

¿SOCIEDAD CIVIL O SOCIEDAD BURGUESA? AMBIVALENCIA O DIALÉCTICA DE UN CONCEPTO CLAVE¹

wolfgang fritz haug

1. Introducción

Pocos conceptos, sin duda, han sido utilizados en el último siglo y medio de una manera tan ilusoria por unos y equívoca por otros, como el de “sociedad civil”. Pero, ¿qué se sigue de esto? ¿Es así, pues, inservible como concepto analítico? ¿Habría por tanto que prescindir de él en la elaboración de orientaciones y proyectos emancipatorios? Creo que antes de regalárselo a la ideología neoliberal a la vista de las posibilidades de uso impropio que ofrece, deberíamos detenernos un momento a examinar el catálogo de conceptos de los que más se ha abusado en nuestra época. Porque resulta que cuando se llevan a cabo guerras de agresión contrarias al derecho internacional en nombre de los derechos humanos y de la democracia, estos mismos conceptos — derechos humanos y democracia— se sitúan justo en el encabezamiento de ese catálogo. O cuando, en nombre de la seguridad, se promueve la “globalización de la inseguridad” (*Altvater/Mahnkopf*), el concepto “seguridad” se hace merecedor también de un lugar muy destacado en la lista, justo al lado de “libertad” e incluso “justicia”, concepto este del que se ha hecho una caricatura blasfema con la llamada *infinite justice*.

¿Y qué pasa con las ideas de “responsabilidad”, “efectividad”, “flexibilidad” e “iniciativa” que adornan el catálogo de virtudes del neoliberalismo? De todos estos conceptos, y de tantos otros, que designan los llamados “valores”, se ha abusado lo indecible. Pero no podemos renunciar a ellos. Expresan aspiraciones irrenunciables. Justamente porque aquello que designan es deseable y atractivo, no prescinde de ellos ninguna ideología de dominación moderna. Su uso para la legitimación de las relaciones de dominación tiene como finalidad, precisamente, arrebatarse de los dominados el lenguaje en el que éstos expresan sus anhelos de emancipación.

Así sucedió a mediados de los años ochenta con el concepto “sociedad civil”. Cuando en Polonia se impuso la dictadura militar al proletariado, en nombre del proletariado, se extendió como un espectro a través del Partido Comunista y de allí la exigencia rebelde de “estructuras horizontales”. De ahí en adelante, bajo el régimen esclerotizado de los partidos de la revolución institucionalizada de Europa central y oriental, que se denominaban “comunistas”, empezó

Wolfgang Fritz Haug.

Filósofo. Profesor de la Universidad Libre de Berlín. Director de la Revista *Das Argument*. Director y fundador del *Diccionario histórico crítico del marxismo*.

a brillar en el horizonte la expectativa de la “sociedad civil” como una especie de *fata morgana* de las relaciones democráticas, propias de una “asociación de hombres libres”. Luego, con Gorbachov la dirección soviética asumió esta fórmula bajo el signo de la perestroika. Democratización era la gran consigna. Había que construir un Estado de derecho socialista, pero el socialismo de Estado debía dejar paso a un socialismo de la sociedad civil. Debía estallar una primavera de los pueblos; había que repartir los dividendos de la paz. Un nuevo pensamiento debía plantear los problemas de la paz —que afectaban a toda la humanidad— más allá de todos los antagonismos y luchas de clases, sobre la base de una política social mundial y en conexión con un giro ecológico global. “Desarme para el desarrollo”, era el mensaje que se emitía desde Moscú para el mundo entero.

Recordar todo esto es doloroso, como lo es recordar un amor no correspondido. Era demasiado bello para ser verdad. De los gobiernos occidentales vinieron nobles palabras, pero hechos no tan nobles. El golpe contra Gorbachov y el contragolpe de Yeltsin contra ambas partes, la de los golpistas y la del último presidente soviético, desembocaron en una capitulación incondicional ante el neoliberalismo, la llamada “terapia de choque”. El autodesarme soviético se convirtió en entrega; la apertura, en toma de posesión. Al Estado social paternalista con su omnipresente policía secreta le sucedió un capitalismo asocial con un doble poder, compuesto por la policía secreta y la mafia. Lo que Djilas denunciara en Yugoslavia medio siglo atrás, el surgimiento de una “nueva clase” dominante, iba a tener su epílogo histórico en forma de la transformación de grandes porciones de la llamada *nomenklatura* del socialismo de Estado en la nueva clase dominante de un capitalismo salvaje y mafioso. No todos esos nuevos ricos empezaron a tan pequeña escala como el tesorero de la organización juvenil comunista, que se ha convertido en multimillonario. La fórmula que David Harvey ha acuñado a propósito del neoliberalismo —“acumulación a través de la expropiación”—, cosechaba grandes éxitos en Rusia. ¡Nitschevo sociedad civil! ¡De sociedad civil, nada de nada! La miseria de masas se extendía por el país; las guerras civiles nutrían grandes fortunas.

Desde entonces ha ido perdiendo color, cada vez más, la promesa de la sociedad civil. Bajo ella, lo que aparece es la sociedad burguesa, como la sociedad de una burguesía que, como se dice en el *Manifiesto*, “no deja en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible ‘pago al contado’”, que “ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas, una *única* desalmada libertad de comercio”, etcétera. (MEW 4, 464 y s). Rosa Luxemburg describió muy bien, en la época de la primera guerra mundial, los excesos de los que es capaz.

¿Qué hacer, así pues, con el concepto de sociedad civil? La cuestión adquiere nuevos perfiles desde el momento en que los zapatistas se han definido positivamente con respecto a la sociedad civil mexicana. Atilio A. Borón ha recordado la atmósfera académica que predominaba en México desde la década de 1980 y a la que sólo puso fin el primer levantamiento zapatista, mientras en otros países se prolongaría aún algunos años más: una atmósfera “envuelta en los nada inocentes vapores embriagantes del posmodernismo, el ‘giro lingüístico’, el posmarxismo, el individualismo metodológico y otras extravagancias por el estilo, la problemática de los sujetos y del conflicto social que en su extravío teórico había sido abandonada por los intelectuales poseídos por eso que Platón denominaba ‘el afán de novedad’.”



El levantamiento zapatista, sin embargo, no ha sido importante sólo para México, sino que también ha sido observado y analizado en casi todo el mundo con los ojos y los oídos bien abiertos. El “movimiento de movimientos” mundial de los “altermundialistas” difícilmente se podría entender sin la experiencia zapatista. Digámoslo con claridad: a partir de una posición de inferioridad casi desesperada, es un éxito enorme de este movimiento haberse mantenido, pronto hará diez años y, más aún, demostrar su vitalidad sin falla con un nuevo acto creativo de gran alcance como la construcción de una nueva forma de autogobierno desde abajo. Atilio Borón ha expresado el temor de que “expresiones tan ambiguas como ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’, caras al acervo doctrinario del zapatismo y a ciertas variedades del pensamiento político latinoamericano contemporáneo” puedan conducir, con su “uso y abuso”, a “serios equívocos y, por qué no, a catastróficas derrotas”. En particular de la “sociedad civil” dice: “se trata de una categoría profusamente utilizada en el discurso político latinoamericano desde los años noventa y no sería una exageración afirmar que, en su significado actual, es una de las más confusas y enmarañadas de las ciencias sociales” (93).

A lo que hay que añadir que parecería que la autoridad del gran Karl Marx podría decantarse también contra un uso progresista, crítico-democrático, de este concepto. Esta cuestión lleva a una especie de *quid pro quo* lingüístico, a una comedia de enredo en el ir y venir intercultural de la teoría marxista. Como las consecuencias podrían ser fatales, vale tal vez la pena intentar una clarificación.

2. Sociedad civil y sociedad burguesa en Marx

Acudamos así a la filología, esa veterana traductora y aliada fiel de la filosofía desde la Antigüedad. La filología es una especie de agente de mediación interlingüística, intercultural e incluso, diríamos, etnofilosófica. Es competente en tareas de traducción y de interpretación a la vez. Hay que recurrir a ella cuando el sujeto hermenéutico se libera de la hegemonía de la hermenéutica y hay

que refrenarlo. Boaventura de Sousa Santos ha destacado que los zapatistas se sirven de un concepto ampliado de traducción (2001: 39). Esto estaba ya, en cierto modo, en Gramsci. La traducción y la traducibilidad son conceptos claves de sus *Cuadernos de la cárcel*. Más aún: “la teoría y la praxis de la crítica filológica” constituyen para Gramsci, como señala Josef Buttigieg, su traductor y editor estadounidense, “*como tales* una aportación de enorme importancia para la elaboración de una filosofía antidogmática de la praxis” (1991: 26). Gramsci traslada incluso el concepto de la filología al modo de obrar práctico de los “partidos de masas y sus conexiones orgánicas con la más profunda vida (productivo-económica) de las masas mismas”; no se trata sólo, a este respecto, “del conocimiento y el juicio sobre el significado” de los sentimientos que se manifiestan con vehemencia en las masas, sino también de la capacidad de influir en éstos, “a través del organismo colectivo, a través de la ‘implicación activa y consciente’, a través de la ‘com-pasión’, a través de la experiencia de los detalles inmediatos, a través de un sistema que podríamos llamar una ‘filología viva’. Así se forma un estrecho vínculo entre las grandes masas, el partido, el grupo dirigente, y todo el conjunto bien articulado puede moverse como un ‘individuo colectivo’.” (Cuad. 11, 25). Aunque los zapatistas, ciertamente, no se consideran un partido, algunos aspectos cruciales de su praxis pueden entenderse a partir de estas indicaciones de Gramsci.

Transformémonos, así pues, durante un par de minutos en filólogos, aunque sea en el sentido más modesto que atribuye a la filología la condición de ciencia auxiliar que facilita la traducibilidad de las teorías críticas y de las experiencias de nuestros países y regiones. En 1989, en un encuentro de traductores de Gramsci, formulé la siguiente cuestión: imaginemos por un momento que el llamamiento de *La Marsellesa* “Aux armes, citoyens!” se sustituye por “Aus armes, bourgeois!”. ¿Cuál es el problema? Pues que la palabra alemana ‘*Bürger*’ significa tanto “*citoyen*” como “*bourgeois*”. Por causas históricas, la lengua alemana no permite hacer esta distinción. En las traducciones anglosajonas de Marx, y consecuentemente en los debates marxistas del ámbito anglosajón, eso ha llevado a confusiones. Y así la expresión alemana “*bürgerliche Gesellschaft*”, que a veces significa “*società borghese*” y a veces “*società civile*”, ha sido a menudo traducida mecánicamente como “*civil society*”. Lo mismo pasa con Hegel. *Bürgerliche Gesellschaft* es en éste la esfera de las relaciones mercancía-dinero, de la valorización del capital. Por eso la sociedad burguesa tiende a los ojos de Hegel a la autodestrucción, porque produce, por una parte, riqueza y, por la otra, pobreza masiva. El Estado debe por tanto regularla. Hegel entiende las corporaciones y las asociaciones como agencias del Estado en *bürgerliche Gesellschaft* y la familia, en la que rige el amor, que es la base natural de todo. Por consiguiente, es más correcto traducir el concepto de Hegel

como “*bourgeois society*”. Si se quiere introducir también el factor más directamente político, habría que hablar, como hace el germanista y traductor francés de *El capital*, Jean-Pierre Lefèbvre, cuanto menos, de “*société civile bourgeoise* bajo un Estado autoritario”. Muy otra cosa es en Kant. En él, *bürgerliche Gesellschaft* es el nombre de algo que es todavía una utopía, a saber: una sociedad mundial cosmopolita dotada de un Estado de derecho mundial. Kant toma el concepto *bürgerliche Gesellschaft* de la traducción alemana de *Essay on the History of Civil Society* (1767) de Adam Ferguson. Quien crea que en Ferguson se encuentra la base y el cimiento del concepto neoliberal “*civil society*” se quedará perplejo al comprobar que en esta obra los capitalistas están excluidos y se concibe la sociedad civil como opuesta a “*commercial society*”, de tal manera que la economía debe subordinarse estrictamente a la política. Oímos aquí todavía los ecos de la *polis* griega clásica, cuyas concepciones fueron idealizadas por Aristóteles en el momento de su decadencia. La implicación en negocios con el dinero, y no digamos ya la valorización del capital, descalificaban para formar parte de la *polis*. La pertenencia a ésta se limita a los hombres libres, titulares de la ciudadanía. Pero para éstos, la *polis* significa autogobierno. La *koinonía politikée*, traducida por Cicerón como *societas civilis* y elaborada como concepto en su teoría del Estado, representa la democracia particular de una minoría, que domina sobre una sociedad no democrática, basada en la esclavitud. Cuando se hace saltar la particularidad, aparece el concepto del “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”.

Desde sus orígenes es, así pues, la sociedad civil un concepto que connota autogobierno. Hay que tener en cuenta que Marx no sólo sabía griego y dedicó su tesis doctoral a la comparación entre dos filósofos griegos, sino que también conformó su pensamiento en estrecha discusión con el que durante toda su vida admiró como “gigante intelectual”, Aristóteles, una influencia que suele oscurecerse ante la influencia de Hegel. Su definición del objetivo de una “asociación de hombres libres”, en todo caso, está profundamente influida por la *koinonía politikée*.

De esta manera, cuando Marx declara en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que sus estudios lo habían convencido de que había que “buscar la anatomía de la *bürgerliche Gesellschaft* en la economía política” (13: 8), a mí me parece que lo correcto es traducir aquí *bürgerlich* por *burguesa*, pues el contexto remite a la relación con la filosofía del derecho de Hegel. Antonio Gramsci, que en la cárcel, entre otras cosas, tradujo algunos pequeños textos de Marx del alemán, traslada primero este paso como *società borghese*, pero luego tacha ese *borghese* y escribe encima *civile*. Tal vez fue la influencia de Gramsci lo que indujo a un filólogo tan meticuloso como Maximilien Rubel a realizar para la edición de *La Pléiade* de los escritos económicos de



Marx la siguiente traducción: “et c’est dans l’économie politique qu’il convient de chercher l’anatomie de la société civile” (272).

Si Gramsci se mostraba dubitativo en este punto, ante la Tesis X {Décima} sobre Feurbach no duda y escribe: “il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese”, mientras que, por ejemplo, en *Collected Works*, que mecánicamente traducen siempre que aparece la palabra *bürgerlich* por *civil*, se dice: “The standpoint of the old materialism is civil society”. Gramsci tenía razón y la traducción inglesa es absurda.

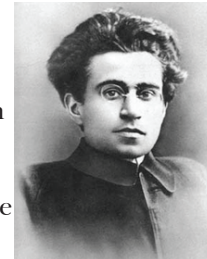
Si la confusión, sobre todo en la recepción anglosajona de Marx, parece hasta aquí casi total, encuentra sin embargo un límite en las traducciones de *El capital*. Así, donde Marx escribe “Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die warenform des Arbeitsprodukts [...] die ökonomische Zellenform” (23/ 12), la traducción de *bürgerlich* por *burguesa* cuenta con un consenso general. La razón de ello es simple: Marx consignó de la siguiente manera este paso en la traducción francesa de Joseph Roy revisada por él: “Or, pour la société bourgeoise actuelle, la forme marchandise du produit du travail [...] est la forme cellulaire économique” (II. 7, 12).² Y la primera traducción inglesa, de la que Friedrich Engels señaló que “de cuyo texto soy, en última instancia, responsable yo” (25/ 7), reza así: “But in bourgeois society the commodity-form of the product of labour [...] is the economic cell-form” (II.9/ 16).³ Pedro Scarón, en su excelente edición “semicrítica” de 1975, en Siglo XXI —ino hay una edición tan buena como ésta en alemán!— conserva incluso las cursivas que sólo se encuentran en la versión francesa de Marx y Roy: “Para la sociedad burguesa la forma de mercancía, adoptada por el producto del trabajo, [...] es la forma celular económica” (I. 1, 6). Con mayor exactitud traduce Manuel Sacristán en la edición de las OME de 1976: “Pero para la sociedad burguesa la forma económica celular es la forma mercancía del producto del trabajo...” (OME 40, 6).⁴

Por otra parte, Engels criticó de la edición inglesa del *Manifiesto comunista* la traducción de *bürgerliche Gesellschaft* por *middle-class society*. En lugar de eso habría debido figurar *bourgeois Society* o, a veces, *commercial and industrial society* (Carta a Marx, 23-9-1862).

A despecho de estas puntualizaciones, John Ehrenberg, por ejemplo, aventura la afirmación de que toda la crítica de la economía política de Marx se resumía en el desenmascaramiento de “civil society as a market-organized sphere of compulsion”.⁵ Y Jean L. Cohen y Andrew Arato se creen autorizados a hablar, en *Civil Society and Political Theory* (1992), de “well-known marxian identification of civil and bourgeois society”; Marx sería, según esta versión, “the peerless nineteenth-century critic of modern civil society” (véanse 97, 228, 231 y *passim*). Cómo podría compatibilizarse esto con el principio de autogobierno comunal elogiado por Marx o con su identificación con

la idea de la “libre asociación”; eso no se lo preguntan Cohen y Arato. En cuanto a Gramsci, Ehrenberg afirma que reclamaba “to consider civil society an aspect of bourgeois class rule”. No se pregunta cómo, en tal caso, podría haber esbozado el autogobierno de una sociedad sin clases como un estado de cosas en el que el Estado y el derecho serían “assorbiti dalla società civile” (Cuad. 8, 2).

Nuestro pequeño excursus filológico permite defender la tesis de que la deslegitimación del concepto “sociedad civil” desde la izquierda no puede realmente apoyarse en Marx.



3. Un espacio de disputa

La teoría y la praxis de los zapatistas representan un gran desafío para las concepciones tradicionales de reforma y revolución, movimiento y organización, poder y dominio, estrategia y táctica, etcétera. Todo lo anterior resulta cuestionado. No es sorprendente, así, que la interpretación y la valoración de la experiencia zapatista haya dado lugar a controversias. De particular interés, que además reviste dimensión internacional, es el debate que se ha desarrollado en la revista *Chiapas*. Es especialmente significativa la controversia entre Atilio A. Borón y John Holloway. El segundo interpreta la política de los zapatistas como una ruptura con la “ilusión estatal”, expresión en la que resume la idea según la cual “el Estado es la instancia central de la transformación radical”. Insiste positivamente en la pretensión zapatista de “cambiar el mundo sin tomar el poder”. “No es un proyecto de hacernos poderosos”, dice Holloway, “sino de disolver las relaciones de poder” (Holloway, 2001a: 174). Borón ha manifestado su discrepancia, como se sabe. “¿Será posible que la revolución requerida para fundar esas formas alternativas ‘avance preguntando’? ¿Basta sólo con preguntar, con imaginar, con sonar?” Su crítica culmina en esta pregunta: “Si es así [...], ¿cómo es que la revolución no se ha consumado ya?” Entiende que la revolución se oculta, “como los rostros de los zapatistas, detrás de un discurso bellamente poético”.

La duda de Borón se dirige no sólo contra la interpretación del zapatismo que hace Holloway sino, con todo respeto, también contra el propio discurso zapatista. Sus dudas surgen no en último término a propósito del estatuto que confiere este discurso a la sociedad civil. “En las versiones contemporáneas”, escribe Atilio Borón, “la ‘sociedad civil’ aparece precisamente como la expresión del agotamiento (o la futilidad) de la lucha anticapitalista”. Eso puede aplicarse a la corriente central de corte neoliberal. Pero, ¿qué pasa si el uso predominante del concepto “sociedad civil” y de todos los otros a los que me he referido al principio está deformado ideológicamente? ¿Si en unos es ilusorio, mientras que los otros creen conveniente desenmascararlo como un mero eufemismo que alude a la sociedad del dinero y a la globalización neoliberal?

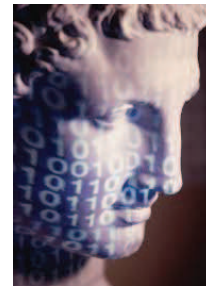
Probablemente no hay ningún concepto que esté totalmente a salvo del mal uso. Cuando se abusa de un concepto, lo pertinente es la crítica, que promoverá la desarticulación de ese mal uso y la rearticulación del concepto. Si el significado de un concepto es, según la definición de Wittgenstein, su uso, entonces la crítica transforma un determinado uso y la elaboración de otro uso transforma el significado. Tanto más es así si depende de ello una política alternativa que se proyecta a muchos grupos sociales. Esto es lo que sucede también con el concepto “sociedad civil”. Con el neoliberalismo y con la “construcción del neoliberalismo dependiente en México”,⁶ dice Ana Esther Ceceña, “la concentración del poder ha llegado a tales extremos que los términos sociedad civil y proletariado se tocan muy de cerca”. Y añade: “la política es un espacio de disputa en el que, rompiendo normas y fronteras, la sociedad civil vuelve a existir”. Como se puede comprobar, vale la pena intervenir en la discusión acerca del significado de la sociedad civil. Hay que practicar, a propósito de ella, lo que he llamado “reclamación antagonista”.⁷ Con más motivo en la medida en que dicha discusión da por sentada la definición de Gramsci. La sociedad civil es la esfera de los conflictos en torno a la configuración social. Es lo que Jürgen Habermas, por ejemplo, ha denominado la “arena” de los conflictos ético-políticos. Los grupos sociales pugnan por la hegemonía siempre, más allá de las formas en que lo hagan, en la sociedad civil, en el sentido metódicamente reflexionado por Gramsci. Es un reduccionismo falso, porque es contraproducente, limitar el significado de la sociedad civil y de la hegemonía, como pasa a menudo, a la reproducción de la dominación burguesa. Aún más reduce Atilio Borón el concepto “sociedad civil” cuando limita su significado a “los elementos ideológicos, culturales y políticos inherentes a la hegemonía burguesa”. Pues Gramsci piensa siempre desde el punto de vista de la emancipación de los “subalternos” y estudia siempre, por tanto, en último término sus posibilidades de acción. Sociedad civil no significa jamás para él simplemente *società borghese* (ya que también utiliza esta expresión). La sociedad civil, la esfera donde se configura la hegemonía, contiene siempre también formaciones contrahegemónicas más o menos desarrolladas. Antes del concepto “hegemonía” se sitúa, por consiguiente, como advierte Gramsci, el de “lucha entre dos principios hegemónicos” (Cuad. 10, I, 13). Sería desde un punto de vista gramsciano una *contradictio in adiecto* dejar de lado el concepto “sociedad civil” porque es un concepto disputado. Porque este concepto designa precisamente la esfera de pugna, el “espacio de disputa”. Aunque el sujeto de una hegemonía sea burgués, la burguesía como tal no es el sujeto. La burguesía es *manyheaded monster* (podríamos decir también *money-headed*), un “monstruo de múltiples cabezas”, como se lee en Hobbes. Impulsa

proyectos hegemónicos que rivalizan entre sí. En la pugna por la sociedad civil, Gramsci introduce una serie de reglas que son de la mayor importancia y de las que voy a explicitar tres.

La *primera regla* es: no utilices la sociedad civil como un concepto normativo. Sus contenidos no son *eo ipso* buenos. Todo lo que es lucha por la influencia y la configuración forma parte de ella, incluidas las figuras menos agradables que se pueda imaginar. No obstante, si la sociedad civil retiene algún elemento normativo se debe a su carácter participativo. La democracia implica la participación incluso de las fuerzas menos democráticas. Con ella pasa como con la libertad que, como dijo Rosa Luxemburg, es siempre la libertad del que piensa de otra manera. Además, el aguijón de la sociedad civil tiene, cuando prevalecen la resignación y la apatía política, un efecto democratizador en el momento en que los anteriormente resignados, los políticamente pasivos y los intereses latentes se ven mayoritariamente frustrados por el bloque dominante. Del concepto “sociedad civil democrática”, que parece tender a lo normativo, se puede decir lo mismo que del concepto “comunidades de la sociedad civil en resistencia”, que surgió en los grupos preparatorios de la “marcha” zapatista, a saber, que son consignas propias de la lucha por la hegemonía. Designan objetos de un tipo de análisis que Boaventura de Sousa Santos ha llamado “sociología de las ausencias” (2001: 31): se trata de crear consciencia de aquello que ha sido mutilado, bloqueado o imposibilitado por las estructuras de poder dominantes.

La *segunda regla* es: no uses nunca la sociedad civil en sentido empirista. La pregunta de si determinada institución o determinado ámbito de la sociedad pertenece a ella o no, carece totalmente de sentido cuando se utiliza un concepto claro y sólido de sociedad civil. Hace unos años el papa, en un seminario sobre la sociedad civil celebrado en Castelgandolfo, respondió negativamente a la pregunta de si la Iglesia formaba parte de la sociedad civil, con el argumento de que la Iglesia forma parte de la *sancta societas*. Sin embargo, la sociedad civil atraviesa a la Iglesia, allí donde tiene lugar en su seno la configuración de hegemonía. Instituciones como la Iglesia y el ejército pueden ser conceptuadas a la vez como dispositivos económicos, aparatos de represión y aparatos hegemónicos. En la Alemania del káiser, el ejército era considerado como la “escuela de la nación”, centro donde se forjaba la masculinidad hegemónica.

La *tercera regla* es la más desconcertante para el sentido común poco dado a la reflexión. Dice así: no trates nunca a la sociedad civil como mera oposición al Estado, como lo que cae fuera de él, su exterioridad. Y tampoco trates al Estado como lo que es, sin más exterior a la sociedad civil. Hay que analizarlo con más detenimiento: una cosa es que la propia acción social constructiva sea considerada extraestatal y otra que sea considerada como la apertura y realización de un “ámbito



independiente del gobierno”, como ha señalado Carlos Monsiváis. En el segundo caso no se deja el “Estado” (en el sentido más amplio) al gobierno. Un movimiento que declare la resistencia al gobierno en nombre de la Constitución del país no actúa fuera y al margen del Estado. En nombre de la norma constitucional se opone a aspectos de lo que se llama “realidad constitucional”, aunque la política dominante en realidad viole la Constitución. Un concepto clave de Gramsci, el *stato integrale*, nos permitirá comprender esta situación y sus paradojas. Tiene, sin duda, consecuencias políticas prácticas pensar la resistencia como acción *en* la sociedad civil o, como sucede con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *orientada a ésta*. Entender este tipo de acciones en el sentido del concepto gramsciano de “Estado integral” impide que sean de corto alcance, que se agoten en lo local o lo particular. Los zapatistas han dejado claro desde el principio que no hacían meramente política indigenista, aunque las condiciones de vida de los indígenas eran el primer punto de su agenda. De la lógica de su actuación, dice Pablo González Casanova en su ensayo sobre la creación de los “Caracoles”: “arrancando de lo local y lo particular, pasa por lo nacional y llega a lo universal”, Y prosigue: “Al mismo tiempo que mantiene su convicción rebelde genera una nueva lógica legislativa que viene de la sociedad civil”. Y añade:

Aclarar que el proyecto busca construir el poder desde la sociedad civil, consciente de que esa construcción en muchas partes del mundo, al agotar las luchas políticas y sufrir persecuciones armadas convencionales o no convencionales, obliga a los habitantes a ejercer el derecho de autodefensa de sus pueblos y hogares, y que si en un momento pasan a proponerse acciones armadas para una rebelión contra el orden injusto y opresivo, depredador, explotador y excluyente, ahora otra vez más confirman su vocación pacífica con un nuevo camino que en todo lo posible será rebelde y operará dentro de los marcos legales, y que hará todo lo necesario en sus estructuras políticas y sociales para impedir negociaciones con cooptaciones que mellen la autonomía de las personas y de las comunidades.

Tampoco para Gramsci puede tener la autonomía⁸ el sentido de renunciar a la pretensión de configuración de la comunidad. Toda su atención se dirige exactamente a la ruptura con la ideología dominante y con la dominación legitimada por ella. En ello se distingue de manera fundamental su concepto “sociedad civil” del de “mundo de vida” (*Lebenswelt*) de Habermas, pero no desde todos los puntos de vista. Un punto de contacto es el siguiente: el mundo de vida es para Habermas la esfera en la que los individuos se entienden como fines en sí mismos. “Sentido” tiene desde este ángulo sólo lo que sirve a estos fines. Habermas tiene presente también la contraposición entre esta dimensión del mundo de vida y los mundos sistémicos de la economía

y el Estado. La diferencia fundamental con Gramsci (y con la praxis de los zapatistas) consiste en que Habermas concibe la relación entre mundo de vida y mundos sistémicos de acuerdo con lo que he llamado la *ley de complementariedad de lo ideológico*.

¿Qué quiere decir esto? Marx reparó ya en los *Manuscritos de París* de 1844 en un modo de influir de lo ideológico que se había exacerbado sobremanera con la creciente diferenciación de las sociedades modernas. Esto lo trasladó a la fórmula según la cual “cada esfera aplica una norma diferente y contradictoria, la moral no aplica las mismas normas que la economía política” (MEGA I.2, 282 y s.). El ejemplo que aduce Marx es la tendencia del mercado a reducirlo todo sin excepción a mercancía. “Si pregunto a un economista: ¿estoy actuando de acuerdo con las leyes económicas si gano dinero vendiendo mi cuerpo, prostituyéndolo a la lujuria de otra persona [...]?, aquél me replicará: no estás actuando en contra de mis leyes, pero debes tener en cuenta lo que dicen la comadre moral y la comadre religión; [...] Pero ¿a quién debemos creer, pues, al economista o al moralista? [...] ¿cómo puedo ser virtuoso si no estoy vivo y cómo puedo tener una buena conciencia si no tengo conciencia de nada?” (MEGA I.2, 282 y s.).

Lo decisivo ahora es que la contradicción entre lo que dicen el economista, la moral y la religión no es en modo alguno disfuncional, sino directamente una condición funcional de la reproducción del sistema capitalista. De esta índole es también la contradicción entre el mundo de vida y los mundos sistémicos en Habermas. Cuando Hegel dice que la obstinación es libertad que se detiene en la servidumbre, eso se puede aplicar a Habermas. El mundo de vida tiene en él una dimensión de obstinación sectorial. Pero se basa de entrada en la coexistencia con los mundos sistémicos. No es así en Gramsci. También Gramsci tiene un punto en común con la “democracia deliberativa”. Pero aquí el contacto es antagónico. Sucede como en el juego de la maroma. Los equipos que se oponen están unidos por la maroma, de la que estiran en sentidos contrapuestos. Los puristas se fijarán sobre todo en la unión con la parte contraria y denunciarán la traición a la pura trascendencia revolucionaria. Pero, ¿qué pasa cuando se deja caer la cuerda? Pues que estaremos ante una actitud que podríamos llamar “derrotismo revolucionario”. Otros, como Holloway, criticarán la simetría de estas formas de conflicto. No dejan de tener gran parte de razón, porque quien responde a las formas de acción represivas e ideológicas, es decir, a las formas de acción que expropian la conciencia, de manera simétrica, a la postre perderá la democracia.

De esta suerte, mientras que Habermas concibe su concepto de mundo de vida como opuesto complementario a los mundos sistémicos, Gramsci rompe con este tipo de complementariedad ideológica. Pero no entiende ni practica esa ruptura como un éxodo del Estado. Para



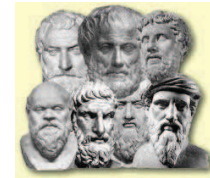
describir y comprender la praxis zapatista, su teoría es por eso más adecuada que algunas declaraciones procedentes del entorno de los zapatistas. Más allá, es adecuada para responder a la impaciencia revolucionaria que echa en cara a los zapatistas que no llevan a cabo una “revolución como es debido”. Si hubiesen hecho esto, hace tiempo que no serían sino una nota a pie de página en la historia de las revoluciones fracasadas. El hecho de que hayan escogido como insignia el animal que escogió el premio Nobel Günter Grass como animal totémico de la lentitud, el caracol, parece revelador, entre otras cosas, de una identificación con la paciencia, esa paciencia que exige el camino capilar de una democracia que se construye a partir de la unidad más pequeña, a partir de la comunidad.

4. La sociedad civil en una “época de ambigüedad” (Peter Weiss)

El debate entre Atilio Borón y John Holloway, que es de gran relevancia no sólo para América Latina, requiere evidentemente una mediación. Pero no la del que quiere hacer creer que en el fondo los dos están de acuerdo. No, no están de acuerdo. Dicho muy a grandes trazos: uno quiere la revolución antes que la democracia, mientras que para el otro una democracia de nuevo tipo es ya lo enteramente otro. A alguien le podría recordar todo esto hechos y situaciones de principios del siglo xx. A la consigna de Kautsky “No hay socialismo sin democracia” respondió Lenin diciendo: “No hay democracia sin socialismo”. Rosa Luxemburg exigía vincular ambas cosas: “No hay socialismo sin democracia, no hay democracia sin socialismo”. Como sabemos, Rosa Luxemburg fue aplastada entre las ruedas de los dos estatismos, el autoritario-estatal-socialista y el socialdemócrata. Pero desde el punto de vista de la política socialista de hoy las dos posiciones dominantes de la izquierda en el siglo xx han fracasado, cada una a su manera. Vistas en retrospectiva, se presentan como unilateralismos opuestos. El futuro, en cambio, sugiere la vigencia de la posición más dialéctica de Rosa Luxemburg. Dialéctica, desde luego, no en el sentido hegeliano, sino en un sentido abierto, ya no teleológico, como el que fue propio y nos enseñó como casi nadie más, de una manera tan soberbia, en el siglo pasado —en sintonía con Marx para ir más allá de Marx—, Bertolt Brecht. Esa dialéctica abierta sin garantías metafísicas requiere tanta energía como dinamismo. Podríamos llamarla en el antiguo sentido un “arte”. Desde el punto de vista positivista, que no tolera contradicciones —que no tolera, por decirlo de manera comprensible para los poskantianos, “repugnancias reales”— esto se presenta sólo como un juego de ambigüedades.

Para evitar malentendidos diré que coincido con Borón en que el apoyo a la rebelión zapatista no sólo es compatible con la discusión crítica de las tesis y prácticas que ha generado, sino que, más aún, como pasa siempre entre amigos, la exige. “Sin cultura de la crítica

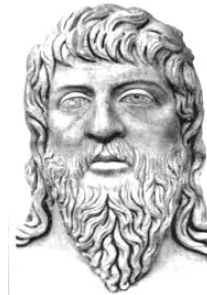
florece el lorianismo de izquierda”, dije hace seis años en unas jornadas sobre Gramsci celebradas en Lecce (Italia). Recordemos: por “lorianismo” entendía Gramsci una serie de fenómenos, como “falta de espíritu crítico sistemático, negligencia en el ejercicio de la actividad científica [...], no abordada de manera adecuada y con el rigor debido” (*Cuadernos de la cárcel*, cuad. 28, observación introductoria).⁹ A la vista de la vaporosidad de una cierta posmodernidad, en la que dominaban los “*aspetti deteriori e bizzarri*”, convenía recordar la enormemente importante máxima de Gramsci, que le llegó de la Antigüedad griega a través de Jakob Burckhardt, Nietzsche y Romain Rolland, y que Gramsci consignaba de la siguiente manera en una de las notas sobre el lorianismo: “Hay que conseguir gente despierta y paciente, gente que no se desespere ante los peores horrores y que no se entusiasme con cualquier tontería. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad” (Cuad. 2, 63)¹⁰



¿Cómo hay que proceder con “expresiones como ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’”, de las que Borón constata con razón que son “tan ambiguas”? En los zapatistas el arte consiste en mantener abierto un espacio de lo posible. Saben que militarmente se les puede derrotar. Su juego con las ambigüedades es la política realista de los débiles. Los débiles, que han de ser fuertes por su inteligencia, para poder hacer su camino. El hecho de que no se propongan conquistar el poder estatal es a menudo generalizado erróneamente como si se tratase de rechazar el poder como tal. Tanto partidarios como detractores están de acuerdo en que los zapatistas suscriben una actitud de rechazo del poder como tal. Sólo que unos lo celebran, mientras que otros lo critican. Si Foucault, influido por Nietzsche, describe la omnipresencia del poder, los zapatistas apuntan en este sentido a la *omniausencia* del poder. Hay que afinar la dialéctica de poder y dominio, de sociedad civil y Estado, a fin de no cosificarla metafísicamente. Quien como Spinoza piense el poder como poder-hacer (*potentia agendi*), entenderá la orientación a la ausencia de poder como una estrategia de autoextinción, de nirvana. Nietzsche entendió que esa forma de autodesposesión, asumida y celebrada por las sociedades, sería la culminación de la “voluntad de poder”. El polo opuesto es lo que se llama en inglés “*empowerment of the people*”. No sólo el EZLN, sino también los Caracoles son formas colectivas de poder, capacidades agregadas de acción. Sobre todo los diagnósticos, proyectos y prácticas atractivos, con capacidad de irradiación, y convincentes, son poder de un tipo muy determinado: poder que permite hacer transparente una ideología dominante como ideología de los dominadores. Es la clave de la hegemonía. Lo ilusorio es presentar un movimiento político con aspiración emancipatoria como algo que no espera nada del Estado. Pero también es ilusoria la idea de que el rechazo de esa aspiración por el Parlamento refuta también todo un paradigma político.

Quien asume la pugna por la hegemonía cultural y política, lucha en la sociedad civil. Y quien se esfuerza en la sociedad civil por la hegemonía, no actúa fuera del Estado. El Estado es, de hecho, y en eso Nicos Poulantzas tenía mucha razón, una “concreción de las relaciones de fuerza”. Las fuerzas desencadenadas en las luchas por la configuración social y la hegemonía actúan como una adición de vectores en esas relaciones de fuerza, como componentes igualmente constitutivos. No tiene sentido responder a la fetichización burocrática del Estado con la fetichización del no Estado. La pregunta sobre qué se podría hacer contra el “aburguesamiento” de las fuerzas emancipatorias o, por decirlo así, contra la cooptación corruptora o la caciquización de su dirección, es una pregunta que hay que responder separadamente de lo anterior. “Tal como se dice en México, antes de ser ‘charro’ es preciso ser líder social y contar con la representatividad de la base.” Gramsci llamaba “transformismo” a la “absorción de dirigentes de los movimientos populares por parte de los representantes políticos de la clase dominante”. Como se sabe, la Comuna de París trató de resolver este problema mediante el mandato imperativo, la revocabilidad de los cargos y una remuneración de tipo medio (del nivel del salario de un trabajador especializado) de sus diputados. Marx dijo que con ello se había encontrado una “forma susceptible de ser extendida” en el futuro. Sea lo que sea lo que puedan inventar los movimientos actuales y futuros para impedir el transformismo cooptador y la revolución pasiva, una cosa es indudable: no se verán libres de ambigüedad. Peter Weiss definió nuestra época como la “época de la ambigüedad” en los libros de notas que acompañan a su gran novela sobre la tragedia del socialismo y de la revolución en el siglo xx, que tituló *La estética de la resistencia*. “Todas las cosas”, se puede leer ya en Marx, “están preñadas de su contrario”; también las asociaciones participativas de miembros de la sociedad, cuyo conjunto conflictivo llamamos sociedad civil. La generalización de la aspiración a la dignidad humana, la reconquista de esta aspiración de su secuestro por los dignatarios, su reformulación desde el punto de vista de *underdogs*, de los últimos de los últimos, a los que puede aplicarse con nueva justificación la definición dialéctica del proletariado, según la cual es una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de esta sociedad, sino el conjunto de los excluidos de ella; en definitiva, la extensión de esa pretensión reformulada a todos los amenazados de exclusión racista, sexista o cultural, incluyendo a los intelectuales y en general a todos aquellos de los que Brecht decía que “no están del todo podridos”... Esa reclamación práctico-teórica de las “expresiones tan ambiguas como ‘dignidad’, ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’” ha desarrollado una irradiación tal, que ha conferido a un movimiento, en sí mismo marginal, una proyección histórico-mundial. “La historia universal”, decía Hegel, “no es el hogar de la felicidad. Los periodos felices son páginas vacías en ella” (*PhilGesch*,

Intr., 41 y s). El movimiento zapatista ha refutado la frase de Hegel. El hecho de que haya podido mantenerse a pesar del estado de sitio bajo el que debe llevarse a cabo su refundación de lo social, a pesar de las escisiones, de las persecuciones y de otros males a los que se ha visto sometido sin tregua, y que todavía siguen, es un episodio feliz de la historia universal. “El poder de irradiación supera en esos momentos a la irradiación del poder del dinero y de la violencia.”¹¹



Notas

- ¹ Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Filosofía, Los Desafíos de la Filosofía frente al Siglo XXI, Guadalajara, México, del 26 al 29 de noviembre, 2003.
- ² Jean-Pierre Lefebvre y su grupo de traductores, en la nueva traducción francesa del libro I de *El capital*, aparecida en 1983 y que toma como base la cuarta edición alemana, han modificado este pasaje sólo levemente, reorganizándolo un poco y suprimiendo las cursivas: “Or, pour la société bourgeoise, c’est la forme-marchandise du produit du travail [...] qui est la forme économique cellulaire” (4).
- ³ Ben Fowkes trasladó esto en 1977 a un mejor inglés: “But for bourgeois society, the commodity-form of the product of labour [...] is the economic cell-form” (90).
- ⁴ Delio Cantimori traduce en italiano: “Ma, per quanto riguarda la società borghese, la *forma di merce* [...] è proprio la *forma economica* corrispondente alla *forma di cellula*.” (reimpresión de la 5ª edición, Roma, 1989: 32). Las cursivas indican que también aquí sirvió como modelo la edición francesa. De “sociedad burguesa” habla también la traducción portuguesa de Regis Barbosa y Flávio R. Kothe (1983: 12).
- ⁵ Jan Rehman ha expuesto y criticado como es debido en la revista de Nueva York *Socialism and Democracy* las confusiones que tanto abundan en Ehrenberg y en la recepción anglosajona mayoritaria de Marx.
- ⁶ Cf. Ana Esther Ceceña (2001). “Deuda externa y construcción del neoliberalismo dependiente en México”, *Aportes*, año VI, núm. 18, septiembre-diciembre, pp. 39-52.
- ⁷ Cf. Wolfgang Fritz Haug (1987). *Pluraler Marxismus*, vol. II, Hamburgo, pp. 42 y ss.
- ⁸ Reiteradamente insiste: la filosofía de la praxis debe ser autónoma respecto de todas las filosofías burguesas.
- ⁹ “Assenza di spirito critico sistematico, trascuratezza nello svolgimento dell’attività scientifico-culturale [...], non adeguatamente combattute e rigidamente colpite”. (Quaderno 28, nota introductoria)
- ¹⁰ “Bisogna creare gente sobria, paziente, che non disperi dinanzi ai peggiori orrori e non si esalti a ogni sciocchezza. Pessimismo dell’intelligenza, ottimismo della volontà”. (Quaderno 1, 63)
- ¹¹ Wolfgang Fritz Haug, *Politisch richtig oder Richtig politisch*, Hamburgo, 1999, 158.