que los subsidios condicionados requieren, debido precisamente a su carácter condicional, controles administrativos que, incluso en el supuesto de que funcionen bien, esto es, sin corruptelas añadidas, resultan muy costosos.⁷¹ Finalmente, la Renta Básica se daría "sin importar con quien conviva". Con esta definición, se aseguraría que la Renta Básica llegaría al individuo independientemente de la forma de convivencia elegida: pareja heterosexual tradicional, pareja homosexual, agrupación de miembros de distintas generaciones en el hogar, grupo de amigos, compañeros de trabajo o de estudio, etcétera.

Las críticas hacia la Renta Básica no se han hecho esperar. Por una parte, se han dirigido hacia la viabilidad financiera de la propuesta. Quienes atacan la iniciativa señalan que el Estado no cuenta con recursos suficientes para financiar un programa de esa magnitud. Los recursos del Estado son escasos y no pueden destinarse indiscriminadamente hacia los ciudadanos, sino que tienen que dirigirse a crear infraestructura básica y programas sociales focalizados. Por la otra, los críticos no

⁷¹ Raventós y Casassas (2003: 194-195) ofrecen un argumento adicional para defender el criterio de universalidad de la Renta Básica: "Sin embargo, todavía podría haber quien considere intuitivamente inadmisibles darle a un rico acaudalado una Renta Básica. De hecho, si se asume que la distribución de la renta no se vería alterada con respecto a la situación actual y que, además, habría que añadir una Renta Básica, tal reticencia tendría todo el sentido del mundo. Pero no es éste el caso. Todas –o casi todas– las propuestas solventes de financiación de una Renta Básica apuntan a una integración de dicha medida en el seno del sistema fiscal que se da de forma tal que la cantidad de recursos sustraída finalmente a los más ricos resulta netamente superior a la que reciben como Renta Básica. En otras palabras, los más pobres siempre ganan con la Renta Básica, mientras que los ricos siempre pierden".

admiten que la Renta Básica sea un derecho universal sino su noción es que el disfrute del beneficio debe corresponder a una prestación o “mérito”: el desempeño de un trabajo o un pago. En esta concepción, sólo es legítimo que el Estado garantice un piso social mínimo y únicamente a los comprobadamente indigentes. Con ello se evitaría, según afirman, problemas de *free rider*.⁷²

Los defensores y promotores de la propuesta afirman que el Estado sí puede contar con recursos suficientes para financiar este programa. El mecanismo sería una política fiscal de corte incremental en la cual pagarían, en términos absolutos y relativos, más impuestos los ricos y menos impuestos o nada, los pobres. De suerte que los más pobres siempre ganarían con la Renta Básica, mientras que los más ricos siempre perderían. Bajo esta óptica, la Renta Básica no es una dádiva del Estado, sino un derecho social universal de los ciudadanos, entendido éste como el derecho a acceder a un ingreso por el sólo hecho de ser miembro de la sociedad y la obligación de ésta de garantizarlo a través del Estado. Su finalidad es garantizar condiciones de vida digna e iguales a todos los ciudadanos con independencia de su inserción en el mercado de trabajo remunerado.

Hasta aquí el desglose y la crítica de los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo. Núcleos que renacieron en la teoría política contemporánea, como vimos anteriormente, a partir de la crítica a los supuestos normativos y principios organizativos de las democracias liberales realmente existentes. Sin embargo, a diferencia del liberalismo, el republicanismo no es una doctrina política de origen moderno sino antiguo. Su mirada es de largo alcance pues se remonta a la antigüedad grecolatina. A esa tradición clásica apela a la hora de llenar de contenidos sus núcleos normativos centrales. A esa tradición debemos dirigirnos nosotros si lo que queremos es descubrir el germen de un ideal político que sigue vigente en nuestros días. La antigüedad de la tradición republicana es incompatible con

⁷² El problema del *free rider* es conocido también como “el problema del gorrón”: “Se refiere a que los individuos pueden eludir, total o parcialmente, el pago de bienes públicos. Esta es una estrategia oportunista que dificulta la provisión de bienes públicos, la iniciativa de acciones colectivas, el establecimiento de mecanismos de cooperación, etcétera” (Ayala Espino, 1996: 470).

una mirada nostálgica y anticuada del republicanismo. No existe una correlación necesaria y suficiente entre antigüedad de la tradición republicana y un supuesto republicanismo nostálgico. La utopía del republicanismo no se encuentra en el pasado, como aluden sus múltiples críticos, sino en el futuro. La modernidad del republicanismo contemporáneo descansa, precisamente, en que no niega o esconde su tradición al momento de advertir los riesgos de un proceso de modernización que se mira a sí mismo con soberbia y autosuficiencia. Por el contrario, el republicanismo se siente orgulloso de esa tradición, la presume en público y recurre comúnmente a ella a fin de reconstruir críticamente los excesos narcisistas de la modernidad.

En las siguientes líneas, estudiaremos -a manera de interludio- la historia del concepto de república desde la Antigüedad romana hasta finales del siglo XVIII con el objeto de identificar las principales tradiciones históricas que han nutrido al pensamiento republicano contemporáneo. Tradiciones que han sido recuperadas a partir del trabajo de un grupo singular de historiadores norteamericanos que desde finales de la década de los sesenta se dieron a la tarea de rastrear los orígenes teóricos de la tradición política institucional angloamericana en fuentes historiográficas hasta entonces desconocidas. El renacimiento del republicanismo en las ciencias sociales y humanidades es obra, en gran medida, de este grupo historiográfico.

2.2. LA REPÚBLICA EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

En la historia de las ideas políticas, y paralelamente en la historia política, el término república designó, como vimos anteriormente, un régimen político específico o bien la forma o la esencia general de la política. En la Antigüedad romana, el término república es una palabra nueva que expresa un concepto que, en la cultura griega, correspondía a una de las múltiples acepciones del término *politeia*. La traducción latina del concepto griego de *politeia* fue, entre otras, *res publica* (república).⁷³ La *República* de Platón

⁷³ Al respecto, resultan esclarecedoras las notas de Conrado Eggers Lan, traductor al castellano de la *República* de Platón: "Traducimos por *República* el título griego de *Politeia*. Lo hacemos no sin escrúpulos, ya que lo que modernamente entendemos por 'república' no guarda prácticamente relación alguna con lo que Platón entiende por *politeia*, vocablo con el cual se refiere principalmente a un tipo de organización política que, entre otras características, puede poseer la de ser monárquica. Procedemos así, no obstante, porque, al margen de no disponer de ninguna otra expresión indiscutiblemente

(siglo V antes de nuestra era) es un tratado del hombre dado que la ciudad o *polis* (*cives*)⁷⁴ sólo puede ser lo que el hombre hace en ella. El hombre se realiza a sí mismo en la ciudad y gracias a su constitución o *politeia*. De ahí que la república descrita por Platón coincide con la idea de *polis*, o con la ciudad inteligible.⁷⁵ En el plano de la historia, con *res publica* los romanos definieron la nueva forma de organización política después de la expulsión de los reyes (Matteucci, 1991: 1391).⁷⁶ De ahí que fue en Roma donde la república comenzó a constituir el núcleo de una ideología política: "Frente al gobierno personal de los reyes y emperadores, oradores, escritores satíricos e historiadores convirtieron a la República Romana en un mito en el que la gloria militar se combinaba con la libertad y la virtud" (Canovan, 1989: 559-560).⁷⁷

En el siglo I antes de nuestra era, Cicerón reformula el mensaje de Platón sobre la república y se interesa en conseguir, en la medida de lo posible, la mejor Constitución política. Su discurso ya no es de corte filosófico sino jurídico, por lo que busca conciliar la práctica política con la idealidad de la república perfecta de Platón. Para Cicerón, la *res publica* es, antes que nada, *res populi*: "Es, pues, la república la 'cosa del pueblo', y el pueblo, no toda agrupación de hombres agregada de cualquier

equivalente, en el lector de habla hispana está demasiado arraigada la tradición del título de la República para esta obra de Platón, como para pretender modificarla ahora sin riesgo de confusiones (...) Más apropiado sería traducir *politeia* por 'constitución' que por 'república'. Así a veces la obra aristotélica *Politeia athênaiôn* es conocida como 'la Constitución de los atenienses' (aunque también, acorde con el latín, 'la República de los atenienses'" (Eggers Lan, 2000: 9-10).

⁷⁴ Los pensadores latinos tradujeron *polis* por *cives*, siempre teniendo en cuenta que no equivalía a *urbs*, ciudad en sentido "urbanístico" (Balmaceda, 2005: 55).

⁷⁵ "En el cielo inteligible iluminado por la Idea del Bien, la República, en su esencialidad, es perfecta: es todo lo que debe ser. La Idea de la República corresponde a un lugar de excelencia donde repercuten los equilibrios y las armonías del cosmos y donde las Virtudes como la sabiduría, el valor, la templanza o la justicia poseen un estatuto ejemplar (...) la República según Platón es una *Ur-Politeia*: el paradigma del orden, de la unidad y de la virtud. En su pureza esencial, indica que el deber ser del mundo humano lleva en sí misma la jerarquía estructural y la misma armonía fundamental que el cosmos. La organización de la República perfecta refleja el orden del mundo" (Goyard-Fabre, 2001: 690).

⁷⁶ El periodo de la república romana abarca desde el 509, fecha tradicional de la caída de la monarquía, hasta el principado de Augusto. Quien desee profundizar en las características centrales de esta forma de gobierno puede consultar: Crawford (1989) y Bonini (1991).

⁷⁷ En los romanos, la "libertad" significaba inmunidad contra el poder arbitrario de los tiranos y derecho de los ciudadanos a llevar sus propios asuntos a través de su participación en el gobierno. La "virtud", por su parte, significaba patriotismo y espíritu público, una disposición heroica a anteponer el bien común a los intereses propios o familiares (Canovan, 1989: 560).

manera, sino la agrupación de una *multitudo*, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses" (Cicerón, 1984: 20). La definición de Cicerón sienta las bases de un concepto fuerte de república que logra trascender su propio límite temporal y espacial. El pueblo, antes que nada, no es una simple reunión de hombres, un rebaño cualquiera como diría Nietzsche, sino un grupo o "multitud" de hombres que están unidos por una "comunidad de intereses" que mantiene un "consenso" en torno a un "derecho" o "legislación común" (*iuris consensus*). De ahí que sea inconcebible una república sin leyes, condición de posibilidad de la vida en comunidad.

La República de Cicerón presenta un doble carácter: es un régimen político de naturaleza histórica y, al mismo tiempo, un modelo de orden natural y divino:

(...) al reescribir *La República* de Platón, Cicerón, por una parte, contrasta su idealidad con la realidad del mundo romano: es un periodo de la historia de Roma en el que se inicia el giro que conduce de la República al Imperio, sólo puede pensar el modelo republicano como el de un régimen político que no será justo sino en la medida en que combine, teniendo en cuenta las necesidades del "pueblo", lo mejor de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia. Por otra parte, Cicerón no puede eludir la cuestión del *fundamento* de la República, a la que, a su juicio, no basta con responder con el argumento del "bien público", ya que ninguna institución humana se basta a sí misma: la República sólo responde a su finalidad si, lejos de ser el resultado de convenciones (...) participa del orden inmanente a la gran Naturaleza: la política debe ser el reflejo en el mundo humano, de la gran ley natural, "universal, inmutable, eterna", por la cual Dios da a los hombres órdenes que les incitan al deber y les apartan del mal (Goyard-Fabre, 2001: 691) (cursivas del autor).

Historia y divinidad aparecen entrelazadas en la teoría republicana de Cicerón. Si lo que se pretende es evitar la decadencia y posterior caída de la república -como sucedió trágicamente en Roma-, entonces hay que fundamentar esta comunidad de intereses articulada alrededor de un *iuris consensus* no en convenciones humanas, aunque éstas sean tan nobles como el bien común, sino en un orden natural

sustentado en la ley de Dios. El paradigma platónico de la República ideal⁷⁸ es sustituido por la naturaleza divina traducida en modelo ideal.

El pensamiento cristiano de San Agustín (siglo V) va a retomar de Cicerón la idea de la conexión entre el régimen político y su fundamentación teológica. La Ciudad terrena está destinada a la decadencia si no se inspira en la Ciudad de Dios.⁷⁹ La filosofía política, como la filosofía en general, está vinculada con la teología. La *res publica christiana* medieval indicaba el orden y la unidad de la sociedad cristiana en la coordinación de los dos poderes universales (la Iglesia y el Imperio) instituidos por Dios a fin de mantener sobre la tierra la paz y la justicia (Matteucci, 1991: 1391). Este fue el principio básico de la síntesis política medieval.⁸⁰

⁷⁸ Platón visualiza a la República ideal como un paradigma (472d, trad. de Conrado Eggers Lan): “— Con miras a un paradigma, pues, buscábamos la justicia misma, y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y lo mismo con la justicia y el hombre completamente injusto, para que, dirigiendo la mirada hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad y a la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos, tendrá un destino semejante al suyo. No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir” (Platón, 2000: 284) (cursivas mías). A propósito de este carácter paradigmático, Vegetti (2000) advierte que en la argumentación platónica se conectan estrechamente la dimensión de la deseabilidad (utilidad) y la dimensión de la posibilidad del diseño utópico. Entre la posibilidad y la deseabilidad no se establece una relación de antagonismo sino de complementariedad. En este contexto, la posibilidad de realización de la utopía es irreducible a su simple expresión empírica. Y la deseabilidad de la utopía no aparece asociada al mero vuelo de la imaginación filosófica. En Platón, por el contrario, el concepto de posibilidad aparece como condición de la deseabilidad de la utopía en tanto que la deseabilidad no es imposible ni, por tanto, ridícula. El carácter de posibilidad que Platón le asigna a su modelo depende, según Vegetti, del estatuto de paradigma asignado a su utopía. Participar de esa utopía significa aproximarse en el máximo grado posible a ese paradigma ejemplar. La posibilidad de la ejecución práctica del modelo utópico, entonces, no debe ser considerada como una reproducción idéntica y acabada del modelo original sino como el máximo de aproximación posible al mismo. La identidad absoluta entre el original y la copia resulta imposible.

⁷⁹ La distinción entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal corresponde a la diferencia que hay entre la virtud y el vicio, con la salvedad de que la auténtica virtud es la virtud cristiana. La ciudad de Dios no es otra que la comunidad de los seguidores de Cristo y los adoradores del verdadero Dios. Se conforma enteramente de santos. En ella y sólo en ella puede encontrarse la verdadera justicia. Su pauta fue trazada en el cielo y su estado perfecto sólo se logra en la otra vida. Empero, también puede existir en la tierra si los hombres se adhieren a Cristo a fin de llevar a cabo una vida auténticamente virtuosa. En oposición a la ciudad de Dios o celestial, la ciudad terrenal es guiada por el amor propio y vive de acuerdo con lo que las Escrituras denominan la carne, que se refiere no sólo al cuerpo y a los placeres corporales, sino también a las acciones y deseos del hombre que no sean ordenados hacia Dios como su fin supremo. Se aplica, entonces, no sólo al voluptuoso que encuentra su más alto bien en el placer, sino a todos aquellos que caen en el vicio (Fortín, 1992: 195-196).

⁸⁰ Quien quiera profundizar en el pensamiento político de la Edad Media puede consultar: Coleman (1989). La autora señala que el pensamiento político medieval, que abarca desde el colapso y la caída del Imperio romano hasta la Reforma del siglo XVI, busca asimilar las actitudes de la antigua filosofía

En la Edad Moderna, el término república se seculariza. Jean Bodin, en *Los seis libros de la República* (1576), señala que la república es “un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano” (Bodin, 1985: 9) (cursivas del autor). El acento que pone Bodin en el “recto gobierno” tiene un significado propio, y no puede ser concebido simplemente como un aspecto o apéndice del análisis de la soberanía. Se habla de “recto gobierno” a causa de la diferencia que existe entre las repúblicas y las bandas de ladrones y piratas. La familia -la segunda parte de la definición- es el modelo de gobierno de la república.⁸¹ La soberanía, por su parte, significa, pura y simplemente, “poder supremo”, es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo ningún otro poder. Finalmente, lo que es común al pueblo es lo público. No hay república si no hay nada público: “Además de la soberanía, es preciso que haya alguna cosa en común y de carácter público, como el patrimonio público, el tesoro público, el recinto de la ciudad, las calles, las murallas, las plazas, los templos, los mercados, los usos, las leyes, las costumbres, la justicia, las recompensas, las penas y otras cosas semejantes, que son comunes o públicas, o ambas cosas a la vez” (Bodin, 1986: 17).

Ahora bien, el concepto de república sería incompleto si se le desligara del análisis de la soberanía. En Bodin es fundamental la distinción explícita entre la forma de Estado, que está determinada por el *locus* de la soberanía, y la forma de gobierno (Parker, 1989). Dicha diferencia radica en la distinción entre titularidad de la soberanía, que puede pertenecer, por ejemplo, a un monarca (Estado monárquico), y el ejercicio de la soberanía que puede ser confiado por el rey a una asamblea aristocrática o popular. De suerte que si se combinan las formas de Estado y las de gobierno, en total las constituciones posibles son nueve (Bobbio, 1987: 86-87). Bodin, entonces, utiliza el término república para indicar las formas de Estado, que son tres y solamente tres, es

pagana respecto del hombre a la luz de la doctrina cristiana. Una doctrina que se enfrentaba y comúnmente entraba en conflicto con aquella tradición pagana.

⁸¹ “La administración doméstica es el recto gobierno de Varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia (...) Al igual que la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república, y el poder doméstico es comparable al poder soberano, así, el recto gobierno de la casa es el Verdadero modelo del gobierno de la república” (Bodin, 1986: 15-16).

decir, las formas clásicas, monarquía, aristocracia y democracia. Estas formas de Estado no están basadas en la violencia o la anarquía sino tienen un derecho gubernamental.

El propósito de todas las repúblicas es variado. Su propósito general es prosperar en la piedad, la justicia, el valor, el honor y la virtud. En un primer momento, una república no puede subsistir sin aquellas acciones ordinarias relativas a la conservación del bienestar del pueblo, como la administración y la aplicación de la justicia y distribución de bienes. Una vez que el hombre satisface sus necesidades materiales básicas está en capacidad de vivir en la virtud. Finalmente, mediante el desarrollo de las virtudes intelectuales (la sabiduría, el conocimiento y la religión), la república puede alcanzar su último propósito: ofrecer a las hombres "la contemplación divina del objeto más bello y excelente que puede ser pensado é imaginado" (Parker, 1989: 56). De suerte, que la república de Bodin sigue siendo, a pesar de todo, parte de una teología religiosa sumamente particular.

Nicolás Maquiavelo, por su parte, identifica a la república como una forma de Estado diferente de la monarquía: "Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son republicas o principados" (Maquiavelo, 1981: 37). Para Maquiavelo, la república es sin duda un cuerpo público y colectivo que posee acentos democráticos, mientras que el principado está dominado por la estatura del príncipe y por el poder unificador de su voluntad de dominación. El político florentino construye su idea de la república a partir de la historia de Roma. En ella descubre todos los signos de la política republicana. La república romana pone en evidencia que el destino del Estado se determina en consecuencia de la relación que se establece entre poder y división social, es decir, entre poder y clases sociales. En el capítulo cuarto de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531), el escritor florentino expone en qué consiste la virtud del modelo romano: "Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron" (Maquiavelo, 1971: 68). Para

Maquiavelo, la virtud de la república romana radica -aunque parezca paradójico a primera vista- en el conflicto que le era inherente. El conflicto en la Roma republicana entre la plebe y el Senado no era un factor de desintegración social sino un mecanismo de integración. Los deseos de las clases sociales no son necesariamente malos, porque de ellos puede nacer una república fuerte. En contra de una opinión muy generalizada, Maquiavelo afirma que el desorden no sólo no es en sí mismo malo, existe en él algo que puede engendrar un orden, pero ese mismo orden no lo suprime.⁸² Aquel que busque cancelar la división social y, por tanto, terminar para siempre el conflicto, acabará por desdibujar la virtud republicana. El escritor florentino pone de manifiesto la función del conflicto como factor del cambio histórico. La historia no es sólo degradación o conservación de una esencia originaria, sino posibilidad de creación política.

La grandeza de Roma, según Maquiavelo, descansa en su habilidad para interponer entre nobles y plebeyos la institución de la Ley. Entre ambos deseos no mediaba un Príncipe absoluto, como en el principado, sino el Estado de derecho: "Pero esa mediación no significa el aislamiento de las clases en su ser, sino la inauguración de una nueva relación, de un nuevo vínculo: el político" (Molina, 2000: 75). La Ley y el Poder no son fieles a sí mismos, a su esencia, sino están expuestos a los efectos de los deseos del pueblo. Maquiavelo descubre en el conflicto de clases el fundamento de la libertad política: "En toda república hay dos apetitos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos apetitos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma" (Maquiavelo, 1971: 68). En la República romana el hombre no obedece a otro hombre, sino obedece a la Ley. La institución de la Ley es la institución de una igualdad de principio entre los hombres que no se encuentra ni en la sociedad civil ni en la naturaleza. En suma, la división de la sociedad en dos apetitos, el de oprimir y el de no ser oprimido, es lo que da en Roma el fundamento a la república, el régimen de la libertad, aquel en cual ningún hombre

⁸² A propósito del papel civilizatorio del conflicto en el pensamiento de Maquiavelo, Enrique Serrano (2002: 73) afirma: "Aunque Maquiavelo advierte que el pluralismo de valores e intereses representa la fuente de los conflictos sociales, desde su punto de vista el conflicto no es, necesariamente, un factor de disolución social. Por el contrario, cuando el conflicto adquiere un carácter político, esto es, cuando se escenifica al interior de un orden civil, hace posible la estabilidad social".

está sujeto a otro hombre, sino a la Ley.⁸³ El poder de la república no puede ser identificado con un individuo o un grupo de individuos; es la expresión de un poder anónimo: el gobierno de la Ley, o, como suelen decir los abogados, el Imperio de la Ley.

Para Maquiavelo, la fuerza del deseo del pueblo mantiene abierto el principio de la Ley y la unidad del Estado. La Ley es fruto de una “desmesura”: el exceso del deseo de libertad de un pueblo. El contenido de las leyes está estrechamente ligado a la intensidad o no del deseo del pueblo. El Estado, por su parte, no es una simple fachada que oculta la dominación de la clase dominante. El deseo del pueblo, en clave maquiaveliana, prohíbe rebajar lo Universal al registro del dominio de clase: “Las aspiraciones de los pueblos libres rara vez son nocivas a la libertad, porque nacen de la opresión o de la sospecha de ser oprimido” (Maquiavelo, 1971: 68). Las instituciones de la república no se limitan a la protección de los intereses de la clase dominante sino al precio del poder y de la expansión del Estado. La ambición y rapacidad de los Grandes encuentran un freno en el derecho que se hace en cierta forma de acuerdo con los deseos del pueblo. Maquiavelo, entonces, “dibuja el cuadro de una sociedad en la que el Poder se separa de los Grandes y, por ello, aunque oprimiendo al pueblo, dé una salida a su deseo rebajando a los poderosos” (Lefort, 1988: 119).

Ahora bien, ¿quién puede defender mejor la libertad, los Grandes o el pueblo? Para Maquiavelo, el deseo de los Grandes puede llevar a la ruina a la libertad. El miedo a la pérdida, dice Maquiavelo en *El Príncipe*, es fuente de violencia: “Por encima de todas las cosas, (el Príncipe) debe abstenerse siempre de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio” (Maquiavelo, 1981: 101) (cursivas mías). El apetito de riqueza, poder o fama nunca queda plenamente satisfecho ya que siempre queda un hueco que necesita ser llenado. La sed de poseer es insaciable: “para asegurar lo que se tiene, uno quiere siempre más”. Sin embargo, la conducta del pueblo no se distingue en

⁸³ Dicho en palabras de Esteban Molina (2000: 75): “Maquiavelo nos enseña que la libertad o es libertad política o no es libertad”.

mucho de aquella que caracteriza a los Grandes. Su deseo está comúnmente motivado por la envidia y el odio hacia los Grandes. Luego entonces, ¿la libertad es esclava tanto de los Grandes como del pueblo? No. Maquiavelo afirma que las consecuencias de ambos deseos no son las mismas. Mientras que la especificidad del deseo de los Grandes es querer siempre más, la del pueblo es el no ser oprimido. Dicha negatividad coincide con la libertad de la ciudad, con la Ley:

En un sentido, ni el deseo de los Grandes, ni el del pueblo, pueden cumplirse a perfección. Bajo el signo de la positividad, o bajo el signo de la negatividad, nunca se apaga. Sin embargo, las posiciones de los antagonistas son diferentes. Los Grandes quieren tener siempre más aún; entre más poseen son más grandes. El pueblo, por el contrario, en su deseo de no ser dominado, oprimido, hace la prueba de una imposibilidad radical que lo hace desear esta metáfora del ser social: la Ley -y el Estado, en tanto que se instituye en su ámbito- (Lefort, 1988: 116).

A los ojos de Maquiavelo, la dinámica social depende del impulso de un poder que, por muy dividido que esté del pueblo, representa un más allá de la división de clases, la deja actuar, explota los efectos, y a la vez consigue el apoyo de aquellos que dominan en la sociedad y encarna para los dominados la trascendencia de la Ley y del Estado. Esa forma de poder encarna en una Constitución. Este orden constitucional debe dar cabida a las diferentes clases o facciones sociales que integran la ciudadanía. En este sentido, la constitución política más adecuada para preservar la vida republicana es un gobierno mixto con instituciones populares al igual que aristocráticas. La representación política, entonces, tiene un carácter social y no individual.⁸⁴ Dicha representación social es para Maquiavelo el fundamento de la libertad republicana.

⁸⁴ La idea de representación política republicana difiere de la liberal. Mientras el republicanismo defiende un modelo de *representación social* que refleje la diversidad de los principales grupos y clases sociales, a fin de que sus respectivos intereses, concepciones y propuestas puedan ser expresadas y defendidas en los debates parlamentarios, el liberalismo defiende un modelo de representación individual basado en una idea de ciudadanía homogénea (Velasco Gómez, 2004: 329).

En suma, para Maquiavelo la república es una forma de Estado en la que los ciudadanos participan activamente en el gobierno mediante un marco institucional que distribuye el poder entre las diferentes clases sociales de suerte que se evita el dominio de alguna clase en particular, manteniendo de esta forma la libertad e igualdad de todos los ciudadanos (Velasco Gómez, 1995: 112).

Durante el siglo XVII fue en Inglaterra donde las ideas republicanas de Maquiavelo se desarrollaron ampliamente.⁸⁵ El más importante exponente del republicanismo inglés fue James Harrington, quien publicó *Oceana* en 1656. En este libro, el autor considera que la personalidad política de los individuos está fundada en la propiedad (tierra o dinero) y ésta no se considera como una concesión de un noble o del rey, sino deriva de la libertad del individuo. El libre propietario, al no depender de otra persona en la adquisición de propiedades, está liberado de cualquier relación de vasallaje. Por tanto, las armas con que ha de defender su propiedad son sus propias armas y no las de noble alguno. Así pues, la propiedad y las armas de un individuo es lo que fundamenta su carácter de ciudadano y el conjunto de ciudadanos armados, el pueblo en armas, es lo que garantiza la existencia de una república: “La relación entre propiedad, fuerza militar y poder político como fundamento de una república lleva a Harrington a considerar que toda república requiere de una distribución equitativa de la tierra (y de la propiedad en general), a fin de asegurar una distribución equilibrada y balanceada de la autoridad política que prevenga cualquier aristocracia” (Velasco Gómez, 1995: 113). De ahí que el modelo republicano del pensador inglés requiera de una democracia de propietarios libres y armados.⁸⁶

En Francia, por su parte, el republicanismo maquiaveliano clásico sufre algunas modificaciones. Con Charles de Montesquieu desaparece la diada maquiaveliana

⁸⁵ “El republicanismo inglés se desarrolló después de la revolución de 1649, que culminó con la decapitación del rey Carlos I. Las obras más importantes de esta tradición las escribieron James Harrington y John Milton entre 1650 y 1655. Posteriormente (1673-1683), Sydney y Neville (traductor de las principales obras de Maquiavelo) defendieron las ideas republicanas ante las amenazas del absolutismo. Finalmente, hacia finales del siglo se desarrolló el último periodo de republicanismo clásico inglés, dentro del cual se puede ubicar a John Locke” (Velasco Gómez, 1995: 112-113).

⁸⁶ Quien quiera profundizar en el republicanismo de Harrington puede consultar: Sabine (1987: 9-20).

monarquía y república y surge una nueva triada: monarquía, república (aristocrática, democrática) y despotismo. Cada una de estas formas de gobierno tiene una naturaleza, lo que las hace ser tales, y un principio o resorte, lo que las hace obrar. Lo primero es la estructura de gobierno: quién detenta el poder y cómo se detenta; lo segundo las pasiones humanas que lo mueven.⁸⁷ Si el criterio que se utiliza es el de su naturaleza, la monarquía es el gobierno de uno pero sujeto a leyes fijas y preestablecidas; la república es la forma de gobierno en la que el pueblo o una parte de él gobierna; y en el despotismo gobierna uno sin ley ni regla. En la república democrática el pueblo es al mismo tiempo soberano y súbdito. Es soberano porque su voluntad no tiene por encima de sí misma otra voluntad, aunque delega su poder al nombrar ministros. Y es súbdito porque tiene que obedecer la ley. En la república aristocrática unas cuantas personas hacen las leyes y las hacen ejecutar.

Ahora bien, si lo que se toma en cuenta son los principios, la monarquía es la forma de gobierno que tiene como principio el honor; el motor o resorte del despotismo es el temor; y en la república existen distintos principios según se trate de una república aristocrática o democrática. En la república aristocrática el resorte o motor es la templanza, es decir, un cierto espíritu de moderación. Y en la república democrática el principio es la virtud. Para Montesquieu, la virtud no tiene un fundamento de corte moral o religioso sino político: "La virtud en una República es sencillamente el amor a la República. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero" (Montesquieu, 1993: 41) (cursivas mías). La virtud política puede traducirse, entonces, como el amor a la patria, el amor a la igualdad y, en consecuencia, dada la escasez de bienes, el amor a la frugalidad:

⁸⁷ "La estructura de cada tipo, la naturaleza de cada gobierno, está en relación con lo que Durkheim denominó una verdadera 'morfología social': con la extensión de territorio, con el clima y número de habitantes; lo que condiciona a su vez un determinado tipo de cultivo y propiedad de la tierra y consiguiente división del trabajo. Por su parte, el principio que anima a cada gobierno equivaldría a una idea de organización social al configurarse no solamente como ideal, sino como resultante del desarrollo de fuerzas físicas y sociales; no sólo el clima, la extensión, la población influirían en su formación, sino la vida social entera: las costumbres, las prácticas religiosas, la condición de las mujeres en la sociedad, la educación de los niños, la organización penal, la de la riqueza y la del trabajo" (Iglesias, Aramberri y Zúñiga, 2001: 26).

El amor a la República en la democracia es amor a la democracia, y éste es amor a la igualdad. Es además amor a la frugalidad. Cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas, disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas, lo cual sólo puede conseguirse mediante la frugalidad general. El amor a la igualdad, en la democracia, limita la ambición al único deseo, a la única felicidad de prestar a la patria servicios mayores que los demás ciudadanos. No todos pueden prestarle servicios iguales, pero todos deben prestárselos (...) Por eso en la democracia las distinciones nacen del principio de la igualdad, aun cuando parezca suprimida por servicios excepcionales o por talentos superiores. El amor a la frugalidad reduce el deseo de poseer al cuidado que requiere lo necesario para la familia e incluso lo superfluo para la patria. Las riquezas dan un poder del que un ciudadano no puede usar en su propio provecho, pues entonces no habría igualdad. Igualmente proporciona delicias de las que no debe disfrutar porque irían también contra la igualdad (Montesquieu, 1993: 41-42).

Como consecuencia del amor a la patria, a la igualdad y a la frugalidad, las leyes de la República deben basarse en una división equitativa de la propiedad de la tierra, en una regulación de su sucesión y posibles donaciones, de tal suerte que se evite la desigualdad por acumulación hereditaria. En una república democrática, todos los ciudadanos participan en el gobierno y, en este sentido, deben regularse las leyes políticas para su elección y sorteo. Sin embargo, la república, para Montesquieu, es cosa del pasado: "Pero la república, la mejor forma de gobierno que pueden tener los hombres es cosa del pasado. Exige como condición *sine qua non* un territorio poco extenso, un reducido número de ciudadanos, una actitud cívica que resulta imposible para los tiempos modernos" (Iglesias, Aramberri y Zúñiga, 2001: 26-27).

Durante el siglo XVIII, entonces, el discurso de la república aparece estrechamente ligado a la exaltación del pequeño Estado, que sólo permite una democracia directa. Jean Jacques Rousseau sostiene que el único sujeto del poder soberano es el pueblo. Ni uno, ni pocos, ni la mayoría pueden ser titulares de este poder, sino solamente todos los miembros asociados que unidos forman el cuerpo soberano (Fernández Santillán, 1988: 98). En consecuencia, la única forma de Estado admitida es la república, aunque pueden haber distintas formas de gobierno:

democracia, si el soberano confía el gobierno a todo o a la mayor parte del pueblo; aristocracia, si el gobierno se deposita en un pequeño número de personas; y monarquía, si uno solo es el titular del gobierno. La república roussoniana es, entonces, una forma de democracia directa en la que todos los ciudadanos que tienen derechos políticos participan en primera persona, sin necesidad de representantes, en los asuntos de gobierno. El poder soberano de ese Estado descansa en la asamblea popular en la que todos reunidos en primera persona deliberan a fin de construir la voluntad general.⁸⁸ La expresión concreta de esa voluntad general son las leyes. De ahí que en *El contrato social* (1762) Rousseau considere que la palabra república se aplica a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma que sea. La idea de ley constituye el eje de la república. El influjo de Cicerón resulta evidente en este pasaje. Aunque el modelo de república en el que se inspiró el filósofo y escritor suizo sea, justamente, la república de Ginebra.

En la república, el poder soberano es el poder Legislativo y el poder Ejecutivo es solamente un órgano subordinado. La diferencia esencial entre el Ejecutivo y el Legislativo en la república radica, según Rousseau, en el hecho de que mientras el Legislativo es el poder soberano que se ocupa de objetos generales, el Ejecutivo, por el contrario, es un órgano subordinado que lleva a cabo los mandatos del poder soberano y los transforma en actos particulares. Por tanto, en la república quien hace las leyes no debe, al mismo tiempo, ejecutarlas (Fernández Santillán, 1988: 100).

A finales del siglo XVIII, en la era de la revolución democrática, se instauran las primeras grandes repúblicas modernas: los Estados Unidos (1776) y la república francesa (1792). En el próximo apartado pasaremos lista a los autores republicanos más representativos de este periodo histórico.

⁸⁸ La voluntad general es una expresión que siempre se ha asociado a Jean Jacques Rousseau. Este autor señala que: "la 'Voluntad general siempre es justa', que es la 'voluntad que uno tiene como ciudadano' cuando piensa en el bien común, y no en la propia voluntad particular (*volonté particulière*) como persona privada. Incluso la virtud, dice, no es más que una adaptación de la *volonté particulière* personal propia a la *volonté générale* pública: una adaptación que 'hace que no pensemos en nosotros', que eliminemos el egoísmo y la egolatría y nos centremos en 'la felicidad pública'" (Riley, 1989: 674).

2.3. LAS TRADICIONES DEL REPUBLICANISMO

Cada uno de los sentidos del concepto república vistos anteriormente hace referencia a problemas específicos y momentos históricos distintos. No es lo mismo, obviamente, el republicanismo antiguo, que el medieval o el moderno. Sin embargo, existe un cierto “aire de familia común” a todos ellos. Ese aire de familia es lo que se denomina “la tradición republicana” (Rivero, 1998: 50). Esta tradición política heterogénea⁸⁹ ha atravesado distintos momentos en los que este discurso ha cristalizado históricamente. En cada uno de estos momentos diferentes autores han dado cuenta de la evolución del vocablo república y de sus distintas realizaciones a lo largo de la historia.

En términos generales, y para fines analíticos, pueden identificarse cuatro grandes momentos de la tradición republicana: a) el nacimiento de la tradición republicana; b) la Roma republicana; c) las ciudades medievales y renacentistas italianas; d) y el republicanismo en la era de las revoluciones modernas: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa. En cada uno de estos momentos, el discurso republicano está sujeto a lecturas distintas e interpretaciones encontradas. Pasemos ahora a revisar cada uno de estos momentos.

2.3.1. El nacimiento de la tradición republicana

La tradición republicana tiene como origen el famoso libro de la *Política* de Aristóteles. Este texto fundacional de la reflexión sobre la política constituye un punto de referencia ineludible para todos aquellos que se inscriben a favor o en contra del pensamiento republicano. En la antigüedad griega se entendía por república: “un régimen político en el que, al mismo tiempo que se garantizaba la participación popular en el gobierno, se conjuraba el peligro que para la libertad y la justicia representaba la democracia pura, esto es, la democracia ateniense. Es decir, los conceptos de democracia y república referían a formas de gobierno distintas y hasta opuestas” (Rivero, 1998: 52).

⁸⁹ Robert A. Dahl (1992: 35) entiende por tradición republicana un “conjunto de ideas diferentes que distan de ser sistemáticas y coherentes”. Por su parte, Ovejero, Martí y Gargarella (2004: 13) entienden por republicanismo una tradición del pensamiento político en la que ciertos principios básicos proporcionan identidad.

La oposición entre democracia y república no es gratuita sino está asociada a la diferencia que existe entre las formas puras (e impuras) de gobierno y el gobierno mixto. Para dar cuenta de esta diferencia, hay que explorar previamente la teoría clásica de las formas de gobierno elaborada por Aristóteles en la *Política* (1279a,b). Esta tipología, que ha ganado enorme credibilidad en la historia del pensamiento político, es producto simultáneo de los dos criterios fundamentales sobre el quién gobierna y cómo gobierna:

Los términos de constitución y gobierno tienen la misma significación, y puesto que el gobierno es el supremo poder de la ciudad, de necesidad estará en uno, en pocos o en los más. Cuando, por tanto, uno, los pocos o los más gobiernan para el bien público, tendremos necesariamente constituciones rectas, mientras que los gobiernos en interés particular de uno, de los pocos o de la multitud serán desviaciones (...) De las formas de gobierno personal solemos llamar monarquía o realeza a la que tiene en mira el bien público; y al gobierno de más de uno, pero pocos, la aristocracia (...) Cuando, en cambio, es la multitud la que gobierna en vista del interés público, llámese este régimen con el nombre común a todos los gobiernos constitucionales, es decir *república* o gobierno constitucional (...) De las formas de gobierno mencionadas sus respectivas desviaciones son: de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; de la *república*, la democracia. La tiranía, en efecto, es la monarquía en interés del monarca; la oligarquía, en interés de los ricos, y la democracia en el de los pobres, y ninguna de ellas mira a la utilidad común (Aristóteles, 2000: 78-79) (cursivas mías).⁹⁰

Según la teoría aristotélica, la rectitud o pureza de las formas de gobierno hace referencia a que es una única clase u orden social la que participa en el gobierno, sin concurrencia de las otras (el quién gobierna). Y la desviación o maldad está indicada por el fin al que dirijan el ejercicio de gobierno (el cómo gobierna). Si las formas puras monarquía, aristocracia y *politeia* (república) ejercen el gobierno en sintonía con el

⁹⁰ Antonio Gómez Robledo, traductor de Aristóteles al castellano, utiliza la palabra latina *república* para indicar el nombre común a todos los gobiernos constitucionales. La palabra también puede ser traducida con el término griego *politeia*. De hecho otras traducciones de la *Política* de Aristóteles (como la de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez para Alianza Editorial) utilizan el término *república* y entre paréntesis el de *politeia*. Norberto Bobbio (1987: 35), por su parte, no usa el término *república* sino *politeia* (en este caso la traducción "*politja*") para indicar la constitución caracterizada por ser un gobierno de muchos y bueno.

“bien público” o el “interés público” (*la res publica*) y bajo el respeto a la ley, entonces son formas rectas o buenas. Si, por el contrario, se ejerce el gobierno de acuerdo con un interés particular, en el interés propio de la clase que gobierna,⁹¹ sin atender el interés colectivo asociado a la idea de “bien público”, entonces el gobierno se corrompe y, en consecuencia, es malo. Todas las desviaciones o formas corruptas (tiranía, oligarquía y democracia) son, según Aristóteles, tiránicas y despóticas: “Son tiránicas porque implican el sometimiento de aquellas partes de la sociedad que no pertenecen al grupo gobernante. Son despóticas porque el gobierno deviene arbitrario, no sujeto a control, y queda, en consecuencia, por encima de la ley” (Rivero, 1998: 53).

Para Aristóteles, la desviación o corrupción de las formas de gobierno forma parte de un proceso cíclico, que se presuponía como inevitable. Las formas de gobierno estaban vinculadas de tal manera que los estados no podían escapar a este ciclo perverso. La generación de una forma de gobierno se producía en la corrupción de otra. La consecuencia ineludible era la corrupción, la tiranía, el despotismo y la inestabilidad. A fin de escapar de este círculo perverso de corrupción, tiranía, despotismo e inestabilidad, Aristóteles plantea la idea de un gobierno mixto (1266a): “En opinión de algunos, en efecto, la mejor constitución debe ser una combinación de todas las formas de gobierno, y por ello elogian la de los espartanos, que, según dicen, está hecha de oligarquía, monarquía y democracia (...) Mejor se expresan quienes combinan más formas de gobierno, ya que es mejor la constitución que consta de más elementos” (Aristóteles, 2000: 41).

⁹¹ La democracia en Aristóteles se integra no sólo por un criterio cuantitativo sino principalmente por uno cualitativo. La democracia aristotélica no es, entonces, el gobierno de la multitud, sino el gobierno de los pobres. Es, en suma, el gobierno de la clase de los desposeídos “La democracia no es el gobierno de la mayoría, porque en una polis determinada puede haber una mayoría de ricos, sino el gobierno de los pobres por sí mismos, porque sólo pueden ser libres cuando sean iguales” (Riera, 2005: 5). En palabras de Aristóteles (1290a,b): “No debe suponerse, sin embargo, como suelen hacerlo algunos actualmente, que la democracia es simplemente el régimen en el que el pueblo es soberano (...) ni que la oligarquía a su vez sea el régimen en el que la soberanía esté en el menor número. Porque si el número total de ciudadanos fuese de mil trescientos, y de éstos mil fuesen ricos y no dieran participación en el poder a los trescientos pobres, por más que éstos fuesen libres y semejantes en lo demás a aquellos, nadie diría que estuviese este pueblo gobernado democráticamente (...) Más bien, por tanto, debe decirse que la democracia existe cuando son los libres los que detentan la soberanía, y oligarquía a su vez cuando la tienen los ricos” (Aristóteles, 2000: 109-110).

La idea del gobierno mixto se sostiene en el principio según el cual la degeneración de una forma de gobierno buena en mala puede evitarse con la constitución de un gobierno que sea el resultado de una mezcla o combinación o integración sin más de las tres formas buenas (Bobbio, 1991: 713).⁹² Un gobierno mixto basado en la ley sería la solución que conjugaría este círculo recurrente y que proporcionaría estabilidad, equilibrio, libertad y justicia al Estado (Rivero, 1998: 53). Por tanto, frente a la democracia y otras formas simples, la república significa gobierno mixto. De ahí que el nacimiento del republicanismo antiguo esté asociado a la defensa del gobierno mixto frente a las formas puras.

2.3.2. *La Roma republicana*

La Roma republicana representa el segundo momento de la tradición republicana. En el Libro VI de las *Historias*, Polibio elabora una exposición detallada de la constitución romana republicana. Para el historiador griego, la excelencia de la constitución romana radica, precisamente, en que es una constitución mixta. Esta excelencia depende del hecho de que las constituciones mixtas aseguran gobiernos estables (Bobbio, 1991: 713). Y la República romana (509a.C.-27a.C.) es un ejemplo histórico en la Antigüedad de estabilidad y durabilidad.

Polibio parte de la tipología de las seis formas de gobierno o de constitución: tres formas buenas: realeza, aristocracia y democracia; y tres malas: tiranía, oligarquía y oclocracia. Posteriormente, explica el ciclo de las constituciones simples: cada una de las formas buenas está destinada inevitablemente a degenerar en la respectiva forma mala en un ciclo histórico compuesto de seis etapas (monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, oclocracia), el cual al completarse, regresa al principio. Esto

⁹² José Fernández Santillán (1994: 33) ofrece una definición de gobierno mixto semejante a la de Bobbio: "El gobierno mixto se basa en la idea de que cuando el poder es ejercido por una forma de gobierno simple, sea ésta la monarquía, la aristocracia y la democracia, las fuerzas sociales que se identifican con los principios de gobierno que fueron excluidos, inevitablemente presionarán para que se les tome en cuenta haciendo que caiga. Es fácil entender que para una mentalidad como la antigua, para la que el cambio era algo indeseable, era necesario que se encontrara una fórmula capaz de garantizar el equilibrio y la estabilidad. Y esa fórmula no podía consistir más que en la inclusión de los tres principios simples en una constitución que los albergara a todos. Esa constitución es precisamente el gobierno mixto".

significa que todas las constituciones simples, tanto las consideradas como rectas o corruptas, son de breve duración porque están destinadas por naturaleza a mutar en una forma diferente. En consecuencia, Polibio sostiene que todas las constituciones simples, por el hecho de ser inestables, son malas.

La constitución mixta, entonces, es la respuesta que ofrece Polibio ante la inestabilidad de las formas simples. Dicha forma constitucional es producto de un arreglo entre las tres formas de gobierno clásicas: monarquía, aristocracia y democracia. La primera constitución mixta es, según Polibio (VI, 10), la Esparta de Licurgo⁹³:

Licurgo (...) promulgó una constitución no simple ni homogénea, sino que juntó en una las peculiaridades y virtudes de las constituciones mejores. Así evitaba que alguna de ellas se desarrollara más de lo necesario y derivara hacia su desmejoramiento congénito; neutralizada por las otras la potencia de cada constitución, ninguna tendría un sobrepeso ni prevalecería demasiado, sino que, equilibrada y sostenida en su nivel, se conservaría en este estado el máximo tiempo posible, según la imagen de la nave que vence la fuerza del viento contrario (Citado por Bobbio, 1987: 50).

El arreglo de las tres formas de gobierno propuesto por Licurgo es singular. En la Roma Republicana el principio monárquico estuvo representado por el rey, el principio aristocrático por el Senado y el democrático por el pueblo. Entre estas fuerzas sociales se establece un equilibrio que garantiza que el poder no esté concentrado en una sola clase social sino que esté distribuido entre las distintas clases. El arreglo consiste en que el rey es frenado por el pueblo que tiene una adecuada participación en el gobierno y el pueblo a su vez lo es por el Senado: "La República romana es consecuencia directa de la derrota de la monarquía ante el senado y la alianza que éstos se vieron obligados a establecer con el pueblo (p/ebis) para asegurar la fuerza y estabilidad militar de aquella. (...) La organización institucional tripartita de la

⁹³ Licurgo fue un legislador griego al que se le atribuyen las leyes de la ciudad de Esparta, que fueron sistematizadas por el éforo Quilón en el siglo VI a.C.

República, a través de los cónsules, el senado y los tribunos de la plebe, cristalizó en el ideal canónico del gobierno republicano” (Rivero, 1998: 60).

En suma, el republicanismo asociado a la Roma republicana consiste en elaborar una constitución que refleje y, al mismo tiempo, equilibre los intereses de uno, de pocos y de muchos proporcionando un gobierno mixto en el cual concurren elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos. El modelo constitucional más notorio de esta modalidad de republicanismo fue el de la república romana con su sistema de cónsules, Senado y tribunos del pueblo.⁹⁴ Con la Roma republicana, la *Política* de Aristóteles encuentra su ejemplo histórico por antonomasia.

2.3.3. Las ciudades medievales y renacentistas italianas

El tercer momento de la tradición republicana está representado por las ciudades medievales y renacentistas italianas. Las ciudades repúblicas italianas surgen en las últimas décadas del siglo XI. En aquel periodo de la Baja Edad Media una serie de municipios septentrionales (Pisa en 1085; Milán, Génova y Arezzo antes de 1100; y Bolonia, Padua y Siena hacia 1140) decidieron, desafiando por igual al poder del papa y del emperador, nombrar a su propios “cónsules”,⁹⁵ dotándoles de la máxima autoridad en materia judicial. Durante la segunda mitad del siglo XII, este sistema consular fue sustituido de forma gradual por una forma de gobierno centrada en un consejo de dirigentes presidido por un funcionario llamado *podestà*, vocablo que aludía al poder supremo o *potestas*. Dicho sistema se puso en marcha en Padua (1170), Milán (1180), y en Florencia, Pisa, Siena y Arezzo a finales del siglo. Así pues, a mediados del siglo XIII muchos municipios importantes de la Lombardía y la Toscana adquirieron la

⁹⁴ Este modelo se repite numerosas veces en la historia: “La aristocracia, en su lucha contra la monarquía y para fortalecer la república, necesita integrar políticamente al pueblo y hacer uso de la retórica del gobierno popular como mecanismo de legitimación. (...) La construcción del Estado moderno seguirá un curso parecido, sobre todo en Inglaterra. De hecho la Inglaterra revolucionaria tiene muchas similitudes con la República romana y su gestación. Aquí también la nobleza, en su lucha contra el monarca (absoluto), necesita integrar al pueblo (la *gentry*) y crea un modelo tripartito de gran parecido con el de Roma: monarca, cámara de los lores y cámara de los comunes” (Rivero, 1998: 61).

⁹⁵ Con la palabra cónsul se designa a ciertos magistrados, a menudo con funciones de jefe de Gobierno, en numerosas repúblicas y municipios autónomos de Italia y el sur de Francia durante la Baja Edad Media.

condición de ciudades-estado independientes, dotadas de constituciones escritas que garantizaban su propio sistema de elección y de autogobierno (Skinner, 1995: 70). El valor histórico de estas ciudades repúblicas no es menor. En efecto, estas singulares formas de gobierno, al desafiar la idea dominante de que el poder adquiere su legitimidad de la gracia de Dios, sirvieron como ejemplo para todos aquellos que luchaban en contra de la tiranía y las monarquías absolutas en distintos momentos de la historia moderna europea.

Dos rasgos centrales definían a las ciudades-repúblicas italianas: la inestabilidad y su republicanismo de corte, paradójicamente, “antidemocrático”. Las ciudades republicanas estaban atravesadas permanentemente por conflictos entre facciones, lo que las hacía muy inestables y sujetas a la guerra civil:

La principal fuente de su inestabilidad radicó en el hecho de que la mayoría de los *podestà* habían sido originariamente propuestos por la nobleza, que desde el principio trató de dominar a los consejos rectores establecidos. Esto, a su vez, produjo (...) (que) los ciudadanos que se sentían excluidos empezaron a agruparse en “sociedades” independientes y elegir a sus propios consejos y *capitani* cuya jurisdicción entraba en conflicto con la del *podestà* (...) Como es natural, la admisión de esa pluralidad de jurisdicciones y lealtades distintas tuvo como resultado una lucha civil endémica (Skinner, 1995: 71).

La lucha entre las distintas facciones significó el final de las ciudades-estado. Para principios del siglo XIV muchas ciudades italianas republicanas desaparecieron. Su experiencia de autogobierno no resistió el proceso de consolidación de las monarquías absolutas, las cuales garantizaron en adelante la unidad y la paz social.

Por lo que toca al carácter “antidemocrático” del republicanismo de las ciudades-estado italianas hay que señalar que éste estuvo cruzado por una evidente paradoja: si bien es cierto que las ciudades republicanas nunca se visualizaron a sí mismas como democráticas dado que el término democracia era prácticamente desconocido en aquel momento histórico, también es cierto que estas ciudades republicanas ofrecieron importantes contribuciones tanto a la teoría como a la práctica de las democracias

modernas y contemporáneas. Durante el primer siglo de su desarrollo, las ciudades república tuvieron como principal fuente teórica a los defensores de la antigua república romana, especialmente Cicerón. Posteriormente, cuando el término democracia se generalizó luego de la primera traducción al latín de la *Política* de Aristóteles, los dirigentes republicanos nunca concibieron a sus sistemas constitucionales como democráticos. Desde su óptica, el gobierno popular era tiránico y corrupto en cuanto expresión de un interés particular (el de los pobres) y no de un interés público o general.

Sin embargo, no cabe la menor duda de que estas ciudades “antidemocráticas” ofrecieron importantes contribuciones a la democracia: “Entre los principios del gobierno popular que llevaron a la práctica las ciudades república, el más evidente era el requisito de que todos los cargos políticos fuesen electivos y se desempeñaran sólo durante periodos de tiempo estrictamente limitados” (Skinner, 1995: 73).⁹⁶

Empero, estas ciudades también tenían sus limitaciones. La ciudadanía estaba más cercana al mundo antiguo que al moderno. En consecuencia, los méritos del autogobierno sólo eran visualizados para ciudades-estado a pequeña escala, cuyas reducidas dimensiones geográficas las hacían prácticamente inviables como estados modernos. De hecho, fueron los estados nación emergentes de Europa (Francia y España) quienes arrasaron estas ciudades repúblicas (Rivero, 1998: 63).

Los promotores de las ciudades repúblicas italianas se inspiraron e inspiraron a su vez varias fuentes teóricas. Los tratados más antiguos que se conservan sobre las ciudades-república datan del siglo XIII. Brunetto Latini, maestro de Dante, publicó en 1266 su obra intitulada: *El libro del tesoro*, donde incluyó un capítulo final sobre “El

⁹⁶ Ello no significa, asegura Skinner (1995: 73), que las ciudades-estado celebraran regularmente elecciones democráticas parecidas a las modernas. El derecho al voto estaba reservado a los varones que fueran jefes de familia. Sin embargo, a partir de estos límites, el principio de elección era ampliamente respetado. Se utilizaba generalmente para nombrar a los integrantes de los consejos gobernantes. El método común consistía en dividir a las ciudades en distritos electorales, dentro de los cuales los ciudadanos que podían ser elegidos decidían por sorteo quiénes serían los electores en el consejo. Una vez decidido lo anterior, era común que los miembros del consejo actuaran a su vez como electores de los *podestá*.

gobierno de las ciudades". En este apartado, el autor destaca las virtudes del gobierno electivo, el cual permite elegir a quienes actuarán de la manera más benéfica para el bien común de la ciudad y de todos sus súbditos, en contraste con las consecuencias tiránicas que se derivan de los sistemas de gobierno hereditario (Skinner, 1995: 74).

Al igual que Latini, el escritor Marsilio de Padua dirigió sus baterías a cuestionar los principios del gobierno hereditario y defender los principios del gobierno electivo:

Coinciden y difieren estos gobiernos monárquicos *electivos* y no *electivos* en que unos y otros gobiernan a súbditos voluntarios. Y difieren en que (...) en los *no electivos* gobiernan a súbditos menos voluntarios y los rigen con leyes menos políticas, atentas al bien común (...) Los *electivos* gobiernan con más conformidad de los súbditos y los rigen con leyes más políticas, atentas al bien común (De Padua, 1989: 39) (cursivas mías).

Empero, a diferencia de Latini, se sirvió de los conceptos aristotélicos -recién traducidos al latín por Guillermo de Moerbeka- para construir una argumentación radical a favor de la soberanía popular. En De Padua, la mejor forma de gobierno es aquella en la que el conjunto del pueblo, la *universas civium*, sigue siendo en todo tiempo el poseedor definitivo del *imperium* o autoridad soberana (Skinner, 1995: 75).

El propósito principal de su tratado *El defensor de la paz*, publicado en 1324,⁹⁷ era refutar las pretensiones papales a la "plenitud" de poderes tal y como habían sido expresadas por el papa Inocencio IV. La posición papal sostenía que los gobernantes seculares debían estar sometidos a la autoridad del papado incluso en los asuntos "temporales". De Padua, a contracorriente, se propuso demostrar que el papado, y el clero en general, debían estar sometidos no sólo en los asuntos "temporales", sino también en los "espirituales", a todo el pueblo y al gobernante secular que actuaba en virtud de la soberanía del pueblo (Gewirth, 1989: 386). El resultado de la doctrina de Marsilio es la derrota de la sociedad humana basada sobre valores religiosos

⁹⁷ En el mismo año de publicación de *El defensor de la paz*, la república de Padua, ciudad natal de Marsilio "se encontraba en trance de perder su sistema tradicional de gobierno electivo para ser sustituido por el señorío hereditario de los Carraresi" (Skinner, 1995: 74).

controlados por la Iglesia y el triunfo de una forma de sociedad secular bajo el control de un gobierno elegido directamente por el pueblo.

Para Marsilio, el pueblo es la única fuente legítima de toda autoridad política. Es el pueblo, el conjunto de los ciudadanos o su "parte de más peso", el que debe hacer las leyes, bien por sí mismo o a través de sus representantes: "La ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud, suponiendo, con Aristóteles (...) que la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos" (De Padua, 1989: 56). Y es también el pueblo el que debe elegir, "corregir" y, en caso necesario, deponer al gobierno.⁹⁸ El republicanismo del rector de la Universidad de París, entonces, juega un papel importante en la subordinación política del clero y del papado. En este sentido, las únicas normas y personas que merecen, respectivamente, el estatuto de leyes coercitivas y funcionarios de gobierno, son aquellas que han sido elegidas por el pueblo. De ahí que las pretensiones de la ley divina y del clero de que su autoridad política coercitiva se deriva de Dios no tengan ninguna validez.

A la par del republicanismo democrático de Marsilio de Padua, emerge otro tipo de republicanismo menos radical, pero no por ello menos interesante, que pone acento en la importancia de alcanzar formas de gobierno populares y participativas a fin de que la comunidad política tenga posibilidades de alcanzar sus metas más elevadas. Entre estas metas colectivas destacan la gloria y grandeza cívicas, así como la grandeza de tamaño, categoría y riqueza (Skinner, 1995: 77). Las exposiciones más importantes de esta literatura republicana se encuentran en autores como Leonardo Bruni, Matteo Palmieri y Poggio Bracciolini, quienes presentaron el ideal de la gloria cívica en la primera mitad del siglo XV. Pero, sin lugar a dudas, el principal autor y divulgador de esta forma de republicanismo cívico es Nicolás Maquiavelo, quien en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* explora el nacimiento de Roma con el objetivo de descubrir los secretos de su grandeza y gloria en el mundo. Y si de secretos

⁹⁸ "Y de lo anterior se desprende, como subraya Marsilio en el capítulo decimoctavo (del libro *El defensor de la paz*), que si nuestros gobernantes traicionan posteriormente la confianza en ellos depositada y no gobiernan en interés público, el pueblo soberano sigue teniendo el derecho a apartarlos de su cargo y, si es necesario, castigarlos" (Skinner, 1995: 76).

se trata, la grandeza y la gloria aparecen asociadas a la capacidad de la comunidad política para fomentar la libertad e igualdad de todos sus ciudadanos. Para el político florentino, la libertad o, si se quiere, un “estilo de vida libre”, representa la condición de posibilidad de la gloria cívica. Sin el deseo de libertad, sin el amor a la libertad⁹⁹ no hay comunidad política que alcance la grandeza y la gloria. Ese era, precisamente, el gran secreto de la Roma republicana.¹⁰⁰

Para Maquiavelo, la libertad significa principalmente ausencia de agresión externa o de tiranía, por un lado, y la capacidad de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo (Velasco Gómez, 1995: 111). La libertad política constituye el rasgo central de la vida civil, del “vivire político” que caracteriza a toda república. Así, la auténtica vida política de una comunidad requiere que los ciudadanos tengan la disposición a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre los intereses particulares. En este sentido, el “vivire político” requiere de hábitos de virtud cívica en los magistrados y en los ciudadanos ordinarios:

La virtud cívica es entendida como la disposición y capacidad de los ciudadanos para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en la consecución del bien de toda la comunidad, restringiendo sus intereses particulares. Su vigencia presupone una igualdad política entre los ciudadanos, así como un orden constitucional que asegure y ordene la participación política del pueblo. Para Maquiavelo (...) este orden constitucional debería dar cabida a las diferentes clases o facciones sociales que integran la ciudadanía (Velasco Gómez, 1995: 111).

⁹⁹ La figura de “amor a la libertad” no es mía, sino de Esteban Molina (2002: 108): “Maquiavelo ama la libertad, por eso cree que hay que defenderla de aquellos que pretenden sacrificarla a un bien superior o a bastardos intereses”.

¹⁰⁰ Al igual que Maquiavelo, el historiador romano Salustio también asocia grandeza con libertad: “Los ideólogos de las ciudades república, concebidas como ideal político, se basan también en gran medida en Salustio a la hora de juzgar la idea de que una ciudad no puede alcanzar la gloria cívica si no lleva una vida libre. Salustio sostiene que las ciudades sólo llegan a ser grandes ‘cuando la virtud cívica lo domina todo’ y ‘cuando la mayor lucha entre los ciudadanos es la lucha por alcanzar la gloria’ (VII, 6). Toda ciudad que aspire a disfrutar de la gloria reflejada por sus ciudadanos debe, pues, asegurarse de que les libera en la medida de lo posible de restricciones y coacciones innecesarias y les deja así en libertad para desarrollar y ejercer al máximo su talento y energías” (Skinner, 1995: 78).

Ahora bien, ¿qué forma de gobierno puede garantizar un “estilo de vida libre”? Maquiavelo señala que es indispensable evitar la monarquía hereditaria y defender una forma de gobierno republicana a fin de preservar un estilo de vida libre: “y es algo verdaderamente maravilloso considerar a cuánta grandeza llegó Atenas por espacio de cien años, porque se liberó de la tiranía de Pisistrato. Pero lo más maravilloso de todo es contemplar cuánta grandeza alcanzó Roma después de liberarse de sus reyes” (Citado por Skinner, 1995: 79). La libertad es, en última instancia, la característica definitoria de las repúblicas. Sin libertad, nos diría Maquiavelo, el camino hacia el despotismo estaría despejado. Republicanismo y libertad, entonces, conforman un binomio indisoluble en el pensamiento maquiaveliano: no hay libertad sin gobierno republicano que la garantice y no hay república sin la garantía del ejercicio de la libertad. Una lección de los clásicos que los modernos, desgraciadamente, acabarían finalmente por olvidar. La libertad o es política o no es libertad sino servidumbre.

En suma, la república en Maquiavelo es una forma de Estado en la que los ciudadanos participan activamente en el gobierno mediante un marco institucional que distribuye el poder entre las diferentes clases sociales de suerte que se evita el dominio de alguna clase particular y se mantiene la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos. Esta forma de Estado presupone y promueve la virtud cívica de los ciudadanos a fin de que participen activa y continuamente en la vida pública.

2.3.4. El republicanismo en la era de las revoluciones modernas: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa

La Revolución de independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa representan el cuarto momento de la tradición republicana. En los Estados Unidos, el ideal republicano fue recuperado por dos corrientes políticas distintas: *Los federalistas* y *Los antifederalistas* (1787-1788). En Francia, por su parte, el republicanismo fue recuperado por la vertiente jacobina de la Revolución francesa, especialmente por la figura de Maximilien de Robespierre.

a) El republicanismo en la independencia de los Estados Unidos

La obra de Montesquieu, en especial su crítica al republicanismo clásico y su célebre teoría sobre la separación de poderes,¹⁰¹ constituye el fundamento teórico de *Los Federalistas*¹⁰² en el debate constitucional que siguió a la independencia de las colonias norteamericanas. Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, autores de la Constitución Norteamérica, elaboraron un nuevo concepto de república completamente distinto al acuñado por los autores de la tradición republicana clásica de Roma y de las ciudades medievales y renacentistas italianas. Para ellos, las colonias americanas formaban un territorio extenso con una población importante (aproximadamente cuatro millones al momento de la independencia), que hacía prácticamente imposible aplicar los principios republicanos de Roma o de las ciudades medievales y renacentistas. En consecuencia, el rasgo fundamental de toda república es la *representación política* a través de elecciones periódicas. La idea de representación política que sostienen *Los Federalistas* se orienta principalmente a defender la autonomía y discrecionalidad de los representantes en relación con los representados. Lo fundamental de un sistema representativo es conseguir la estabilidad del gobierno, con el objetivo de que pueda actuar de acuerdo con los verdaderos intereses de la Nación y no en función de los intereses particulares de los grupos sociales (Velasco Gómez, 1995: 115).

¹⁰¹ En *El espíritu de las leyes* (XI, VI) Montesquieu desarrolla su teoría de la separación de poderes a partir de su contacto con la constitución inglesa, la cual le permitió encontrar la idea que necesitaba para afianzar la libertad política: un gobierno mixto con frenos y contrapesos. En cada Estado, señala Montesquieu, hay tres poderes: el Legislativo que hace las leyes, el Ejecutivo que las ejecuta, y el Judicial que castiga los delitos y juzga las diferencias particulares. Cada uno de estos poderes debe estar en manos distintas: "Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente. Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares" (Montesquieu, 1993: 115-116).

¹⁰² "Los *Federalistas* eran una serie de panfletos orientados a lograr la aprobación de la constitución de los Estados Unidos y acabar con un clima de turbulencia radical democrática en las colonias recién independizadas" (Rivero, 1998: 69).

Para *Los Federalistas*, la constitución de una república moderna debe estar fundada en un conocimiento preciso de las consecuencias que tienen las leyes y las instituciones en el comportamiento de los hombres. Desde su óptica, son las leyes e instituciones, y no las cualidades de los ciudadanos, las que aseguran la existencia y durabilidad de las repúblicas. La libertad, en consecuencia, no es el resultado de una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del Estado. Atrás quedaron ideas “anticuadas” de las repúblicas antiguas como la virtud cívica y la ciudadanía participativa: “(Los federalistas) operaron un cambio drástico en el concepto de república. Al considerar que una república se caracteriza (...) porque existe ‘el esquema de representación política’ y al adoptar una concepción autoritaria de la misma, descartan totalmente la idea clásica de república como una forma de Estado cuyo principio fundamental es la virtud cívica y la participación política de los ciudadanos” (Velasco Gómez, 1995: 116).

En suma, los autores de la constitución norteamericana rechazaron completamente los principios clásicos de libertad política, virtud cívica y participación política de los ciudadanos como fundamentos centrales de la república, sustituyéndolos por las “virtudes institucionales” que permiten crear un sistema de control y balance del gobierno.¹⁰³ El diseño institucional de *Los Federalistas* buscó preservar el equilibrio de poderes de la organización política de Inglaterra en una sociedad igualitaria (sin órdenes) y extensa. El resultado fue que la separación de poderes británica se reforzó mediante un sistema presidencial con senado y congreso, se privilegió la lógica de la representación política y se pluralizó el poder a través de la organización federal (Rivero, 1998: 63). De esta manera, el republicanismo norteamericano se vinculó no

¹⁰³ Para Velasco Gómez (1995: 117) este cambio en la noción de república ha provocado un empobrecimiento del ideal republicano: “Se han eliminado los principios fundamentales de la noción clásica (virtud cívica, libertad política, participación política) y tan sólo se han conservado los aspectos instrumentales (sistema legal e institucional de controles y balances). Al eliminar los principios clásicos del republicanismo, los autores de la Constitución norteamericana empobrecieron también la potencialidad crítica del concepto de república, especialmente en contra de regímenes absolutos y despóticos. De hecho, bajo el nuevo concepto de república, los regímenes que para Maquiavelo, Rousseau y Tocqueville serían despóticos, resultan ser repúblicas legítimas ante los ojos de los autores de *El federalista*” (cursivas mías).

solamente con la tradición liberal sino, ante todo, se adaptó a las condiciones estructurales y funcionales del Estado y las sociedades modernas.

Sin embargo, hay que advertir que no todo el republicanismo norteamericano de la Guerra de Independencia tomó distancia de los principios básicos del republicanismo clásico.¹⁰⁴ Es el caso de Thomas Jefferson, cabeza de *Los antifederalistas* en el debate constitucional fundacional de los Estados Unidos, quien en su defensa de las virtudes cívicas se preocupó por asegurar el establecimiento de un tipo particular de organización económica, funcional al surgimiento de tales virtudes. En concreto, el estadista norteamericano proponía la organización de un modelo de república agraria, que fuera el caldo de cultivo para la obtención de buenos ciudadanos. En sus "Notas sobre el estado de Virginia" (1787) criticaba el incipiente desarrollo industrial de su país y aconsejaba la importación de bienes manufacturados: "Para Jefferson, como para muchos republicanos, la defensa de una particular organización de la economía, como la economía agraria (alejada de la industria y el comercio), no sólo iba a ayudar al desarrollo de ciertas cualidades de carácter, sino que también iba a resultar beneficiosa al permitir el mantenimiento de relaciones más o menos igualitarias dentro de la sociedad" (Gargarella, 2000: 45). En el fondo, la defensa de la república agraria significa para Jefferson la posibilidad de limitar la influencia perjudicial del dinero entre los ciudadanos y dentro del poder:

Los que trabajan la tierra son el pueblo elegido de Dios (...) depositando en su pecho la virtud sustancial y genuina. Son el foco donde se mantiene vivo ese fuego sagrado (...) La corrupción moral del conjunto de los cultivadores es un fenómeno del que no existe ejemplo en ninguna era o nación. Pero esta corrupción es el signo de quienes no miran hacia el cielo y se apoyan en su propio suelo e industria (como hace el campesino), sino que dependen para su subsistencia de los accidentes y el capricho de los clientes. La dependencia engendra servilismo y venalidad, ahoga el germen de la virtud y prepara instrumentos adecuados a los designios de la ambición (Jefferson, 1987: 287-288).

¹⁰⁴ Entre los principios básicos del republicanismo clásico destacan los siguientes: "la ciudad como unidad política ideal, el valor de la participación directa, la ciudadanía exclusiva, el Valor esencial de las Virtudes cívicas para el Estado, la política como defensa del bien común y no como lucha entre intereses particulares, etcétera" (Rivero, 1998: 64).

b) El republicanismo en la Revolución francesa

El republicanismo de la Revolución francesa es heredero de la idea aristotélica de la democracia como el gobierno de los pobres en beneficio de los pobres y del pensamiento republicano clásico de Rousseau, especialmente de su idea de voluntad general del pueblo soberano. En la Francia revolucionaria, entonces, el republicanismo asumió una forma democrático-popular. La reaparición del pensamiento democrático en la acción y en la teoría republicana se produce cuando la Revolución francesa hace que el pueblo pobre vuelva a ser protagonista central de la historia. El periodo culminante de este proceso histórico es la fase democrático-popular de la revolución, la que lleva al poder a las masas populares organizadas, cuya expresión política se articula en torno al Club de los Jacobinos¹⁰⁵ y la figura emblemática de Maximilien de Robespierre. El proyecto político del revolucionario francés es la implantación de un régimen democrático clásico en Francia. República y democracia no son proyectos antagónicos sino son sinónimos (Valmaceda, 2005: 55).

Para Robespierre, que se veía a sí mismo como heredero del modelo romano y predicaba la virtud y la devoción a la patria, la libertad era positiva, pues estaba ligada estrechamente con la vida común más que con el individualismo. La libertad, en este sentido, consiste en obedecer las leyes en cuya elaboración uno mismo ha participado. Nada más ajeno a la figura de la libertad que verse sometido a voluntades ajenas a uno mismo. De ahí la estrecha relación entre la libertad y la igualdad: “Para poder ser libres hay que ser iguales y para ello es necesario que todos dispongan de los medios de subsistencia que garanticen su *independencia*. En una sociedad eminentemente agraria significa que todos dispongan de la cantidad de tierra necesaria para su mantenimiento” (Valmaceda, 2005: 59) (Cursivas mías). Sin igualdad material, entonces, la libertad deviene no en independencia sino en servidumbre hacia los otros.

¹⁰⁵ El club de los “jacobinos” es el “nombre adoptado por el Club Breton -formado en la Primera Asamblea Nacional- cuando se trasladó al Convento de los Jacobinos de París, en octubre de 1789. El Club sufrió una serie de transformaciones, por ejemplo la escisión de los feillants en junio de 1791 y las sucesivas purgas de girondinos, dantonistas y hébertistas; y culminó en el verano de 1794 en la forma del grupo que se mantenía fiel a Robespierre. El Club fue disuelto por los termidorianos en noviembre de 1794” (Rudé, 1989: 280).

El Estado republicano, según Robespierre, se sustenta en una doble soberanía: la soberanía del individuo y la de la comunidad. En sintonía con la tradición clásica, el revolucionario francés plantea que el soberano debe hacerlo todo por sí mismo: "La democracia es un Estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son fruto de su obra, lleva a cabo por sí mismo todo lo que está en sus manos, y por medio de sus delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo" (Citado por Valmaceda, 2005: 59).

El peligro mayor con el que se encuentra la república es, precisamente, la separación entre el soberano y el magistrado, es decir, entre quien elabora las leyes y quien las ejecuta. El comienzo de la corrupción de una república se encuentra en la separación entre el magistrado y el soberano. En consecuencia, toda la acción política republicana se encaminará a subvertir la escisión que aparece entre representantes y representados. De ahí que la teoría de la representación política de matriz republicana-liberal sea vista con recelo. El pueblo debe hacerlo todo por sí mismo y en su ámbito natural: la comuna.¹⁰⁶ La administración del Estado tiene pocas aunque importantes atribuciones, fundamentalmente la relación con otras naciones.

Los principios de gobierno garantizan una suerte de división "asimétrica" de poderes en la que el Legislativo -de carácter deliberante pues el poder siempre lo tiene el pueblo- predomina absolutamente sobre el Ejecutivo:

La asamblea legisla, el consejo aplica la legislación y los ministros la llevan a cabo, siendo esto último una mera gestión administrativa. La administración local es el último (...) eslabón de la cadena. Las funciones de la asamblea tienen que ver con las relaciones exteriores, la defensa y la política económica (...) El consejo aplica las leyes: dirige el curso de la guerra, distribuye los gastos públicos, planifica los servicios y las obras públicas (...) para evitar toda posibilidad de abuso por parte del gobierno

¹⁰⁶ Para Saint Just, revolucionario francés, la soberanía reside en las comunas: "En ellas, de forma directa, en toda Francia a la vez y en circunscripción única para que no haya intereses parciales de una parte del territorio, se elige a la asamblea. Por cierto, la soberanía no se representa, el pueblo es quien tiene siempre la última palabra" (Valmaceda, 2005: 59).

los ministros tienen funciones puramente administrativas (Valmaceda, 2005: 60).

Este singular proyecto “asimétrico” tiene como objetivo central evitar cualquier rastro de burocracia o cadena de mando profesional y permanente, no elegida por el pueblo, que transmita órdenes de arriba hacia abajo, que es sin lugar a dudas la característica central que define a cualquier Estado moderno. El republicanismo jacobino, en suma, recupera las fuentes antiguas de la república democrática e igualitaria a fin de construir un modelo de democracia directa que garantice el gobierno del pueblo y para el pueblo, eliminando con ello toda forma de divorcio entre los representantes y los representados. En este proyecto se actualiza una noción de libertad vinculada estrechamente con las condiciones materiales de vida. De suerte que sin igualdad material no existe posibilidad de afirmación y realización efectiva de la libertad positiva.

2.3.5. *El renacimiento del republicanismo*

Las tradiciones republicanas no quedaron en el olvido. No fueron depositadas, como suponían sus múltiples críticos, en el basurero de la historia. Por el contrario, en la segunda mitad del siglo XX, el discurso republicano renació con gran vigor en los círculos académicos e intelectuales a partir del trabajo de un singular grupo de historiadores (norteamericanos, la mayoría de ellos) que se dieron a la tarea de rastrear los orígenes teóricos de la tradición política institucional angloamericana en fuentes historiográficas hasta entonces desconocidas. Este revisionismo histórico implicaba desafiar los consensos hasta entonces compartidos, según los cuales las principales influencias intelectuales de la tradición política angloamericana se vinculaban casi exclusivamente con un pensamiento liberal e individualista (Gargarella, 2000: 39). Sin embargo, el renacimiento del pensamiento republicano no se circunscribió estrictamente al trabajo de reconstrucción de los historiadores. Juristas, politólogos, economistas y filósofos, entre otros, también aprovecharon este renacimiento para revisar algunas de las discusiones propias de sus respectivas disciplinas. El caso de la

teoría política contemporánea, como vimos anteriormente, forma parte de este ejercicio de asimilación, adaptación y creación.

El *revival* republicano inicia con la labor de un grupo de estudiosos de la historia de las ideas y las instituciones políticas, descontentos ante las lecturas liberales con las que se había abordado la historia, en particular la historia norteamericana del siglo XVIII. Sus primeros trabajos historiográficos salieron a la luz pública entre finales de los años sesenta y comienzos de los setenta. En estos trabajos revisaron cuidadosamente la historia norteamericana en el periodo de la guerra de independencia, criticando la lectura común de dicha etapa que hacía girar los acontecimientos revolucionarios en torno del liberalismo, en especial de la filosofía política de John Locke. Esa lectura liberal había adquirido carta de naturalidad en la historiografía norteamericana como la posición oficial y, por tanto, definitiva. De ahí que por decreto la Revolución americana fuera bautizada como liberal.

Sin embargo, el pensamiento en clave liberal, desde la lectura revisionista, había jugado un papel francamente marginal en los orígenes de la Revolución norteamericana. La fuente teórica de los revolucionarios americanos se encontraba, entonces, en otro lado, en una tradición de pensamiento político hasta entonces ignorada: la tradición republicana: “que hablaba en términos de virtudes y de corrupción, y que se mostraba preocupada por las causas que fomentaban aquellas prácticas corruptas, en lugar de alentar otras más favorables al bienestar de la comunidad” (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 16).

El trabajo pionero del revisionismo historiográfico de matriz republicana es el de Bernard Bailyn: *The Ideological Origins of The American Revolution* (1967), el cual contribuyó a mostrar la riqueza de las ideas políticas en circulación a finales del siglo XVIII. Para Bailyn, los revolucionarios norteamericanos abrazaron un discurso de repudio a la corrupción y los vicios, que a todas luces resultaba hostil a un tipo de liberalismo al que asociaban a comportamientos egoístas, centrados exclusivamente en la búsqueda del beneficio privado, que acaban por propiciar nuevas formas de

servilismo y de dependencia personal (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 16). Gordon Wood, por su parte, incrementa el acervo bibliográfico de la escuela revisionista con su extraordinario libro: *The Creation of the American Republic* (1969). En este trabajo medular, el discípulo de Bailyn demuestra que el discurso republicano clásico asociado a las virtudes estaba en sintonía con las prácticas y formas de pensar propias de la vida norteamericana de los orígenes de la independencia. Según el autor, republicanism y puritanism¹⁰⁷ no eran en aquel entonces corrientes antagónicas sino complementarias.

Empero, es sin duda J.G.A. Pocock el principal exponente de esta escuela historiográfica. En su opinión, la influencia del liberalismo lockeano había sido más bien superflua dentro de la historia norteamericana, sobre todo cuando se le comparaba con el peso particular de otra tradición, de raíz republicana, que contaba con una historia mucho más vasta y poderosa.

De acuerdo con Pocock, el republicanism que había influido en la Revolución norteamericana se remontaba a la época del Renacimiento, a los escritos de Maquiavelo, al primer pensamiento radical inglés ejemplificado por autores como James Harrington, y a partir de él a una cantidad de polemistas ingleses que (...) habían llegado a influir en el pensamiento de los colonos norteamericanos. Así (...) la revolución norteamericana no fue el primer acto de una visión ilustrada de contenido finalmente liberal, sino el último episodio de una tradición que había comenzado en Florencia trescientos años atrás (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 17-18).

A raíz de las aportaciones de esta nueva corriente historiográfica, diversos investigadores provenientes de disciplinas como la filosofía, la ciencia política y el derecho, comenzaron también a cuestionar algunos consensos de sus respectivas

¹⁰⁷ El término puritanismo no indica una iglesia o una secta específica, ni un sistema teológico perfectamente determinado, sino el movimiento de reforma religiosa surgido en Inglaterra durante el reinado de Isabel I para "purificar" la Iglesia anglicana de todo resabio de "papismo". Para Max Weber, el puritanismo jugó un papel muy importante en el surgimiento del capitalismo ya que promovió tendencias del comportamiento del hombre que lo sustraían del "imperio de la magia" y que le permitían actuar como un individuo totalmente racional y responsable. Según Weber, el puritanismo norteamericano no hizo sino cristalizar estas tendencias en una situación histórica particularmente adecuada (Bonazzi, 1991: 1319-1321).

disciplinas a partir de los supuestos normativos del republicanismo. En el caso particular de la teoría política contemporánea, el republicanismo resurgió como una teoría política de la cosa pública enfrentada con las premisas de la teoría liberal. El eje de la discusión giró principalmente alrededor de los fundamentos normativos y principios organizativos de las democracias liberales realmente existentes. Discusión que, no se olvide, abordamos en los apartados anteriores y que no viene al caso repetir ahora una vez más.

2.4. CONCLUSIONES

Derivado de la palabra latina *res publica* (*politeia* en griego), que significa la cosa pública, el concepto de República designa, como término genérico, la forma o la esencia de la política, o bien señala, como concepto específico, un régimen político opuesto a la monarquía. Como otros conceptos políticos, el término república no es estático sino está sujeto a diversas evoluciones semánticas. En la Antigüedad grecolatina, la república es, literalmente, *res publica*, la cosa pública, la cosa del pueblo. Con el Renacimiento, el término de república sufre un cambio fruto de la crítica a la monarquía absoluta y la doctrina de la soberanía popular. La república democrática es ahora una forma particular de Estado. Finalmente, con la modernidad, el significado de república sufre una nueva mutación, más de forma que de contenido. Ahora se identifica a la república como un gobierno representativo en el que el poder del Jefe de Estado o Presidente procede del voto de los ciudadanos. En síntesis, el concepto de república puede significar: a) la cosa pública (término genérico); b) la teoría de la soberanía política (término genérico); c) la forma de Estado opuesta a la monarquía y basada en la soberanía popular (término específico); y d) el gobierno representativo depositado en un Jefe de Estado (término específico). Sin embargo, la presencia de una acepción genérica y otra específica del vocablo república no niega la posibilidad de definir un núcleo duro o "mínimo común denominador" de la doctrina republicana. Este mínimo común denominador destaca una relación *simétrica* entre quienes mandan (gobernantes) y quienes obedecen (gobernados).

El republicanismo, entonces, es la doctrina que sistematiza los principios de la forma de gobierno republicana. Sin embargo, este “ismo” no se agota en esta sistematización, sino comprende además definiciones amplias y sustantivas sobre el conjunto del sistema social: la economía, la cultura, la sociedad civil, etcétera. Su renacimiento actual en la teoría política contemporánea no es gratuito, sino está asociado a una crisis por partida doble: por una parte, una crisis de los fundamentos de la teoría liberal contemporánea, especialmente el liberalismo conservador; y, por la otra, una crisis de representatividad y legitimidad de las democracias liberales “realmente existentes”. Al ofrecer respuestas a esta crisis de naturaleza doble, el republicanismo fue definiendo los contenidos de sus cuatro núcleos normativos centrales: una noción de libertad como ausencia de dominación; una reivindicación del papel de las virtudes cívicas en la definición de la cosa pública; una noción fuerte de democracia; y una crítica al mercado como mecanismo de regulación social.

En clave republicana, la libertad no es sinónimo de ausencia de interferencia, como sostienen los liberales, sino de ausencia de dependencia o de dominación. Ser dominado significa ser gobernado por otro. No ser dominado significa autogobernarse, es decir, decidir autónomamente quiénes y cómo queremos ser y obrar. Es la oposición entre *servus* (esclavo) y *liber* (persona libre). Dicha noción de libertad está asociada con la noción de propiedad, en tanto que, en clave republicana, quien depende de otro particular para vivir, quien vive a merced de otro, no es libre sino esclavo. La libertad, entonces, está asociada a la ausencia de dependencia material hacia otros. Al mismo tiempo, la libertad como no dominación tiene como correlato una noción particular sobre el papel que juega la ley en relación con la libertad. La ley no es una forma de interferencia, sino la ley es la garantía de la libertad. Las leyes crean la libertad que disfrutan los ciudadanos. Todo *liber* es simultáneamente un *civis*. De ahí que la libertad tenga una naturaleza pública-política. Sin república libre no hay libertad de la persona. La primera es condición de posibilidad de la segunda.

Sin embargo, la subordinación de las libertades del individuo a la libertad del Estado resulta problemática, pues el Estado puede exigir en cualquier momento el

sacrificio de las libertades del individuo a fin de garantizar su propia libertad. En todo caso, el desafío del pensamiento republicano consiste en defender un modelo de sociedad moderno en el cual el individuo no acabe sacrificando su libertad al Estado todopoderoso ni el Estado su libertad al individuo egoísta. Se trataría, entonces, de construir una teoría de la cosa pública que defienda al mismo tiempo libertades del individuo (liberalismo) y virtudes del ciudadano (republicanismo). La teoría republicana de la libertad como responsabilidad ofrece una respuesta a este dilema entre derechos y deberes ya que asocia el deber con el poder, es decir, la libertad política con la capacidad de ser considerado responsable.

En efecto, la ciudadanía en clave republicana no sólo proporciona al individuo derechos vinculados a la libertad, sino también, y sobre todo, le exige asumir determinados deberes que trascienden el mero respeto a los derechos de los demás. Deberes que están comprometidos con los intereses fundamentales de la sociedad. A fin de realizar esos intereses generales, los ciudadanos deben compartir ciertas virtudes cívicas como, por ejemplo, la igualdad, la fraternidad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la frugalidad, el patriotismo, la sobriedad, la austeridad, la solidaridad, etcétera. Sin embargo, este catálogo de virtudes no se da en maceta. Por el contrario, el Estado tiene un papel fundamental en la tarea de cultivar las virtudes cívicas. A diferencia del liberalismo, el republicanismo es partidario de un Estado activista en materia moral que cultive las virtudes cívicas entre sus ciudadanos. El problema, en todo caso, consiste en definir dónde colocar la frontera entre “virtudes cívicas” del ciudadano y “derechos” del individuo. Asuntos como la libertad de expresión, el servicio militar o el voto, entre otros, ilustran las difíciles y porosas fronteras entre derechos del individuo y libertad del Estado en las sociedades modernas.

En consonancia con la idea de libertad como no dominación y con la reivindicación de las virtudes cívicas en la vida pública, el republicanismo defiende una idea fuerte de democracia asociada a las ideas de participación, mayoría y deliberación. La democracia republicana identifica tres problemas estructurales en las

democracias liberales modernas o democracias de competencia: a) la distancia que se crea entre representantes y representados; b) la representación imperfecta e incompleta del sistema representativo, pues en los hechos éste no representa todas las voces, intereses y puntos de vista que coexisten en la sociedad; y c) la tendencia a la burocratización y oligarquización de los partidos políticos. Frente a este modelo de democracia competitivo, los republicanos defienden un modelo de democracia disputable en el cual las decisiones colectivas no descansen en una minoría gobernante sino estén sujetas a una disputa que garantice que los ciudadanos puedan realmente participar en las decisiones de las agencias estatales. En la democracia disputable, las decisiones colectivas no están sujetas a la delegación ni a la negociación de intereses particulares, como sucede en las democracias liberales, sino descansan en la participación de los ciudadanos en un amplio abanico de decisiones colectivas, en particular mediante el procedimiento de la deliberación.

Los núcleos normativos centrales del republicanismo no pueden desarrollarse en cualquier paisaje económico. La libertad y las virtudes cívicas son incompatibles con una sociedad injusta, con profundas disparidades económicas. Por ello, la condición de posibilidad del núcleo republicano es un determinado nivel de suficiencia material. Suficiencia que resulta difícil de garantizar en un sistema económico sustentado en el libre mercado, el cual erosiona los sentimientos cívicos, atenta contra la igualdad de poder y propicia la dominación arbitraria. Sobre el particular, los republicanos no proponen eliminar el mercado -como sugieren sus críticos-, sino limitar sus efectos más perjudiciales en la comunidad política. De ahí su propuesta de Renta Básica o ingreso incondicional ciudadano, el cual dotaría de seguridad económica y material a todos los ciudadanos del Estado a fin de que enfrenten cualquier situación de dominación. Se trataría, en síntesis, de un ingreso en forma de dinero que recibirían periódicamente todos los ciudadanos con independencia de cualquier otro ingreso que puedan obtener y que garantizaría un estándar de vida suficiente que aseguraría el buen funcionamiento de la comunidad política.

Como vimos anteriormente, estos cuatro núcleos normativos se fueron diseñando en la teoría política contemporánea a partir de la crítica de los supuestos normativos y principios operativos de las democracias liberales realmente existentes. Sin embargo, su origen no es moderno sino antiguo. A diferencia del liberalismo, el republicanismo es una teoría de la política que goza de una larga tradición que se remonta a la Antigüedad grecolatina. Al respecto, pueden identificarse cuatro grandes tradiciones en el pensamiento republicano: a) el nacimiento de la tradición republicana; b) la Roma republicana; c) las ciudades medievales y renacentistas italianas; d) y el republicanismo en la independencia de los Estados Unidos y en la Revolución francesa. En sus orígenes, el republicanismo estuvo asociado a la defensa del gobierno mixto frente a las formas puras de gobierno. Un gobierno mixto basado en la ley, asegura Aristóteles en *La Política*, proporcionaría estabilidad, equilibrio, libertad y justicia al Estado. El modelo constitucional más notorio de esta modalidad de republicanismo fue el de la República romana con su sistema de cónsules, Senado y tribunos del pueblo. Sólo esta constitución permitió equilibrar los intereses de uno, de pocos y de muchos en un gobierno mixto en el cual concurrieron elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos.

El tercer momento de la tradición republicana está representado por las ciudades medievales y renacentistas italianas, que adquirieron la condición de ciudades-estado independientes, dotadas de constituciones escritas que garantizaban su propio sistema de elección y de autogobierno. Su valor histórico radica en que desafiaron la idea dominante de que el poder adquiere su legitimidad de la gracia de Dios. De ahí que sirvieran de ejemplo para todos aquellos que luchaban en contra de la tiranía y las monarquías absolutas en distintos momentos de la historia moderna europea. Finalmente, se encuentra la tradición republicana ligada a la era de las revoluciones modernas. En la independencia de los Estados Unidos, *Los Federalistas* rechazaron completamente los principios clásicos de libertad política, virtud cívica y participación política de los ciudadanos como fundamentos centrales de la república, sustituyéndolos por las "virtudes institucionales" que permiten crear un sistema de control y balance del gobierno. De ahí en adelante, el rasgo fundamental de toda

república será la representación política a través de elecciones periódicas. Mención aparte merece el republicanismo democrático de Jefferson, quien proponía la organización de un modelo de república agraria, que fuera el caldo de cultivo para la obtención de buenos ciudadanos. En la Revolución francesa, por su parte, el republicanismo jacobino encabezado por Robespierre, recupera las fuentes antiguas de la república democrática a fin de construir un modelo de democracia directa que garantice el gobierno del pueblo y para el pueblo, eliminando con ello toda forma de divorcio entre representantes y representados. En este proyecto se actualiza una noción de libertad vinculada estrechamente con las condiciones materiales de vida.

Estas cuatro tradiciones no quedaron en el olvido. Por el contrario, en la segunda mitad del siglo XX, el discurso republicano renació vigorosamente en las ciencias sociales y humanidades a partir del trabajo de un singular grupo de historiadores norteamericanos que rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política institucional angloamericana en fuentes historiográficas hasta entonces desconocidas. De este renacimiento se sirvieron juristas, politólogos, economistas y filósofos para hacer un ajuste de cuentas con algunas de las discusiones hegemónicas de sus respectivas disciplinas. De este renacimiento nos servimos también nosotros para someter a crítica las premisas, supuestos y principios que sustentan al Estado y al mercado modernos como espacios sociales funcionalmente diferenciados. Toca ahora el turno a la sociedad civil moderna, espacio social, por cierto, donde adquiere carta de naturalidad el catálogo de virtudes cívicas republicanas. Pero éste y otros asuntos no serán abordados aquí sino serán explorados con detenimiento en el próximo capítulo.

3. LA RECONSTRUCCIÓN REPUBLICANA DE LA SOCIEDAD CIVIL: APROXIMACIONES, PROBLEMAS Y DESAFÍOS

*No es lo que existe, sino lo que podría y
debería existir, lo que necesita de nosotros.*

Cornelius Castoriadis

El discurso de la sociedad civil ha sido sometido a distintas pruebas para comprobar su validez, alcances y fronteras, así como su coherencia y consistencia internas. No siempre, por cierto, ha salido bien librado de ellas. Cuando se le ha exigido a este discurso algo que por sí mismo no puede ofrecer, los resultados han sido poco menos que desafortunados. La sociedad civil no es ni puede ser la fórmula mágica que disuelve el conflicto social, destierra la heterogeneidad y pluralidad sociales y resuelve de una vez y para siempre el problema hobbesiano del orden. No puede ser representada como el sustituto moderno o contemporáneo del Dios-pueblo, del Dios-proletariado, del Dios-Estado, de la Diosa-Nación o de la Diosa-Historia. No es ni nunca será la Arcadia extraviada o soñada por los románticos o moralistas. Empero, el hecho mismo de que este singular concepto haya sido analizado desde ángulos y enfoques disciplinares distintos y, en ocasiones, encontrados, y haya sido recuperado de maneras distintas con el fin de otorgar señas de identidad a ciudadanos, movimientos sociales y grupos organizados, es una muestra de su actualidad, vitalidad y, sobre todo, de su capacidad para ofrecer algo de luz al interior de los principales paradigmas y debates que se desarrollan actualmente en las ciencias sociales y humanidades.¹ Sin la presencia de esa luz, la noción de sociedad civil hubiera sido seguramente la primera víctima de su propio desvarío.

¹ Alguien podría acusarme, no sin falta de razón, de "antropomorfismo", dado que trato a los conceptos como si éstos fuesen sujetos vivos. Empero, creo que en las ciencias sociales los conceptos no pueden ser tratados como ideas fijas, estáticas o petrificadas, sino se trata de ideas que se encuentran en permanente movimiento, como si fuesen organismos vivos. En suma, los conceptos no son organismos vivos pero sí lo parecen. Por ello los trato de esa manera.

Algunos estudios, por ejemplo, ofrecen un panorama completo sobre la relevancia del concepto de sociedad civil para la teoría política moderna y contemporánea a fin de desarrollar la estructura mínima de una teoría de la sociedad civil adecuada a las condiciones contemporáneas.² Otros trabajos, por su parte, analizan en clave politológica el papel que juega la llamada "sociedad civil" en la crisis de los estados totalitarios o autoritarios y en las denominadas "transiciones a la democracia", especialmente en los casos de los países de Europa del Este y de América Latina durante la década de los ochenta y principios de los noventa.³ Algunos trabajos más, por su lado, se ocupan en rastrear los orígenes religiosoculturales de la sociedad civil moderna y sus formas de institucionalización en las sociedades contemporáneas.⁴ Desde un lugar distinto, pero no por ello menos importante, destacan aquellos estudios de corte historiográfico que explican el surgimiento y

² Sin lugar a dudas, el más importante trabajo que se ha elaborado sobre la discusión acerca de la sociedad civil en la teoría política contemporánea es el de Cohen y Arato (1992). En esta obra monumental, que se convertirá con el paso del tiempo en un clásico en la materia, los autores analizan, en un primer momento, las principales teorías y críticas del concepto de sociedad civil que han surgido en los siglos XIX y XX (Hegel, Parsons, Gramsci, Althusser, Anderson y Bobbio). Posteriormente, en la segunda parte, evalúan cuatro tipos fundamentales de críticas de la sociedad civil: la crítica normativa (Arendt); la crítica historicista (Schmitt, Koselleck y Habermas); la crítica genealógica (Foucault); y la crítica de la teoría de sistemas (Luhmann). Finalmente, en la tercera parte, desarrollan cuatro estudios teóricos que tienen la finalidad de responder a las objeciones más importantes y bosquejar una teoría reconstruida de la sociedad civil.

³ Al interior de este horizonte político e intelectual, autores como O'Donnell, Schmitter y Whitehead (1986), han reconocido en general que la "resurrección de la sociedad civil" constituye un prerrequisito necesario más no suficiente en el proceso de transición hacia regímenes democráticos. Aquí, por sociedad civil se entiende un conjunto de asociaciones voluntarias, movimientos populares y grupos profesionales. Su "activación" culmina en movilizaciones masivas que normalmente anticipan la caída de la dictadura o el régimen autoritario. Sin embargo, una vez que la movilización de la sociedad civil obliga a las élites políticas a iniciar un proceso de negociación, es necesario marcar un límite a la movilización de la sociedad, pues de otra manera la culminación de las negociaciones no sería posible, dado que los actores autoritarios podrían sentirse amenazados por la oleada movilizatoria. Por ello, el pacto final se toma en un asunto exclusivo de las élites políticas. De suerte que en este enfoque la sociedad civil juega un papel instrumental y no sustantivo.

⁴ A partir de la obra de Tocqueville, Seligman (1992) ha intentado rastrear los orígenes religiosoculturales y las formas de institucionalización de la cultura asociativa estadounidense. De este interés surge la tradición teórica que asocia la existencia de una sociedad civil a la presencia de raíces culturales que valoran y fundamentan una tradición asociativa, la cual se vincula a un fuerte proceso de individuación y a la existencia de un sentido de igualdad cívica que está firmemente anclado en el pensamiento colectivo de Estados Unidos. En esa línea de análisis, otros autores como Putnam (1993) han desarrollado un concepto de "capital social" que es análogo a las ideas de "densidad asociativa" y "cultura de la cooperación" que son herederas de las tradiciones liberales de la politología estadounidense. Por tanto, la idea de sociedad implícita aquí es la de una serie de redes de asociaciones culturales, con carga identitaria, pero ajenas a la política, que socializan a los ciudadanos en la cultura de la cooperación y en la ética de la responsabilidad. Donde esto no existe no hay gobierno eficiente ni mercado operativo.

desarrollo de la sociedad civil a partir de un modelo de desarrollo histórico a través del cual se explica la especificidad de las sociedades occidentales frente a las orientales.⁵ Al mismo tiempo, sobresalen algunos trabajos que analizan desde una perspectiva histórica o comparativa la evolución del concepto de sociedad civil, poniendo acento en algún autor clásico o moderno (Aristóteles, Maquiavelo, Locke, Rousseau, Montesquieu, Ferguson, Hegel, Marx, Gramsci, Habermas, Luhmann, etcétera) o periodo histórico específico (la Antigüedad clásica, la Edad Media, la modernidad, etcétera), u ofreciendo un panorama general o fotografía panorámica de dicha transformación desde el pensamiento clásico antiguo hasta el debate contemporáneo.⁶ Mención aparte merecen las numerosas investigaciones que asocian el resurgimiento contemporáneo del discurso de la sociedad civil⁷ con temas de enorme actualidad como la globalización,⁸ la gobernanza o gobernación,⁹ la crisis del Estado social¹⁰ o los llamados “nuevos movimientos sociales”.¹¹

⁵ En esta perspectiva, destacan los análisis de Gellner (1996) quien ha insistido en el hecho de que la sociedad civil constituye un espacio de acción que sólo puede explicarse a partir del surgimiento del “hombre modular”, lo que significa que el individuo surgido de la modernidad puede separar conscientemente los distintos ámbitos de acción en los que participa, diferenciando su papel como productor económico, como creyente religioso, como parte de una familia, como miembro de asociaciones voluntarias, ámbitos en los que su participación es revocable y con frecuencia instrumental. En este sentido, sólo en los países donde coincidieron tempranamente en la historia la tolerancia y la pluralidad religiosas, la construcción de estados nación bien definidos y con su propia alta cultura, y el desarrollo de instituciones con base en el derecho, pudo formarse una verdadera sociedad civil, que Gellner entiende como un espacio de acción social en el cual es posible expresar diferencias, especificar y defender derechos, y establecer procesos reflexivos. En ese sentido, la sociedad civil es un producto occidental limitado en su origen a Francia e Inglaterra, que después se extiende hacia Alemania e Italia cuando nacen los estados nacionales.

⁶ Al respecto, resulta ilustrativo el trabajo de Fernández Santillán (2003). En esta obra, al autor aborda la evolución de la categoría de sociedad civil en la filosofía política antigua, medieval y moderna; y analiza, posteriormente, el renacimiento del tema de la sociedad civil en la etapa contemporánea.

⁷ Para Cohen y Arato (1992: 29-82) y Olvera Rivera (1999: 27-57), el resurgimiento contemporáneo de la sociedad civil se observa en cuatro discursos políticos ideales: el polaco (la oposición democrática); el francés (la Segunda Izquierda); el alemán (los Verdes pragmáticos) y el latinoamericano (la nueva izquierda democrática).

⁸ La noción de sociedad civil global se remonta a la década del noventa (Scholte, 2000) y se refiere a un conjunto de organizaciones internacionales no-gubernamentales, redes de difusión transnacionales de defensa y movimientos sociales globales. Dicha noción es parte de una discusión más amplia sobre globalidad (la condición de ser global) y globalización (la tendencia de incremento de la globalidad). Por ello, la concepción de sociedad civil global es inseparable de la noción de globalización en su forma más general. ¿Qué implica la sociedad civil global? Esta noción abarca la actividad cívica que: a) se dirige a problemas transmundiales: cambio climático; enfermedades como el SIDA; derechos humanos; armas atómicas; crítica a agencias gubernamentales globales como la OCDE, el FMI, la OMS, etcétera; b)

En esta ocasión, no ofreceremos un panorama general sobre las distintas miradas que sobre el discurso de la sociedad civil se han desarrollado al interior de las

involucra comunicación transfronteriza: comercio aéreo, telecomunicaciones, redes computacionales y medios masivos electrónicos; c) tiene una organización global más allá de los Estados nacionales; y d) trabaja con la premisa de la solidaridad supraterritorial.

⁹ La revalorización de la sociedad civil como una esfera autónoma del Estado ha provocado un fuerte impacto en el patrón de gobernanza o gobernación (Mayntz, 2001 y Aguilar Villanueva, 2004). En la nueva gobernación, las instituciones estatales y no estatales, los actores públicos, privados y sociales, participan y a menudo cooperan en la formulación y la aplicación de las políticas públicas. La cooperación entre el Estado y la sociedad civil para la formulación de políticas públicas, puede llevarse a cabo de diferentes maneras: a) el resurgimiento de la sociedad civil ha provocado una forma de gobernación más horizontal y menos jerárquica; b) al resurgir la sociedad civil se ha provocado un tipo de gobernación neocorporativa, término que se utiliza para designar las negociaciones institucionalizadas entre el Estado, las empresas organizadas y los trabajadores organizados, sobre temas de política macroeconómica; c) el crecimiento de la sociedad civil ha promovido una modalidad de gobernación multiestratificada; d) la cooperación entre Estado y sociedad civil ha tomado la forma de redes mixtas de actores públicos y privados que se que se observan en niveles más específicos de los sectores de las políticas: telecomunicaciones, salud e investigación científica, etcétera; e) la gobernación moderna asume formas de autorregulación social; y f) el crecimiento de la idea de la sociedad civil ha contribuido a apoyar lo que algunos autores han llamado la "privatización" de la gobernación.

¹⁰ La crisis fiscal, administrativa, política y cultural del Estado social se tradujo en un reflujo del activismo social de los gobiernos y en un repliegue de la intervención estatal directa en la economía, lo cual tuvo como efecto, en contrapunto, que resucitara la acción de comunidades y organizaciones en el terreno de la ayuda y promoción social (Aguilar Villanueva, s / f). Bajo esta premisa, autores neoconservadores como Crozier y Huntington, entre otros, se concentraron, desde el punto de vista económico, en el problema de la crisis fiscal del Estado, analizando los límites estructurales a la expansión del Estado de bienestar. En el aspecto político-cultural, estos críticos del Estado de bienestar subrayaron el debilitamiento de la ética de la responsabilidad, la ampliación del clientelismo y el exceso de demandas políticas sobre el Estado por parte de los actores sociales (recuérdese el famoso texto sobre "La crisis de la democracia" elaborado por la Comisión Trilateral). La consecuencia de su crítica fue la revaloración del mercado como medio de distribución de recursos y como el mecanismo más eficiente para atender problemas sociales.

¹¹ Dentro del horizonte de los llamados "nuevos movimientos sociales", la obra de Habermas merece un lugar especial (Olvera, 1996: 31-40). Si bien es cierto que este autor no desarrolló una teoría específica de la sociedad civil, también es cierto que se puede reconstruir un concepto de sociedad civil a partir de su herencia teórica, tarea desarrollada por algunos de sus discípulos, en especial Cohen y Arato. Partiendo de la dualidad entre sistema y mundo de vida, estos autores han asociado la defensa del mundo de vida a los movimientos de la sociedad civil. Ellos encuentran en la parte institucional del mundo de vida, es decir, en las instituciones y formas asociativas que requieren la acción comunicativa para su reproducción, el fundamento mismo de la sociedad civil. En este sentido, las instituciones se refieren a la estructura de los derechos, a la operación del sistema judicial y a los aparatos que garantizan la reproducción sociocultural de la sociedad. Desde esta perspectiva, la sociedad civil tendría dos componentes principales: por un lado, el conjunto de instituciones que definen y defienden los derechos individuales, políticos y sociales de los ciudadanos y que propician su libre asociación, la posibilidad de defenderse de la acción estratégica del poder y del mercado y la viabilidad de la intervención ciudadana en la operación misma del sistema; por el otro lado, estaría el conjunto de movimientos sociales que continuamente plantean nuevos principios y valores, nuevas demandas sociales, así como vigilar la aplicación efectiva de los derechos ya otorgados. Así pues, la sociedad civil contendría un elemento institucional definido por la estructura de derechos de los Estados de bienestar contemporáneos, y un elemento activo, transformador, constituido por los nuevos movimientos sociales.

ciencias sociales contemporáneas o en alguna de sus distintas disciplinas: ciencia política, sociología, psicología, antropología, ciencias de la comunicación, políticas públicas, etcétera. Esa es una empresa intelectual que, dada su magnitud, supera por mucho los alcances y propósitos explícitos de esta investigación. Tampoco haremos la arqueología o genealogía histórica del concepto de sociedad civil y de sus diversas metamorfosis a lo largo de la historia del pensamiento político y sus correspondientes tradiciones. Ya otros trabajos -como mencionamos más arriba- han hecho esta tarea y la han hecho de forma satisfactoria. Inútil sería volver a navegar por las mismas aguas. Mucho menos haremos un trabajo monográfico sobre el concepto de sociedad civil en algún autor clásico o moderno en particular. Existe ya una enorme bibliografía que ofrece sobradas pistas al respecto.

Nuestro objetivo es, ciertamente, más modesto, más acotado, pero no por ello menos importante. En el presente capítulo, someteremos el discurso de la *sociedad civil* a la prueba de formol de una teoría política singular: el *republicanismo*. Si al final del viaje todo resulta conforme con el “plan de vuelo” trazado desde el principio, entonces la sociedad civil sumará un adjetivo más a su larga lista: sociedad civil *republicana*. Ahora bien, no cualquier discurso sobre la sociedad civil ni cualquier plataforma republicana serán sometidos en este espacio a examen crítico. Como se ha visto anteriormente, existen tantos discursos de la sociedad civil como tradiciones del pensamiento republicano. Por esta razón, de aquí en adelante entenderemos por sociedad civil -según lo visto en el capítulo primero-, un espacio o ámbito de mediación social entre los subsistemas político y económico. Su desarrollo y estabilización, por tanto, se encuentra estrechamente vinculado al proceso de diferenciación y autonomía de los subsistemas sociales (económico, político y societario) que caracteriza a la llamada “modernización”. En el caso del republicanismo, nos concentraremos –según lo visto en el capítulo segundo- en el republicanismo contemporáneo. Aunque, ciertamente, no olvidaremos pasar lista al republicanismo clásico, a fin de contrastar algunos de sus supuestos normativos principales con aquellos característicos del republicanismo contemporáneo. De suerte que, en lo que sigue, privilegiaremos la

reconstrucción de una categoría de sociedad civil moderna y diferenciada desde la mirada del republicanismo contemporáneo.

En este camino, no caminaremos con una venda en los ojos ni con la mirada perdida en el horizonte. Por el contrario, nuestra *hipótesis principal* de trabajo será la siguiente: “La categoría de sociedad civil contemporánea puede ser repensada como una esfera social autónoma y diferenciada tanto de la política institucional del Estado como de la economía de mercado si esta noción es reconstruida a partir de los supuestos normativos de autogobierno, libertad política y virtud cívica acuñados por la tradición republicana y recuperados y reformulados en la actualidad por el republicanismo contemporáneo”. A manera de estrella polar o de brújula de campaña, esta hipótesis de trabajo nos ayudará a no extraviarnos ni desviarnos o salimos del camino durante nuestro azaroso viaje. En efecto, la noción de sociedad civil que aquí defenderemos nos ayudará a actualizar y, al mismo tiempo, modificar los principios normativos del republicanismo clásico. Nuestra intuición o, si se quiere, nuestra sospecha fundada es que la sociedad civil es la sede donde pueden sedimentarse y reformularse en la actualidad los principios normativos de libertad política, virtud cívica y participación que nacieron con el republicanismo clásico y renacieron en el republicanismo contemporáneo. La sociedad civil, en suma, es el lugar público y moderno de realización y actualización de la idea republicana.

Para llevar a buen puerto esta investigación, en un primer momento analizaremos las conflictivas y difíciles relaciones entre el republicanismo clásico anterior a las revoluciones modernas y la sociedad civil, para después, en un segundo momento, evaluar las condiciones de posibilidad para reconstruir desde la mirada del republicanismo contemporáneo la modernidad de la categoría de sociedad civil. En esta tarea reconstructiva el interlocutor privilegiado del republicanismo será nuevamente -como advertirá fácilmente el lector- el liberalismo. Tanto el republicanismo como el liberalismo se distinguen, entre otras razones, por la forma particular como visualizan y representan a la sociedad civil: sus elementos constitutivos, su papel en el conjunto de la sociedad, sus fronteras con respecto al Estado o el mercado, etcétera.

Finalmente, en un tercer momento, analizaremos los problemas y desafíos que conlleva una reconstrucción republicana de la autonomía de la sociedad civil moderna. Problemas y desafíos que no pueden ser resueltos de una vez y para siempre so riesgo de volver a otorgarle a la sociedad civil una centralidad y potencialidad que no posee ni tampoco merece.

3.1. REPUBLICANISMO CLÁSICO Y SOCIEDAD CIVIL: ¿ENCUENTROS O DESENCUENTROS?

Más allá de sus evidentes diferencias, existen similitudes entre las distintas tradiciones del pensamiento republicano previas a las revoluciones modernas (el nacimiento de la tradición republicana; la Roma republicana y las ciudades medievales y renacentistas italianas) que no pueden ser obviadas ni mucho menos desconocidas. Similitudes que están asociadas con una forma particular de representar las posibles relaciones entre la esfera económica y la esfera política. Dichas coincidencias deben ser destacadas a fin de evaluar las condiciones de posibilidad para reconstruir o no el discurso de la sociedad civil desde los supuestos normativos de aquello que hemos identificado como *republicanismo clásico*.¹²

3.1.1. De la incompatibilidad del discurso de la sociedad civil en el republicanismo clásico

Tanto el republicanismo antiguo de Roma como el republicanismo medieval de las ciudades italianas coinciden, a grandes rasgos, en su caracterización sobre la separación existente entre la esfera pública y la privada y en la definición de los elementos constitutivos de cada una de estas esferas. El republicanismo clásico se caracteriza, efectivamente, por la neta *separación*, que no necesariamente *diferenciación*, entre la esfera pública y la esfera privada. Separación, para los fines que aquí nos interesan, no es lo mismo que diferenciación. Mientras el concepto de *separación* indica un modo particular de articulación de las sociedades antiguas que busca establecer distancia entre el espacio privado-no político de la familia (*oikos*) y el

¹² Por "republicanismo clásico" entenderemos aquel pensamiento republicano que es fruto de la síntesis entre las tradiciones republicanas griega (Platón y Aristóteles), romana (Cicerón) y medieval (San Agustín).

espacio público-político de la *polis*, el concepto de *diferenciación* señala -como vimos en el primer capítulo- la división de una estructura o una unidad, en un sistema social, en dos o más estructuras diferentes en cuanto a sus características y su importancia funcional para el sistema. En el primer caso, lo que se busca es poner distancia entre las partes constitutivas de un sistema; en el segundo, ponderarlas diferencias a fin de vincular a cada una de las partes. De suerte que en el caso de la separación nada media ni puede mediar entre las esferas privada y pública ya que las características que cada una de ellas posee son de su exclusiva competencia. Mientras lo privado coincide sin más con la economía (el *oikos*), lo público coincide sin más con lo político (la *polis*. En el primero, predomina el reino de la necesidad; es el espacio natural establecido para la convivencia de todos los días. En el segundo, predomina la libertad.

De ahí que el republicanismo clásico no sea compatible, de entrada, con el discurso moderno de la sociedad civil (Inciarte, 2001: 41).¹³ Si la sociedad civil -como hemos visto anteriormente- es una instancia de intermediación entre el Estado y la economía, es un ámbito intermedio entre la esfera pública y la privada que participa de la especificidad de cada una de ellas,¹⁴ entonces no hay un lugar reservado para ella en un discurso político que no admite ningún tipo de mediación colectiva-asociativa

¹³ En el pensamiento clásico de la antigüedad, el término sociedad civil tenía una acepción distinta a la utilizada a lo largo de este trabajo. La sociedad civil no era un espacio social de intermediación entre la economía y el Estado. Por el contrario, el Estado y la sociedad civil fueron asumidos como expresiones sinónimas. Hablar de sociedad civil era hablar de Estado: "A la comunidad política se le denominaba *Politike koinonia*. Este término sería traducido más adelante al latín como *societas civilis*. Es la *polis* entendida como el lugar en el que los seres humanos se reúnen en cuanto animales políticos, *zoon politikon*. Así fue definida la *Politike koinonia*, en cuanto comunidad ético-política de ciudadanos libres e iguales bajo un sistema de gobierno legalmente constituido" (Fernández Santillán, 2003: 31). Así lo expresa Doménech (2004: 46): "*Societas civilis* es la traducción latina medieval de la *koinonia politiké* griega. Hay que recordar que el mundo antiguo del período clásico no conoció la realidad de un Estado burocrático (de una 'sociedad política') autonomizado, independizado, enfrentado a la sociedad civil, y apenas controlable por ésta".

¹⁴ La sociedad civil, en tanto formada por individuos particulares que se asocian de una manera no estatal y buscan satisfacer sus intereses particulares, pertenece a la esfera privada; pero en cuanto estos individuos, singular o colectivamente, tienen determinadas concepciones de la vida en general que trascienden sus intereses meramente particulares (por ejemplo, económicos), incluidos los familiares, la sociedad civil pertenece a la esfera pública (Inciarte, 2001: 41-42). Así pues, la sociedad civil es un ámbito social que, sin ser propiamente político, no se reduce a la pura individualidad y privacidad, sino que las trasciende.

sino supone la neta separación entre la esfera económica y la política.¹⁵ Entre el momento privado de la familia (*oikos*) y el momento público del Estado (*polis*) no existen ni pueden existir cuerpos intermedios como la sociedad civil moderna. En el republicanismo clásico, la única forma de participación política acreditada es la ciudadana. Sólo los ciudadanos pueden participar en política, nadie más, y su participación se circunscribe exclusivamente al campo de la *polis*. No pueden asociarse más allá o más acá de la *polis* para defender sus intereses particulares. No pueden asociarse, por ejemplo, en diferentes sociedades civiles. Si así fuera, la comunidad política en su conjunto estaría en grave riesgo en tanto que el interés general se vería afectado por la presión de diversos intereses faccionales.¹⁶ El todo es necesariamente anterior a la parte (Aristóteles, 2000: 4).

Así pues, los republicanos clásicos se oponen firmemente a las distinciones modernas entre Estado y sociedad civil, y entre mercado y sociedad civil. Su modelo no se compone de tres partes: Estado, mercado y sociedad civil, sino de dos partes: privado (economía) y público (política). Es más, el discurso republicano clásico no es compatible ni siquiera con la distinción moderna entre la categoría de Estado y el concepto de sociedad,¹⁷ en donde el Estado o política es la actividad que directa o

¹⁵ La separación no implica, necesariamente, antagonismo. Nada más ajeno a la Verdad el afirmar que la esfera pública (*polis*) y la privada (*oikos*) se encontraban en lucha a muerte. Simplemente se trató de formas distintas de organizar la convivencia humana: hacia adentro de la casa o hacia fuera de la misma. La primera era una condición necesaria, más no suficiente, para la existencia de la segunda: "Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo (...) Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria" (Arendt, 1997: 69).

¹⁶ Rousseau afirma que quien entra a formar parte de una facción ya no procura el bien colectivo, sino el bien del grupo particular. Los intereses particulares se contraponen al único interés común que debe orientar la acción del Estado. En consecuencia, la voluntad particular de estos grupos resquebraja la voluntad general. Es más, la voluntad general tiende a extinguirse y a ser sustituida por el conjunto de voluntades particulares que luchan entre sí (Fernández Santillán, 1988: 154). Por ello, Rousseau no le otorga un lugar a los partidos políticos en su teoría de la democracia, ya que éstos fraccionan la voluntad general.

¹⁷ La noción moderna de sociedad civil es heredera de la evolución secular de la distinción entre sociedad y Estado. La libertad relativa que disfrutamos tiene sus fuentes lejanas en la historia de Occidente y, en particular, en las concepciones de la sociedad que se remontan a la cristiandad. Estas

indirectamente tiene una relación con la organización del poder coactivo (Bobbio, 1991: 1222). La vida en la *polis*, incluye todo tipo de relaciones sociales, de suerte que lo “político” coincide con lo “social”. Lo civil, público y ciudadano es al mismo tiempo social y sociable. El mundo antiguo, entonces, no conoció la existencia de un Estado burocrático, independizado o enfrentado a la sociedad. En todo caso, el republicanismo clásico admite la diferencia entre familia (*oikos*) y Estado (*polis*), pero el concepto de sociedad (lo social distinto de lo político) no aparece por ningún lado ya que éste adquiere carta de naturalidad en el pensamiento político hasta el advenimiento de la modernidad (Arendt, 1993: 37-58).¹⁸ Por ello, la llamada “cuestión social” brilla por su ausencia en este singular discurso político. Desde la vitrina republicana clásica, las necesidades se resuelven al nivel privado de la familia. Sólo aquellos que se han liberado de las obligaciones diarias para vivir, están habilitados para participar en la *polis*. La solución de lo privado, entonces, es condición *sine qua non* para el acceso al mundo de lo público.

En términos generales, el republicanismo clásico significa la *res publica*, la cosa pública, la cosa del pueblo, la empresa común de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien común. O dicho en pocas palabras: *autogobierno* de

fuentes pueden articularse mediante algo parecido a la sociedad civil. Quien quiera profundizar en la historia secular de la distinción entre Estado y sociedad puede consultar: Taylor (1995: 277-278).

¹⁸ Para la filósofa alemana de origen judío, no puede comprenderse la división clásica entre la esfera pública y la privada si no nos remitimos al campo de la familia y de la *polis*, que existieron como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-Estado. La esfera de la familia o doméstica se distinguía porque los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades. Aquello que los mantenía juntos y unidos era la lucha por la conservación de la vida y la especie. La esfera de la *polis*, por el contrario, no se sustentaba en la necesidad sino en la libertad. Dicha libertad consistía en la posibilidad de los ciudadanos de dedicarse plenamente a la esfera política, a la acción (*praxis*) y al discurso (*lexis*). No existía un divorcio, mas si una separación, entre la esfera familiar y la política ya que el dominio de las necesidades en la familia era la precondition de la libertad de la *polis*. La necesidad era fundamentalmente un fenómeno prepolítico y la libertad sólo se encontraba en el ámbito político. Sin embargo, con la emergencia de la sociedad moderna (lo social) desde el interior oscuro de la vida doméstica a la luz de la esfera pública, se borraría la antigua línea divisoria entre lo privado y lo público. Si en la antigüedad la vida doméstica, la administración de la casa y las actividades económicas pertenecían al espacio privado de la familia, en la modernidad, con la emergencia de lo social, pasan a convertirse en asuntos públicos. De ahora en adelante, señala Arendt, lo privado se asociaba a la esfera de la intimidad y lo público se asemejaba con lo social. Este proceso de emergencia de lo social puede ser localizado históricamente en el nacimiento de las sociedades industriales capitalistas.

ciudadanos libres e iguales que en su gestión pública ponen la causa común (el bien común) por encima de sus intereses particulares (Inciarte, 2001: 41).

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para llevar a la práctica esta forma de autogobierno? En primer lugar, dicho autogobierno supone que los ciudadanos deban contar con una sólida base económica y material. Si algún ciudadano no tiene cubiertas sus necesidades básicas (vivienda, vestido, alimentación, salud, etcétera), será víctima seguramente de presiones ajenas para mejorar su propia situación. Podrá ser dominado arbitrariamente por otro(s), como señala Pettit. El resultado final de la presencia de presiones externas será que los intereses particulares acabarán predominando sobre la causa común. El autogobierno republicano consiste, en este sentido, en no tener que pedir permiso a otro para vivir o sobrevivir (Doménech, 2004). Quien tiene que pedir permiso a otro para sobrevivir, quien no tiene asegurado el derecho a la existencia por carecer de una sólida base económica, no puede gobernarse a sí mismo, vale decir, no se autogobierna. No es un ser humano libre (*liber*) sino un esclavo (*servus*).

La sólida base económica descansa en la propiedad familiar o, si se quiere, la *hacienda familiar*. Ese es el sistema económico propio del republicanismo clásico; ese es, ni más ni menos, el modelo económico imperante en la Atenas de la época preclásica y clásica, y en la República romana (Inciarte, 2001: 43). Sin embargo, en nuestros días es prácticamente imposible y además impensable el sustentar un sistema económico en la hacienda familiar. El nacimiento del sistema económico moderno está directamente asociado, precisamente, al desarrollo de un sistema de mercados y una economía monetaria sustentadas en la creciente división del trabajo. Gracias a estas dimensiones, la esfera económica ya no se encuentra ligada al ámbito doméstico o sujeta a la planificación centralizada por parte del Estado moderno. La economía de mercado es resultado de un proceso de modernización irreversible que supuso la diferenciación del sistema económico respecto del sistema político. En todo caso, se pueden plantear límites o restricciones políticas o morales a los efectos más nocivos de una economía de mercado sin control absoluto. Pero pretender su sustitución por un

modelo basado en la hacienda familiar sería tanto como volver a sumar o a restar con el ábaco en plena era de las computadoras. De la misma manera, no es posible volver a una economía natural contraria a la economía monetaria. La economía natural es la más conforme al espíritu republicano, en la cual lo que se intercambian son productos naturales cultivados, criados o producidos en la hacienda familiar. Sin embargo, el desarrollo de una economía artificial sustentada en instrumentos monetarios es fundamental para el desempeño de funciones económicas modernas, como, por ejemplo, el crédito.

En segundo lugar, el autogobierno de los ciudadanos iguales presupone que la sólida base económica sustentada en la hacienda familiar no enfrentará crisis recurrentes que pongan en tela de juicio la propiedad de la familia. Sin embargo, la hacienda familiar está expuesta a periodos de crisis que pueden provocar que la cabeza de familia privilegie sus intereses particulares por sobre los intereses generales o el bien común a la hora de participar en la gestión pública de la causa común. Nada garantiza la bonanza ilimitada e infinita de la hacienda familiar. A todo momento de auge le puede corresponder un periodo de austeridad. De igual manera, el jefe de familia no está exento de presiones por parte de la esfera privada-doméstica, específicamente de la matrona de la familia (esposa),¹⁹ que influyan en sus decisiones públicas para conseguir ventajas especiales para su hacienda familiar a costa del bien común. El deseo de tener para uno mismo puede ser, en muchas ocasiones, mayor que la voluntad del deber para con la comunidad. Y pocos negarían que la familia es un lugar privilegiado de la ausencia de sobriedad.

En tercer lugar, el autogobierno colectivo supone que los ciudadanos iguales siempre estén dispuestos a poner el bien común por encima de sus intereses particulares. Ciertamente, el hecho de que la igualdad de los ciudadanos esté

¹⁹ El republicanismo clásico es una doctrina que no deja muy bien paradas a las mujeres. Las feministas, evidentemente, no ven con muy buenos ojos esta tradición de pensamiento de corte "patriarcal" que denigra y caricaturiza al mal llamado "sexo débil". Maquijavelo, por poner un ejemplo ilustrativo, señala que uno de los peligros mayores para la causa pública es la llamada "effeminazzione", y ese peligro comprende todo lo que, como la pérdida del sentido de la sobriedad, pueda debilitar los resortes de la virtud cívica necesarios para defender la comunidad (Inciarte, 2001: 44). Quien quiera profundizar en la difícil relación entre el discurso feminista y el republicanismo, puede consultar: Phillips (2004: 263-285).

sustentada en la hacienda familiar facilita que sus intereses particulares, en este caso económicos, no interfieran en la gestión pública de la causa común. Sin embargo, siempre existe el peligro de que las distintas -y en ocasiones encontradas- preferencias e ideologías de los ciudadanos dificulten la consecución del bien común. Bien puede darse el caso de que existan tantos tipos de bienes en común como preferencias, gustos o ideologías de los ciudadanos. De ahí que no sea automático ni natural el proceso de consecución del bien común, sino esté sujeto, necesariamente, a un mecanismo que garantice que las diferencias irreductibles a los intereses materiales puedan traducirse en coincidencias alrededor de una causa común. Es en este contexto donde adquiere su verdadera magnitud la palabra y la persuasión como mecanismos para tomar decisiones colectivas más allá de la negociación de intereses particulares:

En la experiencia de la *polis*, que no sin justificaciones se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia política que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como un medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia (Arendt, 1993: 40).

En síntesis, el autogobierno de los ciudadanos libres e iguales, sustentado en una sólida hacienda familiar, no está garantizado de una vez y para siempre en tanto que las crisis económicas recurrentes, las presiones familiares y, sobre todo, maritales, y las ambiciones personales de toda índole pueden orillar al ciudadano a que opte por limitar y, en el extremo, a que renuncie a su facultad para gobernarse a sí mismo. Siempre existe la posibilidad de renunciar al autogobierno, vale decir, a la libertad republicana, si lo que está detrás es la promesa de estabilidad económica y material. La servidumbre también puede ser garantía de bienestar material.

3.1.2. La separación entre economía y política en las tradiciones republicanas premodernas

La neta separación entre la economía (privado) y la política (público) aparece desde el nacimiento de la tradición republicana en la Grecia clásica. Tanto Platón como Aristóteles coinciden en la separación entre la esfera privada y la esfera pública. Sólo que la plantean de forma diferente. En Aristóteles, la separación de esferas no se traducían en ausencia de vínculos entre ellas, ya que había una persona o tipo de persona que pertenecía a las dos esferas, la privada y la pública, la económica-familiar y la política. Esa persona era el cabeza de familia, el *pater familias*. Sólo él cruzaba el “puente” que separaba ambas esferas a fin de efectuar alternativamente las actividades públicas y privadas: “Sólo si el *pater familias* contaba con el respaldo tanto económico como emocional de una sólida hacienda familiar podía zafarse de toda presión en la esfera pública y mantener su punto de vista independiente en las deliberaciones de la asamblea política” (Inciarte, 2001: 44). De suerte que la única “mediación” -si se me permite la expresión- que se aceptaba entre la esfera económico-familiar y la esfera política era la del cabeza de familia. Imposible, obviamente, que estos cabezas de familia se reuniesen a deliberar en un espacio social diferente a la *polis*, que aquí hemos identificado previamente como el nombre de sociedad civil.

En Platón, la separación público-privado adquiere derroteros distintos. Al igual que Aristóteles, defiende en su filosofía política la idea de mantener netamente separadas la esfera de lo público y de lo privado. No caben aquí instancias intermedias -como la llamada sociedad civil- que pudieran alterar o borrar las fronteras entre una y otra, y, en consecuencia, dividir y afectar la unidad del Estado.²⁰ Empero, en su concepción no hay un lugar para un *pater familias* que cruce en ambas direcciones el puente que separa una esfera de otra. Incluso, en su argumentación más utópica o, si se quiere, más radical, la idea misma de la existencia de una esfera privada-doméstica separada de una pública, encabezada por un padre de familia, es sometida a una

²⁰ En la *República* (462a), Platón destaca el carácter comunitario de la sociedad al señalar que el mal mayor para el Estado es lo que lo divide y el mayor bien lo que lo une (Platón, 2000: 267). La idea de sociedad civil, entonces, no adquiere carta de naturalidad en su filosofía ya que ésta al borrar las fronteras entre lo privado y lo público divide a la comunidad política o Estado.

crítica profunda.²¹ Su idea de separación, por tanto, no es personal sino funcional y el resultado de la división es lo que Platón entiende por justicia: “por justicia se entiende normalmente el dar a cada uno lo suyo. No así Platón. No que cada uno reciba lo suyo, sino que cada uno *haga* lo suyo, es decir, que no se arrogue las funciones que no le competen, es la característica diferencial del concepto platónico de justicia” (Inciarte, 2001: 45).

En consecuencia, en la filosofía platónica no hay ninguna persona que ejerza dos tipos diferentes de función: una pública (política) y la otra privada (económica). En Platón, la persona se identifica exclusivamente con su función. De ahí que existan distintas clases sociales de acuerdo a las funciones centrales que cumplen: los guardianes, que corresponden al gobierno y es la clase superior; la de los auxiliares, que comprende a la milicia; y los agricultores y artesanos, que forman la actividad económicamente productiva y las profesiones liberales. Esta tercera clase engloba a ricos y pobres, a patrones y trabajadores.

Durante la Edad Media, la separación entre esfera pública y esfera privada se mantuvo, aunque se presentaba bajo formas diferentes a las de la Antigüedad. Después de la caída del Imperio romano, la Iglesia católica determinó los nuevos

²¹ En el pasaje sobre la comunidad de hombres y mujeres de la *República* (457c-466d trad. de Conrado Eggers Lan), Platón propone la desaparición de la familia y, con ella, de la propiedad privada, es decir, la economía. Sin embargo, su propuesta comunitaria sólo se refiere a la clase de los guardianes superiores. En cambio, las clases productivas, la de los artesanos y demás, tienen que seguir gozando de las ventajas de una familia y una propiedad privadas. La comunidad de hombres, mujeres y niños de Platón pone en cuestión no solamente las convenciones sociales de la Grecia antigua sino también las creencias o valores de las sociedades occidentales contemporáneas relacionados con la posibilidad y deseabilidad de establecer límites o fronteras entre la familia como espacio privado y el Estado como ámbito público. La segunda ley de la comunidad de hombres y mujeres señala: “Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre” (457d) (Platón, 2000: 261). La deseabilidad o utilidad de tener mujeres en común y en común los hijos es, como en la ley anterior, el bien supremo, es decir, aquello que sea lo más conveniente para el Estado y para la clase de los guardianes. Y por ello, los mejores hombres y las mejores mujeres, vale decir, aquellos cuya misión es velar por los bienes supremos del Estado, estarán dispuestos a obedecer los dictados de un Estado de bienaventurados. El apego a los fines superiores del Estado, supone ciertos sacrificios de los guardianes en su vida privada: “Y ellos, al tener casa en común y comida en común, sin poseer *privadamente* nada de esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual” (458d) (Platón, 2000: 262) (cursivas mías).

contenidos de lo público y lo privado que giraron alrededor de la tensión entre la oscuridad de la vida privada y la visibilidad de lo sagrado. La nueva dicotomía era lo público-visible frente a lo privado-oculto. La vida de los hombres pasó a la esfera de lo privado, de lo oculto, de lo que no podía ser revelado más que en secreto confesional, y lo sagrado, aquello que trascendía la mortalidad y banalidad humanas, ocupaba el espacio público no solamente en lo que respecta al poder político que quedó en manos de la iglesia, sino también por lo que toca a las ceremonias y rituales religiosos llevados a cabo ante los ojos y oídos de un público. La Iglesia ofreció a los hombres, un sustituto de la ciudadanía que anteriormente había sido la prerrogativa del gobierno municipal de las ciudades medievales italianas (Arendt, 1993: 45-46).

En la Edad Media, entonces, existía una clara distinción entre Iglesia e Imperio,²² pero todavía no se había llegado a una clara distinción entre Estado y sociedad, entre intereses generales e intereses particulares. Eso significaba que aún el poder coercitivo no estaba monopolizado. Los gobernantes en la Edad Media no se consideraban en posesión de un poder legislativo omnímodo. Ellos no creaban por sí mismos la ley (derecho positivo), sino aplicaban la ley superior, sea ésta ley divina o ley natural. No había entonces ni un Estado soberano hacia adentro -hacia los gobernantes- ni un Estado soberano hacia fuera -frente a otros Estados- (Inciarte, 2001: 46).²³ La sociedad civil moderna, entendida como espacio de intermediación entre economía y política, no existía en tanto que la distinción entre Estado y sociedad estaba ausente. En todo caso, la sociedad civil medieval se entendía primordialmente como sinónimo de un protoestado, su función era directamente política. No se encontraba al margen del poder político, no era una esfera diferente o antagónica del mismo. La sociedad civil

²² Según la *Enciclopedia Salvat* (2004), el Imperio es un conjunto de estados sujeto a un emperador, quien era el jefe supremo del antiguo Imperio romano. En la antigua Roma recibía el título de *imperator* el general que había conseguido grandes éxitos militares. Para Colliva (1991: 799): "(El imperio), como modelo típicamente romano, tanto por la forma como por el contenido, representó una sugestión permanente para todos aquellos regimenes y ordenamientos que, habiendo llegado a un momento crítico de su desarrollo, se dedicaron a buscar y a definir su superpoder legal y centralizador dentro de ellos mismos, con el objeto de superar sus dificultades".

²³ Bobbio (1989: 139-140) señala que la soberanía tiene dos caras, una que mira hacia el interior, otra que mira hacia el exterior. En consecuencia, se encuentra con dos tipos de límites: los que derivan de las relaciones entre gobernantes y gobernados, y son límites internos, y los que derivan de las relaciones entre los estados, y son límites externos.

era, por definición, sociedad política. Lo civil y lo político eran sinónimos: englobaba, entonces, todo el campo de lo público-político.

3.2. LA VÍA DE RECONSTRUCCIÓN REPUBLICANA DE LA SOCIEDAD CIVIL MODERNA

El concepto moderno de sociedad civil comienza a adquirir cierta visibilidad en el momento en el que los espacios de la economía y la política resultan irreductibles a la separación clásica entre la esfera pública y la privada. Cuando la economía se cortó el cordón umbilical de la esfera privada-doméstica y se desarrolló alrededor de un sistema de mercados, y la esfera pública se escindió irremediabilmente en una esfera política (Estado moderno) y otra no-política (economía de mercado y medios de comunicación), la neta separación entre lo público y lo privado ya no tuvo razón de existir. La idea de separación tendría que ser sustituida, necesariamente, por la categoría de diferenciación estructural y funcional y de diferenciación entre *centro y periferia*.²⁴ En adelante, la distinción entre el Estado y la sociedad (lo social que tanto preocupaba a Arendt) se daría en el marco de un sistema social complejo y diferenciado en sus estructuras y funciones, en el cual la sociedad civil emergió como un espacio de mediación social entre los subsistemas político y económico que participa de la especificidad de cada uno de ellos. Sólo después de que dichas esferas sociales funcionaron de forma autosuficiente, pudo hablarse de sociedad civil en sentido moderno.

²⁴ La diferencia entre sociedades antiguas y sociedades modernas o entre sociedades tradicionales y sociedades modernas no sólo es atribuible al proceso de diferenciación estructural y funcional, sino también es producto del proceso de diferenciación entre *centro y periferia*: "Las culturas premodernas desarrolladas se apoyan en formas de la diferenciación que, en un lugar decisivo de la estructura, pueden considerar las desigualdades y sacarles ventaja. Si están completamente desarrolladas, esas culturas utilizan tanto la diferenciación estratificadora, cuanto la diferenciación entre centro y periferia. En virtud de las adquisiciones a las que han llegado, pueden definirse como sociedades de la nobleza, o también como sociedades ciudadinas; sin embargo, estos caracteres que expresan prominencia conciernen, respectivamente, sólo a una pequeña parte de la población. Aun si se considera la forma de diferenciación como el carácter decisivo de una formación de la sociedad, es necesario tener presente que este carácter, por sí solo, no es suficiente para descubrir el origen y los problemas de estos sistemas de sociedades con cultura desarrollada. Se agrega por lo menos un factor que complica el cuadro. Consiste en la expansión de las posibilidades de la comunicación que, en una serie de casos, al final de cuentas lleva a la formación de grandes imperios territoriales (...) Se podría sostener que estamos ante una forma particular de la diferenciación que en nuestro catálogo de las formas no se ha tomado en consideración. Pero se trata sólo de una forma elaborada de la diferenciación entre centro y periferia que tiene como centro el imperio y la burocracia del imperio" (Luhmann y De Giorgi, 1998:309-311).

En el campo de la historia de las ideas políticas, el discurso moderno de la sociedad civil obtiene su carta de buena conducta a partir, por lo menos, de la teoría política liberal de John Locke y la teoría política republicana de Charles de Montesquieu.²⁵ En la teoría de los dos contratos de Locke: el pacto *unionis* y el pacto *subjectionis*, ya se vislumbra la diferencia moderna entre un orden social preestatal y el gobierno: “En el primer pacto, se condensa el acuerdo de los ciudadanos sobre la necesidad de crear un orden institucional que permita coordinar sus acciones. En el segundo pacto, esos mismos ciudadanos constituyen al Estado como un medio para garantizar la vigencia del orden institucional” (Serrano Gómez, 1999: 60). Como se observa, la dualidad del contrato lockeano hace patente la diferencia entre Estado y sociedad. La sociedad existe antes que el gobierno y no es el gobierno quien existe antes que la sociedad. Ésta última proviene de un primer contrato que saca a los individuos aislados del Estado de naturaleza y este cuerpo de reciente formación instauro el gobierno, el cual podría definirse como soberano pero, de hecho, se encuentra en una relación fiduciaria con la sociedad. Si abusa de su confianza, la sociedad recupera su libertad de acción (Taylor, 1995: 279-280). Sin embargo, el filósofo inglés usa el término sociedad civil en su sentido tradicional, como sinónimo de sociedad política, pero ya prepara el terreno para la aparición del nuevo y opuesto significado del siglo siguiente.

En consecuencia, Montesquieu es el primer autor que elabora explícitamente la distinción moderna entre la categoría de Estado y el concepto de sociedad civil, cuando hace alusión a la diferencia entre ley civil (*loi civile*) y ley política (*loi politique*). En efecto, en el *Espíritu de las leyes* (Libro 26, capítulo 15), el filósofo francés advierte que

²⁵ Ciertos vestigios de la idea moderna de sociedad civil aparecen en las doctrinas del contrato social de juristas como Grocio y Pufendorf, en las que a la sociedad se le concede una existencia anterior a la del gobierno (Taylor, 1995: 279). Sin embargo, en estas teorías la sociedad se somete finalmente al poder absoluto del gobierno. Asimismo, la distinción entre sociedad civil y Estado se remonta a August Ludwin von Schlözer (1794), y es continuamente retomada en la literatura alemana sobre la base de la distinción entre *societas civilis sine imperio* (sociedad civil sin poder central), y *societas civilis cum imperio* (sociedad civil con poder central), donde la segunda expresión indica lo que se designa con el término Estado, es decir, como el conjunto de los aparatos que en un sistema social organizado ejercen el poder coactivo (Bobbio, 1989: 39).

no hay que regular por los principios del derecho político las cosas que dependen del derecho civil:

Del mismo modo que los hombres han renunciado a su independencia natural para vivir bajo leyes políticas, han renunciado también a la comunidad natural de los bienes para vivir sujetos a leyes civiles. Las primeras les aseguran la libertad, y las segundas la propiedad. No hay que decidir por las leyes de la libertad que, como hemos dicho, no es más que el imperio de la ciudad, lo que no debe ser decidido más que por las leyes concernientes a la propiedad (Montesquieu, 1993: 341).

Según Montesquieu, las leyes positivas pueden ser de tres tipos: las que regulan las relaciones entre naciones (derecho de gentes); las que se dan al interior de una nación entre gobernantes y gobernados (derecho político o público); y las que se dan entre ciudadanos (derecho civil). Al diferenciar Montesquieu el ámbito de lo civil (derechos entre ciudadanos) del ámbito de lo político (derechos del ciudadano), la sociedad civil (el espacio entre los ciudadanos en clave de Montesquieu) adquiere un margen de autonomía que le permite jugar en adelante un papel de mediación entre la esfera económica mercantil y la política estatal. Ese margen es el que le permite a la sociedad civil moderna instituirse a sí misma como un ámbito social diferenciado del Estado y del mercado.

En este nuevo contexto, el discurso de la sociedad civil se verá sometido a una nueva tensión argumentativa. Si anteriormente en el republicanismo clásico -como vimos más arriba- el concepto de sociedad civil se encontraba a caballo entre la esfera de lo privado-doméstico y la esfera de lo público-político, ahora en la modernidad la idea de sociedad civil se encuentra a medio camino entre el *liberalismo* y el *republicanismo contemporáneo*. La definición de sus dimensiones internas (normativa y colectiva), alcances, fronteras y posibles paradojas está directamente asociada tanto al caudal de argumentaciones liberales como a la marea de réplicas republicanas. La sociedad civil republicana es, en buena medida, el espejo de la sociedad civil liberal.

La crítica republicana contemporánea a la teoría liberal de la sociedad civil se articula en dos niveles distintos pero no necesariamente antagónicos: el nivel normativo y el nivel descriptivo. A nivel normativo, los republicanos ponen en tela de juicio los supuestos, principios y premisas a partir de las cuales la sociedad civil moderna se constituye como una esfera autónoma y diferenciada del Estado y del mercado modernos. A nivel descriptivo, el discurso republicano critica el funcionamiento real y efectivo de las sociedades civiles en las democracias liberales contemporáneas. Ambos niveles aparecen mezclados en un discurso que tiene como telón de fondo la crítica de la modernidad.

De aquí en adelante, la tensión intrínseca al discurso de la sociedad civil ya no descansará en la neta separación entre la esfera pública-política y la privada-doméstica, sino se localizará, sobre todo, en la definición de la primacía en la modernidad de las funciones económicas sobre las políticas (liberalismo) o de las funciones políticas sobre las económicas (republicanismo). O dicho de otra manera: en el predominio de los intereses particulares sobre los generales o en la preponderancia de la causa común (bien común) sobre los intereses particulares. La consecuencia lógica de lo anterior será, en el primer caso (liberalismo), el establecimiento de una clara frontera entre sociedad civil y Estado y, en el segundo (republicanismo), el reconocimiento de un tránsito fluido entre sociedad civil y Estado. A partir de este eje conceptual, los liberales abogarán, con sus diversos matices, por un modelo de sociedad civil que seá sede de los derechos y la autonomía moral del individuo frente al poder del Estado. Su punto de referencia será, indudablemente, el individuo; y el bien superior que habrán que tutelar serán los derechos y garantías individuales. Los republicanos contemporáneos, por su parte, sacarán del baúl los viejos ideales del republicanismo clásico con el fin de reformular la idea de sociedad civil como sede privilegiada de la libertad política, la participación y las virtudes cívicas de los ciudadanos. Su estrella polar, entonces, será el ciudadano organizado (no el individuo) y, como correlato, la comunidad política; y el bien superior que buscarán tutelar será la libertad del Estado o de la República.

¿Sociedad civil como espacio de realización de los intereses particulares del individuo o sociedad civil como sede de los intereses generales del ciudadano?, ¿individuo privatista *versus* ciudadano virtuoso?, ¿preferencias maximizadoras del individuo *versus* virtudes cívicas del ciudadano?, ¿individuo aislado o comunidad política? Veamos en adelante cada una de estas representaciones normativas y sus distintas y, a la vez, encontradas realizaciones prácticas a fin de evaluar críticamente las condiciones de posibilidad para reconstruir desde los *supuestos* y premisas del discurso republicano contemporáneo la autonomía de la sociedad civil moderna.

3.2.1. La sociedad civil moderna en clave liberal como sede de los individuos privados

La modernidad de la sociedad civil va de la mano de la doctrina liberal. Entre la teoría descriptiva de la sociedad civil vista en el primer capítulo de este trabajo y la teoría política de corte liberal que hemos visto y que veremos en adelante existen muchos vasos comunicantes que no pueden ser desconocidos. La sociedad civil de la Edad Moderna reúne muchas características y cumple distintas funciones que están en plena sintonía con el pensamiento liberal. En efecto, la sociedad civil liberal se auto comprende, principalmente, en tácita oposición a la figura del Estado.²⁶ No sólo es una esfera social diferenciada funcionalmente del Estado moderno, sino también, y sobre todo, es un espacio que se reconoce a sí mismo a partir de la sana distancia que asume frente al Estado. Su diferencia específica no se traduce en colaboración con la esfera estatal, sino en distanciamiento. Se autodenomina precisamente como “sociedad civil” para no confundirse ni aparecer mezclada con la “sociedad política”, la

²⁶ El resurgimiento contemporáneo del discurso de la sociedad civil tiene un corte más liberal que republicano. No hay nada extraño en eso. Desde el liberalismo, se puede hacer una de las críticas más agudas al Estado totalitario o autoritario. En la oposición democrática polaca desde 1976 hasta la aparición de *Solidaridad*, las yuxtaposiciones más conocidas eran: la sociedad *contra* el Estado, la nación *contra* el Estado, el orden social *contra* el sistema político, la vida pública *contra* el Estado, la vida pública *contra* el poder público, etcétera. La idea fue siempre la protección y autoorganización de la vida social frente al Estado totalitario o autoritario (Cohen y Arato, 1992: 55). En el caso de la “ideología” de la llamada “segunda izquierda” francesa de los años setenta (Lefort, Gortz y Rosanvallon) y del pensamiento de la “tercera generación de frankfurtianos (Rodel, Frankenberg y Dubiel), el problema teórico básico fue el de cómo fundamentar la autonomía de la esfera de lo social con respecto a la política y la economía o, si se quiere, la autonomía de la sociedad con respecto al Estado y el mercado. Los principios normativos comunes de su estrategia fueron los de autoorganización de la sociedad, la secularización radical de las razones de justificación de la política, la reconstrucción de los lazos sociales fuera del Estado autoritario y el llamado a construir una esfera pública independiente de los espacios controlados (Olvera, 1999: 29).

cual no goza de buena reputación. Entre sociedad civil y Estado, entonces, se establece una clara frontera.

Incluso, las versiones más conservadoras o radicales del liberalismo, como los mal llamados “libertarios” a la Nozick, abogan por un modelo de sociedad civil en el que a final de cuentas el Estado sale sobrando, sobre todo si éste es un Estado social que atenta contra las libertades económicas de los individuos (Cohen y Arato, 1992).²⁷ No sólo hablan los libertarios de la sociedad *contra* el Estado, sino defienden el lema de “sociedad *sin* Estado”, que se basa en un modelo en que la sociedad civil es el equivalente del mercado o de la sociedad burguesa. Desde su óptica, las sociedades modernas pueden gobernarse a sí mismas sin necesidad del gobierno. Sus funciones específicas: función de coacción y función de interés público, pasarían a ser asumidas por la sociedad civil, que es vista como una red de asociaciones privadas alternativas al Estado. La privatización de la gobernación, vale decir, la gobernación sin gobierno (Mayntz, 2001 y Aguilar Villanueva, 2004), es la consecuencia lógica de este discurso maniqueo que tiende a santificar a la sociedad civil como sinónimo de mercado y a demonizar al Estado.

Si para la mayoría de los liberales el Estado es un mal, pero es un mal necesario,²⁸ la sociedad civil liberal se articula, en un primer momento, para proteger

²⁷ El liberalismo neoconservador del *laissez-faire* critica los supuestos éxitos económicos y políticos del modelo del Estado benefactor. Desde el punto de vista económico, son tres las acusaciones que se presentan contra las políticas de los estados benefactores: conducen a un desincentivo para invertir (impuestos), para trabajar (seguro social y de desempleo) y constituyen una grave amenaza para la viabilidad de la clase media independiente (altas tasas de impuestos e inflación). En el aspecto político, los neoconservadores argumentan que los propios mecanismos introducidos por los estados benefactores para resolver sus conflictos y crear mayor igualdad de oportunidades (derechos legales y un sector estatal ampliado) han conducido a nuevos conflictos y han violado los derechos de algunos para favorecer a otros. Al afectar la propiedad privada, la intervención y regulación del Estado minan tanto la libertad de los empresarios como el incentivo del logro en los trabajadores. En resumen, recompensa el fracaso en vez del éxito, y en nombre de la igualdad amenaza a la libertad, la vida privada y la autonomía. Al mismo tiempo, estos mecanismos han generado un conjunto de expectativas crecientes y un aumento de las demandas que conducen a una situación general de *ingobernabilidad* (Cohén y Arato, 1992: 31-32).

²⁸ El liberalismo y el anarquismo son primos hermanos. Ambos comparten un diagnóstico común: consideran al Estado como un mal. Sin embargo, mientras para los liberales el Estado es un “mal necesario”, para los anarquistas es un “mal no necesario”. Por ello, su pronóstico difiere: los liberales pretenden limitar al Estado y los anarquistas eliminarlo. El liberalismo, entonces, puede ser definido como la doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. El

precisamente la libertad del individuo de los posibles abusos del Estado. El despotismo estatal, como lo sabía el barón de Montesquieu, no sólo puede evitarse mediante la doctrina del Estado de derecho y la teoría de la separación de poderes, sino también mediante la activación de cuerpos intermedios de la sociedad civil: asociaciones civiles, clubes, grupos de profesionistas, etcétera. En efecto, la existencia de cuerpos intermedios en la sociedad civil dificulta el ejercicio arbitrario del poder ya que estos cuerpos vigilan y, por tanto, pueden controlar la acción de los gobernantes.²⁹ Su sede natural, por tanto, es la sociedad de libre mercado, en el seno del cual los individuos, consumidores más que productores, eligen entre el mayor número de opciones posibles. Lo mejor que se puede ser es un individuo autónomo, que elige entre sus posibilidades. Y el mercado, en cuyo seno se elige, no necesita del Estado. Requiere tan sólo de un Estado mínimo. No precisa regulación social, únicamente actividad de policía (Walter, 1998: 380). De ahí que la sociedad civil liberal exista ahí y sólo ahí donde haya una serie de asociaciones libres que no estén bajo la tutela del poder del Estado (Taylor, 1995: 273). Dichas asociaciones libres están formadas por individuos particulares que se asocian de una manera no estatal para buscar satisfacer sus diversos intereses particulares. Sociedad civil y liberalismo, entonces, no son términos rivales ni mucho menos antagónicos, sino son conceptos que se complementan en la modernidad.

La doctrina liberal de la sociedad civil moderna se articula a partir del reconocimiento del carácter universal de los derechos del individuo y de su autonomía moral. Para el liberalismo, el hombre antecede a la sociedad y no la sociedad la que antecede al hombre. Su naturaleza, por tanto, no es política -como presupone Aristóteles con la imagen del *zoon politikon*- sino pre política, meta política o, en su caso, a política. Las partes siempre anteceden y son cualitativamente superiores al todo. El hombre como individuo se emancipa de toda forma de comunidad ya que su

anarquismo, por su parte, es la doctrina que propugna la desaparición del Estado y de todo poder. Quien desee profundizar en esta distinción puede consultar: Bobbio (1989: 179-187).

²⁹ Para Montesquieu, las tendencias despóticas del Estado deben ser limitadas por las leyes. Dicha limitación es ineficaz a menos que existan una serie de cuerpos independientes (germen de la sociedad civil) que tengan una importancia en esta ley y estén ahí para defenderla (Taylor, 1995: 281).

sentido de pertenencia ya no se deposita en la dimensión de lo colectivo. Dicha figura de hombre “abstracto”, de individuo sustancia, está dotada de autonomía moral³⁰ y revestida de derechos naturales inalienables,³¹ rasgos en los que se cifra su dignidad individual (Cruz Prados, 2004: 137).

El Estado, por su parte, no es ajeno a este proceso de individualización -valga la redundancia- del individuo. Por el contrario, fue precisamente el Estado moderno el que llevó a cabo la tarea de individualización del hombre, al emanciparlo de las comunidades previas (raza, etnia, clase, pueblo, Nación, etcétera) y ponerlo en relación jurídica con otros individuos en la sociedad. En este proceso diferenciador, el Estado no juega un papel pasivo ni ingenuo ya que se convierte en el garante de la dignidad del individuo mediante el reconocimiento formal (positivo) de sus derechos naturales y la universalización de la ciudadanía. Derecho y ciudadanía conforman -como lo vimos anteriormente- los elementos constitutivos de la dimensión normativa de la sociedad civil moderna. Al mismo tiempo, el Estado se abstiene de defender y promover públicamente alguna idea sustantiva de bien común a fin de garantizar la autonomía moral del individuo. La neutralidad política y moral son principios que le ofrecen legitimidad al Estado liberal contemporáneo.

En ese espacio de mediación entre el individuo y el Estado surge la sociedad civil moderna, la cual supone al individuo y al Estado pero es irreductible a ambos. La sociedad civil liberal se integra, entonces, por asociaciones de individuos particulares

³⁰ La idea liberal de autonomía moral del individuo es deudora del proyecto de la Ilustración. En “¿Qué es la ilustración” (1744), Kant sostiene que: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela del otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración” (Kant, 1979: 25) (cursivas del autor).

³¹ Según Bobbio y Bovero (1986: 15): “Aunque la idea de derecho natural se remonte a la Edad Clásica y no hay dejado de tener valor durante la Edad Media, cuando se habla de ‘doctrina’ o de ‘escuela’ del derecho natural, sin otro agregado (...) se hace referencia al Renacimiento, al desarrollo y difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural tuvo durante la Edad Moderna en el periodo que corre entre el inicio del siglo XVII y el final del siglo XVIII”.

que gozan de derechos individuales³² y autonomía moral. Sus condiciones de posibilidad están asociadas a la liberación del hombre de cualquier comunidad original o primordial que otorgue un sentido fuerte de pertenencia meta-individual. Sin emergencia del individuo, sin autonomía moral del hombre, la sociedad civil es una figura retórica sujeta a los humores de cualquier comunidad primordial o a los sabores de un jefe carismático. En suma, la sociedad civil liberal es una asociación de agentes *libres* que poseen en sí mismos la razón de su valor y dignidad.

Las formas de coordinación entre estos agentes libres de la sociedad civil están basadas en cálculos estratégicos,³³ es decir, en cálculos de individuos “racionales” movidos por el interés propio. Sus formas de acción colectiva son posibles si los incentivos selectivos (reglas del juego e instituciones) son correctos y el problema del *free-rider* se encuentra bajo control.³⁴ De suerte que la sociedad civil es estudiada en términos de asociaciones de individuos particulares que estratégicamente comparan los costos y beneficios de su participación en la acción colectiva (Munck, 1995: 19). Si los beneficios son mayores a los costos, entonces los individuos se sumarán a las asociaciones de la sociedad civil porque lo que ganarán compensará la pérdida de su tiempo y esfuerzo. Si, por el contrario, los costos son mayores a los beneficios obtenidos, entonces los agentes individuales se reservarán de participar en asociaciones civiles.³⁵

³² Los derechos del individuo, por ser individuales, no proceden de la relación del hombre con una comunidad, sino sólo del individuo en cuanto encarnación de un universal abstracta: la Humanidad, la Razón (Cruz Prados, 2004: 142).

³³ Max Weber define la acción estratégica como aquella en la que el actor: a) define el fin que quiere o le interesa alcanzar y b) combina e instrumenta los medios que son necesarios o eficientes en la consecución de aquel fin (Weber, 2004: 20). Quien desee profundizar en la dimensión estratégica de la política puede consultar: (Del Águila: 2000: 24-26).

³⁴ Para Munck (1995: 19): “El problema del *free-rider*, literalmente ‘el que viaja gratis’, se refiere a la situación en la cual un individuo puede gozar de ciertos beneficios que son accesibles a una comunidad entera sin que él haya pagado por, o contribuido a, la producción de tal bien común”.

³⁵ Esta idea sobre las formas de coordinación de la sociedad civil liberal es deudora de la teoría de la acción colectiva de Mancur Olson: “Para Olson, la participación de los individuos en procesos de acción colectiva no es explicable ni en términos de las creencias de los individuos que participan en ellos, ni a partir de sus sentimientos (...) Más importante aún, la acción colectiva no se deriva automáticamente de la existencia de intereses comunes, como lo establecían los pluralistas estadounidenses y la teoría marxista de clase. Por el contrario, de acuerdo con Olson, la lógica de la acción colectiva tiene en su

Ahora bien, el contenido de esta forma de asociación no se encuentra en un cuerpo común de valores y significados. El yo-común, el "nosotros" asociativo no tiene un carácter moral ni trascendental. Por el contrario, el contenido de la sociedad civil liberal sólo puede consistir en una legalidad procedimental, orientada a garantizar los derechos individuales y la autonomía moral del individuo. Los individuos se vinculan entre sí por lazos meramente jurídico-formales ajenos a cualquier visión sustantiva sobre el sentido de la vida buena. Dicho sentido general es sustituido por una pluralidad de sentidos particulares en la que cada quien define libremente lo que es bueno o malo para sí mismo, para su familia o sus amigos, independientemente de cualquier visión fuerte sobre la vida social. Se trata, por tanto, de lazos extra o metapolíticos. En este contexto, la justicia puede acabar siendo sacrificada por el derecho. De ahí que la sociedad civil liberal ya no se articule alrededor de la lucha por la afirmación de lo justo y la condena de lo injusto, sino se organice conforme a los procedimientos del derecho establecido. Entre justicia y derecho se abre una brecha inconmensurable.

Sin embargo, la doctrina liberal de la sociedad civil está sometida a diversos problemas de no fácil solución. En primer lugar, la tesis liberal que plantea que la sociedad civil se constituye de individuos "sustancia", bien definidos en sus determinaciones básicas fuera o antes de toda sociedad, es prácticamente insostenible. No hay individuo-sustancia fuera, antes o después de la sociedad ni es posible renunciar definitivamente a la dimensión social del individuo. Es más, fuera de la sociedad no hay posibilidad de hablar seriamente de individuo. En todo caso, puede hablarse de naturaleza o del "buen salvaje" de Rousseau, pero no de individuo.³⁶ Lo

centro la siguiente paradoja: los grupos de personas con intereses comunes, en particular los de gran tamaño, no tienden a favorecer esos intereses comunes a menos que se ejerza algún tipo de coacción o se ofrezcan incentivos selectivos que compensen los costos de la acción colectiva. El problema de la acción colectiva consiste entonces en encontrar aquellos incentivos positivos o negativos para que, en los casos en los que un actor puede obtener los beneficios de una acción colectiva sin necesidad de participar abiertamente en ella, asuma los costos que ésta implica" (Tavera Fenollosa: 2000: 452).

³⁶ Incluso Robinson Crusoe, el personaje literario creado por la pluma de Daniel Defoe, fue socializado antes de irse a refugiarse en la isla desierta y conocer a su amigo Viernes. Su lenguaje y representaciones

que el liberalismo asume como un supuesto incuestionable: el individuo sustancia, no es sino parte del problema que hay que definir y resolver. En efecto, cuando la figura del individuo particular se asocia con otro individuo particular para defender sus intereses particulares aparece entre ellos un espacio público-político irreducible a los intereses particulares de los particulares. En ese espacio de asociación, en ese espacio público-político, en el entre de la política -como diría Arendt-, los individuos se ven orillados a expresar y escuchar opiniones y poner en la balanza determinadas concepciones de la vida en general que trascienden sus meros intereses particulares. De ahí que la sociedad civil sea un ámbito social que no se reduce a la pura individualidad y privacidad, sino que, ciertamente, las presupone pero con la mirada puesta en trascenderlas. Pensar la sociedad civil como simple asociación de individuos particulares y maximizadores es desconocer la naturaleza pública-política de la sociedad civil. Es ignorar, al mismo tiempo, que los individuos ya no son los mismos después de haber vivido la experiencia de la asociación. Las asociaciones de la sociedad civil conectan a los individuos unos con otros, los similares con los diversos, y los convierten en seres sociables, y con ello crean un espacio que éstos no tenían previamente contemplado ni controlan en su totalidad.³⁷

En segundo lugar, la constitución de la sociedad civil liberal no resuelve el problema hobbesiano de la precariedad del orden social. Por el contrario, el comportamiento utilitarista, maximizador y egoísta del individuo moderno a la liberal tiene como correlato -como vimos en el capítulo anterior- un fuerte déficit de orden social. Si se acepta que la forma de coordinación social de los agentes libres de la sociedad civil es exclusivamente estratégica (cálculo de costos y beneficios), entonces no hay posibilidad de crear un orden social que vaya más allá de la imposición arbitraria de la Ley por el déspota o tirano de turno, o de la negociación corporativa de

simbólicas sobre el hombre y el mundo son el resultado de su vida en sociedad. De esas cargas simbólicas no puede desprenderse nunca.

³⁷ Así lo expresa Walzer (1998: 383-384): "La imagen que se presenta en este caso es la de personas asociándose libremente y comunicándose entre sí, creando y recreando grupos, no con vistas a formar asociaciones de ningún tipo en particular (familia, tribu, nación, religión, comuna, hermandad, grupo de interés o movimiento ideológico), sino por el mero placer de ejercer la sociabilidad. Porque somos sociables por naturaleza, y lo éramos antes de convertirnos en seres políticos o económicos".

intereses entre particulares. Mención aparte merece la ficción liberal que sostiene que el orden social es resultado de un equilibrio espontáneo y suficiente (la famosa “mano invisible” de Adam Smith) entre los factores de la producción, que permite crear una mediación entre el interés particular y el interés general.³⁸

Luego entonces, sin un mínimo consenso normativo sobre el contenido del interés general de la sociedad, que se legitime de manera permanente gracias a la participación y deliberación de los diversos grupos y asociaciones que componen la sociedad civil, el orden social estará sometido a presiones interminables de consecuencias impredecibles. De ahí que no sea posible -ni tampoco deseable- analizar las formas de coordinación de los agentes libres de las asociaciones de la sociedad civil en términos exclusivamente de cálculo de costos o beneficios o de una racionalidad instrumental. Si así fuera, volveríamos a una suerte de estado de naturaleza hobbesiano en el cual acabaría predominando la ley del más fuerte. Sería el regreso de la guerra de todos contra todos.

En tercer lugar, la doctrina liberal de la sociedad civil enfrenta serias dificultades a la hora de medirse con un principio constitutivo de cualquier sociedad civil moderna: la *solidaridad*. Por definición, la idea moderna de sociedad civil supone la presencia de algún modo de solidaridad que no esté basado en lazos primordiales, culturales, ya que éstos tienden a crear solidaridades excluyentes en las cuales el “nosotros” se construye a expensas del “vosotros”, el “ustedes” o el “ellos”.³⁹ La solidaridad asociativa

³⁸ En palabras de Serrano Gómez (1999: 62-63): “La creencia en ese orden ‘espontáneo’ despierta la sospecha contra toda forma de actividad política y lleva a postular la necesidad de reducir al Estado a su función de garante del orden civil. Esa misma confianza en las virtudes del orden mercantil también tiene el efecto de generar una desconfianza contra las organizaciones de los ciudadanos (...) El principio que orienta esta posición es que mientras la sociedad civil es un ‘bien’ surgido de las necesidades humanas, el Estado es un ‘mal necesario’ originado por el hecho de que los hombres no actúan de manera plenamente racional. Es por eso que, desde esta perspectiva, el núcleo de la sociedad civil es la actividad económica y, en especial el intercambio mercantil, que hace posible integrar a los propietarios privados”.

³⁹ Entre el liberalismo y el multiculturalismo existen diferencias evidentes. Mientras el liberalismo pone acento en la homogeneidad cultural ciudadana y la libertad individual frente al poder público, el multiculturalismo plantea el reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura nacional dominante y homogeneizante. Por el contrario, entre el republicanismo y el multiculturalismo pueden existir vasos comunicantes a condición de que se asuma

(dimensión colectiva de la sociedad civil) se alcanza por medio del consenso en torno al orden normativo y no a partir de las señas de identidad de origen. El problema radica, entonces, en si es posible fundamentar la solidaridad desde una visión individualizante, utilitarista y egoísta del hombre.⁴⁰ Dicho de otra manera: es posible justificar una idea auténtica y al mismo tiempo fuerte de solidaridad desde los supuestos de una racionalidad instrumental que entiende el orden social a partir de la maximización recíproca de intereses particulares en el mercado, lugar donde no se puede ejercer adecuadamente la ayuda mutua.⁴¹ En todo caso, el mercado puede ser escenario para la cooperación pero no para la solidaridad. En la primera, dos personas participan en una acción colectiva común porque obtienen de ella ventajas mutuas; en la segunda una persona ayuda a otra sin esperar nada a cambio. Lo hace por el simple gusto, placer o alivio que le produce el acto de ayudar. La solidaridad, por tanto, es sinónimo de ayuda desinteresada. Nunca está ni puede estar cruzada por el interés. Si así fuera, sería otra cosa, pero no solidaridad.⁴²

una versión pluralista del multiculturalismo. Así lo expresa Velasco Gómez (2004: 339): "La democracia republicana requiere de una amplia libertad pública donde puedan expresarse y reconocerse la pluralidad de intereses y concepciones del mundo provenientes de los diferentes grupos sociales y culturales que existen en los habitantes de una nación".

⁴⁰ Para Alexander (1994: 82), el concepto de sociedad civil debe tener alguna conexión con la idea de solidaridad, pero también con la idea originaria del individuo como cimiento de la tradición liberal: "La sociedad civil es entonces paradójica, una dimensión de la organización social enraizada, simultáneamente, en una individualización radical y en un colectivismo minucioso". La solidaridad social es "el 'nosotros' de una comunidad nacional, tomada en el sentido más fuerte posible, el sentimiento de conexión hacia 'cada miembro' de la comunidad, lo que trasciende los compromisos particulares, las lealtades estrechas y los intereses sectarios. Solamente esta clase de solidaridad puede proveer las riendas de la identidad uniendo a la gente dispersa por la religión, la clase o la raza" (p. 75).

⁴¹ El mercado, según Walzer (1998: 381), no es un lugar propicio para ejercer la solidaridad social. La gente accede al mismo provista de recursos de forma desigual. Incluso algunos no cuentan con recurso alguno. Por ello, bajo la lógica mercantil, no puedo ayudar a otros sin reducir mis propias opciones.

⁴² Al respecto, y dicho sea de paso, me provoca mucha risa o pena ajena la divulgación de las listas con los nombres de las instituciones "filántropas" participantes en los maratones televisivos mexicanos autodenominados "Teletón". Sus nombres son mencionados una y otra vez por los locutores del soporífero programa televisivo. Habría que recordarle a los dueños de tan "nobles", "buenas" y "generosas" instituciones "filantrópicas" que el genuino filántropo no busca nunca hacerse publicidad a costa de sus actos filantrópicos, sino los mantiene en el más estricto secreto. El anonimato es el signo, precisamente, de su genuina filantropía. Asimismo, el verdadero filántropo no tiene un interés detrás oculto o visible. Ayuda por el simple gusto de ayudar. Nunca busca, por ejemplo, hacer un donativo ahora para más tarde deducir impuestos. Ofrece el donativo a quien lo necesita porque si no lo hace se siente mal consigo mismo. Es un acto de conciencia, no de interés.

El liberalismo fundamenta el principio de solidaridad a partir del reconocimiento de la dignidad y los derechos universales del individuo. La solidaridad es consecuencia de la autonomía y dignidad del individuo. Ese reconocimiento se traduce en respeto hacia el otro, en tolerancia hacia el diferente, en igualdad de los individuos frente a la ley. Pero ese respeto, esa tolerancia y esa igualdad no necesariamente se traducen en solidaridad: “La solidaridad sólo surge de un proyecto *común* que tenga carácter constitutivo respecto del ser y del valor de los que participan en él” (Cruz Prados, 2004: 137) (cursivas mías).

La solidaridad, entonces, no tiene un sentido instrumental sino sustantivo. No nace a partir del cálculo estratégico de costos o beneficios o de la negociación entre intereses particulares (económicos), ni tampoco del simple reconocimiento de la igualdad jurídica de los ciudadanos. No es lo mismo la igualdad que la solidaridad ya que no necesariamente los iguales son solidarios ni los solidarios son todos iguales. La solidaridad bien puede darse entre desiguales. Tampoco la tolerancia es sinónimo de solidaridad. Quien es tolerante acepta o respeta al otro⁴³ pero no se ve obligado moralmente a actuar a favor de él, en contra de él o en común con él. Muchas veces la tolerancia puede ser sinónimo de indiferencia, del dejar hacer y dejar pasar de matriz liberal. La solidaridad no es una condición del ser. No se nace o se muere solidario o insolidario. La solidaridad es un resorte que nace y se desarrolla en el marco de la interacción humana. Su naturaleza es social. El principio de solidaridad supone que el obrar solidario responde a un cuerpo común de valores y significados.⁴⁴ Su sustento tiene una fuerte carga moral, aunque no se agota en ella. Requiere de la puesta en escena de la política.

⁴³ Es común escuchar el siguiente comentario que ilustra los problemas del cultivo y de la práctica de la tolerancia en la vida cotidiana: “-yo soy tolerante, por supuesto, con los homosexuales y las lesbianas, no tengo nada en contra de ellos, cada quien es libre de elegir lo que quiera, pero una cosa es eso y otra cosa es que mi hermano o hermana o algún familiar cercano o amigo sea un homosexual o una lesbiana. Eso sí que no lo aceptaría”. ¿En qué quedamos?, ¿se es o no se es tolerante?, ¿lo que vale para algunos no vale para los otros?

⁴⁴ “La solidaridad moral procede únicamente de la solidaridad ontológica, no de la igualdad ontológica simplemente. La razón y fundamento de obrar solidariamente es ser y tener solidariamente lo que se es y lo que se tiene” (Cruz Prados, 2004: 141).

Por todo lo anterior, resulta necesario -y si se me permite la expresión: urgente- reconstruir el discurso moderno de la sociedad civil desde una mirada crítica que vaya más allá de los supuestos utilitaristas y maximizadores del individualismo liberal privatista y más acá de las premisas de un modelo tradicional de sociedad unificado, indiferenciado o plenamente separado en cada una de sus esferas constitutivas. No se trata de volver a meter por la ventana lo que previamente hemos expulsado por la puerta. El republicanismo contemporáneo es una vía idónea para llevar a cabo esta empresa reconstructiva. Empresa que no necesariamente supone el sacrificio del individuo en al altar del Estado arbitrario, sino, en todo caso, su reconstrucción como individuo democrático o, si se prefiere, como ciudadano. Tarea reconstructiva que, no está de más recordar, nace de la actualización y renovación de los principios normativos del republicanismo clásico.

3.2.2. La sociedad civil republicana: hacia una crítica del liberalismo

Desde el republicanismo contemporáneo, el discurso de la sociedad civil es irreducible a la pura individualidad y privacidad. Más allá del individuo y sus intereses privados y egoístas, pero también más acá de la esfera administrativa del Estado coactivo, se encuentra un espacio intermedio propicio para la asociación, participación y deliberación común de los ciudadanos sobre asuntos de interés colectivo. Ese espacio de intermediación social ha sido llenado por una serie de asociaciones civiles, constituidas a su interior por individuos distintos, y por diversas opiniones públicas que florecen en la esfera pública.⁴⁵ No son precisamente comunidades primarias u originales las que le dan vida regular a esas asociaciones. Son, al contrario, individuos de carne y hueso que en uso de sus derechos políticos participan en la gestión pública de la vida común. Pero la peculiaridad de esos individuos es que unos y otros se reconocen entre sí y actúan en concierto no como agentes libres que buscan maximizar

⁴⁵ La esfera pública no es igual al Estado; más bien, es un cuerpo informalmente movilizado de una opinión discursiva no gubernamental que puede servir como contrapeso al Estado. De suerte que es precisamente ese carácter extragubernamental de la esfera pública el que le confiere un aura de independencia, autonomía y legitimidad a la opinión pública generada en la esfera pública. Quien quiera profundizar sobre el particular puede consultar: Fernández Santillán (2003: 210-217).

recíprocamente sus intereses privados (económicos), ni como seres gregarios ligados por lazos sanguíneos, históricos, religiosos o territoriales, sino principalmente como ciudadanos que construyen de manera permanente su identidad a partir de la gestión pública del bien común. Sus señas de identidad, en consecuencia, no nacen de comunidades primordiales u originales como la etnia, la raza, la clase, el pueblo o la Nación.⁴⁶ En eso se diferencian los republicanos de cepa de sus primos comunitaristas. Ni tampoco son producto de la simple acción social estratégica de agentes libres e individuales. En eso se distinguen los republicanos de sus amigos y rivales liberales. Su sentido de solidaridad y su idea de comunidad se sedimenta más allá de lo orgánico y lo individual pues descansa en lazos estrictamente políticos. De aquí que la reconstrucción republicana de la sociedad civil moderna pase necesariamente por la crítica tanto de los supuestos de la sociedad civil liberal como de las premisas de la sociedad civil comunitarista.⁴⁷ Críticas que, por cierto, encuentran en los principios republicanos clásicos su fuente principal de inspiración.

A propósito de esta distinción, no está de más recordar que la fisonomía de los republicanos finiseculares se distingue no solamente de la fisonomía de los liberales sino también de la de los comunitaristas. Republicanos y comunitaristas son animales políticos que son muy parecidos pero no son idénticos. Si bien es cierto que el republicanismo y el comunitarismo son teorías que convergen en su crítica al liberalismo (ambas son doctrinas anti privatistas), también es cierto que lo hacen desde lugares y enfoques distintos. Mientras la utopía de los comunitaristas se encuentra en el pasado, la de los republicanos reside en el futuro. Los primeros son tradicionales y

⁴⁶ Para Walter (1998: 382), una de las respuestas a la pregunta sobre el desarrollo de la vida buena es la nacionalista: "En este caso, el marco que se considera preferible es el de la nación, en cuyo seno somos miembros leales, unidos unos a otros por lazos históricos y de sangre (...) Vivir bien es participar, junto con otros hombres y mujeres, recordar, cultivar y transmitir la herencia nacional".

⁴⁷ La sociedad civil republicana difiere de la sociedad civil comunitarista. Para los republicanos, la sociedad civil se compone de ciudadanos. Para los comunitaristas, de grupos primarios. La interpretación comunitarista sostiene que la sociedad civil es una forma de solidaridad basada en lazos primordiales que crean solidaridades grupales que hacen imposible una solidaridad universal. El pensamiento comunitarista se emplea como base para la defensa de los derechos de las minorías (étnicas, culturales, sociales, sexuales, etcétera) contra el modelo asimilacionista dominante (García-Amilburu y Naval, 2004).

anti modernos; los segundos son, ciertamente, herederos de una antigua, antiquísima tradición, pero no renuncian a la modernidad. Más bien abogan por una modernidad sustentada sobre bases distintas.⁴⁸ Los primeros son particularistas y portavoces de los derechos de las minorías; los segundos son universalistas y portavoces de los deberes de las mayorías.⁴⁹

El republicanismo de nuestros días, entonces, no es necesariamente anti individualista, como sostienen algunos liberales, ni pro individualista, como afirman algunos comunitaristas. Más bien su individualismo es de una naturaleza distinta de la de aquel identificado bajo el patrón liberal. Mientras el individualismo liberal es privatista, es decir, plantea que la plena realización de la condición humana se encuentra más allá del espacio público-político: en el espacio privado de la familia o protopúblico del mercado, el individualismo republicano es democrático.⁵⁰ Efectivamente, el ideal de la comunidad política republicana descansa en el individuo democrático, es decir, en el ciudadano que se afirma de vez en vez en la esfera pública de la política.⁵¹ Sin el ejercicio responsable de su ciudadanía, sin la puesta en escena

⁴⁸ Al respecto, el ejemplo de la teoría de Rousseau puede ser ilustrativo. Muchos de sus críticos lo acusan de querer volver al estado de naturaleza anterior a la civilización, en el cual el buen salvaje convivía en armonía con la naturaleza. Sin embargo, esa idea no es precisa. Rousseau defiende la idea de "Voluntad general" y la República como forma de Estado con la mira puesta en recuperar el "espíritu" del estado de naturaleza, pero jamás pretende regresar a ese momento hipotético original. Su crítica de la modernidad, entonces, no tiene como objetivo volver a las sociedades tradicionales, sino plantear "otra modernidad".

⁴⁹ Existen, por lo menos, dos diferencias sustantivas entre el republicanismo y el comunitarismo: a) un primer punto de desencuentro se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la *historia* y las tradiciones propias de la comunidad. Mientras que los comunitaristas coinciden en señalar que la mejor guía para tomar decisiones futuras se encuentra, justamente, en el pasado, los republicanos están libres de las ataduras del pasado y abiertos a las oportunidades del futuro; y b) un segundo punto de discrepancia se encuentra en lo que toca al tema de la *identidad*. Mientras los comunitaristas señalan que la identidad de las personas se define a partir de su pertenencia a una determinada comunidad, los republicanos vinculan la definición de la identidad con lo que podamos concluir a partir de un diálogo que hoy podamos llevar a la práctica. Ahora bien, el que existan discrepancias entre el republicanismo y el comunitarismo no significa que éstas sean teorías antagónicas. Por el contrario, existen algunas coincidencias entre ambas posturas. Por ejemplo, ambas critican al pensamiento liberal (Gargarella, 2000: 48-51).

⁵⁰ La idea de individualismo democrático no es mía sino de Agapito Maestre. Quien quiera profundizar en los supuestos principales del individualismo democrático puede consultar: Maestre (2000: 93-120).

⁵¹ Dice Arendt (1997: 74): "(...) únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida".

de los principios de la libertad como responsabilidad -aptitud para ser considerado responsable-, el individuo es abandonado a la tiranía de sus deseos y pasiones, los cuales -como sabemos los simples mortales- son ilimitados por naturaleza y, por ello, pueden conducirnos a la autodestrucción o a la guerra sin cuartel de todos contra todos. Situación que, obviamente, nadie desearía.

En clave republicana, el núcleo de la sociedad civil se encuentra en el conjunto de asociaciones autónomas y esferas públicas creadas por los ciudadanos. Desde su mirada, la mejor manera de crear orden social y de evitar posibles disoluciones sociales debido a las ambiciones ilimitadas y egoístas de los individuos, es la participación permanente de los ciudadanos en los asuntos públicos. La función básica de la sociedad civil, según los republicanos, no es pre política, post política, meta política ni a política, sino propiamente política. Su señas de identidad, entonces, no provienen del mercado ni de comunidades primarias, sino se construyen permanentemente en el espacio de la política, en el *entre* de la política donde se crea, se reproduce o desaparece el poder.⁵² Para el republicanismo, no está de más recordarlo, el poder no es la propiedad inherente a un objeto o persona; no es una cosa u objeto que se pueda tomar o asaltar de forma violenta (recordemos el famoso "asalto" al poder ilustrado por el mítico asalto al "Palacio de Invierno") o administrar colectiva o individualmente; no es simplemente una relación en la que uno o unos mandan y otros obedecen; sino es, ante todo, la *capacidad* humana de actuar en concierto en un espacio público creado para la búsqueda de bienes en común.⁵³ Este espacio, potencialmente de todos y materialmente de nadie, nace de la participación y de la deliberación ciudadana en y sobre asuntos de interés colectivo.

⁵² La metáfora de política como espacio, como un "entre" creado por los hombres, es deudora de la filosofía de Hannah Arendt. Para la autora: "Es tan difícil darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política" (Arendt, 1997: 47) (cursivas de la autora).

⁵³ Para Arendt (1970: 41): "El poder: corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra". Su noción de poder, entonces, se distingue de palabras clave como "poderío", "fuerza", "autoridad" y "Violencia". Todas se refieren a fenómenos distintos. Usarlos como sinónimos, señala Arendt, no sólo indica cierta sordera para significados lingüísticos, sino también una determinada ceguera hacia las realidades correspondientes.

Si bajo el liberalismo el Estado es sometido a sospecha, desde el republicanismo el mercado es el ámbito que está sometida a cuestionamiento. Como vimos en el capítulo anterior, la lógica de competencia del libre mercado atenta contra la buena salud de la República. Sus motivaciones egoístas y su racionalidad instrumental y maximizadora son la antítesis casi perfecta del catálogo de virtudes cívicas o hábitos del corazón. Por ello, el mercado no puede ser considerado como la instancia fundamental de la sociedad civil. Por el contrario, si se abandona al mercado a la lógica de la libre competencia, los primeros damnificados serían las asociaciones cívicas de la sociedad civil, que dejarían de representar intereses generales para comenzar a administrar intereses facciosos. Sin embargo, la salida republicana no consiste en erradicar y sustituir el mercado por un modelo sustentado en la hacienda familiar (Antigüedad) o en la planificación centralizada por parte del Estado (socialismo), sino en todo caso se dirige a corregir o disminuir sus efectos más perjudiciales para el orden social. De ahí que los republicanos sostengan que las organizaciones autónomas de ciudadanos son un requisito necesario, más no suficiente, para el “buen” funcionamiento de la economía mercantil, ya que éstas evitan los monopolios y, por tanto, la concentración arbitraria del poder. La función económica de la sociedad civil republicana consiste, entonces, en la creación de formas de control social sobre la economía de mercado y en la existencia de esferas públicas en las que los asuntos de interés colectivo puedan discutirse abiertamente. Formas que se materializan en propuestas como la llamada “Renta Básica”, en la cual la libertad tiene como correlato la responsabilidad. De suerte que en esta perspectiva el orden de la sociedad civil no es el producto espontáneo de un mecanismo invisible que trasciende las voluntades de los ciudadanos, sino es un producto frágil y contingente de su libertad política y su virtud cívica, las cuales se despliegan en la acción política constante y consciente (Serrano Gómez, 1999: 63-64).

La acción política ciudadana tiene como objetivo el bien común y como destinatario privilegiado la *comunidad política*. Es en esa forma de comunidad donde puede realizarse la solidaridad cívica, principio constitutivo de la sociedad civil

moderna. Esa solidaridad, como vimos más arriba, no se encuentra al margen de lo político. Por el contrario, la idea republicana de solidaridad no es absoluta ni etérea sino tiene sus límites y fronteras en la comunidad política. Ahora bien, ¿cómo está integrada la comunidad política? Si respondemos la pregunta desde los supuestos del republicanismo clásico, la comunidad política moderna estaría conformada principalmente por el Estado, heredero moderno de la antigua *polis*. Desde esta lectura, entonces, no habría posibilidad de reconocer a la sociedad civil moderna como espacio de realización de la solidaridad cívica en tanto que esta forma específica de sociedad sería sede, más bien, de intereses facciosos y particulares. Divide y no une a la comunidad política. Sin embargo, si respondemos la pregunta desde las premisas del republicanismo contemporáneo, entonces la comunidad política comprendería, evidentemente, al Estado moderno (la institución que recaba para sí, con éxito, el monopolio de la violencia legítima dentro de un territorio), pero no se agotaría ni se realizaría plenamente con él. Lo político moderno pasa por el Estado, no hay la menor duda, pero no se acaba ni por mucho en él. Es condición necesaria más no suficiente para escenificar la política moderna.

En consecuencia, la condición de posibilidad para que la sociedad civil sea sede privilegiada de la solidaridad cívica y, por tanto, se mantenga como una esfera social autónoma y diferenciada del Estado, pasa necesariamente, según el republicanismo contemporáneo, por una profunda *transformación de la idea y de la práctica del Estado*, no por su extinción, desaparición o sustitución por esferas sociales como el mercado o la sociedad civil. Nada más ajeno al republicanismo de nuestros días que volver a representar a la sociedad moderna como una sociedad desdiferenciada en sus estructuras y funciones. De que lo que trata entonces, si es que el republicanismo contemporáneo quiere dejar en el pasado la nostalgia por la *polis* y el culto al Estado o estatismo,⁵⁴ es de transformar precisamente el subsistema de la política. Dicha transformación pasa necesariamente por la *desestatización* de la política y la *politización* de la sociedad. Mediante estos dos procesos simultáneos, el Estado

⁵⁴ Según la *Enciclopedia Salvat* (2004), el estatismo es la tendencia que exalta la plenitud del poder y la preeminencia del Estado sobre los diferentes órdenes y entidades.

perdería el monopolio legítimo de la política pero no necesariamente el monopolio legítimo de la fuerza o coerción. En adelante, la definición de los contenidos y alcances de la política sería una responsabilidad *compartida* tanto por el Estado como por la sociedad civil. Responsabilidad que no se traduciría en desdiferenciación social, sino en la afirmación de la autonomía entre la sociedad civil y el Estado a partir de un tránsito fluido entre ambas esferas.

Desestatizar *la política* no significa, como algunos bienintencionados suponen, privatizarla, dejarla en manos de los agentes del *mercado*. En algunos casos, como en el de las políticas económicas de corte neoliberal, la desestatización se traduce, ciertamente, en privatización y desregulación económica,⁵⁵ pero no siempre ocurre así. Desestatizar a la política tampoco significa “devolver” el Estado a la sociedad -como sueñan los anarquistas-. No cabe duda que en la historia de la humanidad han existido sociedades sin Estado, pero éstas han sido sociedades primitivas marcadas por la ausencia de diferenciación social. Desestatizar significa, para los fines que aquí nos interesan, devolverle una parte de la política a la sociedad civil, es decir, devolverle a la sociedad la definición y gestión de los asuntos de interés común, para que ella asuma esas responsabilidades junto al o al lado del Estado:

Para que el arrebatarse de las manos del Estado, la administración de lo social no implique la mercantilización de ello, es preciso que ese *cambio de manos* no signifique la privatización de lo social, sino que las funciones transferidas sigan siendo parte de lo público, aunque sea ahora la sociedad quien se encargue de ellas (Cruz Prados, 2004: 146-147) (cursivas del autor).

Esa forma de gestión pública compartida puede materializarse, por ejemplo, en el terreno de las políticas públicas. En efecto, en una sociedad desestatizada, donde la función de interés público fuera compartida por el Estado y la sociedad civil, las políticas públicas –por sector: mujeres, jóvenes, ancianos, indígenas, etcétera; o área

⁵⁵ Para los neoliberales, la desestatización se traduce en privatización: “Esto significa, por una parte, eliminar la intervención del Estado en la economía mediante la privatización y desregulación de las actividades económicas. Por la otra, deben reducirse sus funciones relacionadas con el bienestar social” (Laurell, 1996: 100).

específica: salud, educación vivienda, seguridad, etcétera- ya no quedarían exclusivamente en manos del aparato estatal. En la definición del problema público, en su incursión en la agenda pública, en el diseño y en la evaluación de las políticas públicas participarían no sólo funcionarios públicos, sino también ciudadanos interesados, especialistas, académicos y asociaciones civiles involucradas con el área o el sector correspondientes. Con ello, el *ciclo de las políticas públicas*⁵⁶ ganaría no sólo en riqueza y profundidad sino también en credibilidad, en tanto que los beneficiarios de las políticas públicas participarían al mismo tiempo en la definición y diseño de las mismas.

Polítizar a la sociedad, por su parte, no significa que todo sea político y, por tanto, que no exista lugar alguno para el ámbito de lo no-político (como pretendía la anti-utopía totalitaria), sino que todo es potencialmente *politizable*.⁵⁷ Menos aún, politizar a la sociedad tampoco quiere decir borrar de una vez y para siempre al Estado. Al contrario, las funciones de coacción y de organización burocrática seguirían en manos exclusivas del aparato estatal. Una sociedad que *comparte* con el Estado la función de interés público es una sociedad politizada y ese Estado es un Estado desestatizado, pues ha renunciado al monopolio exclusivo de lo público-político. Al mismo tiempo, una sociedad politizada es aquella que otorga carta de naturalidad a la *solidaridad política*. Si la solidaridad política es el principio que articula a la comunidad política, la sede en donde esa solidaridad adquiere visibilidad y consistencia práctica es la sociedad civil. Comunidad política y sociedad civil son conceptos parecidos pero sus alcances son distintos. La comunidad política comprende a la sociedad civil pero no se agota en ella. También forma parte de ella, como vimos anteriormente, el Estado. La comunidad política republicana es, ante todo, una comunidad *moral* que persigue el bien común. La sociedad civil, por su parte, es una comunidad *política* común de los

⁵⁶ En términos generales, el ciclo de las políticas públicas se compone de cinco momentos: a) definición del problema público; b) incursión en la agenda pública; c) diseño de la política pública; d) implementación de la política pública; y e) evaluación de la política pública. Quien quiera profundizar en el proceso de la política pública puede consultar: Aguilar Villanueva (1992: 15-84).

⁵⁷ El único límite a aquello que sea potencialmente politizable sería lo *íntimo*, en tanto que ello no es un asunto de interés público. Puede ser un asunto de morbo de cierto público, en este caso el público chismoso, pero no es un asunto que involucre al bien común.

ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del interés general. Así pues, la naturaleza del republicanismo (lo que lo hace "ser") es la comunidad política. Su resorte o principio (lo que lo hace "actuar") es la sociedad civil. La sociedad civil republicana es, entonces, la sociedad politizada y organizada a partir del principio de solidaridad política. Su autonomía con respecto al Estado y el mercado no descansa en la imagen de un hombre individualizado y privatizado que asocia la libertad con la ausencia de interferencia o de coerción y con la desvinculación respecto de lo público-político. La autonomía de la sociedad civil republicana es entendida, por el contrario, como la capacidad y posibilidad para participar en lo común, como capacidad para llevar a cabo acciones y realizar empresas comunes afines al bien común. Su autonomía no consiste, entonces, en libre disposición de lo privado -como supone el liberalismo- sino en la libertad para participar de lo público-político.

En el proceso de politización de la sociedad, los derechos del individuo juegan un papel de no poca importancia. Para el republicanismo contemporáneo, los derechos del hombre no pueden ser reducidos a simples derechos naturales, individuales o formales. A diferencia del liberalismo, que visualiza a los derechos del hombre como derechos individuales y naturales, el republicanismo plantea que estos derechos tienen una naturaleza política irreducible a lo individual, son *derechos políticos* en tanto que fueron conquistados en la esfera pública-política.⁵⁸ Por ello, su función no puede ser negativa o defensiva ("no perjudicar", "no interferir", "no controlar") sino positiva o activa ("poder hacer", "poder organizar", "poder hablar", "poder decidir", "poder participar"). En clave republicana, los derechos individuales no blindan al hombre en la comodidad, tranquilidad y seguridad de su vida privada, sino lo habilitan para moverse, organizarse, participar, opinar, deliberar o discrepar en la esfera pública de la política. Su función no se resume "en contra de" sino "a favor de".

Sin embargo, la politización de la sociedad civil y la acreditación de la solidaridad cívica requieren algo más que derechos en clave positiva. Se requiere, además, de

⁵⁸ Los derechos del hombre no son un *a priori* sino un *a posteriori*. No son naturales, son sociales. No son un "regalo" de la naturaleza sino una conquista del hombre.

deberes que estén vinculados con un compromiso claro con los intereses fundamentales del conjunto de la sociedad.⁵⁹ A fin de realizar esos intereses fundamentales, los ciudadanos deben compartir ciertos valores del espíritu, las también llamadas “virtudes cívicas”. En clave republicana, la sociedad civil es la sede natural de las virtudes cívicas clásicas. Dichos hábitos del corazón son la cara opuesta de los vicios de conducta que se crean y reproducen en la esfera del mercado. Así, por ejemplo, si el mercado exagera la ambición ilimitada, la sociedad civil opera sobre la base de la frugalidad. A la competencia del mercado, le corresponde la fraternidad entre los miembros de la sociedad civil. El lujo como sello de distinción tiene su contraparte en la austeridad. La avaricia, por su parte, tiene su negación en la fraternidad y el refinamiento es lo opuesto a la simplicidad. En suma, el comportamiento egoísta atizado por la economía de mercado es la otra cara de la solidaridad que se realiza en la sociedad civil republicana.

Ahora bien, las virtudes cívicas no nacen por generación espontánea ni se dan en maceta. Por el contrario, se cultivan en un ambiente en donde no existe dominación arbitraria ni egoísmo narcisista, es decir, donde se ejerce la libertad republicana como ausencia de dominación y como aptitud o capacidad para ser considerado como responsable. Dichas formas de libertad están estrechamente ligadas, como vimos anteriormente, con un determinado nivel de suficiencia material. Si estos recursos mínimos no están garantizados, las virtudes cívicas pueden ser sustituidas fácilmente por los vicios de comportamiento ligados estrechamente a la esfera mercantil. De suerte que los ciudadanos que participan en las asociaciones de la sociedad civil y deliberan en las esferas públicas políticas deben tener garantizado un cierto nivel de bienestar material. Sin ese piso mínimo de bienestar, los deberes de la sociedad civil republicana quedarían como una simple invitación a misa. Nadie estaría dispuesto a asumir deberes para con el conjunto de la comunidad política si ésta no es capaz de

⁵⁹ Entre estos derechos de corte liberal y deberes de tipo republicano no necesariamente se establece una relación de confrontación, sino ambos pueden confluir si se recupera la idea republicana de la libertad como responsabilidad, es decir, aquella idea de libertad que asocia el deber con el poder: la libertad con la capacidad para ser considerado responsable.

ofrecerle a él y a su familia ya no digamos un alto o medio nivel sino tan sólo un mínimo nivel de suficiencia material.

En suma, la realización efectiva de la libertad política y el cultivo de las virtudes cívicas son condiciones de posibilidad para la reconstrucción republicana de la sociedad civil politizada, entendida ésta como una esfera social integrada por asociaciones y opiniones públicas y organizada a partir del principio de solidaridad política. A través de este proceso, la sociedad civil se afirma como una esfera social autónoma y funcionalmente diferenciada tanto de la esfera burocrática del Estado como de la economía de libre mercado. Diferenciación que no se traduce en confrontación ni en la definición de una clara frontera entre sociedad civil, economía de mercado y Estado, sino más bien en un tránsito fluido o intercambio productivo entre estas tres esferas a fin de que los intereses generales de la comunidad política acaben predominando por sobre los intereses particulares de los individuos.

3.2.3. Hacia una crítica de la sociedad civil republicana: problemas y desafíos

La sociedad civil republicana enfrenta problemas y desafíos derivados de ser un modelo demasiado exigente, para algunos idealista, que hace depender el proceso político de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia la práctica del bien común. En primer lugar, se afirma que el modelo republicano de sociedad civil es demasiado *utópico y radical*, pues, entre otras cosas, le exige a los ciudadanos un compromiso cívico con la comunidad política que difícilmente muchos de ellos estarían dispuestos a cumplir.⁶⁰ Más allá del ciudadano virtuoso y participativo que presumen los padres del republicanismo, se encuentran individuos de carne y hueso, pasionales, egoístas,

⁶⁰ El filósofo alemán Jürgen Habermas (2000: 238) señala que uno de los inconvenientes del republicanismo es que resulta ser un modelo demasiado idealista que hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos. La política, sin embargo, no consiste exclusivamente en cuestiones referentes a la auto comprensión ética. El error republicano radica, entonces, en el estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos. Ciertamente, afirma Habermas, constituyen un componente importante de la política aquellos discursos de auto comprensión en los que los participantes desean aclararse acerca de cómo entenderse a sí mismos en cuanto miembros de una determinada nación o de un Estado. Pero en las condiciones de pluralismo social y cultural, tras los objetivos políticamente relevantes se encuentran a menudo intereses y orientaciones valorativas que en ningún modo son elementos constitutivos de la identidad de la comunidad en su conjunto. Estos intereses y orientaciones valorativas tienen necesidad de un acuerdo o compromiso que no ha de alcanzarse mediante discursos éticos.

rencorosos, interesados, que se conducen por cálculos maximalistas, velan por sus intereses personales o familiares y entran en procesos de negociación y compromiso con intereses ajenos a los suyos. De esos compromisos de naturaleza pragmática emergen decisiones políticas de carácter vinculante que son aceptadas por todos aquellos que participaron en ellas.

El problema, en consonancia con lo anterior, consiste en definir los alcances y límites del compromiso cívico del ciudadano con la comunidad política. El reino de los deberes ciudadanos para con la República no puede ser absoluto. No todos pueden ni deben ser soldados de la Patria.⁶¹ Pero tampoco puede eximirse al ciudadano de cualquier compromiso o responsabilidad para con su comunidad política. Por un lado, resulta inaceptable un modelo de sociedad civil sustentado en la imagen de un individuo privatista despreocupado de cualquier deber o compromiso para con el conjunto de la comunidad política. La consecuencia inevitable sería un serio déficit de orden social. Por el otro lado, resulta también inaceptable un modelo de sociedad civil politizado sustentado en ciudadanos que estén dispuestos a sacrificar sus derechos como individuos a fin de garantizar la libertad de la República. La consecuencia lógica sería regresar a un modelo de Estado total o totalitario. El desafío, entonces, consiste en reconstruir un modelo de sociedad civil que pueda establecer un justo *equilibrio* entre los derechos del individuo y los deberes cívicos del ciudadano. Ni la República puede ser sacrificada en el altar del individuo privatista. Ni los derechos del individuo pueden ser sacrificados en el altar de la República libre. Dicho equilibrio podría ser alcanzado si se recupera la teoría republicana de la libertad como responsabilidad, la cual establece una relación social de reciprocidad entre los derechos y deberes de los conciudadanos de un Estado; reciprocidad sustentada en el equilibrio entre el deber que se impone a un individuo para con los demás y su correspondiente poder.

En segundo lugar, el modelo republicano de sociedad civil puede caer fácilmente en la *mitificación* de la propia sociedad civil. En efecto, la presumida civilidad de la

⁶¹ El himno nacional mexicano es una muestra de exacerbado republicanismo. En alguno de sus párrafos dice: "...un soldado en cada hijo te dio..."

sociedad civil no pone demasiado énfasis en el carácter *incivil* de las sociedades civiles, las cuales actúan no en función del bien común sino de los intereses particulares de cada uno de sus miembros. Intereses que bien pueden ser excluyentes con los de otros grupos de interés, excluyentes entre los propios miembros del grupo e incluso pueden derivar en la eliminación de aquellos intereses y concepciones de la vida opuestos. Las sociedades civiles serían, entonces, no el espacio común de la toma de decisiones colectivas vinculantes, la esfera social de la vida buena, sino el espacio en el cual los grupos de interés defenderían y harían prevalecer sus intereses particulares por sobre los intereses generales del conjunto de la sociedad. Con ello se pondría en tela de juicio el supuesto -convertido ya en un lugar común- que asocia a la sociedad civil con lo bueno, lo justo y lo deseable, y al Estado burocrático o al libre mercado con lo malo, lo injusto y lo indeseable. Ciertamente, la tensión existe. No cabe la menor duda. El cuerpo de la sociedad civil no es inmune al cáncer provocado por prácticas inciviles.

Sin embargo, la crítica resulta imprecisa, en tanto que, en clave republicana, la sociedad civil se diferencia de los grupos de interés. No pueden ser confundidos el espacio público para la toma de decisiones colectivas con el espacio privado para la defensa de intereses particulares. Donde gobierna la incivilidad, no reina la sociedad civil sino más bien los grupos de interés. En todo caso, habría que reflexionar sobre las posibles relaciones entre la sociedad civil y los grupos de interés, entre la sociedad civil y la sociedad política y sobre las probables consecuencias de ello para con la idea de bien común en las sociedades contemporáneas. Lo que no puede cuestionarse, en este sentido, es la presencia de *intersticios inciviles* entre la sociedad civil y la sociedad política que son tediosamente familiares y corrosivos: el desempleo, que muy difícilmente conduce a la civilidad o a la deliberación colectiva; la criminalidad, que erosiona la autonomía social y alienta la usurpación; los sistemas monopolísticos de control social local, los cuales más allá de la intención política interrumpen la deliberación, fomentan la intolerancia y oscurecen la legitimidad de puntos de vista alternativos; los efectos atomizantes de la supremacía del libre mercado o del *imperium* del Estado; la irresponsabilidad impersonal de los modernos medios de comunicación

masiva comercializados; la volubilidad de un electorado desarraigado y desorientado (Whitehead, 1999: 26). Dichos intersticios entre la sociedad civil y la sociedad política favorecerán inevitablemente la producción de múltiples variantes de incivilidad que a la larga afectarán la calidad y estabilidad de las democracias liberales en general, y la solidez y estructura de la sociedad civil en particular.

En tercer lugar, la teoría republicana de la sociedad civil enfrenta serios problemas a la hora dar cuenta de la *pluralidad* interna constitutiva de la sociedad civil moderna. Los ciudadanos republicanos, se afirma, no son homogéneos, ni participan exclusivamente en las decisiones que involucran a los asuntos de interés general. El ciudadano moderno también puede ser al mismo tiempo productor, consumidor, trabajador, padre de familia, miembro de una iglesia, integrante de un club social, aficionado a un equipo deportivo, etcétera. De ahí que los ciudadanos de la sociedad civil también participen en decisiones menores y, con ello, influyen sobre las decisiones de alta política o economía que se ejercen a otros niveles. Estos ciudadanos reales, y no ficticios, ejercen la virtud sólo de forma intermitente, dependiendo del caso, pues están demasiado atrapados en sus asuntos diarios de la vida cotidiana. Cumplen objetivos parciales y no necesariamente globales. Así pues, el ciudadano contemporáneo desempeña una multitud de papeles en el ámbito público de la toma de decisiones colectivas. De ahí que no exista un ciudadano único, homogéneo y portador de virtudes universales, como supone el republicanismo, sino existen tantos ciudadanos como escenarios para poder vivir diversos tipos de vida buena (Walzer, 1998: 385-386). De esa pluralidad de ciudadanos tiene que hacerse cargo el republicanismo si es que pretende estar a la altura de los problemas y desafíos de las sociedades contemporáneas.

Si se toma al pie de la letra la crítica anterior, el republicanismo sale, evidentemente, mal parado. Ciertamente, el ciudadano virtuoso y comprometido con la vida de la República que dibuja el republicanismo finisecular tiene más de promesa que de realidad. Los ciudadanos contemporáneos son plurales, contradictorios y portadores de diversos intereses generales y particulares. Su participación política se limita

generalmente a votar o no votar en elecciones. Pocas veces participa en espacios deliberativos. Sus reservas de capital social son escasas. Pero ello no descalifica necesariamente el núcleo central de la crítica republicana. En todo caso, el republicanismo plantea que la idea normativa de ciudadanía republicana debe contaminar la práctica real de la ciudadanía liberal. El republicanismo no es un acto en sí, sino una *tendencia* en la cual deberían inscribirse los actores políticos si lo que se quiere es, finalmente, garantizar el bien común.

En cuarto lugar, la sociedad civil en clave republicana tiene que ofrecer respuestas creativas a las formas de solidaridad civil que superan el marco de los estados nacionales. En el contexto de una sociedad cada vez más globalizada, las formas de lealtad ya no se circunscriben estrictamente al horizonte territorial del Estado nacional, sino abarcan espacios y territorios supra o meta nacionales en donde se juegan fidelidades cruzadas por temas como el medio ambiente, la migración, los derechos humanos, el pacifismo, la desigualdad, etcétera. Cada vez más sociedades civiles se articulan alrededor de problemas globales, mantienen estructuras de organización supranacionales, llevan a cabo comunicaciones transfronterizas y cultivan formas de solidaridad supraterritoriales. No se trata de negar el vínculo entre la sociedad civil y el Estado nacional, nada de eso, sino de asumir que ese espacio que denominamos “Estado nación” resulta muchas veces insuficiente como lugar para definir el sentido de pertenencia y de inclusión o exclusión social. El viejo republicanismo ligado a la autosuficiencia y misticismo del Estado nacional debe, entonces, adaptarse a un ambiente marcado por estados y naciones que se asocian entre sí para responder a los retos y desafíos que les presenta un contexto internacional cada vez más marcado por la competencia, la libre circulación de personas y mercancías y el flujo incontenible de comunicación. El futuro de la sociedad civil republicana depende, entonces, de la edificación de un republicanismo con pretensiones internacionales.

3.3. CONCLUSIONES

El discurso de la sociedad civil ha pasado por varias pruebas. La historia, la ciencia política y la sociología han sometido a examen su coherencia y consistencia interna. No siempre, dicho sea de paso, ha salido adelante de ellas. Muchas veces se la ha pedido a este discurso más de lo que él puede ofrecer. Sin embargo, la pluralidad de ángulos y enfoques con las que ha sido mirado este discurso y la diversidad de asociaciones y movimientos que se reconocen como parte de la sociedad civil, revela su enorme actualidad en las ciencias sociales y humanidades. En esta ocasión, el discurso de la sociedad civil fue sometido a una prueba singular: la del republicanismo contemporáneo, el cual adquiere consistencia como teoría política a partir de la crítica de los supuestos individualistas y privatistas del liberalismo y de la recuperación y actualización de los principios del republicanismo clásico.

No todo republicanismo, como hemos visto, es compatible con el discurso moderno de la sociedad civil. El republicanismo clásico, por ejemplo, es incompatible con la sociedad civil moderna ya que plantea la neta separación, que no *diferenciación*, entre la esfera pública y la esfera privada. Nada media ni puede mediar entre la política (lo público) y la economía (lo privado). Si la sociedad civil es entendida como un espacio intermedio entre el ámbito económico y la esfera política que participa de la especificidad de ambos, entonces no hay un lugar para ella en un discurso que admite la separación pero condena la mediación. Es más, el republicanismo clásico es incompatible incluso con la diferencia moderna entre el Estado y la sociedad. El mundo antiguo no conoció la existencia de un Estado burocrático, independizado o enfrentado a la sociedad. Lo "político" coincide con lo "social". Lo civil y público es al mismo tiempo social y sociable.

El discurso moderno de la sociedad civil tiene su fuente ideológica en la teoría política liberal. La sociedad civil liberal se auto comprende en tácita oposición al Estado. De ahí que se establezca entre la sociedad civil y el Estado una clara frontera. A partir de esta distancia, el Estado es visto como un mal necesario y la sociedad civil es representada como una asociación de agentes libres que poseen en sí mismos la

razón de su valor y dignidad. Su sede natural, obviamente, es el mercado. La sociedad civil liberal se articula a partir del reconocimiento de los derechos del individuo y su autonomía moral. Sus formas de coordinación están basadas en cálculos estratégicos. Por ello, el contenido de esta forma de asociación no tiene un carácter moral ni trascendental sino exclusivamente formal.

Sin embargo, la doctrina liberal de la sociedad civil no está exenta de problemas. Tres grandes problemas pueden identificarse: a) la sociedad civil no puede constituirse a partir de individuos "sustancia", bien definidos en sus determinaciones básicas fuera o antes de toda sociedad. No hay individuo-sustancia fuera, antes o después de la sociedad; b) la constitución de la sociedad civil liberal no resuelve el problema hobbesiano del orden social. Por el contrario, el comportamiento utilitarista, maximizador y egoísta del individuo moderno tiene como correlato un fuerte déficit de orden social; y c) no es posible justificar una idea auténtica de solidaridad, principio constitutivo de la dimensión colectiva de la sociedad civil, desde los supuestos de una racionalidad instrumental que entiende el orden social a partir de la maximización recíproca de intereses particulares en el mercado, lugar donde no se puede ejercer adecuadamente la ayuda mutua y desinteresada.

Desde el republicanismo contemporáneo, el discurso de la sociedad civil es irreducible a la pura individualidad y privacidad. Más allá del mercado y del Estado, se encuentra un espacio intermedio propicio para la asociación, participación y deliberación común de los ciudadanos sobre asuntos de interés colectivo. En clave republicana, el núcleo de la sociedad civil se encuentra en el conjunto de asociaciones autónomas y esferas públicas creadas por los ciudadanos. Su función básica no es pre política o a política sino plenamente política. De ahí que las señas de identidad de los ciudadanos de la sociedad civil no provengan del mercado ni de comunidades primarias, sino se construyan permanentemente en el *entre* de la política donde se crea el poder. La sociedad civil republicana se realiza, entonces, en la comunidad política.

Sin embargo, la comunidad política moderna ya no descansa exclusivamente en el Estado. La política moderna pasa necesariamente por el Estado pero no se agota ni por mucho en él. La sociedad civil es parte constitutiva de la comunidad política desde el momento en que opera una doble transformación del Estado: la desestatización de la política y la politización de la sociedad. Gracias a este doble proceso, la sociedad civil adquiere responsabilidades compartidas con el Estado en la gestión pública del bien común. Prueba de ello son las políticas públicas. Una sociedad que *comparte* con el Estado la función de interés público es una sociedad politizada y ese Estado es un Estado desestatizado, pues ha renunciado al monopolio exclusivo de lo público-político.

La sociedad civil politizada otorga carta de naturalidad a la solidaridad política, principio constitutivo de la dimensión colectiva de la sociedad civil. Empero, esa solidaridad no es espontánea. Nace del cultivo del catálogo de virtudes cívicas junto con la garantía del ejercicio de la libertad como no dominación arbitraria. En efecto, la realización efectiva de la libertad política y el cultivo de las virtudes cívicas son condiciones de posibilidad para reconstruir, desde el republicanismo, la sociedad civil como una esfera social integrada por asociaciones y opiniones públicas y organizada a partir del principio de solidaridad política. Como correlato de lo anterior, se encuentra la idea de libertad como responsabilidad, la cual asocia el sentido del deber con el mecanismo del poder.

Sin embargo, la sociedad civil republicana enfrenta problemas y desafíos derivados de ser un modelo normativo demasiado exigente que hace depender la política de las virtudes de los ciudadanos. En primer lugar, el modelo republicano de sociedad civil es demasiado *utópico*, pues le exige a los ciudadanos un compromiso cívico con la comunidad política que difícilmente muchos de ellos podrían cumplir. En segundo lugar, el modelo republicano de sociedad civil cae fácilmente en la *mitificación* de la propia sociedad civil. En efecto, la supuesta civilidad de la sociedad civil no pone demasiado énfasis en el carácter *incivil* de las sociedades civiles y en los intersticios inciviles entre la sociedad civil y la sociedad política, los cuales actúan no en función del bien común sino de los intereses particulares de cada uno de sus miembros. En

tercer lugar, la teoría republicana de la sociedad civil enfrenta serias dificultades al momento de dar cuenta de la *pluralidad* interna de la sociedad civil moderna. No existe un ciudadano homogéneo y portador de virtudes universales, como supone el republicanismo, sino existen tantos ciudadanos como escenarios para poder vivir diversos tipos de vida buena. Finalmente, la teoría republicana debe hacerse cargo del carácter cada vez más *global* de las sociedades civiles, tanto en sus demandas como en sus formas de organización y comunicación. Problemas que, si bien revelan algo de verdad, no desacreditan la validez del republicanismo contemporáneo como teoría crítica de la modernidad, en tanto que éste es una tendencia cuyos resultados están todavía por verse.

CONCLUSIONES GENERALES

Toda reconstrucción tiene como objetivo completar algo que por definición está incompleto o inconcluso. Cuando el conocimiento de un hecho o el concepto de una cosa o fenómeno ya no admite ser completado, la tarea de reconstrucción habrá llegado a su fin. La noción de sociedad civil forma parte de ese grupo de conceptos políticos que no están agotados. Por el contrario, sus múltiples potencialidades descriptivas y normativas todavía no han sido exploradas en su totalidad. Quizá porque se trata de un concepto o, si se quiere, de un discurso cuya recuperación contemporánea tanto en el mundo académico e intelectual como en las representaciones de los actores y movimientos sociales sea relativamente reciente –se remonta a finales de los años setenta y principios de los ochenta–, o porque este discurso provocó en sus inicios numerosas sospechas infundadas por quienes se sintieron desplazados o amenazados en su centralidad o superioridad, pero lo cierto es que la reflexión multidisciplinaria sobre la idea contemporánea de sociedad civil no ha llegado aún a su etapa de plena madurez. Ciertamente, no se encuentra ni por mucho en la adolescencia. Pero todavía le falta pasar la prueba del tiempo para acreditar, como se dice coloquialmente, que ya ha “sentado cabeza”.

La reconstrucción del discurso de la sociedad civil puede ser llevada a cabo desde distintos lugares. Por un lado, dicha reconstrucción se puede hacer a partir de la “bitácora de vuelo” o “diario de campaña” que los actores sociales hagan sobre su propia experiencia; por el otro, se puede realizar desde una operación de tipo teórica llevada a cabo por algún agente externo, que bien puede ser una comunidad política, académica o intelectual. En esta investigación, la reconstrucción del discurso de la sociedad civil no se llevó a cabo a partir de la auto comprensión de los actores o movimientos sociales que se reconocen o identifican entre sí como parte integrante de la “sociedad civil”. No hubo, por tanto, una investigación de caso o comparada basada en métodos cualitativos que diera cuenta de las representaciones, símbolos, imágenes o imaginarios contruidos por aquellas personas o asociaciones que se asumen como

parte de la “sociedad civil” o, en su caso extremo, como la fiel encarnación de la misma. En esta investigación, por el contrario, reconstruimos la idea de sociedad civil desde una mirada externa a los actores de la propia sociedad civil, es decir, una mirada que tiene como destinatario otra mirada. Esta mirada externa no se construyó a partir de los métodos y las técnicas de disciplinas como la historia, la ciencia política o la psicología social, sino desde los supuestos y premisas de una subdisciplina que estudia los fundamentos, principios y especificidades de la política y lo político: la *teoría política*, en particular la teoría política de corte republicano. Así pues, en esta investigación de naturaleza teórica reconstruimos la idea de sociedad civil desde los supuestos del republicanismo.

Ahora bien, no cualquier tradición republicana ni cualquier discurso sobre la sociedad civil fueron aquí examinados. Como vimos anteriormente, existen tantos discursos sobre la sociedad civil como tradiciones del pensamiento republicano. Con la finalidad de no morir en el intento, decidimos entonces acotar nuestro objeto de estudio. Por sociedad civil entendimos un espacio o ámbito de intermediación social entre la economía de mercado y la política del Estado conformado por una dimensión normativa (derechos y complejo de ciudadanía) y otra dimensión colectiva (asociaciones y solidaridad). Su nacimiento y desarrollo, por tanto, se encuentra estrechamente vinculado con el proceso de diferenciación estructural y funcional característico de la modernidad. En el caso del republicanismo, nos concentramos principalmente –aunque no de forma exclusiva- en el republicanismo contemporáneo, es decir, aquella teoría política sobre la cosa pública, heredera del republicanismo clásico, que ha resurgido en la actualidad a partir de la crítica de los fundamentos normativos del liberalismo, especialmente el liberalismo conservador, y los principios organizativos de las llamadas “democracias liberales”. En suma, en esta investigación reconstruimos el discurso moderno de la sociedad civil desde el republicanismo contemporáneo. En aquellos apartados en los que hicimos alusión al republicanismo clásico y sus distintas tradiciones históricas (el nacimiento de la tradición republicana en la Grecia antigua, la Roma republicana, las ciudades medievales y renacentistas italianas), lo hicimos con el propósito no solamente de registrar la añeja y rica herencia

de la cual se ha nutrido el republicanismo de nuestros días, sino sobre todo con la intensión de resaltar las diferencias clave que existen entre el pensamiento republicano clásico y el contemporáneo. Diferencias que, no está de más recordar, están asociadas con el carácter simple (indiferenciado) o complejo (diferenciado) de la sociedad que cada uno defiende.

Para llevar a buen puerto este ejercicio reconstructivo se conjugaron dos niveles teóricos distintos pero no necesariamente antagónicos: por una parte, un nivel descriptivo, propio de la teoría sociológica moderna y contemporánea (en especial el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, y en menor medida los sociólogos continentales Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann), en el cual se visualizó a la sociedad civil como un ámbito de mediación moderno entre los subsistemas político y económico; y un nivel prescriptivo, propio de la teoría política contemporánea, en el cual se analizaron los núcleos normativos centrales del republicanismo contemporáneo: la libertad como no dominación arbitraria y como responsabilidad; la doctrina de las virtudes públicas; la democracia participativa y deliberativa; y la economía política republicana.

Como resultado del encuentro y el diálogo entre dos formas distintas de hacer teoría: la primera, una teoría social descriptiva, y la segunda, una teoría política normativa, se encontraron diversos hallazgos teóricos que merecen ser destacados si lo que se quiere al final del viaje es fortalecer la crítica republicana de la sociedad moderna en general, y la reconstrucción republicana de la sociedad civil moderna en particular. Hallazgos que serán presentados a manera de decálogo dirigido, con dedicatoria de por medio, a fanáticos, simpatizantes, fieles, adherentes, divulgadores, denostadores o críticos acérrimos del republicanismo:

1. No hay posibilidad de reconstruir la categoría de sociedad civil desde el republicanismo clásico. El republicanismo anterior a la modernidad no admite la división moderna entre Estado y sociedad. El mundo antiguo no conoció la existencia de un Estado burocrático, independizado o enfrentado a la sociedad. Lo “político” coincide sin

más con lo “social”: lo civil, público y ciudadano es al mismo tiempo social y sociable. En todo caso, el pensamiento republicano clásico admite la diferencia entre la esfera privada (economía-*oikos*) y la esfera pública (política-*polis*). Pero nada media ni puede mediar entre la política pública y la economía privada. Si la sociedad civil es entendida –como aquí la hemos entendido– como un ámbito intermedio entre la esfera económica (mercado) y la esfera política (Estado) que participa de la especificidad de cada una de ellas, entonces no hay un lugar para ella en una tradición que no admite mediación alguna sino que plantea la neta separación entre lo privado y lo público. Si la sociedad civil, por el contrario, es entendida como un término sinónimo de Estado o de comunidad política (*koinonía politiké* en griego, *societas civilis* en latín), entonces sí puede ser reconstruida desde los supuestos del republicanismo clásico. Sin embargo, este uso del término no ha sido recuperado en esta investigación.

2. La única forma de participación pública que admite el republicanismo clásico es la que se da en la *polis* o en el Estado. El ciudadano republicano no puede desdoblarse en una función pública mayor y en un sinnúmero de funciones privadas menores (productor, consumidor, padre de familia, etcétera). De ahí que las asociaciones de la sociedad civil sean un peligro para la estabilidad del Estado, en tanto que éstas pueden hacer prevalecer sus intereses particulares o facciosos por sobre los intereses generales de la comunidad política. Entre el ciudadano y el Estado no hay lugar alguno para las asociaciones de particulares. Ellas, como sabía Rousseau, atentan contra la buena salud de la República. El todo siempre es más importante que las partes en la tradición republicana clásica.

3. La categoría de sociedad civil puede ser reconstruida desde los supuestos del republicanismo contemporáneo como una esfera social autónoma y diferenciada de la política del Estado *sí y sólo sí* la idea de comunidad política en clave republicana no tenga como referente exclusivo al Estado moderno. Si el núcleo de la comunidad política está depositado en el Estado como referente universal y exclusivo de la cosa pública (la *res publica* romana), entonces no hay posibilidad de acreditar el discurso moderno de la sociedad civil bajo los parámetros del republicanismo contemporáneo.

Para que ello sea posible, resulta necesario operar una doble transformación en la idea y práctica del Estado moderno: por una parte, la desestatización de la política; y, por la otra, la politización de la sociedad. Como resultado de este proceso de doble entrada, la sociedad civil “politizada” compartiría con el Estado “desestatizado” la función de interés público, mas no las funciones de coacción y de organización burocrática. Esa función compartida podría ejemplificarse en el campo de las políticas públicas: definición, incursión en la agenda, diseño, evaluación, etcétera.

4. Tanto el republicanismo contemporáneo como el liberalismo defienden un modelo tripartito de sociedad moderno sustentado en la diferenciación funcional y estructural de las esferas del Estado, del mercado y de la sociedad civil. Sin embargo, lo hacen desde lugares distintos. Mientras el liberalismo establece una clara frontera entre las asociaciones privadas de la sociedad civil y la esfera del Estado que garantice el respeto de los derechos de los individuos y su autonomía moral, el republicanismo establece un tránsito fluido entre las asociaciones públicas de la sociedad civil y la esfera del Estado. Lo contrario también es válido. Mientras el republicanismo defiende una clara frontera entre las asociaciones públicas de la sociedad civil y la esfera del mercado que garantice el ejercicio de los deberes cívicos de los ciudadanos, el liberalismo defiende un tránsito fluido entre las asociaciones privadas de la sociedad civil y la esfera del mercado. Luego entonces, si el Estado es el mal necesario para los liberales, el mercado es el mal necesario para los republicanos. De ahí su propuesta económica de la Renta Básica, la cual busca garantizar un ingreso mínimo para los ciudadanos que los habilite para participar libremente en la cosa pública.

5. La diferencia entre la sociedad civil republicana y la sociedad civil liberal puede identificarse a partir de la contraposición entre deberes de los ciudadanos y derechos de los individuos. Si para el republicanismo, la sociedad civil es la sede privilegiada donde se ejercen los deberes cívicos de los ciudadanos; para el liberalismo, la sociedad civil es el espacio privilegiado donde se defienden los derechos del individuo. ¿Deberes del ciudadano o derechos del individuo? El desafío, en todo caso, consiste en repensar un modelo de sociedad que no sacrifique los derechos del individuo en el

altar del Estado (totalitarismo) ni los deberes del ciudadano en el altar del individuo privatista (liberalismo conservador). Quizá un republicanismo liberal o, si se quiere, un liberalismo republicano que defienda un justo medio entre derechos del individuo y deberes del ciudadano sea la vía para resolver esta antinomia. Se dice fácil, lo difícil en todo caso es encontrar ese equilibrio que, por definición, es inestable y contingente. En este contexto, adquiere su verdadera magnitud la teoría de la libertad como responsabilidad, la cual establece una relación social de reciprocidad entre los conciudadanos de un Estado basada en la correspondencia entre derechos y deberes, entre el deber hacia los demás y su correspondiente poder.

6. La forma de identidad entre los ciudadanos de la sociedad civil republicana no es pre política, a política o meta política, sino plenamente política. Los ciudadanos construyen de vez en vez su identidad en la esfera pública-política a partir de lazos basados en la solidaridad civil. La sociedad civil republicana se articula a partir de una solidaridad política que se alcanza por medio del consenso en torno al orden normativo y no a partir de señas de identidad de origen (la raza, la etnia, la religión, el pueblo, la Nación) ni de cálculos estratégicos y maximizadores de agentes libres. La sociedad civil liberal enfrenta serios problemas a la hora de hacerse cargo de la solidaridad, principio constitutivo de la dimensión colectiva de la sociedad civil. Desde una racionalidad instrumental, basada en cálculos estratégicos y maximizadores, es posible sustentar formas de cooperación pero no de solidaridad. Por definición, el principio de solidaridad supone desinterés. La cooperación, por el contrario, descansa en el interés.

7. La doctrina de las virtudes cívicas y las teorías de la libertad como no dominación arbitraria y como responsabilidad -aptitud o capacidad para ser considerado responsable- son condiciones de posibilidad necesarias para la realización de la solidaridad republicana. Sin el cultivo de las virtudes cívicas y la garantía de las libertades republicanas no hay solidaridad posible ni deseable. La solidaridad nace desde el momento en que los ciudadanos están dispuestos a sacrificar sus intereses personales en aras de garantizar el interés general. Ello supone el cultivo de ciertas virtudes cívicas, costumbres o hábitos del corazón como, por ejemplo, la igualdad, la

fraternidad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la generosidad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás. Sin embargo, dichas virtudes no se dan en maceta ni por generación espontánea. El ciudadano virtuoso florece ahí donde nadie tiene que pedirle permiso a otro para vivir, es decir, donde no hay dominación arbitraria. Cuando los ciudadanos disponen de los recursos y bienes materiales suficientes para definir por sí mismos sus propios planes de vida, las virtudes cívicas son las reglas morales que guían su conducta. Por el contrario, cuando no hay suficiencia material, las virtudes cívicas son fácilmente sustituibles por los vicios de conducta tales como la ambición, la avaricia, el egoísmo, la ostentación, el cinismo, la extravagancia y el lujo. De ahí que el principio de solidaridad vaya de la mano de la libertad como no dominación arbitraria y de la libertad como responsabilidad.

8. El desarrollo de una sociedad civil en clave republicana es condición necesaria para desarrollar una democracia participativa y deliberativa. El modelo de democracia republicana busca corregir los problemas de distancia que se dan entre representantes y representados, de representación imperfecta y de agencia que enfrenta el modelo de democracia liberal o democracia de competencia. Para ello, propone una democracia disputable en la que las decisiones centrales del gobierno en una república descansen no en una minoría gobernante que hable a nombre del pueblo, sino estén sujetas a una disputa en la cual los ciudadanos puedan participar en las decisiones de las agencias estatales. Dicha participación en las decisiones colectivas se sustenta, principalmente, en procedimientos como la deliberación. La democracia deliberativa garantiza que las decisiones colectivas sean tomadas por medio de la fuerza de los mejores argumentos y no mediante la negociación de intereses particulares. El problema, en todo caso, consiste en definir qué se delibera (agenda amplia o restringida), cómo se delibera (monólogo, diálogos, debates, conferencias), quiénes deliberan (ciudadanos y/o representantes) y dónde se delibera (Parlamento, plaza pública, medios de comunicación, universidades, etcétera). Lo cierto es que sin deliberación, la democracia deviene negociación y compromiso entre intereses particulares.

9. La sociedad civil republicana enfrenta problemas y desafíos que no pueden ser ignorados. En primer lugar, le exige a los ciudadanos un compromiso cívico con la comunidad política que difícilmente muchos de ellos estarían dispuestos a cumplir. El ciudadano de a pie comúnmente está ocupado en los asuntos diarios de su vida cotidiana y poco tiempo o interés pone en los asuntos de la comunidad política. En segundo lugar, la sociedad civil en clave republicana no pone demasiado acento en el carácter incivil de las sociedades civiles, las cuales actúan no en función del bien común sino de los intereses particulares de sus miembros, y en los intersticios inciviles (desempleo, criminalidad, monopolios, corrupción, etcétera) que aparecen en el espacio que se crea entre la sociedad civil y la sociedad política. En tercer lugar, no se hace cargo de la pluralidad característica de la sociedad civil moderna. A diferencia del ciudadano de la Antigüedad, el ciudadano moderno no es unidimensional sino pluridimensional. De suerte que sus esferas de participación no se reducen a aquellos asuntos mayores de interés colectivo, sino también abarcan asuntos menores en los que el ciudadano participa en su condición de productor, consumidor, padre de familia, aficionado deportivo, integrante de algún club, etcétera. El ciudadano real, entonces, es muy diferente al ciudadano ideal de sello republicano. En cuarto lugar, el republicanismo tiene que dejar atrás su visión aldeana a fin de hacerse cargo del carácter global de la sociedad civil, el cual se expresa tanto en sus propuestas como en sus principios de organización y comunicación.

10. El republicanismo cumple una función normativa y crítica con respecto a los fundamentos de la modernidad y los principios operativos de las sociedades modernas. Ciertamente, enfrenta algunas dificultades a la hora de aterrizar sus postulados en los sistemas políticos y económicos realmente existentes. Ciertamente, el ciudadano moderno dista de ser aquel ciudadano virtuoso con el que sueñan los republicanos. Sin embargo, ello no descalifica *a priori* el empuje de la doctrina republicana. En todo caso, el resurgimiento del pensamiento republicano no es gratuito ni es el resultado de mentes necias, sino es el producto, entre otras cosas, de una modernidad narcisista y egocéntrica que se ha extraviado en el camino. Su idea de auto suficiencia ya resulta a todas luces insuficiente. El republicanismo es una respuesta, entre otras, al problema

de la modernidad. Sus propuestas políticas y económicas hoy son discutidas en distintos círculos académicos e intelectuales. Algunas de sus iniciativas, como la Renta Básica o ingreso incondicional ciudadano, forman parte del programa y de la política social de partidos y gobiernos de corte social o socialdemócrata. Volver a ellas en nuestros días es una forma elegante de volver a comenzar, de completar algo que por definición está incompleto o inconcluso.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BIBLIOGRAFÍA DEL PRIMER CAPÍTULO

ALONSO, Jorge (1996): "La sociedad civil en óptica gramsciana", *Sociedad Civil. Análisis y Debate*, 1 : 1, pp. 11-29.

ARENDT, Hannah (1997): *¿Qué es la política?*, Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona (primera edición en alemán: 1993).

BOBBIO, Norberto (1985): "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, Madrid, pp. 337-364 (primera edición en italiano: 1980).

BOBBIO, Norberto (1989): *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1985).

BOBBIO, Norberto (1991): "Política", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 1215-1225 (primera edición en italiano: 1976).

BOBBIO, Norberto (1993): *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1984).

BOVERO, Michelangelo (2005): *Ciudadanía y derechos humanos*, mimeo (traducción de José Fernández Santillán).

CAMINAL, Miguel (2003): "La representación y el parlamento", en Miguel Caminal Badia (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Editorial Tecnos, Madrid, pp. 405-426.

COHEN, Jean L. y Andrew ARATO (1992): *Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge (primera edición en castellano: [2000]: *Sociedad civil y Teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México).

COLLIVA, Paolo (1991): "Monarquía", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit , pp. 998-1003.

DURKHEIM, Emilio (1974): *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho*, Schapire Editor, Buenos Aires.

ELSTER, Jon (2001): "Introducción", en Jon Elster (comp.), *Democracia deliberativa*, Editorial Gedisa, Barcelona, pp. 13-33 (primera edición en inglés: 1998).

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (2003): *El despertar de la sociedad civil. Una perspectiva histórica*, Editorial Océano, México.

FOUCAULT, Michel (1989): "Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política", en *El poder: cuatro conferencias*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 41-74.

GARGARELLA, Roberto (1999): "El embate comunitarista", en *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Editorial Paidós, Barcelona, pp. 125-159.

GOLDSTONE, Jack A. (1989): "Teorías de la revolución", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza Editorial, Madrid (primera edición en inglés: 1987).

GRAMSCI, Antonio (1977): "La sociedad civil", en *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo Veintiuno editores, México, pp. 290-292.

GRAMSCI, Antonio (2003): "Selections from the Prison Notebooks", en Virginia A. Hodgkinson y Michael W. Foley (eds.), *The Civil Society Reader*, University Press of New England, Hanover y Londres.

HERNÁNDEZ, Andrés (2002): "El pensamiento republicano frente a los déficit de la democracia liberal", en Andrés Hernández (comp.), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo del Hombre Editores / CIDER / universidad de los Andes, Bogotá, pp. 531-564.

HORNE, Thomas A. (1989): "Mercantilismo", en David Millar (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 398-399.

LLEIXA, Joaquim (2003): "Los gobiernos", en Miguel Caminal Badia (ed.), *Manual de Ciencia Política*, op. cit., pp. 427-443.

LUHMANN, Niklas (1998): "La diferenciación de la sociedad", en *Complejidad y modernidad*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 71-98.

MANIN, Bernard (1998): *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid (primera edición en inglés: 1997).

MATTEUCCI, Nicola (1991): "Constitucionalismo", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 335-349.

- MORLINO, Leonardo (1988): "Las democracias", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política*, Alianza Universidad Textos, Madrid, pp. 79-127 (primera edición en italiano: 1986).
- MULHALL, Stephen y Adam Swift (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid (primera edición en inglés: 1992).
- NORTH, Douglass C. (2001): *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en inglés: 1990).
- PARSONS, Talcott (1968): *La estructura de la acción social*, Ediciones Guadarrama, Madrid (primera edición en inglés: 1961).
- PARSONS, Talcott (1974a): *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparadas*, Editorial Trillas, México (primera edición en inglés: 1966).
- PARSONS, Talcott (1974b): *El sistema de las sociedades modernas*, Editorial Trillas, México (primera edición en inglés: 1971).
- PARSONS, Talcott (1976): "La estructura del sistema social. III. Diferenciación y variación empíricas de la estructura de las sociedades", en *El sistema social*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, pp. 149-192 (primera edición en inglés: 1951).
- PASQUINO, Gianfranco (1991): "Revolución", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 1412-1423 (primera edición en italiano: 1976).
- PEÑA, Javier (2003): "La ciudadanía", en Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 215-245.
- RITZER, George (2005): *Teoría sociológica clásica*, McGraw-Hill, México (primera edición en inglés: 1997).
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1993): *El contrato social*, Altaza, Madrid (primera edición en francés: 1762).
- ROSSOLILLO, Francesco (1991): "Nación", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, *op. cit*, pp. 1022-1026.
- RUDÉ, George (1989): *La Revolución Francesa*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires (primera edición en inglés: 1988).

SALLES, Vania (2000): "Modernidad", en Laura Baca Olamendi et. al., *Léxico de la Política*, Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Fundación Heinrich Böll / Fondo de Cultura Económica, México, pp. 437-443.

SARTORI, Giovanni (1999): "Constitución", en *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 13-27 (primera edición en italiano: 1990).

SCHULZE, Hagen (1997): *Estado y nación en Europa*, Crítica, Barcelona (primera edición en alemán: 1994).

SEN, Amartya (1991): *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (primera edición en inglés: 1987).

SERRANO GÓMEZ, Enrique (1994): *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.

SERRANO GÓMEZ, Enrique (1999): "Modernidad y sociedad civil", en Alberto J. Olvera (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, pp. 55-81.

SOLÉ, Carlota (1998): *Modernidad y modernización*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.

TAYLOR, Charles (1997): "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, Editorial Paidós, Barcelona, pp. 239-268 (primera edición en inglés: 1995).

TIMASHEFF, Nicholas S. (2003): *La teoría sociológica* (vigésima segunda reimpresión), Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en inglés: 1955).

WEBER, Max (1997): *El político y el científico* (decimoséptima reimpresión), Alianza Editorial, Madrid (primera edición en español: 1967).

WEBER, Max (2004): *Economía y sociedad* (decimoquinta reimpresión), Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en alemán: 1922).

ZOLO, Danilo (1997): "El léxico de Luhmann", en Antonio Camou y José Esteba Castro (coords.), *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Triana Editores, México, pp. 243-264.

BIBLIOGRAFÍA DEL SEGUNDO CAPÍTULO

ÁGUILA, Rafael del y Fernando VALLESPÍN (1998): "Introducción general", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín et al., *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 9-12.

ARISTÓTELES (2000): *Política* (introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AYALA ESPINO, José (1996): *Mercado, elección pública e instituciones. Una revisión de las teorías modernas del Estado*, Miguel Ángel Porrúa / Facultad de Economía-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BEALEY, Frank (2003): "República", en *Diccionario de Ciencia Política*, Ediciones Istmo, Madrid (primera edición en inglés: 1999).

BERLIN, Isaiah (1998): "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 215-280 (primera edición en inglés: 1969).

BERTOMEU, María Julia (2005): "Republicanismo y propiedad", *El Viejo Topo*, 205-206, pp. 85-89.

BOBBIO, Norberto (1987): *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1976).

BOBBIO, Norberto (1989): *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1985).

BOBBIO, Norberto: (1991): "Gobierno mixto", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 712-718 (primera edición en italiano: 1976).

BOBBIO, Norberto (1993): *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1984).

BODIN, Jean (1986): *Los seis libros de la República* (selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala), Editorial Tecnos, Madrid.

BONAZZI, Tiziano: (1991): "Puritanismo", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 1319-1322.

- BONINI, Roberto: (1991): "República romana", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 1391-1393.
- CAMINAL, Miguel (2003): "La representación y el parlamento", en Miguel Caminal Badia (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Editorial Tecnos, Madrid, pp. 405-426.
- CAMPS, Victoria (2003): "Republicanismo y virtudes cívicas", en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, pp. 243-255.
- CANOVAN, Margaret (1989): "Republicanismo", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 559-562 (primera edición en inglés: 1987).
- CASTORIADIS, Cornelius (1995): "La democracia como procedimiento y como régimen", *Vuelta*, XIX : 227, pp. 23-32.
- CICERÓN (1984): *De la república*, UNAM, México (primera edición en castellano: 1848).
- COHEN, Jean L. y Andrew ARATO (1992): *Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge (primera edición en castellano: [2000]: *Sociedad civil y Teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México).
- COLEMAN, Janet (1989): "Pensamiento político de la Edad Media", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 466-473.
- CORTINA, Adela (2003): "Republicanismo moral y educación", en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, op. cit., pp. 257-267.
- CRAWFORD, Michael H. (1989): "Pensamiento político romano", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 496-499.
- DAHL, Robert A. (1989): *La poliarquía. Participación y oposición*, Editorial Tecnos, Madrid (primera edición en inglés: 1971).
- DAHL, Robert A. (1992): *La democracia y sus críticos*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1989).
- DE PADUA, Marsilio (1989): *El defensor de la paz* (estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez), Editorial Tecnos, Madrid.

DOMÉNECH, Antoni (2003): "Democracia, virtud y propiedad. (Anteayer, ayer y hoy)", en Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 270-315.

DOMÉNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.

DOMÉNECH, Antoni (2005): "El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal", *El Viejo Topo*, 205-206, pp. 91-96.

DOWNS, Anthony (1991): "Una teoría económica de la acción política en una democracia", en Josep Colomer (comp.), *Lecturas de Teoría Política Positiva*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, pp. 263-297 (primera edición en inglés: 1957).

EGGERS LAN, Conrado (2000): "Introducción", en Platón, *Diálogos, IV. República*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, pp. 9-55.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (1988): *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (1994): *Filosofía Política de la Democracia*, Ediciones Fontamara, México.

FORTIN, Ernest L. (1992): "San Agustín", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 177-204 (primera edición en inglés: 1963).

FOUCAULT, Michel (1989): "Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política", en *El poder: cuatro conferencias*, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 41-74.

FRANCISCO, Andrés de y Daniel RAVENTÓS (2005): "Republicanismo y Renta Básica", en María Julia Bertomeu, Antoni Doménech y Andrés de Francisco (comps.), *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, pp. 257-280.

GARCÍA GUAL, Carlos (2003): "Teatro trágico y educación democrática en Atenas", en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, op. cit., pp. 3-19.

GARGARELLA, Roberto (2000): "El republicanismo y la filosofía política contemporánea", en Atilio A. Boron (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Clacso / Eudeba, Buenos Aires, pp. 39-66.

GARGARELLA, Roberto y Félix OVEJERO (2000): "Democracia representativa y virtud cívica", *Claves de Razón Práctica*, 105, pp. 69-75.

GEWIRTH, Alan (1989): "Marsilio de Padua", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 386-387.

GÓMEZ DE SILVA, Guido (1998): *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, México.

GOYARD-FABRE, Simona (2001): "República", en Philippe Raynaud y Stéphane Riais (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal ediciones, Madrid, pp. 690-695 (primera edición en francés: 1996).

GUILLÉN LÓPEZ, Tonatiuh (1999): *Federalismo, gobiernos locales y democracia*, Instituto Federal Electoral, México.

HERNÁNDEZ, Andrés (2002): "El pensamiento republicano frente a los déficit de la democracia liberal", en Andrés Hernández (comp.), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo del Hombre Editores / CIDER / universidad de los Andes, Bogotá, pp. 531-564.

IGLESIAS, María C., Julio R. ARAMBERRI y Luis R. ZÚÑIGA (2001): *Los orígenes de la teoría sociológica: Montesquieu, Rousseau, Hegel, Saint-Simón, Tocqueville, Comte, Marx, Spencer*, Ediciones Akal, Madrid.

JEFFERSON, Thomas (1987): "Notas sobre Virginia", en *Autobiografía y otros escritos* (estudio preliminar y notas de Adrienne Koch y William Peden; traducción de Antonio Escotado y Manuel Sáenz de Heredia), Editorial Tecnos, Madrid, pp. 185-297.

KYMLICKA, Hill (2004): "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Ediciones Paidós, Barcelona, pp. 207-234.

LAFER, Celso (1994): *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en portugués: 1991).

LEFORT, Claude (1988): "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", en Claude Lefort, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 109-119 (primera edición en francés: 1978).

- MAQUIAVELO, Nicolás (1971): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (traducción de Luis Navarro), en *Obras políticas*, Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro, La Habana, pp. 55-300.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1981): *El príncipe* (prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Alianza Editorial, Madrid.
- MARX, Kari y Friedrich ENGELS (1973): "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pp. 110-140.
- MATTEUCCI, Nicola (1991): "República", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 1391-1393.
- MOLINA, Esteban (2000): "Maquiavelo en la obra de Claude Lefort", *Metapolítica*, 4 : 13, pp. 64-81.
- MOLINA, Esteban (2002): "Maquiavelo en Nueva York", *Metapolítica*, 6 : 23, pp. 107-112.
- MONTESQUIEU (1993): *Del espíritu de las leyes* (traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega), Ediciones Altaza, Barcelona.
- MORLINO, Leonardo (1988): "Las democracias", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta et al., *Manual de ciencia política*, Alianza Universidad Textos, Madrid, pp. 79-127 (primera edición en italiano: 1986).
- NOGUERA, José Antonio (2000): "La renta básica y el Estado del bienestar en España", *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 3 : 26, pp. 65-95.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2001): "Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático", *Claves de Razón Práctica*, 111, pp. 18-30.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2003): "Tres miradas republicanas sobre la democracia", *Claves de Razón Práctica*, 132, pp. 20-30.
- OVEJERO LUCAS, Félix (2004): "Capitalismo y republicanismo: un panorama", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, pp. 113-137.
- OVEJERO, Félix, José Luis MARTÍ y Roberto GARGARELLA (2004): "Introducción: la alternativa republicana", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, op. cit., pp. 11-73.
- PARKER, David (1989): "Jean Bodino", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 55-57.

PETTIT, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1997).

PETTIT, Philip (2004): "Liberalismo y republicanismo", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, op. cit., pp. 115-135.

PETTIT, Philip (2006): *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*, Editorial Losada, Madrid (primera edición en inglés: 2001).

PLATÓN (2000): *Diálogos, IV. República* (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Biblioteca Básica Gredos, Madrid.

RAMÍREZ, José Luis (2003): "Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna", en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, op. cit., pp. 243-255.

RAVENTÓS, Daniel y David CASASSAS (2003): "La renta básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros'", *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 3 : 34, pp. 187-201.

RIERA, Miguel (2005): "De la libertad y la democracia", *El Viejo Topo*, 205-206, p. 5.

RILEY, Patrick (1989): "Voluntad general", en David Miller (coord.), *Enciclopedia del pensamiento político*, op. cit., pp. 674-676.

RIVERO, Ángel (1998): "El discurso republicano", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín et al., *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 49-72.

RUBIO CARRACEDO, José (2003): "Educar ciudadanos. El planteamiento republicano-liberal de Rousseau", en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, op. cit., pp. 21-40.

RUDÉ, George (1989): *La Revolución Francesa*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires (primera edición en inglés: 1988).

SABINE, George H. (1987): "Introducción: La teoría republicana de Harrington", en James Harrington, *La república de Océana* (traducción de Enrique Díez-Canedo), Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-20.

SAMPEDRO BLANCO, Víctor (2000): *Opinión pública y democracia deliberativa. Medios, sondeos y urnas*, Ediciones Istmo, Madrid.

SARTORI, Giovanni (1999): "En defensa de la representación política", *Claves de Razón Práctica*, 91, pp. 10-20.

SCHUMPETER, Joseph A. (1968): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid (primera edición en inglés: 1942).

SERRANO GÓMEZ, Enrique (2002): "Maquiavelo, más allá del maquiavelismo", *Metapolítica*, 6 : 23, pp. 62-73.

SKINNER, Quentin (1995): "Las ciudades-república italianas", en John Dunn (coord.), *Democracia. El viaje inacabado (508a.C.-1993d.C.)*, Tusquets Editores, Barcelona, pp. 70-82 (primera edición en inglés: 1992).

SKINNER, Quentin (2004): "Las paradojas de la libertad política", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, op. cit., pp. 93-114.

SMITH, Martin (1995): "El pluralismo", en David Marsh y Ferry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 217-234 (primera edición en inglés: 1955).

VALMASEDA, Carlos (2005): "Política y Estado en la tradición republicana democrática", *El Viejo Topo*, 205-206, pp. 55-61.

VEGETTI, Mario (2000): "Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica", en *La Repubblica*, vol. IV (libro V), Bibliopolis, Nápoles, pp. 107-147.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (1995): "Republicanismo", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 109-123.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (2004): "Multiculturalismo y republicanismo", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 320-340.

ZICCARDI, Alicia (2000): "Federalismo", en Laura Baca Olamendi et. al., *Léxico de la Política*, op. cit., pp. 238-241.

BIBLIOGRAFÍA DEL TERCER CAPÍTULO

AGUILAR VILLANUEVA, Luis F. (s / f): *Sociedad civil: un enfoque politológico*, mimeo.

- AGUILAR VILLANUEVA, Luis F. (1992): "Estudio introductorio", en Luis F. Aguilar Villanueva (ed.), *La Hechura de las Políticas*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 15-84.
- AGUILAR VILLANUEVA, Luis F. (2004): *Gobernación / Gobernanza*, mimeo.
- ALEXANDER, Jeffrey (1994): "Las paradojas de la sociedad civil", en *Revista internacional de Filosofía Política*, 4, pp. 73-89.
- ARENDT, Hannah (1970): *Sobre la violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México (primera edición en inglés: 1969).
- ARENDT, Hannah (1993): *La condición humana*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1958).
- ARENDT, Hannah (1997): *¿Qué es la política?*, Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona (primera edición en alemán: 1993).
- ARISTÓTELES (2000): *Política* (introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo), Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- BOBBIO, Norberto (1989): *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1985).
- BOBBIO, Norberto (1990): *Liberalismo y democracia*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1985).
- BOBBIO, Norberto (1991): "Política", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 1215-1225 (primera edición en italiano: 1976).
- BOBBIO, Norberto y Michelangelo BOVERO (1986): *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en italiano: 1979).
- COHEN, Jean L. y Andrew ARATO (1992): *Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge (primera edición en castellano: [2000]: *Sociedad civil y Teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México).
- COLLIVA, Paolo: (1991): "Imperio", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 799-804 (primera edición en italiano: 1976).

CRUZ PRADOS, Alfredo (2004): "La articulación republicana de la sociedad civil como intento de superar el liberalismo", en Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (eds.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Navarra, pp. 135-164.

DEL ÁGUILA, Rafael (2000): "La política: el poder y la legitimidad", en Rafael Del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 21-34.

DOMÉNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (1988): *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José (2003): *El despertar de la sociedad civil. Una perspectiva histórica*, Océano, México.

GARCÍA-AMILBURU, María y Concepción NAVAL (2004): "La interpretación comunitarista de la sociedad civil", en Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (eds.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, op. cit., pp. 121-134.

GARGARELLA, Roberto (2000): "El republicanismo y la filosofía política contemporánea", en Atilio A. Boron (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Clacso / Eudeba, Buenos Aires, pp. 39-66.

GELLNER, Ernest (1996): *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1994).

HABERMAS, Jürgen (2000): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1995).

HERNÁNDEZ, Andrés (2002): "El pensamiento republicano frente a los déficit de la democracia liberal", en Andrés Hernández (comp.), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo del Hombre Editores / CIDER / universidad de los Andes, Bogotá, pp. 531-564.

INCIARTE, Fernando (2001): *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Navarra.

KANT, Emmanuel (1979): "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia* (prólogo y traducción de Eugenio Imaz), Fondo de Cultura Económica, México, pp. 25-38.

- LUHMANN, Niklas y Raffaele DE GIORGI (1998): *Teoría de la sociedad*, Universidad Iberoamericana / Triana Editores, México (primera edición en italiano: 1992).
- MAESTRE, Agapito (2000): *La escritura de la política*, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., México.
- MAYNTZ, Renate (2001): "El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna", *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 21, pp. 1-8.
- MONTESQUIEU (1993): *Del espíritu de las leyes* (traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega), Ediciones Altaza, Barcelona.
- MUNCK, Gerardo L. (1995): "Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales", *Revista Mexicana de Sociología*, LVII : 3, pp. 17-40.
- O'DONNELL, Guillermo, Philippe SCHMITTER y L. WHITEHEAD (eds) (1986): *Transitions from Authoritarian Rule*, 4 volúmenes., Johns Hopkins University Press, Baltimore (primera edición en castellano: [1988]: *Transiciones desde un gobierno autoritario*, 4 volúmenes, Ediciones Paidós, Buenos Aires).
- OLVERA, Alberto J. (1999): "Los modos de la recuperación contemporánea de la idea de la sociedad civil", en Alberto J. Olvera (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, pp. 27-53.
- OVEJERO, Félix, José Luis MARTÍ y Roberto GARGARELLA (2004): "Introducción: la alternativa republicana", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Ediciones Paidós, Barcelona, pp. 11-73.
- PLATÓN (2000): *Diálogos, IV. República* (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Biblioteca Básica Gredos, Madrid.
- PHILLIPS, Anne (2004): "Feminismo y republicanismo: ¿es ésta una alianza plausible?", en Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comp.): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, op. cit., pp. 263-285.
- PUTNAM, Robert (1993): *Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- SCHOLTE, Jan Aart (2000): "Global Civil Society", en Ngaire Woods (ed.), *The Political Economy of Globalization*, MacMillan, Londres, pp. 173-201.
- SELIGMAN, A. (1992): *The Idea of Civil Society*, The Free Press, Nueva York.

SERRANO GÓMEZ, Enrique (1999): "Modernidad y sociedad civil", en Alberto J. Olvera (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, pp. 55-81.

TAVERA FENOLLOSA, Ligia (2000): "Movimientos sociales", en Laura Baca Olamendi et. al., *Léxico de la Política*, Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Fundación Heinrich Böll / Fondo de Cultura Económica, México, pp. 450-460.

TAYLOR, Charles (1995): "Invocar la sociedad civil", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Ediciones Paidós, Barcelona (primera edición en inglés: 1990).

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (1995): "Republicanismo", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, pp. 109-123.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (2004): "Multiculturalismo y republicanismo", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 320-340.

WALZER, Michael (1998): "La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín et al., *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 375-394 (primera edición en inglés: 1991).

WEBER, Max (2004): *Economía y sociedad* (decimoquinta reimpresión), Fondo de Cultura Económica, México (primera edición en alemán: 1922).

WHITEHEAD, Laurence (1999): "Bowling en el Bronx: los intersticios inciviles entre la sociedad civil y la sociedad política", *Perfiles Latinoamericanos*, 8 : 14, pp. 9-38.