

RELACIÓN ENTRE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Luis Alberto Restrepo*

Los partidos políticos de todo el mundo, tradicionales o revolucionarios, así como los Estados de todas las ideologías, atraviesan por una profunda crisis de representatividad y legitimación. Mientras tanto cobran nueva vigencia los movimientos sociales. Es como si la sociedad, no suficientemente representada por los partidos o demasiado absorbida por los Estados, se levantara y quisiera representarse directamente a sí misma.

La experiencia histórica de los dos últimos siglos ha creado en el ciudadano común una desconfianza instintiva ante las ideologías políticas. Existe la persuasión difusa de que el problema de la democracia no radica tanto en las distintas ideologías que se inspiran en ella, cuanto en la forma concreta como se asume su construcción. El jacobinismo de las elites y vanguardias, sin distinción de ideologías, termina en nuevas formas de suplantación y subordinación antidemocrática de las mayorías. En América Latina, la pretensión de las elites de construir, desde el Estado mismo, una sociedad moderna y un Estado democrático, parece haber tocado a su fin. Después de siglo y medio de violentas luchas de poder y de esfuerzos de modernización y desarrollo desde arriba, el intento se ha mostrado vano y los resultados son precarios cuando no francamente catastróficos. Los Estados y los partidos han sido incapaces de adelantar una verdadera modernización social y política, y el continente afronta hoy una involución histórica.

La crisis de las ideologías políticas se ha hecho plenamente manifiesta desde comienzos de los años ochenta. Desde entonces, el movimiento histórico de construcción social comienza a invertirse paulatinamente. La sociedad civil y, en ella, sobre todo los sectores y clases subalternas se han puesto en movimiento al margen de los partidos y del Estado. Se constituyen a sí mismos como actores sociales independientes, recrean el tejido democrático de la misma sociedad civil, se autorrepresentan en el espacio público y comienzan a imponerle desde allí a los partidos y al Estado la necesidad de su representación. La dinámica no apunta ya a construir la sociedad desde el Estado sino más bien a reconstruir el Estado desde la sociedad. Este proceso es hoy particularmente dramático en las sociedades del Este socialista. Pero se desarrolla, de una u otra forma, en todo el mundo. América Latina enfrenta un proceso de largo aliento de reconstrucción societal y política cuyo punto de apoyo fundamental son los movimientos sociales. Una sociedad civil popular plenamente constituida por actores sociales fuertes e independientes es la única garantía de existencia de un Estado democrático.

Esto no quiere decir, ni mucho menos, que los partidos políticos carezcan de importancia o que el Estado nacional se encuentre en vías de desaparición. Los movimientos sociales requieren, tarde o temprano, de una adecuada expresión política a través de los partidos y del Estado. De lo contrario, su impacto histórico es reducido o desembocan incluso en formas de descomposición social. Si afirmamos el papel fundamental de los movimientos sociales, es porque el impulso para la transformación democrática de los sistemas políticos no

* Filósofo, investigador del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

viene ya de las élites y sus ideologías, hoy agotadas, sino de los movimientos sociales de las clases y sectores sociales subalternos. A las direcciones políticas les corresponde la tarea de buscarle soluciones concretas y eficaces a las demandas sociales. Para ello, las doctrinas globales son hoy insuficientes. Cumplen más bien una función de horizonte utópico.

Ya en un artículo anterior⁷⁰, intenté dar una visión general de los movimientos sociales en América Latina y de sus posibilidades de convertirse en actores de procesos de emancipación. En este ensayo, busco una primera aproximación teórica al tema más general de la relación entre sociedad civil y Estado, que subyace al papel que allí le otorgaba a los movimientos sociales. En una primera parte, hago un rápido recuento crítico de la concepción de esta relación en los principales autores europeos y, en la segunda, intento una formulación propia acerca del tema, más adecuada a la América Latina. Más allá de la actualidad coyuntural que puedan tener los movimientos sociales, el ensayo intenta mostrar su lugar específico en la sociedad civil y en su relación con el Estado.

Debo hacer dos advertencias previas. En primer lugar, el artículo parte aún de la perspectiva moderna de una emancipación posible. Este horizonte no es hoy evidente. En los países industrializados se encuentra en franca crisis⁷¹. Con todo, en los países de la

periferia aparece todavía como una esperanza y un imperativo inmediato. Es como si la modernidad, ya realizada en los países industrializados de Occidente, se les hubiera reducido a ilusión, mientras sigue siendo todavía una utopía y un futuro de emancipación posible para las naciones de la periferia. También en esto los países menos industrializados se ven obligados a luchar por una esperanza prestada y de segunda mano, pero conservan la ilusión de poderle dar un nuevo contenido más auténtico.

Desde el punto de vista emancipatorio, este ensayo presupone y asume, en parte, las críticas a la sociedad capitalista y al Estado liberal formuladas por el pensamiento, marxista pero se coloca también críticamente ante las supuestas alternativas propuestas por el marxismo que habían estado vigentes hasta ayer. En segundo lugar, el artículo se refiere sobre todo a las sociedades latinoamericanas. No podría tal vez aplicarse, sin más, a las sociedades industrializadas de Occidente, a sociedades asiáticas o africanas, con otras culturas y tradiciones. Sin embargo, no está ausente de él una cierta pretensión de universalidad sujeta a la crítica.

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO EN LOS CLÁSICOS EUROPEOS

Para comprender la sociedad latinoamericana de hoy y su relación con el Estado, ninguno de los clásicos europeos ofrece una opción satisfactoria, aunque todos aporten un marco referencia importante y elementos de análisis que deben ser conservados, corregidos o complementados. Aquí sólo pretendo exponer, de manera más sistemática y en discusión con algunos teóricos clásicos europeos, el enfoque analítico que subyace a mi artículo sobre "Los

⁷⁰ Luis Alberto Restrepo, "Theory and Practice of Liberation in Latin America. The New Social Movements and the State", en *Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century*, Emile Bruylant, Bruxelles, 1988, pp. 413-436.

⁷¹ Así lo testimonia toda la reflexión sobre la post-modernidad

Movimientos sociales en América Latina"⁷². Se trata, desde luego; de líneas de reflexión abiertas a la discusión.

1. La noción de sociedad y su relación con la política desde la antigüedad clásica hasta la modernidad

Como es sabido, la noción de sociedad civil es propia de la modernidad europea. Ni los filósofos antiguos ni los teólogos medievales establecen distinción entre sociedad y Estado. La polis griega es a la vez, indiferentemente, *societas* o *societas política* (*koinonia politike*). La actividad económica de la época, reducida al ámbito doméstico (*oikos*), se orienta a la satisfacción cotidiana de las necesidades familiares. No se dirige hacia el mercado. No crea una red de nexos sociales que unifique la nación bajo las "leyes" del intercambio entre equivalentes. La ausencia del mercado hace que la sociedad no tenga una dinámica propia y una consistencia independiente frente a la voluntad del gobernante. A decir verdad, la sociedad no existe. Tampoco existe el individuo moderno, libre productor y consumidor, movido por intereses contrapuestos a los de la sociedad. La individualidad permanece aún absorbida en la totalidad de la familia, del clan o del pueblo. La vida en común de los pueblos tiene su fundamento en la unidad mítica de su origen y se manifiesta a través de la sumisión a la voluntad del gobernante: jefe de familia, del clan, príncipe, rey o emperador.

En la **polis** antigua, la convivencia y la acción conjunta de una colectividad en pro del beneficio común tienen su fundamento en la ética: dependen tanto de las costumbres del pueblo como sobre todo de la virtud del príncipe. Para los

antiguos, los hombres tienen el deber de imitar y reproducir, en el microcosmos generado por su acción, el gran ordenamiento de la naturaleza. Y en ello se realiza su dimensión humana más esencial. Según Aristóteles, el hombre es, por naturaleza, "animal político". A los dictados de la naturaleza, los teólogos medievales anteponen, a su vez, la voluntad divina. Los hombres deben ponerla en práctica.

Con el surgimiento de la sociedad moderna, Adam Smith reconoce la aparición de un nuevo nivel de acción social, independiente de la voluntad de los gobernantes: la actividad económica, ya no limitada a la mera satisfacción inmediata de las necesidades familiares, sino destinada al mercado nacional. La producción para el mercado es entonces el nuevo objetivo inmediato de la actividad social. Y su destino final es la "felicidad", la satisfacción de las necesidades individuales. Según Smith, el mercado se autorregula. La mano invisible que lo rige se encarga de conciliar el interés individual y el interés general. No requiere de la intervención de terceros. La moralidad y la justicia no son resultado de la virtud, sino producto del interés individual y de la libre actividad económica. La economía deja de ser simple modo de subsistencia para convertirse en actividad política que garantiza la convivencia armónica entre los hombres: economía-política.

Como para los filósofos antiguos y medievales, tampoco para Smith hay diferencia entre sociedad y Estado. Pero en este caso, la identificación se hace en beneficio de una noción de sociedad reducida a su dimensión económica de producción, distribución, intercambio y consumo de mercancías. El Estado aparece como innecesario. Si acaso, se le

⁷² Op. cit.

concede el papel de simple árbitro externo de aquellas relaciones sociales que el mercado establece por sí mismo. Es un medio establecido por la misma sociedad civil para ratificar y confirmar las reglas de su dinámica económica, y para garantizar la satisfacción de las necesidades del individuo. En Smith, el individualismo político de Locke encuentra su expresión económica.

2. Sociedad civil y Estado en Hegel

Es Hegel quien, por primera vez, establece la diferencia entre la sociedad civil o, más literalmente, burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) y el Estado y le atribuye a cada una de las dos instancias su propia esfera de acción. Recoge de Adam Smith y de los economistas clásicos la existencia de la sociedad, la enriquece con la filosofía política de la Ilustración, pero la enmarca en el cuadro del Estado, propio de la filosofía griega y de la concepción rousseauiana de la "voluntad general". Liberalismo de Locke y de Smith, y colectivismo de Rousseau, conviven así en una síntesis en la que el primero se subordina al segundo sin desaparecer en él, sobre el fundamento común del derecho natural moderno y secular. Conviene detenernos en el análisis de la sociedad civil y del Estado en Hegel, y en su mutua relación, ya que de su concepto se derivan las elaboraciones de Marx, Lenin y Gramsci, que marcan la aproximación contemporánea al tema. De la concepción hegeliana de sociedad civil toman uno u otro elemento, lo transforman, y abandonan el resto. El concepto hegeliano es el más amplio y complejo, lo que no significa que sea por ello el más adecuado. Por eso me extenderé más en él y añadiré luego, más brevemente, las

modificaciones y complementos aportados por los demás autores.

La **filosofía política de Hegel** -"filosofía del espíritu objetivo" o "filosofía del derecho" nos presenta una organización sistemática de la acción humana y de sus obras en la historia: las "objetivaciones" del espíritu. La acción del hombre se articula, según Hegel, en tres niveles: familia, sociedad civil y Estado. Para nuestro propósito nos interesan los dos últimos: Sociedad y Estado. Toda acción humana está movida por intereses dirigidos al logro de bienes específicos. Sin interés, no hay acción. Lo que caracteriza y diferencia a la sociedad civil y al Estado es, para Hegel, la naturaleza, particular o general, del interés que mueve a los hombres a la acción o del bien que persiguen mediante ella. Las acciones que se derivan de un interés particular dan origen a la sociedad civil y se inscriben en ella. En cambio, el Estado es producto de una acción que obedece al interés general de toda la colectividad. Se dirige hacia el bien universal. Este principio de distinción entre sociedad civil y Estado es, desde un punto de vista puramente metodológico, de utilidad para establecer la diferencia entre lo social y lo político.

A la sociedad civil, Hegel la denomina también "sistema de las necesidades" (*Bedürfnisse*). Surge de la dinámica impuesta por la satisfacción de las necesidades particulares. La acción que conduce desde las necesidades hasta su satisfacción genera un flujo de nexos recíprocos entre los hombres, y crea un nivel específico de interacción y comunicación: la sociedad civil.

Sigamos brevemente la lógica del interés privado y de la acción a la que da lugar. Su punto de partida es el hombre

considerado como sujeto de necesidades. El individuo. La sociedad se construye a partir de la necesidad individual, de la propiedad y del trabajo. Gracias a la propiedad, el individuo existe social y jurídicamente. Para satisfacer sus necesidades, se ve obligado a trabajar e incrementar su propiedad. Pero nadie puede satisfacer solo, mediante su propio trabajo, todas sus necesidades. Lo que el uno necesita lo produce y posee el otro y viceversa. Así, todos necesitan de los productos del trabajo ajeno. De este modo, a través del mercado, se desarrollan vínculos de interdependencia generalizada entre todos los miembros de una colectividad. Es lo que Hegel llama "la cadena de la necesidad" (Notwendigkeit) de la que cada individuo es apenas un eslabón mecánico.

Este sistema de interdependencia es dinámico. El trabajo transforma permanentemente los medios de satisfacción de las necesidades (tanto los "medios de producción" como los bienes de consumo), y éstos a su vez van modificando las necesidades. Se engendra entonces una dialéctica permanente entre trabajo, medios de satisfacción y necesidades humanas (entre oferta y demanda, según los economistas), que le confiere su peculiar dinamismo a la sociedad civil. En términos de Marx, tanto las necesidades como los medios para su satisfacción son un producto del trabajo colectivo, producto "social" y no meramente natural. La producción, la distribución, el intercambio y el consumo de mercancías, objeto de la economía política clásica, configuran este sistema que pone en conexión las necesidades de los unos con los medios para su satisfacción poseídos por los otros.

De acuerdo al tipo de actividad económica que desempeña, la población se divide, según Hegel, en tres grandes "masas" o "clases". Obviamente, su concepto de clase poco tiene que ver con el de Marx y se aproxima más al de estamento de la sociedad medieval. Las tres clases o estamentos son: el sustancial, formado por los agricultores, el general, constituido por la burocracia del Estado, y el intermedio o de los industriales. Para Hegel, cada uno de estos estamentos ofrece un aporte específico a la satisfacción de las necesidades sociales. Tiene su identidad, sus costumbres y su propia ética. La identidad de cada estamento y su carácter complementario con los demás es un elemento fundamental de la cohesión y coherencia de la sociedad civil hegeliana. Aunque la noción de clase social esbozada por Marx es muy diferente, puede transponerse sin dificultad a este lugar sistemático de la sociedad civil hegeliana. El reparo fundamental proviene de que, para Hegel, los estamentos son complementarios, mientras que, para Marx, las clases sociales son antagónicas. De esta dificultad nos ocuparemos más adelante, a propósito de Marx. Como puede verse, en esta primera instancia de la sociedad civil, Hegel integra los hallazgos de Smith y de la economía política de la época. Pero extiende luego la dinámica del interés individual y la noción de sociedad civil a otros campos. Conviene observar que, más tarde, Marx reducirá nuevamente el campo de la sociedad civil a esta primera instancia económica de las relaciones sociales.

La reconciliación entre el interés particular y el general no es inmediata, ni se logra mediante la mano invisible de las leyes del mercado, como en Adam Smith. Por el contrario, Hegel piensa que la actividad económica moderna,

abandonada a sí misma, genera extremos de riqueza y de miseria, disolución ética y política y decadencia de las instituciones. Desde este punto de vista, se puede decir que Hegel pone las bases para la noción de lucha de clases de Marx. Pero si la regulación de la actividad económica no surge directamente del mercado, sí nace por exigencia interna del mismo. Una larga cadena de mediaciones necesarias elevan a los hombres desde su interés individual hasta la realización del bien común.

Bajo la conducción del Estado, y al ritmo del desarrollo de la actividad económica, cada pueblo avanza progresivamente en la universalización de su acción histórica. Es lo que Hegel denomina cultura o civilización (*Bildung* significa literalmente formación pero equivale, en cierta manera, a cultura o civilización, según se quiera entender estos términos). La cultura es, pues, un proceso histórico de formación de un pueblo que lo capacita para actuar de acuerdo a principios cada vez más amplios y generales. Mediante ella, lo general se imprime progresivamente en el espíritu como forma o principio de acción. Configura la subjetividad colectiva. La cultura habilita a un pueblo, al menos formalmente, para subordinar el interés particular al bien general.

El proceso cultural transforma tanto la actividad teórica de los hombres como su actividad práctica, y abarca diversas instancias en cada una de estas dos direcciones. En el terreno teórico, lo primero que se modifica y universaliza en torno a la actividad económica es el lenguaje común. En la misma medida en que la producción, el mercado y el consumo se amplían y diversifican, los hombres se ven obligados a crear un lenguaje cada vez más complejo, capaz de

captar relaciones más amplias y generales. La economía es, pues, según Hegel, la matriz más importante de la evolución del lenguaje común en la sociedad civil, y hace parte de ésta. A la par con el lenguaje, evolucionan también las ciencias modernas. Surgen y se desarrollan a partir de las necesidades humanas, del trabajo y de los nuevos medios para su satisfacción. Estas modalidades más generales de la actividad teórica van imprimiendo la forma de lo universal como principio de acción en la subjetividad teórica de una sociedad, en su actividad cognoscitiva y comunicativa. Desde el punto de vista práctico, el desarrollo cultural trae consigo un mayor desarrollo de las habilidades técnicas, de lo que podríamos llamar el "saber hacer" de una nación. También se desarrolla la moral por la que el individuo moderno, afincado por su propiedad y su trabajo cotidiano en la instancia antiética del interés individual, concibe principios generales, intenciones y propósitos subjetivos en la búsqueda de un bien general puramente ideal, de un "deber ser" siempre inasequible. Digamos de paso que, para Hegel, la intención moral cobra tanto más fuerza cuanto la vida ética de un pueblo, sus costumbres e instituciones políticas, se hallen más descompuestas. La rebelión moral se convierte entonces en principio subjetivo de revolución. Pero ésta, por estar basada en abstracciones ideales, se traduce, según el filósofo de la revolución francesa, en terror contra todo lo concreto y real.

Como podemos ver, la noción hegeliana de sociedad civil desborda ya notablemente la dimensión puramente económica que le asignara Smith y se extiende también al vasto terreno de la cultura. Marx y Lenin recortarán de nuevo su alcance a la economía y a las

relaciones sociales que de ella se derivan, mientras Gramsci intentará recuperar la cultura para su concepto de sociedad civil. Hasta ahora, sin embargo, apenas comienza la construcción conceptual de la sociedad civil en Hegel. La fuerza de lo universal debe imponerse aun por sobre el interés particular hasta llegar a transformarlo, a "civilizarlo", hasta convertir al individuo, miembro de la sociedad civil, en ciudadano de un Estado.

Inicialmente, el interés general, lo que hoy llamaríamos la "dimensión social del hombre" aparece como un producto extraño a la actividad individual aunque nace como exigencia de sus mismas relaciones económicas y de los conflictos a los que ésta da lugar. Parece imponerse desde fuera a los individuos mismos cuyo libre arbitrio coacciona. Hegel denomina a esta fase del desarrollo de la sociedad civil, el "Estado exterior". Tal designación corresponde al punto de vista liberal, según el cual el individuo es el fin del Estado y éste es apenas un instrumento para la satisfacción de las necesidades de aquél. El individuo liberal, sin embargo, incapaz de instrumentalizar por sí solo el Estado a su servicio, experimenta la función normativa de éste como una coacción a su libertad. Lo admite, finalmente, como arbitraje necesario entre la multitud de intereses opuestos para no caer en la guerra autodestructiva de todos contra todos formulada por Hobbes. Desde este punto de vista, el Estado aparece como un aparato coactivo, cuya peculiaridad fundamental consiste en el monopolio de la fuerza. Esta visión instrumental del Estado coincide también con la de Marx, que lo considera como un aparato puramente exterior a la sociedad civil. Más aún, como la expresión política de la "enajenación" de ésta (Marx joven) o

como "fetichismo" político que suplanta las relaciones de colaboración entre los hombres (Marx maduro). El Estado, para Marx, ya no es árbitro entre individuos atomizados sino instrumento de dominación de clase. Para Hegel tal concepción mecánica tiene un fundamento en la realidad, pero no agota la naturaleza última del Estado, a la que nos referiremos más adelante, así sea muy brevemente. Esta diferencia con Marx es esencial. Gramsci volverá a la visión hegeliana.

Lo general se manifiesta de múltiples formas. Aparece, en primer término, como interdependencia económica de los hombres en la satisfacción de sus necesidades. Ya antes habíamos visto surgir esta "cadena mecánica de la necesidad" entre todos los productores y consumidores de mercancías. Tal interdependencia generalizada es, según Hegel, la primera manifestación del interés general, de la "dimensión social del hombre", aunque en figura de fuerza extraña a su voluntad ("enajenada", según Marx). El nexo recíproco se establece a través del mercado. Cada uno queda reducido a la condición de un eslabón en la cadena de la interdependencia general, tanto en lo que toca a la posibilidad de satisfacer sus propias necesidades, como incluso en la definición del contenido de éstas. La mercancía es su expresión concreta. Lo general, el carácter social de las necesidades y de su satisfacción, se imponen aquí sobre el individuo con una ciega fatalidad.

Más allá de esta interdependencia de hecho, aparece la ley. Bajo su forma de prescripción o prohibición general, la ley coarta el libre arbitrio individual. Pero lo que no percibe el individuo encerrado en su propio interés es que lo hace para protegerlo de sí mismo. La anarquía

generalizada del libre arbitrio conduciría a su autodestrucción. La actividad económica de la sociedad civil, abandonada a sí misma, sólo puede conducir al "estado natural de guerra". Pero la ley sola no basta para que lo general imponga su dominio sobre el libre arbitrio individual. Debe ser aplicada a cada caso particular y adquirir fuerza coactiva. Esta es la función propia de los tribunales de justicia y de la policía. Ley, justicia y policía configuran el cuadro del "Estado exterior" hegeliano que, según él, hacen parte aun de la dinámica propia del interés privado y de la sociedad civil. Mediante la fuerza coactiva de la norma, del juicio y la sanción, se hace posible la satisfacción de las necesidades individuales pero, a la vez, se imprime el interés general en el espíritu de un pueblo. Marx ubicará estas instancias simplemente en el Estado, o entre los "aparatos del Estado", como dice Althusser, con una expresión que pone aún más de relieve la visión instrumental de lo político, propia también del pensamiento liberal. Para Marx, el Estado se identifica con lo que Hegel designa como Estado exterior.

El último elemento de la sociedad civil hegeliana es la corporación, es decir, la organización de un estamento social o de un sector de él en orden a la promoción y defensa de su propio interés particular. Como la noción hegeliana de "clase", también la de "corporación" es más próxima a la organización medieval del trabajo. Pero una y otra pueden ser transpuestas, sin agravio teórico, al lenguaje postmarxiano. La corporación, en cuanto asociación de intereses privados en función de su representación pública, equivale al gremio o al sindicato de hoy. Partiendo del interés individual que caracteriza la actividad de la sociedad civil, la corporación o la asociación

gremial es el grado más alto de transformación del interés individual en interés general. Los individuos se asocian en una corporación buscando la defensa de su interés privado pero, defendiendo el suyo, promueven el interés de todos los miembros de la corporación. Aquí el interés general no se impone por coacción, como acontecía con la ley, los tribunales y la policía, sino que brota desde dentro de las aspiraciones de los miembros de la corporación. En este sentido prefigura, para Hegel, la verdadera naturaleza del Estado, su idea ética de verdadera comunidad humana. La asociación gremial es la principal escuela del ciudadano.

Como trataremos de mostrarlo más adelante, también la asociación gremial o sindical es hoy la instancia prepolítica de organización social más importante. Le da una coherencia decisiva a la sociedad civil. La agremiación es la forma de organización propia de las clases sociales, en cuanto están movidas por intereses propios y particulares de su clase. Y es también la forma de asociación de toda suerte de intereses comunes, como los que dan origen a numerosos movimientos sociales de hoy, agremiaciones no institucionalizadas y no orientadas simplemente como instancias reivindicativas.

Hegel no conoció los partidos políticos. ¿Los habría adscrito a la sociedad civil, como forma suprema de interpretación de los intereses particulares? Gramsci parece inclinarse a esta lectura. ¿O los habría ligado más bien al Estado en cuanto portadores de un proyecto global de sociedad? De esta doble naturaleza se deriva la condición ambivalente de los partidos modernos, que pertenecen a la sociedad civil cuando no están en el poder, pero se identifican con el Estado cuando acceden a él. Olvidar esta ambi-

valencia, como lo hace Gramsci, puede conducir a costosos equívocos.

Otras instancias de la actividad colectiva que han llegado a ocupar un lugar importante en la sociedad actual, están ausentes de la construcción hegeliana por razones obvias, pero el cuadro teórico trazado por él permitiría definir su ubicación y articulación. Me refiero, por ejemplo, al sistema educativo, ligado a la familia, a la sociedad civil o al Estado, según el caso; o los medios de comunicación y, más allá, el ámbito global de la comunicación⁷³, vinculados a una de las dos últimas instancias. Pero no es ésta nuestra pretensión aquí.

Con la corporación se cierra la arquitectura hegeliana de la sociedad civil. La corporación prefigura la noción definitiva ("absoluta") de Estado como finalidad ética de toda la actividad social. Forma al ciudadano. No vamos a entrar aquí en un análisis de la controvertida versión final del Estado en Hegel. Digamos que no es solamente un aparato exterior a los individuos, a las clases (estamentos) y a toda la sociedad civil. Es también, y sobre todo, el principio interno de acción que dirige y le da forma ética, humana, "social", a toda la acción de los hombres, incluso sin que éstos lo pretendan. Es su finalidad histórica intrínseca.

⁷³ Hablo del ámbito de la comunicación ya que la expresión "medios de comunicación", referido a la prensa escrita, la radio, el cine y la televisión, no alcanza a expresar ya el actual fenómeno de la comunicación que tiende a abarcar cada vez más todos los ámbitos de la actividad social. El computador, las redes de información, el telefax y todas sus aplicaciones van generando un sistema comunicativo que escapa al control del Estado y que se convierte en expresión de la sociedad civil. Al mismo tiempo, es cierto, le da al Estado un poder de control hasta ahora inimaginable sobre la sociedad civil.

Desde este punto de vista la forma del Estado está invisiblemente ligada a la obra desde la dinámica de los intereses privados que constituyen la sociedad civil y no se puede establecer entre ambas instancias -sociedad y Estado- una separación radical. Gramsci reafirmará, a su manera, la identidad relativa entre la sociedad civil y la sociedad política.

La acción ética es aquella que hace posible la convivencia y la cooperación entre los hombres. El Estado es la más alta realización histórica de esta comunidad humana. Aquella que se expresa ya en las costumbres mismas de un pueblo formado, cultivado. Podríamos decir, anticipando a Gramsci, que el Estado es el intérprete y gestor del consenso de las clases sociales. Un Estado que se ajuste a su naturaleza es punto de encuentro dialéctico del interés particular con el general, en donde el segundo prevalece sobre el primero sin negarlo.

Es lugar de mediación de los conflictos de la sociedad civil. Hegel retorna así a la concepción rousseauiana del Estado como concreción histórica de la "voluntad general" (cuya concepción Hegel critica, por demás), y más atrás, a Platón y Aristóteles, para quienes el hombre es, ante todo, "animal político", miembro de la polis.

Antes de continuar y para comprender mejor los desarrollos posteriores de Marx y sus discípulos, conviene hacer una breve incursión en la última parte del sistema hegeliano: en la filosofía del espíritu absoluto. Esta parte del sistema difiere, no sólo de la noción de sociedad civil, sino también del Estado y de toda la filosofía política del espíritu objetivo hegeliano. Sin embargo, nos permitirá comprender mejor la sociedad civil en

Marx y en Gramsci. En efecto, su contenido será objeto de la crítica de Marx como alienación o ideología, justificación o encubrimiento ideal de la explotación capitalista, mientras que Gramsci tratará de recuperarla como elemento esencial de la sociedad civil.

La filosofía hegeliana del espíritu absoluto presenta el concepto del arte, la religión y la filosofía. La sociedad civil y el Estado son productos objetivos de la acción histórica de los pueblos. Como realizaciones objetivas que son, hay en ellas un resto de exterioridad, de hecho bruto, irreconciliado e irreconciliable con la interioridad subjetiva. En ellas el espíritu humano se siente en alguna medida extrañado, enajenado, fuera de casa. El arte, la religión y la filosofía le permiten al hombre, según Hegel, reconciliarse con la objetividad histórica del Estado. Hegel se sitúa así en la antípoda de la Ilustración. Para el pensamiento ilustrado de Marx, la religión y la filosofía serán la representación enajenada o ideológica de una sociedad igualmente enajenada. Para Gramsci, sin embargo, el arte, pero sobre todo la filosofía y en alguna medida también la religión, pasan a formar parte esencial de la sociedad civil, ya no simplemente como enajenación e ideología sino como poder de dirección social, vehículos de consenso y hegemonía.

3. Sociedad civil y Estado en Marx

Como él mismo lo confiesa en el Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política (los Grundrisse) de 1859, la noción hegeliana de sociedad civil fue para Marx el "hilo conductor" de su propio desarrollo teórico. Es conocida la rápida evolución de su pensamiento y sus numerosas "rupturas" internas. No es posible, pues, establecer en Marx un

concepto único y terminado de sociedad civil o de su equivalente. Además, proliferan las relecturas de Marx, y son efectivamente posibles. Para los propósitos de esta presentación, me atengo a los rasgos esenciales de la sociedad civil en Marx, obtenidos de una lectura "ortodoxa", acorde a la letra de sus obras.

Lo primero que salta a la vista es que Marx recorta de nuevo el denso concepto hegeliano de sociedad civil y lo reduce, con Smith y los economistas clásicos, a la instancia económica de la actividad social. Desciende a saltos desde la crítica a la filosofía a la crítica del Estado, pasa luego a la crítica social en El Problema Judío, para llegar, en los Manuscritos de 1844, a la crítica de la sociedad civil. Pero ésta es comprendida solamente como el ámbito de la economía política. En adelante, esta sociedad será el "hilo conductor" del discurso de Marx hasta su última versión en El Capital. Casi todas las demás instancias de la sociedad civil hegeliana, así como el Estado y el espíritu absoluto, quedan explícitamente por fuera y "por encima" de la sociedad, agrupadas bajo el concepto de "superestructura" o de reproducción de las relaciones sociales de producción. Sobre este punto volveremos enseguida.

Ante todo, Marx establece en la sociedad civil una distinción y una relación dialéctica entre dos niveles: los medios de producción y las relaciones sociales de producción. Los medios de producción serían la garantía del progreso histórico, lo único rescatable para el futuro de una sociedad. Su desarrollo jugaría un papel de ilustración crítica y emancipadora frente a las relaciones sociales de explotación. Estas, en cambio, llevan el sello de la explotación, del fetichismo, de la ideología y de la opresión. La

humanización de la sociedad es así obra de la máquina. Es conocida la crítica de la escuela de Frankfurt a esta visión positivizada del progreso histórico. Para Marcuse y para Jürgen Habermas, discípulo de la escuela, el desarrollo de los medios de producción no sólo no ha traído consigo la prometida ilustración crítica y emancipadora, sino que se ha convertido en el núcleo tecnocrático de la ideología dominante en las sociedades avanzadas.

La noción de sociedad civil en Marx es, a la vez, el concepto de su existencia ilusoria, de su no existencia real. Las relaciones sociales capitalistas son, para Marx, contradictorias. Mientras que para Hegel las "clases" o estamentos guardan entre sí una relación de complementariedad orgánica, en Marx se definen por su relación antagónica. Esta es la diferencia esencial entre los dos autores. Capitalistas y trabajadores parecen no tener nada en común, ni siquiera la unidad de especie, puesto que su antagonismo toca a las raíces mismas de la vida: Para el Marx joven, en efecto, la esencia del hombre es su actividad productiva. El capital es trabajo muerto y acumulado en manos ajenas. El trabajo es capital vivo en constante proceso de enajenación. Capital y trabajo, explotadores y explotados sólo existen como clases debido a su mutua relación contradictoria. Los unos viven de la vida enajenada de los otros. Todas las relaciones sociales capitalistas están contaminadas por esta oposición antagónica. Hasta el punto de que el concepto mismo de "relaciones sociales" en Marx equivale a explotación y lucha entre las clases. La red de relaciones sociales -la sociedad civil- sólo existe como unidad engañosa, en la medida en que su división y enfrentamiento permanezca oculto, velado por la ideología o reprimido por la

fuerza del Estado. De lo contrario, ya no hay sociedad, sino lucha abierta de clases. Revolución, en última instancia.

Lo general, que para Hegel forma, cultiva, civiliza progresivamente el interés particular, es, para Marx, fetichismo, ideología, opresión. Reproduce la división y la dominación entre las clases. En torno al concepto de relaciones sociales, Marx anuda casi todas aquellas instancias en las que Hegel ve la presencia unificadora, o "civilizadora" del interés general, así éste se presente aun bajo la forma de una fuerza externa, enajenada. Así, por ejemplo, la cadena de interdependencia general creada por el mercado equivale para Marx a la fetichización de la mercancía, convertida en sustituto de la unidad real de la especie: el Estado exterior (ley, tribunales y policía) se convierte en la estructura jurídico-política que oculta la explotación o la impone mediante la coacción; moral, religión y filosofía son ideologías que la encubren o justifican. Todas estas formas de la actividad social no hacen directamente parte de la actividad productiva de la sociedad civil, pero se entrelazan en torno a las relaciones sociales de producción para protegerlas y reproducir la explotación.

Vistos de este modo, el derecho, la moral, la religión o la filosofía hacen parte del enfrentamiento. No son eventuales instancias de comunicación auténticas, sino solamente formas veladas de dominación. La cultura no es un terreno común, ni un espacio abierto donde las clases se puedan disputar la dirección y el consenso social. Frente a ella sólo es posible desarrollar una "contra-cultura" que cohesione la fuerza de choque de los trabajadores. El enfrentamiento de clases se desplaza entonces, fundamentalmente, hacia la lucha por el control del único

instrumento de poder tangible, material, expropiable: el aparato coercitivo del Estado. La noción misma del poder queda tácitamente identificada con la coerción y la fuerza. El carácter esencial del Estado se define, al modo liberal, por el monopolio de la fuerza. Esta dimensión, apenas esbozada por Marx, será desarrollada plenamente por Lenin.

Marx adopta como arquetipo de toma del poder el episodio de la Bastilla y la Comuna de París. Parece echar al olvido que el derrocamiento y destrucción del Antiguo Régimen y la posterior implantación del Estado moderno francés fueron apenas el resultado final de un consenso cultural conquistado progresivamente por las nuevas clases a lo largo de varios siglos. Estuvo precedida, en efecto, por el Renacimiento humanístico del siglo XV, por la Reforma religiosa del XVI, por el resurgimiento de las ciencias en el XVII y por la filosofía de la Ilustración en el XVIII, para citar solamente algunas de las principales evoluciones culturales que la precedieron. Estos amplios y vastos procesos culturales, con todas las nuevas formas de organización y de producción que los acompañaron, constituyeron la identidad de las nuevas clases sociales europeas, les permitieron dirigir intelectual y moralmente a la sociedad y crear un amplio consenso alternativo en torno a una visión moderna del mundo. Les permitieron, finalmente, implantar su hegemonía. Mediante ese vasto desarrollo cultural habían construido ya las bases sociales del poder. La Bastilla sólo fue la consecuencia. El culto ritual a los símbolos históricos ha llevado, sin embargo, a identificar, falsamente, revolución, cambio de poder de clases y toma de la Bastilla. Tal acontecimiento no fue, en el conjunto del ascenso de las

nuevas clases sociales europeas, más que un efímero episodio simbólico.

Antes de seguir adelante, vale la pena observar que, dentro de su esquema de interpretación, Marx deja sin definir la condición de clase de ciertos niveles importantes de la sociedad civil y del espíritu absoluto hegelianos: no ubica la función del lenguaje común, de las ciencias y del arte, por ejemplo. ¿Son parte del freno ideológico de las relaciones sociales o juegan, como los medios de producción, una función de progreso? El marxismo se ha debatido sin cesar sobre estos puntos.

El análisis del carácter conflictivo de las relaciones sociales es el aporte decisivo de Marx a la comprensión de la sociedad civil y de todas las demás instancias de la actividad social. Pero es posible preguntarse, sin embargo, si la confrontación de clases debe ser concebida como antagonismo. En este caso, no permitiría ningún nivel de convivencia entre las clases, ningún terreno común en disputa, ni siquiera el del respeto recíproco a la vida, al pensamiento y a la libertad ajenos. La noción de "especie" (i.e. de género) y la "unidad específica" que Marx pretende restablecer, quedaría así reducida de antemano a uno de los dos polos del conflicto y excluiría por completo al otro como "no humano". Este antagonismo radical ha inspirado con mucha frecuencia el discurso y la práctica "revolucionaria". Marx da pie para ello. Para Gramsci, por el contrario, el antagonismo de clases se despliega sobre un terreno compartido. De este modo, la lucha a muerte entre enemigos se transforma en conflicto entre adversarios.

Marx no tuvo la oportunidad de analizar más profundamente la relación de la sociedad civil con el Estado y, más en

general, con toda la "superestructura" jurídico-política e ideológica. Los trazos fortuitos que ofrece sobre el Estado, corresponden más bien, como ya lo he dicho, a lo que Hegel denomina "Estado exterior" y los neo-marxistas "aparato estatal". El Estado es sólo un "producto" externo de las relaciones sociales, no intrínseca finalidad ética de las mismas. Es "dictadura de clase", máquina de dominación. Por ninguna parte aparece el concepto griego, rousseauiano y hegeliano del Estado como finalidad de la acción social, como forma ética de la acción humana en la historia, como lugar de mediación de los intereses particulares en conflicto, como expresión institucional del consenso logrado en una sociedad.

Como alternativa al capitalismo, Marx propone el imperio transitorio de lo general sobre lo particular, del aparato de Estado sobre la sociedad civil. En un artículo de prensa, propone la "dictadura del proletariado", entendida mediante el modelo de la Comuna de París: el pueblo en armas. El proletariado, como representante universal de las clases oprimidas, o incluso, del género humano, es el portador material del interés general expresado de manera enajenada por la ley, la moral, la religión, la filosofía y, finalmente, por el Estado capitalista. Su dictadura significaría entonces, en términos de Rousseau, la imposición armada de la "voluntad general". Marx no avanza en la elaboración de una concepción más compleja acerca de la organización propia de las clases trabajadoras para la "toma del poder", y menos aún, acerca del Estado socialista. La "dictadura del proletariado", esa expresión periodística de Marx, será tomada por Lenin como categoría científica. Stalin la convertirá en Estado socialista.

La dictadura del proletariado y el socialismo deben ser, según Marx, una forma de poder político transitorio y destinado a desaparecer en beneficio del comunismo. Este ya no sería sociedad civil ni tampoco Estado. No es el reino del interés privado por oposición al interés general, sino la reconciliación de ambos en la actividad creadora de todos, particular y general a la vez.

4. Sociedad civil y Estado en Lenin

Lenin se atiene a la lectura ortodoxa de Marx, pero sistematiza y divulga la visión instrumental de éste acerca de la "superestructura" y la traduce a la práctica revolucionaria. Como Marx, Lenin parte del antagonismo entre burguesía y clase obrera. El antagonismo radical de las clases no deja espacio común que permita una auténtica interacción y comunicación entre ellas o entre sus organizaciones. Todas las formas de la comunicación e interacción quedan inscritas en el dominio de las tácticas, y subordinadas a la estrategia final de la toma violenta y la conservación del poder. Una vez obtenido el fin, los medios se pueden desechar.

Para Lenin, como también para Marx, el poder se concentra en el Estado como aparato que monopoliza la fuerza. Es concebido, en última instancia, como dictadura de clase, poder de coacción, violencia. Ciertamente para ambos la "ideología" es poder, pero está al servicio unívoco de las clases dominantes y no puede ser arrebatada por la fuerza o por un decreto de la voluntad revolucionaria. Como ya lo señalaba a propósito de Marx, la lucha se desplaza entonces al combate por el control del aparato del Estado como fuerza de coacción. Se enfrentan así violencia revolucionaria y violencia estatal.

En principio, el sujeto primario y la finalidad última de la práctica revolucionaria es la clase obrera y, por su medio, todas las demás clases oprimidas. El partido debe ser solamente el instrumento de la clase para la toma del poder del Estado, y el mismo Estado instrumento del partido para el ejercicio de la dictadura del proletariado. Pero en la práctica, los términos se trastocan. Nada hay en el pensamiento de Lenin que garantice la representación de las clases explotadas por el partido y el Estado. Estos, que deberían ser instrumentos de aquéllas, se convierten más bien en principio y fin de la acción revolucionaria, mientras las clases explotadas quedan reducidas a la condición de meros instrumentos al servicio del partido. La sociedad civil se convierte en un medio de acción del Estado. Esta inversión radical de la revolución comienza desde el proceso mismo de construcción del partido.

Según Lenin, la tarea del partido es la de "elevar" la conciencia de las clases explotadas. Para garantizarla, el partido leninista penetra las organizaciones independientes de las clases subalternas, y si es posible, las subordina a su dirección. Si no lo logra, trata de destruirlas o de controlarlas mediante alianzas. La elevación de la conciencia revolucionaria consiste, de hecho, en la sustitución de los intereses particulares de éstas por los proyectos globales de Estado diseñados por la vanguardia. De esta manera, ya desde antes de la toma del poder, se va efectuando la anulación de lo particular por lo general, de la multiplicidad y complejidad social por la generalidad del proyecto de Estado. De este modo, no sólo no garantizan el crecimiento, la consolidación y la participación de las clases subalternas en

el poder, sino que interfiere su constitución como actor social.

Una vez conquistado el aparato estatal, el partido leninista impone a todas las clases su propio proyecto en nombre de los trabajadores, sin que ni siquiera estos mismos puedan ejercer libremente el control y la crítica sobre él. Se impide la organización independiente de la sociedad civil. A decir verdad, se la suprime. Queda convertida en una prolongación del Estado, gracias al poder policial y coactivo del mismo. Toda crítica y oposición es eliminada como burguesa y contrarrevolucionaria. En nombre del proletariado, se instala simple y llanamente la dictadura del partido. El imperio del interés general, cuyo portador histórico sería el proletariado, se transforma en la dictadura del interés particular del partido y de la burocracia. A propósito de la crítica a la filosofía del Estado de Hegel, Marx señalaba que la burocracia del Estado (la "clase general" de Hegel) convierte "el interés general del Estado en su negocio particular". No se ve por qué razón este principio no se cumpla también en la burocracia del Estado revolucionario, desligada de todo control social. Esta posibilidad, inscrita en la concepción instrumental de Marx y en su idea de subordinar todo interés particular al interés general, desarrollada en la teoría e iniciada en la práctica por Lenin, alcanzó su expresión plena bajo Stalin. La verdadera perestroika deberá tocar estos nervios teóricos, prácticos e históricos de la revolución socialista.

Conviene señalar que, en la dialéctica de confrontación generalizada que se ha extendido por el mundo después de la segunda guerra mundial, un instrumentalismo ajeno a toda ética ha impregnado el ámbito de la política contemporánea, particularmente en el campo

de la seguridad interna de los Estados y en el de las relaciones internacionales.

5. Sociedad civil y Estado en Gramsci

Con la intención de recuperar la democracia política para el socialismo, Gramsci cambia sustancialmente la concepción marxista del poder y, en consecuencia, la noción del conflicto entre las clases, de sociedad civil, de Estado y de su mutua relación. Sin abandonar la riqueza crítica de Marx, retorna de alguna manera a Hegel y a los clásicos. Heredero, sin embargo, del voluntarismo de Lenin, Gramsci piensa que el vínculo entre la sociedad y el Estado para la transformación revolucionaria debe ser el partido clasista.

Como es sabido, Gramsci propone dos instancias de la práctica social: la sociedad civil y la sociedad política. Fiel a la intuición esencial de Marx, pone a la base de su noción de sociedad civil la actividad económica, la extorsión de plusvalía y la existencia de las clases en conflicto. Pero incluye en el concepto de sociedad civil una dimensión nueva: la "dirección intelectual y moral" que una clase ejerce con relación al conjunto social.

El autor italiano modifica ante todo, sustancialmente, la noción de poder. Como ya lo he dicho, para Marx y Lenin el poder es fundamentalmente fuerza de coacción. Finalmente, control del aparato del Estado, monopolio de la violencia, dictadura de clase. Para Gramsci, en cambio, el poder de una clase se define, ante todo, en el campo de la cultura, terreno esbozado por Hegel y criticado desde fuera por Marx y Lenin como simple ideología. Gramsci, en efecto, muestra cómo el poder de una clase no depende tanto del control del aparato

estatal, sino, ante todo, de su capacidad para dirigir, intelectual y moralmente, al conjunto de la sociedad y para generar "consenso" en torno a su propio proyecto histórico. En esa medida puede llegar a ejercer una "hegemonía" sobre las demás clases sociales. Pero la hegemonía aquí no significa control y coacción, como en el pensamiento leninista, sino capacidad de persuasión y de gestación de consenso. El control del Estado es apenas la consecuencia.

Según Gramsci, una clase ejerce su dirección intelectual y moral gracias a sus intelectuales: filósofos, políticos, maestros, funcionarios, etc. Estos son "orgánicos" a la clase en la medida en que interpretan su proyecto histórico y no por el hecho de compartir sus condiciones de vida o de lucha. La capacidad de dirección no se limita a la reivindicación y a la crítica de la dominación burguesa. Reside, fundamentalmente, en la fuerza creadora de los "grandes intelectuales", en la medida en que abren horizontes positivos a la acción colectiva. Los intelectuales menores no pueden suplir la ausencia de los creadores. Menos aún la puede suplir el mero control burocrático de las instituciones culturales.

La cultura no es, pues, un terreno al servicio unívoco de la dominación, ideología. Es un campo común en disputa entre las clases. Su modo de dominación es la propuesta creadora, la seducción, la persuasión. La "lucha" por el consenso no tolera el ejercicio de la coacción. No es posible el asalto ni la toma de la conciencia pública. Por el contrario, la coacción impide el consenso. Si es asentimiento forzoso, no es consenso. La existencia de éste requiere de algún grado de espontaneidad. El presupuesto común de las clases en conflicto es entonces, cuando menos, el respeto a la vida y a la libertad ajenas y a la palabra como medio

de comunicación auténtico. No puede ser el producto del simple engaño táctico, ni el asentimiento forzoso de los esclavos, ni el mutismo irremediable de los muertos.

Vale la pena observar que un Estado cuyo poder se funda ante todo en el consenso, es asumido por la sociedad civil como finalidad intrínseca de su acción. En esta medida es un Estado "ético", como el postulado por Hegel, Rousseau y la filosofía clásica, y no un mero instrumento de poder en manos de una clase. Esto no quiere decir que Gramsci se forje una visión idílica de armonía social. Reconoce con realismo que, en la conducción del Estado, siempre está presente una determinada conjunción de consenso y coerción, de dirección intelectual y dominación violenta. Pero en la medida en que la orientación intelectual y moral de la clase dirigente sea más amplia y profunda, y en que el consenso en torno suyo sea mayor, tanto menos necesaria es la fuerza. Y al contrario: el recurso a la violencia por parte de una clase pone de manifiesto la fragilidad de su poder. Lejos de fortalecerla, la debilita aún más. Lo que caracteriza a un Estado democrático no es tanto el monopolio de la fuerza, cuanto el consenso, la real hegemonía sobre la que se asienta. Si se quiere, lo distingue el "monopolio" de la dirección intelectual y moral.

Estas nociones modifican sustancialmente la concepción instrumentalista del poder y recuperan la comprensión clásica del Estado, sin perder nada de la riqueza crítica aportada por Marx. El antagonismo sin cuartel de las clases sociales se transforma en conflicto civilizado y civilizador. De la noción de sociedad civil como mera apariencia engañosa, Gramsci nos devuelve a un

concepto de real sociedad, aunque atravesada por conflictos profundos.

Para su noción de sociedad civil, Gramsci recupera elementos que estaban presentes en el concepto hegeliano. El filósofo alemán mostraba cómo la dinámica de los intereses particulares impone la evolución teórica y práctica de la cultura: transforma el lenguaje común, las ciencias, la moral e incluso las habilidades técnicas de un pueblo. A otro nivel, modifica la ley y el derecho positivo. Todas éstas son instancias importantes de lo que Gramsci denomina "dirección intelectual y moral" de una clase. El autor italiano incluye también en la sociedad civil el contenido del espíritu absoluto hegeliano: el arte, la religión y la filosofía, desechados antes por Marx y Lenin como ideología. Todas estas instancias, y en particular la filosofía, son para Gramsci elementos esenciales de la sociedad civil, a través de los cuales toda clase dirigente orienta al conjunto de la sociedad. Es el terreno en disputa. De este modo, Gramsci devuelve a la noción de sociedad civil, la riqueza que Marx y Lenin le habían recortado.

El teórico italiano deja de lado, sin embargo, elementos prácticos (técnicos y organizativos) de la sociedad civil, ya anotados por Hegel, que son de suma importancia en la constitución misma de las clases como actores sociales: desde las formas de propiedad y de gestión del trabajo, hasta las múltiples formas de asociación gremial o "corporativa". Para una clase no sólo es necesario ejercer una "dirección intelectual y moral" de la sociedad, sino sobre todo encarnarla en formas concretas de acción y de organización. Es en ellas donde materializa su dirección, socializa sus valores éticos, su visión del mundo, su identidad de clase. En la construcción de

la sociedad civil, reviste particular importancia la creación de una densa y sólida red de organizaciones gremiales. Esta es, a mi juicio, la esencia de su dinámica. Sin organizaciones gremiales con una clara identidad consolidada en torno a los intereses que representan, independientes frente al Estado y los partidos, no existe verdadera sociedad civil. No existe un "pueblo", sujeto de soberanía, sino "masa" atomizada y utilizada a su arbitrio por las élites como legitimación y defensa de su poder.

Gramsci toma distancia radical del concepto de poder de Lenin, estrechamente ligado a la idea de dictadura y coerción. Pero, influido aún por el voluntarismo leninista, le asigna de nuevo la función de dirección a una élite: a los intelectuales constituidos en partido. En primer lugar, hay que señalar que, como condición indispensable para que una clase pueda dirigir a las demás, es necesario garantizar su constitución como clase, el desarrollo de su identidad y de sus oposiciones esenciales. El partido político no es la instancia propia para ello. La dinámica social, libre de la tutela del Estado, genera por sí misma instancias anteriores, como las agremiaciones (corporación hegeliana) o, incluso, más originarias, como los movimientos sociales. A ellos me referiré más adelante.

Por otra parte, Gramsci reproduce así la presunción directiva de las minorías ilustradas que terminan sustituyendo a las clases subalternas en su propio nombre. En adelante, serán los intelectuales autodenominados orgánicos, quienes se disputen el control cultural sobre las clases subalternas, proyecten sobre ellas sus propios debates y divisiones y se presenten en la escena pública como sus únicos representantes.

Con Lenin, Gramsci reitera la necesidad de construir un partido de clase como instrumento de creación de consenso y de poder de las clases subalternas. Esta idea, sin embargo, se opone al propósito de generar consenso. Los partidos modernos son órganos gestadores de consenso justamente por su condición pluriclasista. Por su medio las clases dirigentes convocan a otras clases y sectores y extienden hacia ellas su propia visión de la sociedad y del Estado. Un partido de clase se cierra, desde su mismo concepto, la posibilidad de dirigir al conjunto de la sociedad, de construir consenso y de ejercer hegemonía. De antemano, se encierra en su propia isla. Gracias a las asociaciones gremiales y a los movimientos sociales, los partidos modernos, siendo originariamente polí-clasistas, reciben de los poderes constituidos en la sociedad civil un contenido y una dirección de clase.

Al rezago leninista de la visión gramsciana se suma el que, con frecuencia, sus intérpretes dan de ella, nuevamente, una versión empobrecedora. No faltan quienes confunden la creación intelectual y cultural con el control, burocrático de las instituciones culturales. El resultado de esta práctica no es otro que la rapiña burocrática, la decadencia cultural, el imperio de la consigna y del manual, y la negación de toda real dirección intelectual y moral.

Gramsci conserva, pues, la rica visión crítica y conflictiva de la sociedad concebida por Marx. Pero desmonta su carácter de lucha antagónica entre fuerzas materiales que no comparten ningún terreno común de valores. Sobre la base implícita del respeto a la vida y la libertad ajenas, desplaza el eje del conflicto hacia la disputa civilizada por el consenso

social. Reincide, sin embargo, en la noción de vanguardia y partido de clase cuyas consecuencias históricas y políticas son conocidas.

II. HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE LA RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO

Apoyado en estas premisas de importantes teóricos europeos, trazo a continuación algunas líneas conceptuales acerca de la sociedad civil y de su relación con el Estado, teniendo en cuenta, además, características específicas de las sociedades latinoamericanas. En ese cuadro ubico el lugar y la posible función de los movimientos sociales. Con estos apuntes provisorios sólo pretendo abrir debates y caminos para elaboraciones ulteriores.

1. La visión global de la sociedad y del Estado

Debo decir ante todo que, en términos generales, me atengo a la visión gramsciana de la sociedad civil, de la sociedad política y de su mutua relación. Parto de la existencia del conflicto de clases, de la concepción esencial del poder como consenso que se gesta en el seno de la sociedad civil y que articula a ésta con la sociedad política, presupongo y asumo sus demás nociones de hegemonía, bloque histórico, etcétera.

Presuponiendo el conocimiento de estos conceptos, me limito a presentar mis propios aportes, correcciones y complementos, que considero esenciales. Amplió la concepción conflictiva de la sociedad a otras oposiciones que no son de clase y señalo otras formas de dirección sobre toda la sociedad, previas a la mera "dirección intelectual y moral".

Antepongo a esta noción gramsciana, el concepto de identidad de clase o de sector social, de la que depende la dirección que éstos puedan ejercer sobre el conjunto de la sociedad. Señalo de qué manera se desarrolla la identidad social en otras instancias organizativas distintas del partido político, como en los gremios y en los movimientos sociales. Este desplazamiento, que no es producto de la arbitrariedad sino expresión más ajustada de la dinámica social, modifica desde luego la concepción del partido político leninista, del cambio o de la revolución social, del socialismo incluso. Espero que estas nociones, apenas enunciadas aquí, queden suficientemente aclaradas en el escrito.

2. Principio metodológico

Como Hegel, Marx, Lenin y Gramsci considero necesario conservar la distinción entre sociedad civil y Estado, o en términos del último de los autores, entre sociedad civil y sociedad política, como principio analítico de las sociedades contemporáneas. A diferencia de Marx y de Lenin, esta diferencia no debe ser suprimida en aras de una supuesta emancipación social que conlleva el establecimiento de una dictadura política. Para que la emancipación sea real y mientras el Estado siga siendo necesario (¿podrá dejar de serlo alguna vez?), debe existir una instancia de la actividad y de las relaciones sociales que goce de una cierta autonomía frente al Estado: la sociedad civil.

Ante todo, me parece útil y esclarecedor conservar el principio metodológico de la distinción entre ambas instancias, establecido por Hegel y desdibujado después progresivamente. Pertenece a la sociedad civil toda actividad que se ordena a satisfacer el interés

explícitamente particular y los nexos que ésta genera, así como el desarrollo inicial del interés general como algo extraño y ajeno al interés particular. A la esfera estatal, en cambio, pertenece la actividad que busca la promoción del interés de toda la sociedad, sin negar por ello el interés particular y procurando darle satisfacción. La distinción no siempre es fácil en la realidad, pero el principio es válido. Que la actividad pública se ponga al servicio del interés privado o de clase, acontece a diario en todo tipo de Estado. Pero son desviaciones de la función del Estado, sometidos a la vigilancia y crítica de la sociedad civil. Son el punto de partida de la gestación de nuevos consensos alternativos. El servicio al interés general, con el respeto debido al interés particular, es el principio de legitimidad del Estado y de los proyectos políticos que aspiran a conducirlo.

3. Elementos para un concepto de sociedad civil

Con Gramsci, me parece clarificador establecer la distinción entre dos niveles básicos de la sociedad civil: el nivel de la producción económica y de las relaciones sociales a las que da lugar, y el de su orientación intelectual y moral. Sin embargo, creo necesario ampliar el contenido de las dos instancias propuestas por el autor italiano. Establezco, en un sentido más general, la distinción entre el nivel de producción de conflictos y el de la dirección social de los mismos.

Me refiero, pues, en primer lugar, a un nivel de "producción de conflictos", en general, y no sólo al conflicto generado por la producción en su sentido económico, o conflicto de clases. Este, aunque sea muy importante para la comprensión de la sociedad capitalista, no es el único conflicto social existente y

significativo. Hay muchas otras formas de opresión, comparables a las que se derivan de la relación entre las clases, que generan hoy tensiones, movimientos, agremiaciones, debates y enfrentamientos, y que deben ser igualmente tenidas en cuenta en su especificidad. Me refiero, por ejemplo, al conflicto entre la sociedad moderna en general y la naturaleza que está generando desequilibrios ecológicos cada vez mayores que amenazan incluso a la especie humana y a la vida misma; a las formas seculares de opresión derivadas de la polaridad de los sexos y que afectan -a toda la humanidad, en un sentido o en otro; a los conflictos étnicos, religiosos, generacionales, etc., relaciones conflictivas que no pueden ser reducidas al forcejeo entre las clases, por más que se crucen con él. Todas ellas constituyen el nivel de producción de conflictos que se inscribe en el entramado de las relaciones privadas, en la sociedad civil.

En segundo lugar, en vez de la "dirección intelectual y moral" de la que habla Gramsci, me refiero a una instancia también más general de "dirección social" de los conflictos. En efecto, la dirección "intelectual y moral" gramsciana es una forma específica y muy importante de elaboración y de eventual definición de los conflictos sociales. Pero esta instancia, unilateralmente teórica, no da cuenta de toda la realidad. Tanto más que la dimensión práctica implicada en la dirección "moral", postulada por Gramsci, desaparece luego en su concepto de los "intelectuales" orgánicos, intérpretes de la dirección de clase. Allí, la dirección se restringe a una actividad intelectual. Más aún, la intelectualidad puede ser aglutinada en un partido. Pero un nuevo consenso y una nueva hegemonía social no surgen solamente de una tal dirección intelectual. Implica

también una cultura práctica, en el sentido hegeliano, que se materializa primeramente en las formas de propiedad y de trabajo, pasa por el desarrollo de una "moral" o ética de clase o de sector social, y se expresa, sobre todo, en formas de organización como los movimientos sociales y las asociaciones gremiales ("corporaciones" de Hegel). El consenso y la hegemonía no son sólo el producto de la dirección intelectual y moral confiada a los intelectuales, por importante que esta labor pueda ser, sino también y sobre todo el resultado de las formas de organización y de la nueva ética que las clases como tales o los sectores sociales subalternos en general, sean capaces de generar. A la dirección intelectual y moral de Gramsci, le hace falta una base práctica, material y social de sustentación. Los intelectuales, si quieren ser orgánicos, necesitan la presencia de los sectores que pretenden representar y de sus propias formas de organización. Estas consideraciones se refieren en primer lugar a las clases pero son aplicables; desde luego, a la dirección de todos los sectores sociales envueltos en conflictos de cualquier naturaleza y no sólo de clase: no basta la presencia de intelectuales orgánicos que orienten el movimiento o la organización. Es indispensable, ante todo, la dirección moral o ética que se deriva de la nueva práctica colectiva del movimiento mismo.

3.1 La producción de conflictos

Acogiendo los rasgos esenciales de la visión gramsciana de la sociedad, adopto también, desde luego, al menos en un sentido muy general, la visión conflictiva de la sociedad propuesta por Marx, más acorde a la realidad social que la concepción orgánica de Hegel.

3.1.1 Conflicto de clases

La actividad productiva material genera, en la sociedad capitalista moderna, la oposición entre capital y trabajo, y esta tensión conflictiva condiciona significativamente la totalidad de la práctica social, política y cultural. En este sentido asumimos aquí, aunque sólo en términos muy generales, los análisis de Marx sobre el capital como relación social de explotación. Pero la visión clasista de la sociedad requiere de una revisión y modificación profundas.

Ante todo, en la concepción misma de la naturaleza del conflicto de clases y del campo en el que éste se desarrolla, Marx y Lenin deben ser corregidos por la visión gramsciana. Y ésta introduce ya una ruptura sustancial con los padres del marxismo. El terreno primero y fundamental de la confrontación de clases no es la lucha por el control de la coerción estatal, sino la disputa por el consenso social. Este, y no el aparato del Estado, es el eje del poder político. La gestación de consenso se opone a la coerción y la fuerza. La disputa por el consenso social presupone, como base fundamental de valores compartidos, el respeto recíproco a la vida y libertad ajenas y la auténtica comunicación humana, no concebida como mera táctica. Sobre esta mínima base ética de convivencia, el concepto de antagonismo y contradicción

debe ser sustituido por el de oposición y conflicto, y la noción de enemigo de clase por la de adversario. Así entendido, y teniendo en cuenta las profundas modificaciones en curso, el conflicto de clases que surge de las relaciones de producción es una característica importante de la sociedad civil capitalista.

Pero la relación entre capital y trabajo está sometida hoy a un profundo y

acelerado proceso de transformación. Enunciamos acá, por vía de ilustración, algunos de estos problemas. Debido a la progresiva informatización de toda la actividad social en los países industrializados, el trabajo manual, al que Marx le asignaba la producción de plusvalía y que caracterizaba a la clase obrera, tiende a ser desplazado por el ordenador y el robot. Toda la esfera del trabajo se hace así más intelectual y la división entre trabajo manual e intelectual cede su lugar a la separación entre quienes deciden y quienes ejecutan. Los ejecutores no desempeñan tareas uniformes, que den lugar a una cierta unidad laboral, como podía acontecer con los obreros de otro tiempo. Desempeñan tareas altamente especializadas, diferenciadas y aisladas. En los países atrasados, esta modernización informática crea una nueva polaridad social mucho más fundamental que la oposición entre capital y trabajo: la tensión entre los sectores minoritarios que encuentran aún empleo en los espacios laborales "reconvertidos" alas nuevas tecnologías, y el número creciente de los desempleados, desplazados por la máquina, que se ven obligados a sobrevivir gracias a una economía paralela, denominada informal, por no hablar de la economía ilegal, como la de la droga. Entre estas diversas "masas" sociales se generan conflictos ligados a la producción que no pudieron ser tenidos en cuenta por Marx en su época y que no dan lugar tampoco al surgimiento de clases en el sentido tradicional del marxismo.

3.1.2 Otros conflictos sociales

Además, en la sociedad contemporánea se han hecho manifiestas otras muchas oposiciones paralelas al conflicto de clases e irreductibles a él. Ciertamente, la oposición clasista es una tensión profunda

de la sociedad capitalista actual. Pero otras muchas contradicciones, algunas derivadas de la producción y otras independientes de ella, atraviesan a la sociedad contemporánea, capitalista o no, y reproducen muy diversas formas de opresión. Así por ejemplo, la concepción productivista y consumista de la sociedad contemporánea, surgida de los ideales de la modernidad europea, ejerce su dominación destructora sobre la naturaleza y amenaza la vida, incluida la del mismo ser humano. Diferencias de sexo, de raza, de cultura, de credo, etc., dan origen a otros tantos tipos de relaciones sociales opresivas, a veces tan opresivas y duraderas o más que la explotación capitalista. Ninguna de ellas puede ser reducida, inmediatamente, al conflicto de clases. Una reducción similar sólo puede conducir al desconocimiento de los mecanismos específicos de opresión, a su ocultamiento y reproducción continuada, a título de la emancipación de clase. Pero, a la vez, no se puede desconocer tampoco que, en la sociedad capitalista, y sobre todo en el capitalismo periférico, el conflicto de clases es uno de los más significativos. Atraviesa y les impone su sello a todos los demás conflictos, así como es también cruzado y modificado por éstos. Desde luego, para una comprensión más amplia de la instancia de producción de conflictos, sería necesario establecer una tipología de las tensiones más significativas de las sociedades de hoy y señalar en qué nivel de la actividad social se sitúa cada una de ellas, pero un trabajo similar desborda los límites genéricos del presente ensayo⁷⁴.

3.2 Dirección social de los conflictos

⁷⁴ Ver a este propósito, las rápidas observaciones avanzadas en el artículo ya citado.

Los distintos conflictos sociales dan origen, tarde o temprano, a respuestas colectivas y públicas a través de las cuales se constituyen los actores sociales. Cada uno de los actores implicados busca una solución al conflicto desde su propia perspectiva. En la medida en que estos actores sociales -movimientos o agremiaciones- tengan una identidad más definida, a la vez práctica e intelectual, es decir, alguna forma de organización más o menos estable, una experiencia más clara de su comunidad de intereses, costumbres y valores, una mayor independencia con respecto a otras instancias de poder, un mejor reconocimiento de los conflictos y sectores sociales a los que se enfrentan, se consolida el sistema de interacción social o sociedad civil. En esa misma medida los actores sociales se encuentran en condiciones de presentar demandas y/o propuestas definidas al Estado a través de partidos políticos pluriclasistas. Particularmente por medio de éstos, cada clase y sector social puede ofrecer su dirección intelectual y moral al conjunto de la sociedad.

En las sociedades latinoamericanas, en las que los organismos gremiales de las clases y sectores subalternos son, por lo general, débiles y fragmentarios, en donde no han podido constituirse como actores sociales independientes de los proyectos políticos que los cruzan, el solo desarrollo de movimientos sociales fuertes e independientes tendría un efecto transformador sobre el conjunto de las relaciones sociales y sobre el sistema político, más profundo que cualquier proyecto revolucionario de las élites ilustradas. Más aún, sin pretenderlo, éstas contribuyen tanto como las clases dirigentes a la debilidad endémica de los sectores subalternos. Un eventual triunfo de las vanguardias no garantiza, tampoco,

la constitución democrática de los sectores subalternos como actores sociales. Más bien ratifica y prolonga indefinidamente su subordinación bajo nuevas modalidades.

3.2.1 Actores sociales, conflictos y democracia

Es necesario insistir aquí en la necesidad de la sólida constitución de los actores sociales y de sus formas de organización con miras a la construcción de sociedades y de Estados realmente democráticos. Esto es particularmente importante con relación a los sectores sociales subalternos. En este punto, me apoyo parcialmente en Hegel y Gramsci, pero me distancio sustancialmente de Marx y de Lenin. Si hablo a este propósito de un cierto "deber ser" del desarrollo de la sociedad civil es porque las teorías y decisiones políticas, los intelectuales y los activistas tienen aquí una incidencia innegable, que con frecuencia desvía, interfiere o debilita los actores sociales subalternos, incluso con la mejor intención de fortalecerlos. El "deber ser" se refiere, pues, tanto al tipo de intervención social que es necesario abandonar como a aquella que es necesario emprender.

La existencia de actores sociales en conflicto y su clara confrontación pública son elemento indispensable de una sociedad civil fuerte y bien constituida. Podemos decir que, en buena medida, son la sociedad civil. Generan la dinámica indispensable a toda verdadera democracia. Sin actores colectivos coherentes, bien organizados, provistos de una identidad y una ética propias, capaces de representar y defender sus propios intereses en el ámbito público; sin conflictos definidos que puedan ser canalizados y resueltos, repito lo que ya

decía antes: no hay un "pueblo" sino simple "masa", multitud atomizada de intereses individuales, utilizada por minorías poderosas para su propia legitimación y fortalecimiento.

Es una ilusión frecuente en las minorías dominantes la de imaginar que los conflictos sociales puedan desaparecer por el simple hecho de negarles el derecho a su expresión social y política. Reprimidos, derivan hacia la anarquía y descomposición social, hacia la "guerra de todos contra todos" enunciada por Hobbes. Sin actores sociales organizados, el Estado, exento de toda fiscalización orgánica por parte de la sociedad civil, se convierte, a su vez, entonces sí, en botín patrimonial de algunas familias, en instrumento de dominación de clase o en propiedad privada de la burocracia. Si se trata de una democracia representativa, los partidos que controlan el Estado se ven obligados a recurrir a todas las formas del reclutamiento clientelista para buscar su legitimación electoral. Puesto que no hay actores sociales constituidos ni demandas colectivas a las que los partidos puedan responder, éstos buscan el voto a cambio de prebendas particulares. Con estas prácticas, los partidos no sólo responden a una fragmentación y atomización ya existentes, sino que las reproducen indefinidamente. Auspician, sin saberlo, la anarquía social y la carencia de legitimidad política. Finalmente, los conflictos sociales acumulados pueden dar lugar, en determinadas circunstancias, a la descomposición política: a la canalización armada de la inconformidad por minorías en nombre de un supuesto portador del interés general, llámese proletariado, pueblo o nación. Pero esta alternativa radical, manifestación de la rebeldía moral ante lo intolerable, no suele conducir a un fortalecimiento de la

sociedad civil y de los actores sociales, sino a su eliminación radical en nombre del sujeto universal. Y así se reproduce el ciclo de la antidemocracia.

3.2.2 Constitución de los sectores subalternos como actores sociales

La indispensable constitución de los sectores subalternos como actores sociales, es producto de procesos históricos profundos, económicos, sociales y culturales. No basta, por ejemplo, la mera existencia de la relación social de explotación para afirmar que existen realmente las clases sociales. Tal concepto economicista, que podría derivarse de una lectura literal y ortodoxa de Marx, es insuficiente. Una "clase en sí", es sólo la posibilidad objetiva de su existencia como real actor histórico. Solamente su experiencia de sí y su propia organización la constituyen como actor real y "clase para sí". Con acentos muy diferentes, Lenin y Gramsci tratan, justamente, de subsanar este vacío. Pero, urgidos por el voluntarismo revolucionario, se proponen infundir conciencia y organización a las clases subalternas mediante un partido que se autodesigna como su representante. En realidad, como lo hemos señalado, el partido tina sustituyendo a las clases subalternas como actor social.

Quien experimenta la rebeldía contra la opresión, busca la abreviación de los procesos históricos, la pronta constitución de las clases y sectores subalternos como actores sociales dotados de poder real. Esta ha sido la eterna tentación de todos los jacobinismos. Las teorías revolucionarias han contribuido a fortalecerlos. La reacción moral de las clases medias es comprensible y justa. Por ello es explicable el afán teórico de muchos intelectuales por hallar sujetos

sociales portadores del sentido de la historia que de algún modo puedan acelerarla, e instrumentos eficaces de poder, como el partido o el aparato del Estado.

Pero, en el justo propósito de propiciar un cambio social, es necesario evitar todo elitismo voluntarista que termine por reproducir, de otra forma, la dominación que se pretende abolir. Hay que fortalecer, en cambio, teórica y prácticamente, las formas propias de organización de todas las clases y sectores sociales subalternos, aquellas que se derivan espontáneamente de sus conflictos reales. En esta función, el activista y el intelectual deben abandonar toda presunción directiva, para ser simplemente acompañantes, interlocutores y, en este sentido limitado, si se quiere intelectuales orgánicos. Por ello, me propongo ahondar un poco más en las condiciones que les pueden permitir a las clases subalternas mismas, y más en general, a los sectores subordinados, llegar a ejercer una real dirección sobre el conjunto de la sociedad.

3.2.3 Identidad de clase y dirección social

En adelante tendré que referirme en ocasiones, exclusivamente, a las clases sociales ya que las categorías analíticas con las que es necesario dialogar provienen de Marx, Lenin y Gramsci y giran en torno a las clases. Con todo, lo que decimos de ellas es aplicable en alguna medida a todos los sectores subalternos y a los movimientos y organizaciones que de ellos se derivan.

Gramsci se refiere a la "dirección" intelectual y moral que una clase o actor social puede ejercer. Pero descuida

quizás, o da por supuesta, una condición previa y fundamental que no es siempre evidente, al menos en América Latina: la constitución de su identidad. La dirección social no es producto de un decreto voluntario. Es la consecuencia no pretendida de la identidad de los actores sociales. Un sector social desarticulado, inorgánico, sin experiencia de sí mismo y de los conflictos que lo constituyen, sin una ética propia, simplemente no existe. Mal puede dirigir a otros. No se puede comparar la profunda identidad histórica, social, cultural y política de las clases sociales europeas, en las que piensan Marx y Gramsci al redactar sus obras, con la desarticulación, fragmentación y desdibujamiento social, político y cultural de las clases y sectores subalternos en América Latina, interferidos además por los proyectos de sus múltiples y pretendidos representantes.

La construcción de la identidad de una clase o sector social es un proceso a la vez práctico y teórico. El proceso práctico, que Gramsci olvida, arraiga en las formas de propiedad y de trabajo de cada clase y sector, se expresa en el desarrollo de costumbres compartidas y de una ética propia, se manifiesta a través de movimientos sociales y culmina en formas de asociación gremial. El proceso teórico, que arraiga y cobra su sentido en el anterior, se identifica con la "dirección intelectual y moral" de cada actor, a cargo de sus intelectuales orgánicos. Supongo aquí conocidos los ricos análisis de Gramsci en este sentido, y me remito simplemente a ellos. Cambio sólo el lugar social de los intelectuales, ya que no propongo -de modo voluntarista- su constitución en partido, sino su vinculación normal a las clases, a sus organizaciones gremiales o a los partidos políticos pluriclasistas, como sucedería sin necesidad de ninguna teoría política.

Me limito, pues, a la exposición sintética de mi hipótesis sobre el proceso práctico de constitución de la identidad de los actores sociales subalternos.

3.2.4 Identidad de clase y gremios

En principio, es sobre todo a través de la organización gremial como un sector social desarrolla su identidad y se convierte en actor social. Con todo, hay una diferencia esencial entre los gremios de las clases dirigentes y las agremiaciones de las clases subalternas. El desarrollo de aquéllos muestra lo que les falta a éstas. Suplir esa carencia es la dosis de teoría y voluntad política que se le puede conferir a la dinámica social, sin caer en el elitismo antidemocrático. El punto de apoyo para el fortalecimiento de la identidad de las clases y sectores subalternos es el que ofrecen (he ahí mi cuota de voluntarismo político, fundado en la dinámica social espontánea) los movimientos sociales.

Las distintas asociaciones gremiales de las clases dirigentes son los órganos fundamentales de su propia identidad. Gracias a ellas reconocen sus intereses comunes y actúan como grupo, consolidan los patrones éticos y culturales que les dan cohesión interna, hacen presencia pública, ejercen presión sobre los medios de comunicación, los partidos y el Estado, dirigen la sociedad. El reconocimiento social y jurídico de las agremiaciones empresariales no tropieza con obstáculos jurídicos o políticos, ni con condicionamientos legales. Son instancias esenciales del orden social. La capacidad de dirección de las clases dirigentes es fruto espontáneo de su identidad y cohesión gremial, y apenas si difiere de ella. No podría ser de otra manera. Sin identidad y cohesión gremial, las clases dirigentes no podrían ejercer,

por simple decreto de la voluntad, ninguna dirección. Requerirían, en ese caso, de otras instancias que asumieran su representación como portavoz indirecto (la Iglesia en ciertos casos, por ejemplo) o como simple instrumento de dominación (las Fuerzas Armadas).

Buena parte de la dirección intelectual y moral de las clases dirigentes, a la que se refiere Gramsci, se gesta en los gremios o en torno a ellos. Sin el poder de las agremiaciones, difícilmente los intelectuales tendrían articulación orgánica y repercusión real. El soporte práctico y organizativo de una clase y de sus intelectuales es, ante todo, la organización gremial.

Los gremios de las clases subalternas corren una suerte muy diferente. Son mirados con temor y desconfianza por las clases dirigentes, por los partidos y por el Estado, por lo menos en América Latina. Se los ve como un peligro. En tiempos de crisis y lucha social, se los califica de amenaza a la democracia y se los somete a la represión estatal. En realidad son sólo una amenaza a las limitaciones de la democracia impuestas por las clases dominantes. Su reconocimiento social y legal es difícil, y está sujeto a restricciones y condicionamientos. Requieren haber alcanzado, previamente, una sólida coherencia interna y una fuerte incidencia en alguna esfera de la vida social para que logren imponerse como una realidad inevitable al Estado. Pero, en ese caso, el Estado y los partidos demoliberales hacen todos los esfuerzos posibles por mantenerlos bajo su control. En América Latina, particularmente, las clases dirigentes, los partidos y el Estado utilizan todos los medios a su alcance para lograr la subordinación política de los gremios de los trabajadores o, si esto no fuera posible, para dividirlos y

destruirlos. Las organizaciones revolucionarias de inspiración leninista tratan, a su vez, de penetrarlos, de arrebatarlos a la influencia del Estado y de los partidos tradicionales y de someterlos, en cambio, a su propia dirección.

La rapiña política a la que se ven sometidos los gremios laborales les acarrea múltiples daños. Enunciamos tres: en primer lugar, desvirtúa su naturaleza social, tratando de darles una orientación política, bien sea tradicional o revolucionaria. Impide que las clases subalternas se hagan conscientes de sus propios intereses sociales, de sus conflictos específicos y de su identidad y, sin mediación, se intenta transferir sus preocupaciones y su dinámica a otra esfera, la esfera estatal, que requiere proyectos globales en donde los intereses específicos de clase se desdibujan. La subordinación de los gremios a los partidos prefigura o reproduce la absorción de la sociedad civil (de las clases trabajadoras en este caso), por el Estado. En segundo lugar, al modificar su naturaleza social de los organismos gremiales, se proyecta la división partidaria en el seno de las clases subordinadas. Nada de esto acontece, obviamente, con los gremios empresariales. En tercer lugar, cooptados por organizaciones políticas a través de sus dirigentes, las agremiaciones de los trabajadores desarrollan esquemas de acción profundamente autoritarios y clientelistas, muy distantes de la práctica democrática de gestión colectiva. El Estado y los partidos tradicionales parecen ignorar que, debilitando las instancias institucionales de expresión de los conflictos, atomizan y anarquizan la sociedad civil de las clases subalternas, y estimulan las expresiones no institucionalizadas de lucha social. Los

partidos revolucionarios contribuyen a la división y debilitamiento de la clase que quieren fortalecer y comienzan, sin saberlo, el proceso de su suplantación como actor social.

El resultado de la cooptación de los gremios laborales son organizaciones dependientes de proyectos políticos y partidarios, con escasa identidad de clase, sobornados en las cúpulas o reclutados y divididos en la base. El efecto final, es la crisis endémica de su representatividad, la fragmentación, atomización y debilitamiento de las clases subalternas o, por el contrario, su reacción no institucionalizada, a través de movimientos sociales que buscan la independencia y la participación directa en la vida pública.

Por las limitaciones que les impone la ley, por el entramamiento permanente de su autonomía, por la corrupción y cooptación de sus dirigentes, los gremios de las clases subalternas se ven sometidos a una crisis endémica de su representatividad y son desbordados, siempre de nuevo, por los movimientos que surgen de las clases a las que pretenden representar. Se genera entonces una constante dialéctica, una permanente oscilación, con momentos de acercamiento y convergencia y fases de agudo distanciamiento entre agremiaciones institucionalizadas de las clases subalternas y movimientos sociales. Las clases dirigentes, en cambio, rara vez crean movimientos sociales porque sus necesidades e intereses están suficientemente representados y canalizados por las instituciones vigentes. Si así sucediera, es signo inequívoco de que el Estado y los partidos atraviesan una profunda crisis de dirección.

3.2.5 Identidad de clase y movimientos sociales

Aquí podemos situar, entonces, el papel de los movimientos sociales. El gremio es el órgano institucionalizado de expresión de una clase o sector social. Para llegar a constituir una organización gremial se requiere haber alcanzado una gran coherencia interna, haber obtenido reconocimiento social e incluso jurídico. El movimiento social, en cambio, expresa una necesidad común no reconocida socialmente, una identidad colectiva en formación, un conflicto hasta ahora ignorado por el conjunto de la sociedad y por el Estado. El movimiento social es un gremio en camino de constitución. El gremio es un movimiento social cristalizado, institucionalizado. Los movimientos sociales son la instancia organizativa más próxima a la "clase en sí", su primer nivel de formación y de organización para la actividad pública como actor social, como "clase para sí". Son la primera instancia que permite el desarrollo de su identidad. Por su carácter no institucional, aún no tan sometido a las presiones de arriba y de abajo, es en ellos donde se puede (¿se debe?) impulsar y fortalecer la capacidad de autocontrol democrático y de autonomía política de las clases y sectores subalternos.

Habitualmente, los movimientos sociales se han caracterizado por su transitoriedad. Carentes de institucionalización, aparecen y desaparecen al azar. Por esta misma razón, han sido descuidados por el pensamiento político. Pero hoy, en América Latina, cuando los partidos de todas las tendencias están sometidos a un profundo desgaste, se ha producido una cierta institucionalización de la para-institucionalidad propia de los movimientos sociales. Los movimientos buscan un protagonismo directo en la

escena pública. Y, ante la profunda crisis actual de proyectos políticos en el continente (y en el mundo), este fenómeno no puede sino incrementarse en los años por venir.

3.2.6 Importancia de los movimientos sociales en América Latina

La constitución de la identidad de las clases y sectores subalternos a través de los movimientos sociales reviste, además, en América Latina, una importancia adicional porque éstos son espacios de creación de una sociedad civil participativa y democrática, inexistente en las clases populares del continente latinoamericano. Sobre las bases de una sociedad civil autoritaria no es posible construir un Estado democrático. La construcción de la democracia en América Latina no es solamente una tarea política, de transformación de los partidos y del Estado, sino también social, de cambio de las relaciones de poder existentes en la sociedad civil.

Cierto romanticismo populista revolucionario, de ascendencia religiosa, se hace la ilusión de que, si bien las clases dominantes latinoamericanas son autoritarias y explotadoras, el "pueblo" (no el de Rousseau, sino el del populismo revolucionario) es democrático y participativo. Nada más lejano a la realidad. En las clases subalternas de América Latina podríamos distinguir tres sectores: uno rural, menos integrado al mercado capitalista, en el que predomina aún la tradición; un segundo sector, ligado al sector moderno a través de la relación salarial, más secularizado; y un tercero, continuamente expulsado "hacia fuera" por el modelo de desarrollo, que lo desaloja del campo y no lo integra en la ciudad: los excluidos que buscan sobrevivir a campo traviesa, en la

economía del "rebusque" o sector "informal", como dicen los economistas formales⁷⁵. En cada sector, el autoritarismo adquiere formas diferentes por razones específicas.

El "pueblo" latinoamericano en su conjunto es heredero de una ancestral cultura autoritaria que penetra todos sus nexos sociales, hasta los más cotidianos y domésticos. En este sentido hay que decir que el poder político del Estado demoliberal y de sus partidos se ha asentado hasta ahora sobre otra estructura de poder social preexistente, de carácter profundamente machista y autoritario e, incluso, en muchos casos, violento. Es como si, en la débil "sociedad civil popular", se hubieran sedimentado los rasgos de las estructuras de poder político históricamente superadas, pero convertidas ahora en costumbre, en tradición cultural: el predominio del cacique de las comunidades indígenas, el señorío del encomendero español, la prepotencia del hacendado, todas estas formas de dominación se condensan hoy, transformadas, en la omnipotencia del jefe político local. Los jefes locales no son creaturas del Estado ni de los partidos. Son una estructura de poder social que subyace a la estructura de poder formal del Estado, y sobre el que

⁷⁵ No se debe confundir este tercer sector con el primero, de tipo rural, acomodándolo en la categoría engañosa de sector tradicional, atrasado, no integrado en el sector moderno y formal de la economía. No. En América Latina una población cada vez más numerosa es expulsada de las formas tradicionales de la economía rural por el sector moderno, sin que la incorpore después a sí mismo. Simplemente, el desarrollo la expulsa por fuera del modelo. Es un desecho. La economía informal es una economía de sobrevivencia y resistencia.

éste se asienta, cualquiera sea su estructura o ideología.

Obviamente, desde la implantación del Estado demoliberal y el nacimiento de los partidos, éstos han entrado en una relación dialéctica con las estructuras heredadas de poder social, en la que ambos se han ido transformado, sin que ninguno de los dos haya desaparecido en el otro. Los partidos se han desarrollado como una confederación de gamonales locales que manejan clientelas electorales. Por otra parte, el liderazgo local se ha fortalecido al convertirse en intermediario privado de los servicios y de la autoridad del Estado. De este modo, se refuerzan recíprocamente las estructuras anti-democráticas del poder social y del Estado central. Entre Estado y comunidad local se erige una capa de intermediarios individuales todopoderosos. Este empalme de las dos estructuras de poder, político y social, no depende de las ideologías de los partidos y del Estado, ni se modifica con ellas. Facilita y sirve de correa de transmisión de la dominación de clases o de una eventual burocracia revolucionaria.

Tales mecanismos de poder, más presentes en el campo y en regiones apartadas, se conservan también, debilitados, en todos los sectores populares. El creciente sector del "rebusque" está simplemente atomizado y carente de expresión, lanzado a la selva de la supervivencia económica, social y política. Es la mejor encarnación del individuo imaginado por el liberalismo, impotente ante la sociedad y el Estado. Sus necesidades individuales lo venden al mejor postor. Los movimientos sociales le dan una identidad colectiva y una representación social. Finalmente, las clases asalariadas del sector moderno, más independientes en principio, están

sujetas a todos los mecanismos de control antidemocrático de los que ya hemos hablado a propósito de los gremios. Esto es particularmente claro en los sindicatos.

Los movimientos sociales contribuyen a transformar esta cultura popular autoritaria. Constituyen actores sociales colectivos, dotados de poder propio, capaces de actuar en la escena pública sin necesidad de intermediarios. Sus organizaciones adoptan formas más democráticas puesto que nacen de abajo, de las necesidades sentidas de la comunidad o de la clase, y no de la dependencia clientelista. Desarrollan así las bases sociales de un posible Estado democrático. Los movimientos sociales son la revolución emancipadora frente a los poderes dominantes en la sociedad civil. Sin esta democratización social, las eventuales modificaciones democráticas del Estado carecen de sujeto capaz de apropiárselas.

3.2.7 Gremios, movimientos, propiedad y trabajo

Como ya lo señalé antes, la sociedad civil es, esencialmente, el entramado dinámico y conflictivo de la acción de todos los actores colectivos. Los gremios y movimientos constituyen la sociedad civil de las clases subalternas y son la clave de su poder. Sólo en la medida en que estas clases logren desarrollar organizaciones sociales autónomas, identificar sus intereses comunes y consolidar una ética compartida, pueden convertirse en actores sociales dotados de poder y presentar con claridad sus demandas al Estado y los partidos.

Antes de continuar, conviene hacer una observación con relación a una dimensión importante en la constitución práctica de la sociedad civil: las formas de propiedad

y de trabajo. No podemos olvidar que tanto para Hegel como para Marx, éstas constituyen el embrión práctico de la sociedad civil. Es imposible entrar aquí en este tema complejo de manera más amplia, pero hagamos al menos tres observaciones. La primera es que las formas de propiedad y de trabajo también están sujetas a la voluntad colectiva de los actores sociales y políticos. No hay un determinismo económico que no pueda ser intervenido o revertido, en el mediano y largo plazo, por la dinámica de los grandes actores sociales. Estos también modelan la propiedad y no sólo al contrario. Justamente las formas de propiedad y de trabajo, y no sólo la distribución del ingreso, hacen parte esencial del debate político en los Estados pluralistas. Y puesto que, en este campo, no hay fórmulas únicas, universales ni eternas, la democracia política es el escenario para este debate permanente. En segundo término, es importante que los movimientos sociales busquen, como lo están haciendo en muchas partes de América Latina, modalidades alternativas de propiedad y de gestión del trabajo colectivo. Finalmente, y ésta es la observación más importante y que deseo destacar, quizás sean los gremios y los movimientos sociales de las clases y sectores subalternos, el único sujeto posible de los procesos de socialización real de propiedad y del trabajo en la sociedad moderna. La nacionalización, ya lo sabemos, equivale a estatización. Y la estatización, bien sea en manos del Estado socialista o del Estado demoliberal, no es sinónimo de socialización, es decir, de control de los trabajadores sobre la propiedad. Aunque pueda ser necesaria para la preservación y aprovechamiento social de ciertos recursos estratégicos de la nación, debe estar sometida a un claro control institucional por parte de todos los actores

sociales. Si la nación no existe sino como entelequia, si el Estado no puede ser el sujeto de la propiedad socializada, si el individuo es el extremo opuesto a la colectividad, no quedan sino los actores sociales: gremios, movimientos, comunidades locales o étnicas (en el caso de poblaciones más tradicionales), como sujetos reales de los procesos de socialización. De acuerdo a sus necesidades, cada actor social puede y debe desarrollar muy diversas formas de control colectivo, no sólo de los recursos y de los medios de producción, sino de la gestión del trabajo. No hay un socialismo, sino muchos procesos de socialización, cuyo sujeto privilegiado no puede ser el Estado, sino la sociedad civil y sus actores colectivos. Incluso, la regulación general de estos procesos sectoriales o locales de socialización, debe ser sobria y respetuosa de la iniciativa de los actores colectivos. Son ellos el sujeto real de la socialización, y no la abstracción general del Estado central. De esta manera, la nueva ética de los movimientos sociales se podrá ir materializando también en las formas de apropiación del medio natural y del destino colectivo.

3.2.8 Gremios y partidos políticos

Para comprender la manera como una clase puede ser dirigente, hay que analizar la relación entre gremio y partido. En los gremios se constituye la identidad de las clases pero es sobre todo a través de los partidos pluriclasistas como éstas pueden ejercer su dirección y gestar amplios consensos en torno a su proyecto societal. Pero la capacidad de dirección es apenas una consecuencia necesaria de la identidad de clase.

De modo general, digamos que la vinculación entre gremios y partidos define la relación entre sociedad civil y

sociedad política (partidos y Estado). Sólo una relación adecuada entre estas dos formas de organización puede garantizar, a largo plazo, una verdadera democracia. La relación inadecuada entre ellas conduce a las diversas formas de Estado antidemocrático, independientemente de la voluntad de sus gestores. Un Estado sin partidos, entregado a la dirección de los gremios, es un Estado fascista: la sociedad civil de los empresarios se convierte en Estado. Un Estado con un solo partido que impide la formación independiente de los gremios es un Estado totalitario: el interés particular del partido anula a la sociedad civil. Un Estado con pluralidad de partidos, asentado sobre gremios empresariales fuertes y políticamente autónomos, y agremiaciones débiles o inexistentes de las clases subalternas, es una democracia formal de contenido autoritario o dictatorial, según la debilidad o fuerza de los movimientos sociales: descansa sobre una sociedad civil de empresarios y garantiza una democracia para ellos. Sólo una real sociedad civil, conformada por todas las clases y sectores, libremente constituidas como actores sociales independientes de los partidos, y partidos que se vean obligados a representar las demandas de tales actores sociales, puede ofrecer, en lo político, la mayor democracia posible.

En esta relación entre gremios y partidos, las clases dirigentes dan de nuevo la pauta de lo que puede y debe ser la relación entre movimientos sociales, gremios de los trabajadores y partidos políticos. Finalmente, el tipo de articulación que las clases dirigentes han desarrollado es el que les permite construir consensos, así sean limitados, en torno a sus proyectos históricos. Esta estructura le permitiría a las clases subalternas constituirse en actores sociales fuertes e independientes,

sujetos reales del Estado, lo que no podría suceder, en América Latina, sin poner en cuestión el orden económico, social y político mantenido hasta ahora por las clases dominantes.

Las agremiaciones empresariales son políticamente autónomas. Ni los partidos tradicionales ni el Estado intentan penetrarlos o controlarlos. En ellos reina el más absoluto pluralismo político. Las diferencias de afiliación partidaria nunca ponen en peligro la unidad corporativa de la clase. En el gremio se extinguen o se acallan hasta las más agrias divergencias políticas. Las discrepancias internas, casi siempre ocultas, giran en torno a sus intereses específicos de clase. Sus propuestas públicas aparecen, de ordinario, bajo apariencias exclusivamente económicas. Las clases dirigentes no se reprochan a sí mismas su economicismo porque saben muy bien, con Adam Smith, que en la sociedad moderna la economía es política.

Lejos de dividirse por conceptos partidarios, la existencia de sólidas organizaciones gremiales les permite a las clases dirigentes auspiciar la existencia de partidos de composición social pluriclasista. La fuerte identidad, la presencia pública, la influencia de los gremios en los medios y en la opinión, les concede sobre tales partidos y sobre el Estado una influencia o incluso, en caso necesario, una fuerza de presión decisiva. De este modo, le dan a los partidos y al Estado una fuerte dirección y contenido de clase. Justamente, la composición pluriclasista de los partidos les permite a las clases dirigentes crear consenso y ejercer la dirección política sobre las demás clases sociales. Si de antemano el partido fuera definido como organización de una clase, se cerraría a sí mismo la puerta para atraer y dirigir a otras clases.

El partido se convertiría en una reproducción de los gremios. Las agremiaciones empresariales, no solamente no se dividen por razones políticas, sino que prestan el apoyo de su fuerte unidad interna y de su dirección a los partidos y al Estado, cuando éstos se ven amenazados de división y fragmentación. Entonces se refuerza claramente la naturaleza corporativa del Estado.

En esta tensión dinámica entre gremio, partido y Estado radica la capacidad directiva de las clases dirigentes: el gremio les garantiza la fuerte identidad de clase, los partidos y el Estado de composición pluriclasista les abren el espacio institucional para la dirección de otras clases y para la gestación de amplios consensos.

En cambio, ya he señalado las dificultades con las que tropiezan los gremios de las clases subalternas para lograr la misma articulación con los partidos y el Estado (3.2.4). Por razones distintas y con métodos generalmente diferentes, tanto los partidos tradicionales como las vanguardias revolucionarias se disputan su control. El resultado final es la fragmentación y debilitamiento de los gremios del trabajo, y por su medio, de las clases a las que pretenden representar. Los movimientos sociales, que podrían ser definidos como la insurrección recurrente contra el estado de subordinación y de impotencia de las clases y sectores subalternos, pueden constituir el espacio privilegiado de resistencia frente a la instrumentalización partidaria, los territorios realmente liberados desde donde una sociedad civil popular puede formular sus demandas al Estado y los partidos. En América Latina, tales movimientos tienen en principio la credibilidad y representatividad de la que

no goza ningún partido, y teniendo en cuenta el inmenso cúmulo de necesidades sociales insatisfechas, son una poderosa forma de presión sobre aquéllos y sobre el Estado mismo.

4. Elementos para un concepto de sociedad política

Bajo la denominación de sociedad política comprendo no sólo al Estado sino también a los partidos políticos que arraigan en los intereses particulares de la sociedad civil pero están obligados a trascenderlos, formulando proyectos globales de Estado. Aunque el centro de gravedad de esta reflexión es la sociedad civil, quiero anotar también algunos rasgos esenciales de la sociedad política y de la relación entre ambas, que contribuyen quizás a aclarar la noción de democracia y su relación con la socialización.

Desde luego, la distinción entre sociedad civil y sociedad política es sólo relativa y parcial. Los proyectos globales de sociedad que caracterizan la esfera política son la materialización del consenso que se forja en la sociedad civil y que, en parte, la constituye. En términos de Hegel, la ética que se objetiva en el Estado se desarrolla en el seno de la sociedad civil y en razón de su propia dinámica interna. Con todo hay también diferencia entre ambas dimensiones. El Estado recibe de la sociedad civil la potestad delegada para poner por obra los consensos que se forjan en ella e incluso, en ciertas circunstancias, para suplir su ausencia. Para esa tarea cuenta incluso con un limitado poder de coacción sobre la sociedad. La diferencia entre Estado y sociedad civil se hace particularmente visible y se convierte en contraposición cuando, abusando del poder coactivo

recibido de la sociedad, el Estado vuelve su fuerza contra ella.

4.1 Los partidos

Los partidos son el nexo entre la sociedad civil y el Estado. Su función es la de escuchar las demandas de la sociedad civil, interpretarlas y transformarlas en proyectos generales de Estado que puedan contar con un amplio consenso y, eventualmente, tratar de llevarlas a la práctica desde el Estado mismo. Pero los partidos sólo escuchan la voz de los actores sociales existentes. No interpretan, ni pueden interpretar al individuo aislado. Si acaso, lo utilizan como legitimación electoral. Solamente las organizaciones gremiales o los movimientos sociales están en capacidad de formular sus demandas al sistema político y ejercer presión sobre él. Desde el punto de vista político, el verdadero ciudadano moderno es un ciudadano colectivo: el gremio o el movimiento social. Al partido le corresponde la tarea de incorporar las múltiples expectativas contradictorias en proyectos generales que puedan lograr el consenso de las mayorías. Como en la esfinge, su cuerpo de león adquiere rostro humano.

El partido único es una contradicción en sus términos. La noción misma de "partido" presupone la existencia de una división, de una contraposición. No hay partidos si no existe verdadera oposición. La idea de partido surgió como alternativa al monopolio hereditario del Estado absolutista y como condición de la expresión democrática de la soberanía popular. El partido único es la restitución de la monarquía, pero en cabeza de un monarca colectivo. En el mismo sentido marcha la tendencia reciente de los partidos occidentales a la convergencia ideológica y política, a la constitución de

un monopartidismo velado con varios rostros aparentes. El uso falseado del término "consenso" para este acuerdo de cúpulas partidarias al margen de la opinión pública, nada tiene que ver con la intención democrática del consenso gramsciano. Los partidos son por su naturaleza el ámbito de formación de consensos alternativos, indispensable a la dinámica democrática. El partido de clase, como ya lo señalé, se enclaustra a sí mismo en la clase que dice representar y se impide así la tarea de gestar consensos de mayorías.

Los partidos de composición pluriclasista son cajas de resonancia de las demandas formuladas por la sociedad civil. Son el eco de sus actores. Sólo una sociedad civil constituida por fuertes actores sociales de todas las clases, puede dar lugar a partidos de oposición. Si las clases subalternas están organizadas de manera coherente y sólida, el contenido último de las oposiciones partidarias es de clase.

4.2 El Estado

Antes de entrar en la breve discusión teórica acerca del Estado, conviene anteponer algunas observaciones históricas que eviten malos entendidos. El Estado nacional es una creación reciente de Europa y se ha extendido, por muy diversas vías, a sus antiguas colonias. Con la creciente transnacionalización de la producción, el comercio, la banca y la comunicación, su carácter nacional está en crisis y experimenta hondas transformaciones. Hasta hoy la dinámica transnacional ha traído consigo una acelerada enajenación y desnacionalización de los Estados⁷⁶. En vez de representar la

voluntad popular e integrar a la nación, los Estados latinoamericanos se han convertido en intermediarios entre los derechos y aspiraciones de la población nacional y los intereses del capital transnacional. Juegan el odioso papel de doble agente. Probablemente los Estados nacionales de hoy no puedan recuperar su capacidad de negociación internacional y de representación interna sino en el seno de nuevas formas eficaces de integración regional y continental. Pero este proceso inducirá hondas transformaciones en el carácter nacional del Estado. Es imposible discernir ahora cuál haya de ser su destino final. De todas formas, mientras subsista la sociedad civil como sistema de acción fundado en intereses particulares (no necesariamente individuales), y no se ve cómo pueda desaparecer, es necesario un Estado que medie en los conflictos, que sea capaz de administrar consensos y de aplicar la fuerza bajo el control de la ley para hacerlos vigentes. Que sea el mismo Estado nacional de hoy, o que la nación conserve sus mismas dimensiones, está abierto a la discusión. Procesos como la integración europea de 1993 señalan nuevos caminos.

Es claro que, en crisis históricas profundas, los pueblos no siempre tienen el Estado que desearían, sino el que les es efectivamente posible y necesario. En este sentido, el establecimiento transitorio de un Estado autoritario puede ser una emergencia histórica. Pero tal situación debe ser considerada como excepcional y no como un modelo deseable. Finalmente, son las concepciones globales del Estado, asumidas como ideales, las que se

⁷⁶ Véase L. A. Restrepo, "Elección popular de alcaldes: desnacionalización antidemocrática del Estado central y reapropiación democrática

del Estado local", en Elección popular de alcaldes: Colombia y la experiencia internacional, Bogotá, FIDEC-FESCOL-PROCOMUN, 1988, pp. 94-114.

constituyen en fuente de legitimación política y tienen duración en el mediano y largo plazo. Hoy no tenemos sino dos modelos fundamentales, con innumerables variaciones en su aplicación histórica: el Estado socialista y el Estado demoliberal. Como es sabido, los Estados socialistas surgieron a comienzos de siglo como supuesta alternativa emancipadora al Estado demoliberal. Sin embargo, su evolución actual pone de manifiesto su crisis radical, ya planteada por muchos desde antes. Surge pues hoy, con fuerza renovada, la pregunta por la naturaleza y estructura de un Estado democrático moderno.

4.2.1 El fundamento de la democracia moderna

Como es sabido, en la antigüedad, la soberanía del monarca era, de una u otra forma, emanación de la soberanía suprema de Dios. Sustentado en esta legitimación teocrática, el poder convertido en propiedad se transmitía por herencia familiar. La revolución política de la modernidad consiste justamente en haber dado la vuelta al sujeto de la soberanía: el soberano es el pueblo, y los magistrados son únicamente sus representantes. El Estado debe ser, pues, representativo de la voluntad popular. En términos de Gramsci, el fundamento de su legitimidad está en el consenso sobre el que se apoya. Esta es la esencia de la democracia moderna, no sólo política, sino también económica y social. La democracia social es una radicalización consecuente de la idea de soberanía política del pueblo. Sin esta idea fundamental, basada en la noción moderna del derecho natural, se retorna necesariamente a una variante del absolutismo.

4.2.2 Democracia directa y democracia representativa

Rousseau y Marx critican la idea de representación política. La propia voluntad no puede ser representada por otros, sin resultar por ello simplemente enajenada. El representante termina por apropiarse de la soberanía de los

representados y por sustituirlos en ella. Y es cierto, en la representación de la voluntad popular hay una dosis de enajenación. La única solución sería entonces el ejercicio permanente de la democracia directa: la autodeterminación permanente del pueblo. Realista, Rousseau reconoce, sin embargo, los límites de la democracia directa. Es propia de pueblos pequeños, en asuntos limitados, imposible de ejercitar en las decisiones cotidianas que afectan el destino colectivo. Es un ideal y debe aplicarse en lo posible. Pero no se puede implantar de modo general en las modernas sociedades de masas. Para Rousseau, es necesario aceptar entonces la existencia de magistrados que decidan por el pueblo: la existencia de un Estado, ya no representativo, sino mero delegado y comisario del pueblo. La idea de delegación y mandato no es, en la práctica, nada distinto de la representación: se decide en nombre y por encargo popular. Destaca solamente el sujeto de la soberanía, la dependencia del magistrado con relación a ella y, por lo tanto, busca aumentar el control popular sobre los magistrados, hasta el punto de consagrar la revocabilidad del mandato. Sin embargo, la necesaria estabilidad de un Estado no puede estar sujeta a cambios continuos y caprichosos. La revocabilidad está sujeta a límites. El mandato debe ceder algún espacio a la representación estable.

Marx es más ambicioso que Rousseau. Paradójicamente, más idealista. Critica radicalmente la idea de representación política y aspira a la pronta extinción del Estado en la sociedad comunista, en la que cada uno, mediante su mismo trabajo orientado al beneficio común, sea representante de todos⁷⁷. Sugiere, sin embargo, la idea de que para llegar a esa forma última de radical democracia es necesario el paso transitorio por una etapa intermedia: la dictadura del proletariado. El proletariado, como clase universal, sería entonces el representante de todas las clases. Su inevitable función representativa sería, sin embargo, fugaz, hasta la pronta desaparición de todas las clases, incluido el mismo proletariado. El Estado socialista de Lenin y de Stalin se concibe entonces como dictadura del proletariado. Para Lenin, el partido, más que representante del proletariado, pretende ser su "vanguardia": prolongación de la clase en su expresión más esclarecida. Pero, como ya lo he dicho, el proletariado, y con, él todas las clases terminan siendo sustituidas por su vanguardia. Sin mecanismos de control institucional sobre su función representativa, el partido restablece, de hecho, el absolutismo, en este caso, el de un monarca colectivo, el Partido, cuyo poder se transmite por cooptación, al margen de la voluntad popular. Ejerce su soberanía ya no en nombre de Dios, sino en el del proletariado, convertido en idea, en sujeto metahistórico del acontecer social, en nueva divinidad. El Estado socialista se sitúa de nuevo antes de la modernidad política.

Esta suplantación de la soberanía popular ha entrado en irreversible crisis histórica.

⁷⁷ Véase la Crítica a la filosofía del Estado, de Hegel.

Los países socialistas están abocados a volver a la idea de soberanía y representación popular, al desarrollo de las instituciones que la hagan posible y que permitan a la sociedad civil ejercer control sobre ella. Visto desde la perspectiva de la sociedad civil y del interés particular, el Estado representativo es un mal, una forma de enajenación de la soberanía popular, pero es, de todas maneras, el menor de los males. Es también la realidad histórica siempre limitada del mayor de los bienes: la convivencia social hecha posible gracias a consensos en permanente formación y evolución.

La pregunta no es, pues, si el Estado debe ser representativo o no, sino cuáles son las mejores garantías institucionales de la representación. El reto consiste en pensar y definir los mecanismos que garanticen la representación menos inadecuada del pueblo por el Estado, las garantías democráticas. Para esta tarea, el modelo no son, desde luego, los Estados occidentales de hoy. Gestores iniciales y cada vez más víctimas de un capitalismo que desborda sus fronteras nacionales, son cada día más liberales y menos democráticos. El capital y el Estado se han encargado de fragmentar y disolver cada vez más los actores sociales, han atomizado la sociedad civil y refuerzan en el individuo consumidor la ilusión liberal de su participación en las grandes decisiones colectivas.

4.2.3 Arquitectura del Estado democrático representativo

Los arquitectos intelectuales del Estado demoliberal trazaron sus líneas básicas: división y equilibrio de poderes, partidos en oposición, elecciones, libertades

fundamentales o "derechos humanos". La experiencia de los conflictos que llevaron a la guerra, la influencia de las ideas socialistas, condujeron al desarrollo de mecanismos de intervención social del Estado. Es necesario profundizar esa vía, con una participación creciente y organizada de los actores sociales en el diseño y la fiscalización de esa intervención. El Estado demoliberal de hoy, arrastrado por la dinámica del capital ha entrado, sin embargo, en una tensión irreconciliable entre liberalismo y democracia. Por ello, el desarrollo de los controles democráticos del Estado interesa hoy únicamente a las mayorías subalternas. Pero, a su vez, éstas los pueden ejercer solamente si están constituidas como actores colectivos, como actores sociales.

Sobre estas líneas fundamentales, cada país, según sus peculiares condiciones históricas, debe crear los mecanismos institucionales que garanticen la representatividad del Estado. En este terreno carece de sentido la copia y el trasplante mecánico. El reto consiste en desarrollar controles democráticos adecuados que le permitan a la sociedad civil llegar a ser el sujeto real del Estado y que éste se funde sobre un consenso real, y no sobre la fuerza o la simple propaganda.

4.3 El cambio social

La mediación fundamental de los cambios sociales de contenido democrático es política y no de fuerza. Se basa en la organización independiente de los actores sociales subalternos, que obliga a los partidos y al Estado a buscar nuevos consensos más amplios. La sociedad política es el espacio institucional para la canalización de las demandas formuladas por los actores sociales.

En América Latina y en otras regiones del mundo donde las clases subalternas, desorganizadas, han acumulado demandas seculares, su mera organización en gremios o movimientos sociales políticamente independientes, su constitución como actores sociales, la creación de una sociedad civil de la que ellas entren a formar parte, producirá rupturas institucionales capaces de quebrantar y suplantarse viejas hegemonías basadas fundamentalmente en la coerción.

La actual crisis de los Estados socialistas pone de manifiesto que las así llamadas revoluciones socialistas que atravesaron el siglo XX fueron más bien, cuando menos en su dimensión política, golpes de Estado. Indujeron, además, la falsa identificación entre el prestigioso concepto moderno de revolución y el ejercicio de la violencia para la conquista del Estado o su control. Hoy presenciamos el fenómeno contrario. En los mismos Estados socialistas los movimientos sociales llevan a cabo verdaderas revoluciones. sin golpe de Estado y sin la violencia que éste conlleva. Porque el contenido transformador y democratizador de una verdadera "revolución" no es el sacudimiento social, ni la dosis eventual de violencia que puede conllevar, ni siquiera necesariamente el cambio de elites dirigentes, sino el reconocimiento político y social conquistado por el ciudadano colectivo de las clases subalternas.