

La idea de sociedad civil

Michael Walzer

La sociedad civil como espacio en el que se desenvuelven las relaciones entre los particulares —por oposición al Estado entendido como el nivel de las relaciones colectivas y coercitivas—, es una instancia clave a la hora de resolver la que ha sido una inquietud vigente ya desde los griegos: ¿cuál es el marco más adecuado para poder llevar una vida digna? Y es clave en la medida en que es en ella en donde se “produce y reproduce el espíritu cívico” y en donde confluyen, de alguna manera, las cuatro respuestas que se han dado al problema en la modernidad —y a las cuales el autor considera viciadas de unilateralidad—, a saber: la comunidad política, el contexto de unas relaciones económicas cooperativas, el mercado y la nación¹.



MI FINALIDAD CON ESTE ENSAYO es la de defender una valoración compleja, imprecisa y, en aspectos cruciales, ambigua de la política y la sociedad. No tengo ninguna esperanza de conseguir simplicidad teórica alguna, y menos en este momento histórico en que tantas plataformas estables de oposición en la vida política e intelectual se han hundido; aunque tampoco quisiera conseguir simplicidad, ya que un mundo que pudiese ser plenamente abordado y claramente explicado por la teoría

no sería, sospecho, un lugar demasiado placentero. En consecuencia, mi argumento no resultará elegante y aunque pienso que los argumentos deben fluir, sucediéndose las frases unas a otras, la trayectoria de mi argumentación en estos momentos resultará tortuosa e indirecta. Comenzaré hablando del concepto de sociedad civil, recientemente recuperado por los intelectuales de Europa central y del Este, y continuaré hablando sobre el Estado, la economía y la nación, para volver de nuevo al Estado y la sociedad

civil. Estas son las formaciones sociales fundamentales en las que habitamos, pero en las que actualmente no nos sentimos confortables. Tampoco es posible imaginar, de acuerdo con una u otra de las grandes teorías simplificadoras, una forma de elegir entre ellas —como si estuviéramos predestinados a encontrar, algún día, la formación social ideal—. Pretendo argumentar en contra de escoger una u otra, aunque por otro lado defiendo que es desde el seno de la sociedad civil donde mejor se comprende esta postura.

Las palabras “sociedad civil” denominan el espacio de asociación humana sin coerción y también el conjunto de la trama de relaciones —formadas en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología— que llenan este espacio. La disidencia en Europa central y del Este prosperó en el seno de una versión altamente restringida de sociedad civil, y la primera tarea de las nuevas democracias creadas por los disidentes, según se ha dicho, consiste en la reconstrucción de las tramas sociales: sindicatos, iglesias, partidos y movimientos políticos, cooperativas, asambleas de vecinos, escuelas de pensamiento, sociedades de promoción o de prevención de esto o aquello. En Occidente, por el contrario, hemos vivido en la sociedad civil durante muchos años sin saberlo. O, mejor

dicho, a partir de la Ilustración escocesa, o a partir de Hegel, las palabras han sido conocidas por los conocedores de tales materias pero raramente han servido para atraer la atención de alguien más. Ahora los escritores de Hungría, la ex Checoslovaquia y Polonia nos invitan a reflexionar cómo se asegura y fortalece esta formación social.

Tenemos nuestras propias razones para aceptar la invitación. La vida asociativa en los países socialdemócratas y capitalistas “avanzados” parece estar en creciente peligro. Publicistas y predicadores nos advierten del declive cada vez mayor de la ayuda cívica y de la cooperación cotidiana. Y esta vez es posible que no estén siendo, como suele ocurrir, inocentemente alarmistas. Nuestras ciudades realmente son más ruidosas y crueles que en otros tiempos. La solidaridad familiar, la asistencia mutua, la afinidad política, son menos seguras y sustanciales que en otros tiempos. Las otras personas, los extraños de la calle, parecen menos de fiar que antes. La visión hobbesiana de la sociedad resulta más convincente que nunca.

Quizás esta imagen preocupante procede —en parte, tan sólo, pero ¿qué otra cosa podría decir un teórico de la política?— del hecho de que no hemos reflexionado lo suficiente acerca de la solidaridad y la confianza o realizado planes para

su futuro. Hemos pensado demasiado en formaciones sociales distintas a la sociedad civil, en competencia con ella. De este modo, hemos despreciado la trama a través de la cual se produce y se reproduce el espíritu cívico. Imagínense que las siguientes preguntas hubieran sido planteadas hace un siglo o dos a teóricos de la política y filósofos de la moral: ¿Cuál es el marco más adecuado, el entorno más alentador, para una vida digna [*the good life*]? ¿Qué tipo de instituciones deberíamos pretender? El

Definiciones desde la izquierda

COMENZARÉ, DADO QUE PARA MÍ éste es el terreno mejor conocido, por dos respuestas de la izquierda. La primera de ellas mantiene que el marco más adecuado para una vida digna es la comunidad política, el Estado democrático, en el seno del cual podemos considerarnos ciudadanos, libremente vinculados, plenamente comprometidos, participantes en la toma de decisiones. Ser ciudadano, desde esta perspectiva, sería en gran medida lo mejor que se puede ser. Vivir dignamente consistiría en ser políticamente activo, trabajar con nuestros conciudadanos, determinando colectivamente nuestro destino común —no en función de este o aquel determinante sino por el trabajo en sí, en el que nuestras más altas cualidades, como agentes racionales y morales, encuentran su

pensamiento social de los siglos XIX y XX nos da cuatro respuestas diferentes que en la actualidad resultan familiares. Considérense como cuatro ideologías rivales, cada una con su propia reivindicación de globalidad y corrección. Todas ellas, fundamentalmente incorrectas. Todas ellas, descuidan el pluralismo necesario en cualquier sociedad civil. Todas ellas están basadas en un supuesto que pretendo rebatir: el hecho de que tales preguntas deban tener una única respuesta.

expresión. Nos conocemos mejor a nosotros mismos como personas que proponen, debaten y deciden.

Este argumento se remonta a los griegos, aunque es más probable que reconozcamos sus versiones neoclásicas. Se trata del argumento de Rousseau o la interpretación habitual de la izquierda del argumento de Rousseau. Su forma de entender la ciudadanía como institución moral constituye una de las fuentes claves del idealismo democrático. La podemos ver en funcionamiento en un liberal como John Stuart Mill, en cuyos escritos produjo una inesperada defensa del sindicalismo (lo que hoy en día se llama “control de los trabajadores”) y, más en general, de la socialdemocracia. Se manifestó entre los demócratas radicales del siglo XIX y XX, a menudo con una marcada tendencia populista. Representó un

papel en la constante reivindicación de integración social por parte de mujeres, trabajadores, negros y nuevos inmigrantes, todos los cuales basaron sus demandas en su calidad de agentes sociales. Este mismo concepto neoclásico de ciudadanía volvió a surgir en los años sesenta en las teorías de participación de la Nueva Izquierda, donde tomó, no obstante, como una gran parte de las recuperaciones recientes de muchas ideas, una forma destacadamente teórica y sin demasiada resonancia local.

Hoy en día, quizá como respuesta a los desastres políticos de finales de los sesenta, los “comunitaristas” [*communitarians*] de los Estados Unidos luchan para dar al idealismo rousseauiano una referencia histórica, remontándose a los primeros tiempos de la república americana e invocando una renovación de la virtud cívica. Prescriben la ciudadanía como un antídoto a la fragmentación de la sociedad contemporánea —dado que estos teóricos, como Rousseau, no propenden a valorar los fragmentos—. En sus manos, el republicanismo todavía constituye un credo simplificador. Si la política es nuestra más alta vocación, nos vemos apartados de cualquier otra actividad (o cualquier otra actividad se ve redefinida en términos políticos); nuestras energías se dirigen hacia la formación y toma de decisiones políticas en el Estado democrático.

No dudo que el ciudadano activo y comprometido sea un

personaje atractivo —por más que algunos de los activistas que nos solemos encontrar portando pancartas y proclamando consignas no resulten tan atractivos—. El sentido crítico más profundo de la primera respuesta a la pregunta acerca de la vida digna no es que este tipo de vida no sea digna, sino que no es la “vida real” de muchísimas personas del mundo moderno. Esto es así en dos sentidos. En primer lugar, aunque el poder del Estado democrático ha aumentado sobremanera, en parte (y en justo derecho) como respuesta a las reivindicaciones de los ciudadanos comprometidos, no se puede decir que el Estado esté plenamente en manos de los ciudadanos. Y a medida que aumenta su poder, va cobrando mayor influencia sobre esas asociaciones más pequeñas todavía sujetas a control directo. El gobierno del *demos* es, en sus aspectos más significativos, ilusorio; la participación de hombres y mujeres corrientes en las actividades del Estado (a no ser que sean funcionarios de éste) es fundamentalmente indirecta; incluso los militantes de partido tienen más probabilidades de debatir y protestar que de decidir realmente.

En segundo lugar, a pesar de la integridad de la ideología republicana, la política raramente congrega la plena atención de los ciudadanos que se suponen sus principales protagonistas. Tienen demasiadas cosas de qué preocuparse. Sobre todo, tienen que ganarse la vida. Están más profundamente comprometidos con la

economía que con la comunidad política. Algunos teóricos republicanos (como Hannah Arendt) identifican este compromiso como sólo una amenaza a la virtud cívica. La actividad económica pertenece al reino de la necesidad, manifiestan, la política al reino de la libertad. Lo ideal sería que los ciudadanos no tuvieran que trabajar, sino que estuvieran servidos por máquinas, ya que no por esclavos, de manera que pudieran asistir a las asambleas para tratar con sus semejantes sobre los asuntos del Estado. En la práctica, sin embargo, el trabajo, aunque parte de la necesidad, adquiere un valor por sí mismo —que se expresa en el compromiso con una carrera, el orgullo de una labor bien realizada, el sentido de camaradería en el lugar de trabajo—. Todos estos aspectos compiten con los valores de la ciudadanía.

La segunda postura de izquierdas sobre el marco más adecuado para la vida digna implica un distanciamiento de la política republicana y en su lugar una mayor atención a la actividad económica. Podemos pensar en esto como la respuesta socialista a las preguntas con las que comencé mi escrito: se puede encontrar en Marx y también, aunque los argumentos son algo diferentes, entre los utópicos que él esperaba reemplazar. En cuanto a Marx, el marco más adecuado es la economía cooperativa, en la que todos podemos ser productores —artistas (Marx era un romántico), inventores y artesanos

(los trabajadores de una cadena de montaje no parecen acabar de encajar)—. Esta es una vez más la solución ideal. El cuadro que Marx pinta es el de hombres y mujeres creativos fabricando útiles y bellos objetos, no en función de este o aquel objeto, sino en virtud de la propia creatividad, la más alta expresión de nuestro “ser genérico” como *homo faber*, el hombre-productor.

El Estado, según esta visión, debería ser gestionado de tal manera que diera rienda suelta a la productividad. No importa quiénes sean los gestores con tal de que estén comprometidos con este objetivo y su persecución sea racional. Su trabajo es técnicamente importante pero no sustancialmente interesante. Una vez que la productividad es libre, la política sencillamente deja de atraer la atención de nadie. Antes de alcanzar este punto, según el análisis marxista del “ahora y aquí”, el conflicto político se considera la representación superestructural del conflicto económico, y se valora la democracia principalmente en el sentido de que permite a los movimientos y partidos socialistas organizarse para la victoria. El valor es instrumental e históricamente específico. Un Estado democrático es el marco más adecuado no para la vida digna sino para la lucha de clases; el propósito de la lucha es el de vencer, y la victoria comparta el fin de la instrumentalidad democrática. No existe ningún valor intrínseco en la democracia, ninguna razón para

pensar que la política tiene, para ser como nosotros, atractivo permanente alguno. Cuando estemos todos comprometidos en una actividad productiva, la división social y los conflictos que ésta genera dejarán de existir, y el Estado, empleando la otrora célebre frase, “desaparecerá”.

En realidad, si esta visión llegase a realizarse alguna vez, sería la política la que desaparecería. Todavía sería necesario algún tipo de organismo administrativo para la coordinación económica, y es sólo una arbitrariedad marxista la que se niega a llamar Estado a este organismo. “La sociedad regula la producción general”, escribió Marx en *La ideología alemana*, “y de este modo me permite hacer una cosa hoy y otra mañana... en el momento en que me lo proponga”. Dado que esta regulación es no política, los productores individuales son liberados de las cargas de la ciudadanía. Atienden, en su lugar, a las cosas que fabrican y a las relaciones de cooperación que establezcan. Exactamente de qué modo uno puede trabajar con otras personas y todavía hacer lo que le plazca es algo que no veo muy claro, como tampoco lo verán probablemente la mayoría de los lectores de Marx. Los textos sugieren una fe extraordinaria en la virtuosidad de los reguladores. Nadie, creo yo, acaba de compartir esta fe hoy en día, pero algo parecido a ella ayuda a explicar la tendencia de algunas personas de izquierdas a ver incluso al Estado liberal y democrático

como un obstáculo que debe ser, en la peor de las jergas recientes, “machacado”.

La seriedad de la antipolítica marxista queda bien ilustrada por el rechazo al sindicalismo del propio Marx. Lo que los sindicalistas propusieron era una perfecta amalgama de la primera y segunda respuesta a la pregunta sobre la vida digna: para ellos, el mejor marco era la fábrica, controlada por los propios trabajadores, en la que los hombres y mujeres fueran simultáneamente ciudadanos y productores, fabricando decisiones y fabricando cosas. Marx parece haber contemplado esta combinación como imposible; las fábricas no podían ser democráticas y a la vez productivas. Este es el argumento del breve ensayo de Engels sobre la autoridad, al que recorro también para expresar la visión de Marx. En otro orden más general, el autogobierno en relación al puesto de trabajo ponía en cuestión la legitimidad de la “regulación social” o planificación estatal, que por sí sola, pensaba Marx, podía permitir a los trabajadores individuales dedicarse, sin distracción, a su trabajo.

Sin embargo, esta visión de la economía cooperativa se establece frente a un escenario increíble —un Estado no político, regulación sin conflicto, “la administración de las cosas”—. En toda experiencia real de política socialista, el Estado se ha desplazado rápidamente a la primera línea y la mayor parte de socialistas, en Occidente por lo

menos, se han visto llevados a elaborar su propia amalgama de la primera y segunda respuestas. Se autodenominan socialistas *democráticos*, centrándose en el Estado así como (en realidad, mucho más) en la economía y duplicando los marcos más adecuados para la vida digna. Ya que pienso que dos es mejor que uno, lo consideraré

como un paso adelante. Pero antes de intentar explicar lo que un avance posterior podría parecer, necesito describir otras dos respuestas ideológicas a la pregunta acerca de la vida digna, una de ellas de tendencia capitalista y la otra, nacionalista. Ya que no hay ningún motivo para pensar que sólo los izquierdistas aman la singularidad.

Una definición capitalista

LA TERCERA RESPUESTA MANTIENE que el marco más adecuado para la vida digna es el mercado, en que los hombres y mujeres como individuos, consumidores más que productores, escogen entre un número máximo de opciones. El individuo autónomo frente a sus posibilidades —que es lo mejor que uno puede ser—. Vivir bien no consiste en tomar decisiones políticas o fabricar bellos objetos, sino tomar opciones personales. No cualquier tipo particular de opciones, ya que ninguna opción es sustantivamente la mejor: es el propio hecho de escoger el que determina la autonomía. Y el mercado en el seno del cual se toman las opciones, al igual que la economía socialista, prescinde en gran medida de la política; requiere como mucho un Estado mínimo —no una “regulación social”, sólo la policía.

La producción, también, es libre por más que no sea, como en la visión marxista, libremente creativa. Más importantes, sin embargo, que los productores son los empresarios —héroes de la autonomía,

consumidores de la oportunidad— que compiten para proveer todo lo que los otros consumidores quieran o puedan ser convencidos de querer. La actividad empresarial rastrea las preferencias del consumidor. Aunque no sin su parte de emoción, es sobre todo instrumental: el objetivo de todos los empresarios (y de todos los productores) es aumentar su poder de mercado, maximizar sus opciones. Al competir unos con otros, maximizan también las opciones de todos los demás, llenando el mercado de objetos deseables. Se prefiere el mercado (antes que la comunidad política y la economía cooperativa) a causa de su plenitud. La libertad, según la visión capitalista, es una función de la plenitud. Solamente podemos escoger cuando tenemos muchas opciones.

También es verdad, por desgracia, que sólo podemos tomar opciones efectivas (más allá de las meramente especulativas) cuando tenemos unos recursos de los cuales disponer. Sin embargo, las personas llegan al mercado con

unos recursos radicalmente desiguales —algunas sin nada en absoluto—. No todos pueden competir con éxito en la producción de artículos y por tanto no todos tienen acceso a los artículos. La autonomía se convierte en un valor de alto riesgo, que muchos hombres y mujeres sólo pueden ejercer con ayuda de sus amigos. El mercado, no obstante, no es buen marco para la asistencia mutua, ya que no puedo ayudar a otra persona sin reducir (a corto plazo, por lo menos) mis propias opciones. Y no tengo ninguna razón, como individuo autónomo, para aceptar cualquier tipo de reducción en consideración de otro. Mi argumento en este sentido no consiste en que la autonomía desemboca en egoísmo, sino que la autonomía en el seno del mercado no refuerza en absoluto la solidaridad social. A pesar de los logros de la producción capitalista, la vida digna consistente en la diversidad de opciones para el consumidor no está al alcance de todo el mundo. Gran cantidad de personas quedan fuera de la economía de mercado o viven precariamente en sus márgenes.

En parte por esta razón, el capitalismo, al igual que el socialismo, depende en gran medida de la acción del Estado —no sólo para prevenir el robo y para respaldar los contratos, sino también para regular la economía y garantizar el bienestar mínimo de sus participantes—. Sin embargo, estos participantes, en la medida en que se mueven en el mercado, no son

activos en el Estado: el capitalismo en su forma ideal, de nuevo como el socialismo, no contribuye al concepto de ciudadanía. Es decir, que sus protagonistas conciben la ciudadanía en términos económicos, de modo que los ciudadanos se transforman en consumidores autónomos, que buscan el partido o programa que promete de forma más persuasiva reforzar sus posiciones en el mercado. Necesitan al Estado pero no tienen ninguna relación moral con éste, y controlan a sus funcionarios sólo en el sentido que los consumidores controlan a los productores de artículos, comprando o no comprando lo que fabrican.

Dado que el mercado no tiene fronteras políticas, los empresarios capitalistas también eluden el control público. Necesitan al Estado pero no le guardan ninguna fidelidad; la búsqueda de beneficios les conduce hacia el conflicto con la regulación democrática. De modo que los traficantes de armas venden la más moderna tecnología militar a potencias extranjeras y los empresarios desplazan sus fábricas a otros continentes a fin de evitar normas de seguridad o legislaciones sobre mínimos salariales. Las compañías multinacionales se mantienen al margen (y en cierto sentido, en contra) de toda comunidad política. Son conocidas sólo por sus nombres de marca, los cuales, a diferencia de los apellidos o de los nombres de países, evocan preferencias pero jamás formas de afecto o solidaridades.

Una respuesta nacionalista

LA CUARTA RESPUESTA A LA pregunta acerca de la vida digna se puede interpretar como una respuesta a la amoralidad y deslealtad del mercado, aunque históricamente tiene también otras fuentes. Según la cuarta respuesta, el marco más adecuado es la nación, en el seno de la cual somos miembros leales, ligados unos a otros por vínculos de sangre e historia. Un miembro, con su pertenencia asegurada, literalmente parte integrante de un todo orgánico, es lo mejor que uno puede ver. Vivir dignamente es participar con otros hombres y mujeres en el recuerdo, el cultivo y la transmisión de una herencia nacional. Esto es así, según la visión nacionalista, sin referencia al contenido específico de la herencia, con tal de que sea uno mismo, una cuestión de nacimiento, no de opción. Todo nacionalista encontrará, por supuesto, un valor en su propia herencia; sin embargo, el valor más alto no está en el hecho de encontrar sino en la voluntad: la firme identificación del individuo con un pueblo y una historia.

El nacionalismo a menudo ha sido una ideología de izquierdas, históricamente vinculado a la democracia e incluso al socialismo. Pero es más característicamente una ideología de la derecha, ya que su forma de entender la pertenencia es por adscripción; no requiere la toma de opciones políticas ni otra actividad más allá de la afirmación

ritual. No obstante, cuando las naciones se ven gobernadas por extranjeros, la afirmación ritual no es suficiente. Entonces el nacionalismo requiere un tipo de lealtad más heroica: el sacrificio de uno mismo en la lucha por la liberación nacional. La capacidad de la nación para obtener tales sacrificios de sus miembros es una prueba de la importancia de esta cuarta respuesta. Cada miembro individual persigue la vida digna persiguiendo la autonomía no ya para sí mismo sino para su pueblo. En el mejor de los casos, esta actitud debería sobrevivir a la lucha por la liberación y proporcionar una base para la solidaridad social y la asistencia mutua. Quizás, hasta cierto punto, sea así: con toda seguridad el Estado del bienestar ha conseguido sus mayores logros en países étnicamente homogéneos. Sin embargo también es verdad que una vez que se ha conseguido la liberación, los hombres y mujeres nacionalistas por lo común se contentan con una participación indirecta más que efectiva en la comunidad. No hay nada de malo en una participación indirecta, según la visión nacionalista, dado que la vida digna es antes una cuestión de identidad que de actividad —la fe, y no las obras, por decirlo así, aunque ambas se entienden en términos seculares.

En el mundo moderno, las naciones comúnmente persiguen la condición de Estado, puesto que su autonomía siempre estará en

peligro si les falta un poder soberano. Pero no persiguen Estados de algún tipo específico. Ni tampoco persiguen programas económicos de algún tipo específico. A diferencia de los creyentes religiosos que son sus parientes más próximos y (a menudo) sus rivales más encarnizados, los nacionalistas no están ligados por un corpus de legislación obligatoria o por una serie de textos sagrados. Más allá de la liberación no tienen ningún proyecto, sólo un vago compromiso de continuar la historia, de mantener un "modo de vida". Sus propias vidas, supongo, son emocionalmente intensas, pero respecto a la sociedad y la economía se trata de una intensidad peligrosamente

¿Podemos establecer una síntesis?

TODAS ESTAS RESPUESTAS están viciadas a causa de su singularidad. Pasan por alto la complejidad de la sociedad humana, los inevitables conflictos de compromiso y lealtad. De aquí que me sienta incómodo ante la idea de que pueda existir una quinta y finalmente correcta respuesta a la pregunta acerca de la vida digna. Sin embargo, existe una quinta respuesta, la más reciente (inspirada en aspectos menos centrales del pensamiento social de los siglos XIX y XX), que sostiene que la vida digna sólo puede ser vivida en la sociedad civil, el reino de la fragmentación y la lucha pero también de solidaridades concretas y auténticas, en el que ejercemos la

fluctuante. En tiempos de conflicto, se puede volver fácilmente contra otras naciones, particularmente contra las ubicadas en el interior del país: minorías, inmigrantes, extranjeros. El espíritu ciudadano democrático, la solidaridad obrera, la libre iniciativa y la autonomía como consumidor, son todos menos exclusivos que el nacionalismo, aunque no siempre resisten a su poder. La facilidad con que los ciudadanos, trabajadores y consumidores se convierten en nacionalistas fervientes es un signo de la inadecuación de las tres primeras respuestas acerca de la vida digna. La naturaleza misma del fervor nacionalista da cuenta de lo inadecuado de la cuarta.

recomendación de E. M. Forster, "simplemente conectad", y nos convertimos en hombres y mujeres sociables o de la comunidad. Y esto, por supuesto, es lo mejor que uno puede ser. El cuadro en este caso es el de unas personas asociándose y comunicándose libremente entre ellas, formando y reformando grupos de todo tipo, no ya en virtud de ninguna formación en particular —familia, tribu, nación, religión, comuna, hermandad o sororidad, grupo de interés o movimiento ideológico— sino por la propia sociabilidad en sí misma. Puesto que somos seres sociales por naturaleza, antes que seres políticos o económicos.

Yo diría que el argumento de la

sociedad civil es un correctivo de las cuatro valoraciones ideológicas acerca de la vida digna —en parte negación, en parte incorporación— más que una quinta que hubiera de añadirse a la lista. Esta última desafía la singularidad de las otras, pero no tiene singularidad propia. El concepto "ser social" describe a hombres y mujeres que son ciudadanos, productores, consumidores, miembros de la nación, además de muchas otras cosas —y ninguna de éstas por naturaleza o porque sea lo mejor que uno podría ser. La vida asociativa de la sociedad civil es el terreno efectivo en que se generan y experimentan todas las versiones de lo bueno... y donde se demuestra que son parciales, incompletas, en definitiva poco satisfactorias. No es que la vida en este marco sea digna en sí misma; es que no existe ningún otro lugar en que vivir. Lo que es verdad es que la calidad de nuestra actividad política y económica y de nuestra cultura nacional está íntimamente conectada con la fuerza y vitalidad de nuestras asociaciones.

En términos ideales, la sociedad civil es una base de bases; todas están incluidas, ninguna es preferible a otra. El argumento es una versión liberal de las cuatro respuestas, que las acepta todas, insistiendo en que cada una deja un espacio para otras, por lo que, en definitiva, no acepta ninguna de ellas. El liberalismo se presenta aquí como una anti-ideología, y ésta es una postura interesante en el mundo contemporáneo. Subrayaré

este interés a la vez que intento explicar cómo la sociedad civil podría de hecho incorporar y negar las cuatro respuestas. Más adelante, sin embargo, deberé argumentar que también esta postura, tan genial y bienintencionada, presenta sus problemas.

Comencemos por la comunidad política y la economía cooperativa consideradas conjuntamente. Estas dos versiones de izquierdas de la vida digna han infravalorado sistemáticamente todas las asociaciones excepto el *demos* y la clase trabajadora. Sus protagonistas podían imaginar conflictos entre comunidades políticas y entre clases, pero no en el seno de cada una; aspiraban a la abolición o superación del particularismo y de todas sus divisiones. Los teóricos de la sociedad civil, por el contrario, tienen una visión más realista de las comunidades y economías. Son más acomodaticios al conflicto —es decir, a la oposición política y a la competitividad económica—. La libertad asociativa les sirve para legitimar un conjunto de relaciones de mercado, aunque no necesariamente el conjunto capitalista. El mercado, cuanto está imbricado en la red de asociaciones, cuando las formas de propiedad están pluralizadas, es sin duda la formación económica más coherente con el argumento de la sociedad civil. Este mismo argumento sirve también para legitimar un tipo de Estado que es más liberal y pluralista que republicano (que no depende en tan alto grado de la virtud de sus

ciudadanos). De hecho, un Estado de esta condición, como veremos, es necesario si se pretende que proliferen las asociaciones.

Una vez incorporadas a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden volver a ser absorbentes. Tendrán sus partidarios, pero ya no serán modelos para el resto de nosotros —o bien serán modelos sólo en parte, para algunas personas en algún momento de sus vidas, no para otras personas, no en otros momentos—. Esta perspectiva pluralista se sigue quizás de la pérdida de romanticismo del trabajo, de nuestra experiencia con las nuevas tecnologías productivas y el crecimiento de la economía de servicios. Los servicios son más fáciles de reconciliar con una visión de los seres humanos como animales sociales que como *homo faber*. ¿Qué se podría decir que *fabrica* un celador de hospital o un maestro o un asesor matrimonial o un asistente social o un técnico en reparación de televisores o un funcionario del gobierno? La economía actual no ofrece a muchas personas una posibilidad para la creatividad en el sentido marxista. Tampoco tiene Marx (ni pensador socialista alguno de la tradición principal) mucho que decir acerca de aquellos hombres y mujeres cuya actividad económica consiste enteramente en ayudar a otras personas. El colaborador altruista, al igual que el ama de casa, nunca fue asimilado como perteneciente a la clase de los trabajadores.

De modo similar, la política en

el Estado democrático contemporáneo no ofrece a muchas personas una oportunidad para la autodeterminación rousseauiana. La ciudadanía, considerada en sí misma, tiene hoy en día sobre todo un papel pasivo: los ciudadanos son espectadores que votan. Entre unas elecciones y otras se les atiende, mejor o peor, mediante los servicios públicos. No son en absoluto como aquellos héroes de la mitología republicana, los ciudadanos de la antigua Atenas reuniéndose en asamblea y (estúpidamente, como se demostró) decidiendo invadir Sicilia. No obstante en las tramas asociativas de la sociedad civil —en los sindicatos, partidos, movimientos, grupos de interés, etcétera—, estas mismas personas toman muchas decisiones menos importantes y configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y la economía. Y en una sociedad civil más densamente organizada, más igualitaria, tienen la posibilidad de hacer ambas cosas con mayores efectos.

Estos hombres y mujeres socialmente comprometidos —responsables sindicales a tiempo parcial, activistas de movimientos en general, militantes activos de partido, miembros de asociaciones de defensa del consumidor, voluntarios de los servicios de bienestar social, miembros de iglesias, cabezas de familia— están al margen de la república de ciudadanos tal como se concibe comúnmente. Su virtud es sólo intermitente; están demasiado ligados a la

particularidad. La mayoría de ellos persiguen muchas realizaciones parciales, no ya una realización única y absoluta. En el terreno de la realidad (a no ser que el Estado lo usurpe), la ciudadanía se diluye en una gran diversidad (a veces divisora) de papeles para la toma de decisiones; y, de forma similar, la producción se diluye en una multitud (a veces competitiva) de actividades socialmente útiles. Es, pues, un error oponer la política al trabajo. No existe ninguna realización ideal ni cualidad humana esencial. Necesitamos de muchos marcos, de manera que podamos vivir distintos conceptos de vida digna.

Con todo ello no quiero decir, sin embargo, que debemos aceptar la versión capitalista de competitividad y división. Los teóricos que contemplan el mercado como el mejor marco para la vida digna pretenden convertirlo en el marco efectivo para el máximo posible de aspectos de la vida. Su empeño toma la forma de imperialismo del mercado; enfrentándose al Estado democrático, se convierten en defensores de la privatización y el *laissez-faire*. Su ideal es una sociedad en que todos los bienes y servicios son proporcionados por empresarios a consumidores. Algunos empresarios pueden fracasar y muchos consumidores pueden encontrarse desamparados ante el mercado: éste es el precio de la autonomía individual; es, obviamente, un precio que de hecho ya pagamos. En todas las sociedades capitalistas, el mercado contribuye

a la desigualdad. A mayor éxito de su imperialismo, mayor desigualdad. No obstante, en el caso de que el mercado se estableciera sólidamente en el seno de la sociedad civil, políticamente controlado, abierto tanto a las iniciativas públicas como a las privadas, se podrían establecer límites a sus consecuencias de desigualdad. La naturaleza exacta de los límites dependería de la fuerza y densidad de las redes asociativas (incluyendo, también, a la comunidad política).

El problema con la desigualdad no es simplemente que algunos individuos, tengan más posibilidades de hacer efectivas sus preferencias como consumidores. No es que algunos individuos vivan en pisos mejores que otros, o conduzcan coches más caros, o pasen las vacaciones en lugares más exóticos. Estas posiblemente son las justas recompensas del éxito del sistema de mercado. El problema consiste en que la desigualdad comúnmente se traduce en dominación y privación radical. Sin embargo, la expresión “se traduce en” describe aquí un proceso de mediación social, que es fomentado o inhibido por la estructura de sus mediaciones. Los individuos dominados y que experimentan privaciones suelen estar desorganizados además de empobrecidos, mientras que personas pobres con sólidas familias, iglesias, sindicatos, partidos políticos y alianzas étnicas no suelen estar dominadas o experimentar privaciones por mucho tiempo. Ni siquiera en el mercado

se encuentran solas, aisladas, estas personas. La respuesta capitalista asume que la vida digna asociada a la iniciativa empresarial y la diversidad de opciones para el consumidor es una vida dirigida sobre todo por individuos. Sin embargo, la sociedad civil abarca o puede abarcar una diversidad de agentes de mercado: negocios familiares, empresas municipales o públicas, cooperativas de trabajadores, asociaciones de consumidores, organizaciones sin ánimo de lucro de todo tipo. Todas éstas funcionan en el mercado aun cuando tienen su origen al margen de éste. Y así como el ejercicio de la democracia se extiende y refuerza por parte de grupos que están dentro pero no pertenecen al Estado, la facultad de escoger del consumidor se extiende y refuerza por parte de grupos que están dentro pero no pertenecen al mercado.

Sólo debemos añadir que entre los grupos que están dentro pero no pertenecen al Estado existen organizaciones de mercado, y que entre los grupos que están dentro pero no pertenecen al mercado existen organizaciones estatales. Todas las formas sociales quedan relativizadas por el argumento de la sociedad civil —y sobre todo el terreno real también—. Esto además quiere decir que todas las formas sociales son cuestionables; por otra parte, no se cuestiona nada invocando una u otra valoración del marco más adecuado —como si bastara decir que las organizaciones de mercado, en la medida en que son

eficientes, no necesitan ser democráticas o que las empresas estatales, en la medida en que están democráticamente controladas no deben funcionar dentro de los límites del mercado—. El carácter preciso de nuestra vida asociativa es algo que debe ser discutido, y es en el curso de esta discusión donde se deciden también las formas de la democracia, la naturaleza del trabajo, la amplitud y efectos de las desigualdades del mercado y muchas otras cuestiones.

La dimensión del nacionalismo también está determinada en el seno de la sociedad civil, en la cual coexisten grupos nacionales y se solapan con familias y comunidades religiosas (dos formaciones sociales especialmente descuidadas en las respuestas de la modernidad a la pregunta acerca de la vida digna) y en la que el nacionalismo se expresa en escuelas y movimientos sociales, organizaciones de asistencia social, asociaciones culturales e históricas. El hecho de que grupos como éstos estén imbricados con otros, de condición similar pero objetivos distintos, hace que la sociedad civil sostenga la esperanza de un nacionalismo domesticado. En los Estados dominados por una sola nación, la multiplicidad de los grupos pluraliza la política y la cultura nacional; en los Estados compuestos por más de una nación, la densidad de la trama social previene la polarización radical.

La sociedad civil tal como la conocemos tiene su origen en la

lucha por la libertad religiosa. Aunque a menudo fue violenta, la lucha mantuvo abierta la posibilidad de paz. “El establecimiento de esto sólo”, escribió John Locke acerca de la tolerancia, “eliminaría toda base para las protestas y los desórdenes a cuenta de la conciencia”. Se puede fácilmente imaginar protestas y desorden sin fundamento, pero Locke creía (y tenía gran parte de razón) que la tolerancia embotaría el filo del conflicto religioso. Las personas estarían menos dispuestas a aceptar riesgos una vez que se bajaran las lanzas. La sociedad civil sencillamente es el ámbito en que las lanzas están menos alzadas, en que, al menos en principio, la coerción se utiliza sólo para guardar la paz y todas las asociaciones son iguales ante la ley. En el mercado, esta igualdad formal no tiene entidad, pero en el mundo de la fe y la identidad es bastante efectiva. Aunque las naciones no apuestan por sus miembros del mismo modo que lo hacen (a veces) las religiones, el argumento para garantizarles la libertad de asociación propia de la sociedad civil es similar. Cuando son libres de celebrar su historia, recordar a sus muertos y configurar (en parte) la educación de sus hijos, tienen mayor probabilidad de ser inofensivas que cuando no son

libres. Locke quizá fue demasiado contundente cuando escribió: “Sólo existe una cosa que convoca a las personas a disturbios sediciosos y ésta es la opresión”, sin embargo estuvo suficientemente cerca de la verdad como para justificar el experimento de la tolerancia radical.

Pero si la opresión es la causa del disturbio sedicioso ¿cuál es la causa de la opresión? No dudo que existe un relato materialista que es pertinente aquí, pero quiero subrayar el papel fundamental representado por el autoritarismo ideológico: el universalismo intolerante de las religiones (en su mayoría), la exclusividad de las naciones (en su mayoría). La experiencia real de la sociedad civil, cuando ésta se puede tener, parece actuar en contra de éstos. De hecho actúa con tanta efectividad, piensan algunos observadores, que ni la fe religiosa ni la identidad nacional tienen demasiadas probabilidades de sobrevivir por mucho tiempo en la trama de asociaciones libres. Pero en realidad no sabemos hasta qué punto la fe y la identidad dependen de la coerción o si pueden reproducirse en condiciones de libertad. Sospecho que ambas responden a exigencias humanas tan profundas que sobrevivirán a sus actuales formas de organización. En todo caso, vale la pena esperar y ver qué pasa.

El poder del Estado, necesario a pesar de todo

NO OBSTANTE, NO SE PUEDE escapar al poder y la coerción, no es posible escoger, como los viejos

anarquistas, sólo la sociedad civil. Hace unos pocos años, en un libro llamado *Anti-politics*, el disidente

húngaro György Konrad describió una forma de vivir junto al Estado totalitario pero, por decirlo de algún modo, dándole la espalda. Instó a sus compañeros disidentes a rechazar la idea de tomar o compartir el poder y a dedicar sus energías a las asociaciones religiosas, culturales, económicas y profesionales. La sociedad civil aparece en su libro como una alternativa al Estado, que él asume como algo imposible de transformar e irremisiblemente hostil. Su argumento me pareció correcto cuando leí su libro por primera vez. Volviendo la vista atrás, después de la caída de los regímenes comunistas en Hungría y otros países, se me hace fácil ver en qué medida fue un producto de su tiempo —y lo corto que resultó ser ese tiempo!—. Ningún Estado puede durar mucho tiempo si se aleja por completo de la sociedad civil. No puede sobrevivir a su propia maquinaria coercitiva; está literalmente perdido sin su potencia de fuego. La producción y reproducción de lealtad, espíritu cívico, competencia política y confianza en la autoridad nunca han sido obra tan sólo del Estado, y el esfuerzo de abordarlo en solitario —uno de los sentidos del totalitarismo— está condenado al fracaso.

El fracaso, no obstante, ha comportado costes terribles, de modo que uno puede entender la adhesión que produce la antipolítica contemporánea. Incluso cuando los disidentes de Europa central y oriental acceden al poder, se muestran, y deberían mostrarse,

precavidos y recelosos acerca de sus usos. El sistema totalitario ha dejado tras de sí una sensación permanente de brutalidad burocrática. En él encontramos la forma esencial del autoritarismo político, y aunque la ideología “democrática” (y, para el caso, “comunista”) que ha adoptado haya sido falsa, las intrusiones incluso de una más auténtica democracia se vuelven sospechosas en la memoria. Los escritores y políticos posttotalitarios, por otra parte, han hecho suya la antipolítica más antigua de la libre empresa, de modo que el sistema de mercado del “laissez-faire” es defendido hoy en día en el Este como una de las instituciones de la sociedad civil, o, más aún, como la formación social dominante. Esta segunda visión gana credibilidad con los extraordinarios estragos causados por la “planificación” económica totalitaria. Pero se basa, exactamente igual que el autoritarismo político, en un fracaso derivado del no reconocimiento del pluralismo de la vida asociativa. La primera visión conduce, a menudo, a una equivocación más sugerente y más genuinamente liberal: sugiere que el pluralismo es autosuficiente y autogenerador.

Esta es, de hecho, la experiencia de los disidentes: el Estado no podía destruir sus sindicatos, iglesias, universidades libres, mercados ilegales, publicaciones *samizdat*. No obstante, quiero hacer una advertencia contra las tendencias antipolíticas que comúnmente acompañan a la celebración de la

sociedad civil. La trama de asociaciones tiene un efecto de agregación, pero no puede prescindir de las instituciones del Estado; ni la cooperación socialista ni la competitividad capitalista pueden prescindir del Estado. Por eso tantos disidentes son ahora ministros. Realmente es verdad que los nuevos movimientos sociales en el Este y en Occidente —preocupados por la ecología, el feminismo, los derechos de los inmigrantes y las minorías nacionales, la salubridad de los lugares de trabajo y de los productores, etcétera, no tienen como objetivo, como lo tuvieron alguna vez los movimientos obreros y democráticos, el acceso al poder. Esto representa un cambio importante, tanto en sensibilidad como en ideología, que refleja una nueva valoración de lo particular por encima de lo general y una nueva voluntad de optar por algo menos que la victoria total. Sin embargo, no cabe pensar en ninguna victoria que no implique algún control o una determinada utilización del aparato del Estado. La caída del totalitarismo incrementa el poder de los miembros de la sociedad civil precisamente porque hace al Estado accesible.

Aquí, está la paradoja del argumento de la sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos papeles que sus miembros representan, pero el propio Estado no se parece al resto de asociaciones. Enmarca a la sociedad civil y a la vez ocupa un espacio en su seno. Establece los límites y reglas

básicas de toda la actividad asociativa (incluyendo la actividad política). Obliga a los miembros de asociaciones a pensar en un bien común, más allá de sus concepciones particulares acerca de la vida digna. Incluso el totalitarismo fracasado de, por ejemplo, el Estado comunista polaco, tuvo este nivel de impacto sobre el sindicato Solidaridad: determinó que Solidaridad fuera un sindicato polaco, centrado en la política obrera y las medidas económicas dentro de las fronteras de Polonia. Un Estado democrático, que conviva con las otras asociaciones, tiene a su vez mayor influencia en su calidad y vitalidad. Sirve, o no sirve, a las necesidades de las tramas asociativas en la medida en que éstas son creadas por hombres y mujeres que son simultáneamente miembros y ciudadanos. Pondré sólo unos pocos ejemplos obvios, sacados de la experiencia norteamericana.

Las familias en las que trabajan ambos progenitores necesitan ayuda del Estado en forma de guarderías y escuelas públicas. Las minorías nacionales necesitan ayuda para la organización y mantenimiento de programas educativos propios. Las cooperativas de trabajadores y las de consumidores necesitan préstamos del Estado y garantías de crédito; también (incluso más a menudo) las compañías y empresarios capitalistas. La filantropía y colaboración ciudadana, iglesias y universidades privadas, dependen de las exenciones fiscales. Los sindicatos necesitan

reconocimiento legal y garantías frente a "prácticas laborales injustas". Las asociaciones profesionales necesitan el apoyo del Estado para sus trámites de regulación. Y en todo el amplio espectro de asociaciones, los hombres y mujeres individuales necesitan ser protegidos frente al poder de funcionarios, empleadores, expertos, jefes de partido, capataces de fábrica, directores, curas, padres, patrones; y los grupos pequeños y débiles necesitan protección frente a los grandes y poderosos. Porque la sociedad civil, por sí sola, genera relaciones de poder radicalmente desiguales, que sólo pueden ser combatidas por el poder del Estado.

La sociedad civil también desafía al poder del Estado, sobre todo cuando las asociaciones tienen recursos o apoyo del exterior: las religiones de ámbito mundial, movimientos pan-nacionales, los nuevos grupos de defensa del medio ambiente, compañías multinacionales. Probablemente tendremos una visión distinta de estos desafíos, especialmente cuando reconozcamos la importancia real aunque relativa del Estado. A las compañías multinacionales, por ejemplo, se les debe imponer unos límites, muchas parecen Estados con ambiciones imperiales; y la mejor limitación probablemente se basa en la seguridad colectiva, es decir, en alianza con otros Estados que permitan tener algún efecto internacional a las regulaciones económicas. El mismo mecanismo puede ser útil para los nuevos

grupos de defensa del medio ambiente. En el primer caso, el Estado presiona a la compañía; en el segundo responde a la presión ecologista. Ambos casos sugieren, una vez más, que la sociedad civil requiere un organismo político. Y el Estado es un órgano indispensable —por más que la trama asociativa, siempre, resiste los impulsos organizativos de los burócratas estatales.

Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática; sólo una sociedad civil democrática puede mantener a un Estado democrático. El espíritu cívico que hace posible una política democrática sólo se puede adquirir en las tramas asociativas; las aptitudes equivalentes en términos generales y ampliamente extendidas que sostienen a estas tramas deben ser fomentadas por el Estado democrático. Frente a un Estado despótico, los ciudadanos, que también son miembros de asociaciones, lucharán para abrir camino a asociaciones autónomas y relaciones de mercado (y también a gobiernos locales y burocracias descentralizadas). Pero el Estado nunca puede ser lo que parece en la teoría liberal, un simple marco para la sociedad civil. Es también el instrumento de lucha, empleado para dar una forma particular a la vida común. De aquí que la ciudadanía tenga cierta preeminencia práctica entre todo el resto de afiliaciones actuales y posibles. Lo que no quiere decir que debamos ser ciudadanos todo el tiempo,

encontrando en la política, tal como pretendía Rousseau, la mayor parte de nuestra felicidad. La mayoría de nosotros sería más feliz en cualquier otra dedicación, implicándose sólo a veces en asuntos de Estado. No obstante, debemos tener un Estado abierto a nuestra esporádica implicación.

Tampoco necesitamos estar siempre implicados en nuestras asociaciones. Una sociedad civil democrática es aquella que está controlada por sus miembros, no por medio de un proceso único de autodeterminación sino por medio de gran número de procesos distintos y sin coordinación entre ellos. Estos no necesitan ser todos ellos democráticos, ya que probablemente seremos miembros de muchas asociaciones, y queremos que

algunas de éstas se muevan en favor de nuestros intereses, pero también en nuestra ausencia. La sociedad civil es suficientemente democrática cuando, por lo menos, en alguna de sus partes somos capaces de identificarnos como participantes autorizados y responsables. Los Estados son puestos a prueba por la capacidad para mantener este tipo de participación —que es muy distinta a la intensidad heroica de dedicación implícita en la ciudadanía de Rousseau—. Y la sociedad civil es puesta a prueba por su capacidad de producir ciudadanos cuyos intereses, por lo menos a veces, vayan más allá de sí mismos y sus compañeros, que cuiden de la comunidad política que promueve y protege las tramas asociativas.

En favor de la inclusión

PRETENDO DEFENDER UNA VISIÓN que podría denominarse, a grandes rasgos, "asociacionismo crítico". Quiero compartir el argumento de la sociedad civil, aunque me produce cierta incomodidad. No se puede decir que no se pierde nada al abandonar la unilateralidad de la ciudadanía democrática, de la cooperación socialista, de la autonomía individual o de la identidad nacional. Existe una especie de heroísmo en estos proyectos —una concentración de energía, un claro sentido de dirección, una identificación incuestionable de amigos y enemigos—. Hacer propio uno de

éstos ya implica un serio compromiso. La defensa de la sociedad civil no resulta comparable. El compromiso asociativo es probablemente un proyecto tan importante como cualquier otro, pero su mayor virtud radica en su capacidad de inclusión, y la capacidad de inclusión no implica heroísmo. "Unase a las asociaciones que guste" no es un eslogan que convoque a militantes políticos. Y sin embargo eso es lo que la sociedad civil requiere: hombres y mujeres activamente comprometidos —en el Estado, la economía, la nación, y también en las iglesias, los barrios

y familias, y en otras muchas plataformas—. No es tan fácil como parece alcanzar este objetivo; muchas personas, quizá la mayoría, viven muy poco comprometidas en el seno de la trama asociativa; un número creciente de personas parecen estar radicalmente desligadas —clientes pasivos del Estado, marginados del mercado, nacionalistas desmarcados y resentidos—. Por otra parte, el proyecto de la sociedad civil no se enfrenta a una energía hostil, como ocurre a los otros; es más probable que sus protagonistas se encuentren con una mediocre indiferencia, temor, desesperanza, apatía y renuncia.

En Europa central y oriental, la sociedad civil todavía constituye un grito de guerra, ya que implica un desmantelamiento del Estado totalitario y trae consigo la experiencia reactivadora de la independencia asociativa. Entre nosotros, lo que implica no es nada especial; ni se presta a una descripción particular (y este mismo es el futuro que se les presenta en el Este también). El proyecto de la sociedad civil sólo puede describirse en función del resto de proyectos, frente a su singularidad. De aquí la valoración que hago en estas páginas, que sugiere la necesidad: (1) de descentralizar el Estado de modo que existan más oportunidades para que los ciudadanos se responsabilicen de (algunas de) las actividades de éste; (2) de socializar la economía de modo que exista una mayor diversidad de agentes de mercado, de la comunidad así como

privados; y (3) de pluralizar y domesticar al nacionalismo, con base en el modelo religioso, de modo que existan diferentes formas de aplicar y mantener identidades históricas.

Ninguna de estas condiciones puede cumplirse sin el uso del poder político para redistribuir recursos y respaldar y subvencionar las actividades asociativas que resulten más convenientes. Sin embargo, el poder político por sí solo no puede hacer que se cumpla nada de ello. Los diferentes tipos de "acción" discutidos por los teóricos del Estado necesitan ser complementados (no sustituidos) por algo radicalmente distinto: que tenga más que ver con la organización sindical que con la movilización política, con enseñar en una escuela que con discutir en la asamblea, con la colaboración voluntaria en un hospital que con unirse a un partido político, con el trabajo en una alianza étnica o un grupo feminista que con hacer campaña en unas elecciones, con la confección de un proyecto de cooperación que con la política fiscal nacional. Pero, ¿puede alguna de estas actividades locales y a pequeña escala competir alguna vez con el honor de la ciudadanía? Ciertamente, algunas veces son concebidas con una visión estrecha, parcial y particularista; necesitan una corrección política. El mayor problema, sin embargo, es que parecen tan vulgares. Uno puede pensar que vivir en la sociedad civil es como hablar en prosa.

Pero al igual que hablar en prosa requiere una comprensión de la sintaxis, estas formas de acción (cuando se pluralizan) implican una comprensión del espíritu cívico. Y ésta no es una virtud de la que nos podamos sentir del todo orgullosos hoy en día. Existen buenas razones en favor del argumento neoconservador de que en el mundo moderno necesitamos recuperar la densidad de la vida asociativa y volver a aprender las actividades y conocimientos que la acompañan. Si esto es verdad, entonces hay otro argumento todavía más enérgico proclamado desde la izquierda: debemos reconstruir esta misma densidad bajo nuevas condiciones de libertad e igualdad. Resultaría ser un requisito elemental de la socialdemocracia el hecho de que existiese una *sociedad* de hombres y mujeres activos, comprometidos y efectivos —en que el honor de la "acción" pertenece a muchos y no sólo a unos pocos.

Frente a un contexto de creciente desorganización —violencia, problemática de personas sin hogar, divorcio, abandono, alienación y drogas—, una sociedad de este tipo se parece más a un logro necesario que a una confortable realidad. La verdad, sin embargo, es que nunca fue una confortable realidad, excepto para unos pocos. La mayoría de hombres y mujeres se han visto atrapados en una u otra relación de subordinación, en la que el "espíritu cívico" que aprendieron ha sido de obediencia y no independiente y activo. Esta es la

razón por la que la ciudadanía democrática, el sistema de producción socialista, la libre empresa y el nacionalismo fueron todos ellos proyectos liberadores. Sin embargo, ninguno de ellos ha producido todavía una liberación general, coherente o permanente. Y sus seguidores más unilaterales, quienes han exagerado la efectividad del Estado o del mercado o de la nación y despreciado las tramas sociales, probablemente han contribuido al desorden en la vida moderna. Los proyectos deben ser relativizados y deben acercarse unos a otros, y el lugar para hacerlo es la sociedad civil, el marco que engloba a todos los demás, en que cada uno puede encontrar la realización parcial que es todo lo que merece.

La propia sociedad civil se sostiene gracias a grupos mucho más pequeños que el *demos*, la clase obrera, la masa de consumidores o la nación. Todos éstos se ven necesariamente fragmentados y localizados al tiempo que están articulados. Se convierten en parte del mundo de la familia, de los amigos, camaradas y compañeros, en que las personas están ligadas unas a otras y se hacen responsables unas de otras. Ligadas y responsables: sin ello, el hecho de ser "libres e iguales" resulta menos estimulante de lo que alguna vez creímos. No poseo ninguna fórmula mágica para establecer conexiones o fortalecer el sentido de la responsabilidad. Estos no son objetivos que puedan asegurarse

mediante garantías históricas o conseguirse por medio de una única lucha unificada. La sociedad civil es un proyecto de proyectos; requiere muchas estrategias de organización y nuevas formas de acción estatal. Requiere una nueva

sensibilidad para lo local, específico, contingente —y, sobre todo, un nuevo reconocimiento (parafra-seando una célebre máxima) de que la vida digna se encuentra en pequeños detalles.🌐