

SOCIEDAD CIVIL ENTRE REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo*.
Ensayos de filosofía política. Eunsa, Pamplona, 2001]

El ideal político de la antigüedad clásica era el republicanismo. Tanto es así que el mismo Imperio romano procuraba mantener por lo menos la fachada de las instituciones republicanas. Auténtico o no, el republicanismo no es compatible con la llamada sociedad civil. El republicanismo no es compatible ni tan siquiera con la diferencia entre Estado y sociedad. Y en la medida en que la concepción actual de la sociedad viene dada por esa diferencia, el republicanismo no es tampoco compatible con el concepto de sociedad. Digo "en la medida en que" porque hay autores que se niegan a concebir la sociedad –por lo menos la sociedad actual– a partir de su diferencia con el Estado. El ejemplo más señalado es el de Niklas Luhmann. Para Luhmann, lejos de distinguirse del Estado, la sociedad lo engloba como uno de sus sistemas o, para decirlo más exactamente, como uno de los subsistemas del sistema político; el cual, a su vez, no es más que uno de los sistemas que engloba o de que se compone la sociedad. En consecuencia, Luhmann rechaza el concepto de sociedad civil. En efecto, por sociedad civil se entiende en términos generales una instancia intermedia o a caballo entre el Estado y la economía. El Estado sería, según eso, la esfera de lo manifiestamente público y la economía sería, en cambio, la esfera de lo manifiestamente privado, mientras que la sociedad participaría de los dos ámbitos. Como formada por individuos particulares o asociados de una manera más o menos formal, pero sin carácter estatal u oficial, la sociedad civil pertenecería a la esfera privada; pero en cuanto esos individuos, singular o colectivamente, tienen determinadas concepciones de la vida en general o en alguno de sus aspectos que trascienden

sus intereses meramente particulares (por ejemplo, económicos), incluidos los familiares, la sociedad civil pertenecería más bien a la esfera pública. Sin embargo, en la medida en que la sociedad es el sistema omnicomprendensivo, no hay lugar para una sociedad que, por más que participe a la vez de lo público y de lo privado, se llame civil o como sea, sólo ocupe un espacio delimitado por el Estado y la economía.

El rechazo de la sociedad civil así concebida¹, sería aún más comprensible si, aun sin coincidir con el ideal republicano clásico, estuviera más cerca de él que de su antípoda, el liberalismo. El clásico ideal republicano es, en efecto, incompatible con un tipo de sociedad tan complejo y diferenciado como el de la sociedad actual. De todos modos, hay que distinguir entre diversos tipos de sociedad civil, sobre todo dos: el medieval y el moderno. El primero estaba más cerca del ideal republicano que el segundo. Eso explica que se pueda seguir considerando la sociedad civil como un concepto viable aún en el presente. El mismo Luhmann admite, por supuesto, que la sociedad civil juega un papel importante en otras épocas². Pero considera que el grado de complejidad alcanzado en las sociedades postindustriales hace que su idea no sea viable en el presente. En torno a 1989 se habló mucho de ella, sobre todo en la Europa centroeste; pero mientras tanto el ímpetu republicano de sus propagadores se ha visto confrontado con una realidad que tiene más de liberalismo que de republicanismo. Tocaré el tema en la última parte de mi contribución.

1. LA RADICAL SEPARACIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

En lo que la sociedad civil de otras épocas se distinguía del ideal republicano es precisamente en su carácter ambivalente a caballo entre la esfera pública y la privada. El ideal republicano se caracteriza, en efecto, por la neta separación entre ambas esferas, sin nada que medie entre ellas. En él, lo privado coincidía, sin más, con la economía, mientras que lo público coincidía sin más con lo político. Lo que justifica el calificativo de ideal a esa separación propia del republicanismo, es que, gracias a ella, los ciudadanos podían así mantener su independencia con respecto a cualquier

¹. Así la conciben, por ejemplo, J.L. COHEN y A. ARATO; véase su obra conjunta *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/Mass, 1992.

². Véase, por ejemplo, N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt M., 1989.

tipo de presión proveniente de intereses particulares. En términos generales, republicanismo significa, en efecto, autogobierno de ciudadanos iguales que en su gestión política ponen la causa común por encima de tales intereses particulares. En vez de "causa común" se podría decir también "bien común".

Es evidente que ciudadanos cuyas necesidades particulares aún no están cubiertas, o son de algún modo precarias, están en peligro de sucumbir a presiones de todo tipo para mejorar su situación. Y es evidente también que el modo de eliminar ese peligro es el de contar con una sólida base económica por parte de los ciudadanos. Eso se consigue mediante el sistema de una economía basada en la hacienda familiar. Es el sistema económico propio del republicanismo. Hoy en día, ese sistema es inconcebible, por lo menos en las sociedades desarrolladas. Pero ese es el sistema imperante en la Atenas de la época pre-clásica y clásica, en la República romana y, para poner un ejemplo totalmente distinto, en el México anterior a las revoluciones de nuestro siglo. Lo inconcebible e incluso intolerable de ese sistema para hoy día vendría de la sujeción a que se veía sometida en él la mayor parte de la población con respecto a los ciudadanos. Para empezar por ahí: los ciudadanos eran todos ellos masculinos, lo cual quiere decir que a la sujeción indicada estaban sometidas de entrada todas las mujeres, a las que les estaba vedada toda actividad pública o política. En este punto no había diferencia ni entre las matronas y las esclavas o siervas por una parte ni entre los menores de edad y los esclavos o siervos masculinos por otra.

El cuadro que resulta de esta somera descripción, puede parecernos hoy día intolerable desde el punto de vista de la teoría política. Sin embargo, es el cuadro que se desprende de la primera teoría política, de la que de un modo o de otro derivan, aunque en algunos casos no sea más que por inversión, todas las teorías políticas posteriores. Con esto no me refiero tanto a la teoría del archirrepublicano Platón como a la de su discípulo Aristóteles. Es interesante fijarse en las diferencias y semejanzas entre estos dos pensadores en la cuestión que nos ocupa.

Ambos coinciden en la neta separación entre la economía –como lo privado por excelencia– y la política –como lo público sin más–. Pero el modo de llevar a cabo esta separación es muy diferente en uno y en otro. En Aristóteles la separación se lleva a cabo, podríamos decir, de un modo funcional; en Platón, en cambio, se lleva a cabo de un modo personal. Esto quiere decir lo siguiente: en la visión de Aristóteles había una persona o tipo de persona (y sólo ésa) que pertenecía a las dos esferas, la privada y la pública, la económica-familiar y la política; y esa persona era el cabeza

de familia, el *pater familias*. Sólo él podía cruzar el umbral que separaba ambas esferas y efectuar así alternativamente las actividades públicas y las privadas. Y sólo si el *pater familias* contaba con el respaldo tanto económico como emocional de una sólida hacienda familiar podía zafarse de toda presión en la esfera pública y mantener su punto de vista independiente en las deliberaciones de la asamblea política.

Platón era a la vez más utópico y más realista que Aristóteles al respecto. Su utopismo y su realismo venían, sin embargo, dictados por el mismo deseo de mantener netamente separadas la esfera de lo público y la de lo privado –sin instancias intermedias entre política y economía que, como la llamada sociedad civil, pudieran borrar las fronteras entre una y otra–. El carácter utópico de la concepción platónica es bien conocido. Pero, ¿en qué consiste el mayor realismo que la de Aristóteles? Supuesto, primero, que la separación de esferas sea de vida o muerte para el republicanismo y, segundo, que el republicanismo sea efectivamente un ideal que alcanzar y salvaguardar en lo posible, la construcción de Aristóteles no queda posiblemente asegurada. Porque, ¿quién garantiza que la hacienda no vaya a pasar por crisis que hagan flaquear la integridad de su cabeza cuando se trate de atender, como en la asamblea política, más al bien común que al particular? Y aun fuera de momentos de crisis, ¿quién asegura que la matrona de la casa que vamos a suponer más dada a la pleonexía, al prurito del ilimitado más y más, no termine con característica insistencia por influir en su patrón para conseguir ventajas para su hacienda, injustificadas desde el punto de vista del bien común? La suposición no es muy halagüeña para el llamado sexo débil; pero no hay que olvidar que el del republicanismo es un ideal marcadamente masculino. Para él, lo que Maquiavelo llamaría "effeminazione" es uno de los mayores peligros para la causa pública, y ese peligro abarca todo lo que, como la pérdida del sentido de la sobriedad, pueda debilitar los resortes de virtud cívica necesarios para defender la comunidad, si es preciso, con las armas en la mano.

De ahí el radicalismo de la solución platónica. Platón no se fiaba de la bondad de la naturaleza humana, y menos de la de las mujeres. Por eso intenta igualarlas en su comportamiento en lo posible al de los hombres. Se podría decir que las emancipa sin más miramientos eliminando dos cosas: primero, la familia y de ese modo, segundo, también la propiedad privada, es decir, la economía. Pero hay que tener en cuenta que tal eliminación doble se refiere sólo a la clase de los dirigentes políticos y a la de los guerreros de la que la primera se recluta. En cambio, las clases productivas, la de los agricultores artesanos y demás, no sólo pueden, sino que tienen que seguir gozando de las ventajas de una familia y una

propiedad privadas. Por estas razones la separación entre la esfera público-política y la esfera económico-privada es, en el caso de Platón, no personal, sino, como dije, funcional. En su concepción no hay lugar para un *pater familias* que cruce en ambas direcciones el umbral que separa una esfera de la otra. Eso sería demasiado arriesgado. El resultado de su división funcional es lo que Platón entiende por justicia. Por justicia se entiende normalmente el dar a cada uno lo suyo. No así Platón. No que cada uno reciba lo suyo, sino que cada uno *haga* lo suyo, es decir, que no se arroge las funciones que no le competen, es la característica diferencial del concepto platónico de justicia. Según ella, no hay ninguna persona, ni tan siquiera el *pater familias*, que ejerza dos tipos diferentes de función, uno público y otro privado, uno económico y otro político. En Platón, podríamos decir también, la persona se identifica con su función. Es en el fondo lo que le reprochará Aristóteles cuando le acusa de distinguir sí diversos tipos de función (*érgon*), pero sin dejar lugar para la función y el bien de lo humano (*anthrópinon érgon, anthrópinon agathón*). En el utopismo platónico hay, efectivamente, algo de inhumano. Pero, por otra parte, esa misma inhumanidad queda muy suavizada si se tiene en cuenta precisamente el carácter utópico de su concepción.

Ya el republicanismo como tal, sea aristotélico o del tipo que sea (maquiavelista –no maquiavélico–, tradicionalista, "verde", etc.), adolece de utopismo. "Adolece" no es tal vez la palabra adecuada. El republicanismo tiene que ver más con el ideal que con la realidad, con lo que el estado de cosas en una comunidad tendría que ser más que con lo que es, con la moral más que con todo aquello que –como la política y la economía– la moral tendría que conformar a su medida, sin conseguirlo nunca del todo. Desde este punto de vista, el republicanismo encuentra su antítesis en el liberalismo, entendiéndolo por liberalismo la primacía de lo económico sobre lo político, pero también la separación entre política y moral. Por supuesto el liberalismo tiene muchas facetas; al contrario también que el republicanismo. Se podría calificar al liberalismo incluso de ideología de la complejidad artificial, a diferencia del republicanismo, que ya sólo por lo dicho se podría calificar de ideología de la simplicidad natural. Pues bien, así como la sociedad civil está a caballo entre lo público y lo privado, lo está también entre el republicanismo y el liberalismo, y, según de qué tipo de sociedad civil se trate, ésta estará más cerca del uno o del otro.

La sociedad civil de la Edad Media era más republicana que liberal, la de la Edad Moderna más liberal que republicana. En la Edad Media todavía no se había llegado a una clara distinción entre Estado y sociedad. Había en Occidente, sí, una clara distinción entre Iglesia e Imperio, pero

eso mismo significaba entonces que el poder coercitivo no estaba aún monopolizado. Además, los gobernantes en la Edad Media –reyes y emperadores– no se consideraban en posesión de un poder legislativo omnímodo. Más que crear la ley, lo que hacían era aplicar una real o supuesta ley superior, se llame ley eterna o ley natural. No había entonces, pues, ni un Estado soberano hacia dentro –frente a sus súbditos– ni un Estado soberano hacia afuera –frente a otros Estados–. Sin embargo, ya en la Baja Edad Media se empieza a hacer notar el clima que después conduciría en el caso más extremo al Estado absoluto, y así también, bajo su sombra, a los orígenes del liberalismo y, a la vez, del concepto moderno de sociedad civil. Como el tema es complejo, voy a empezar con un hecho histórico muy determinado. Me refiero al problema de los judíos conversos en la época de Don Álvaro de Luna. El episodio en el que me voy a centrar tiene la ventaja para nosotros de poner de relieve la transición de una actitud preponderantemente republicana a una preponderantemente no republicana; por decirlo así, absolutista en ciernes y liberal también en ciernes. Como toda transición ofrece un carácter más bien ambivalente. Pero tales ambivalencias son características también de la sociedad civil.

El episodio o el hecho, se encuentra narrado en la Crónica del Alconero de Juan II. Yo sólo lo conozco a través del análisis que de él hace Ben Zion Netanyahu en el último de sus libros sobre los marranos³. Con referencia a dicha crónica, Netanyahu escribe: los nobles de Castilla "told the King that the high officials, before they meet the King in Council, 'go to Alvaro's place (of lodging) and get a feeling of what he wants', so as to know what positions to take in the issues to be discussed..."⁴.

Independientemente de los motivos más o menos dudosos que les llevaran a esa denuncia⁵, aquí los nobles –al contrario de los judíos conversos– se comportan de acuerdo con los más estrictos principios republicanos. Lo que recriminan en los funcionarios del Consejo es su falta de independencia⁶. Netanyahu, en cambio, considera el modo de actuar de los conversos completamente natural. Y desde un punto de vista no repu-

³. B. NETANYAHU, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, 1995.

⁴. *Op. cit.*, p. 240.

⁵. Cfr., por ejemplo, *op. cit.*, p. 221.

⁶. "However critical they were of the news bureaucrats, and much as they assessed them as men of low quality, lacking the powers, the dignity and the courage to stand up for their convictions and defend their rights, they never attacked them on religious grounds of their ethnic origin..." *Op. cit.*, p. 243 (subrayado mío).

blicano, evidentemente lo es⁷. Bajo punto de vista no republicano entiendo aquí tanto el de un incipiente absolutismo, basado en una burocracia eficiente, como el de un incipiente liberalismo, para el que la existencia de partidos políticos antagónicos –al revés que el republicanismo, que los rechazaría como meras facciones– es perfectamente natural. Bien es verdad que los judíos conversos del Consejo actuaban más como burócratas, es decir como funcionarios de un Estado incipiente, que como funcionarios de un partido político a caballo entre la esfera pública y la privada. Pero a los ojos de los nobles republicanos tales matices no existían; como tampoco existía o debería existir para ellos tal esfera intermedia.

Más aún que la alta burocracia de los conversos, lo que Netanyahu llama la alta aristocracia –es decir, la clase alta– ciudadana puede ser considerado como un incipiente auténtico partido político y como parte integrante de la sociedad civil medieval, pero ya en camino hacia la sociedad burguesa –y más tarde liberal– de la Edad Moderna⁸. La diferencia entre la sociedad civil medieval y la moderna reside en que la primera desempeñaba de antemano una función no sólo pública –por ejemplo, de configuración de la opinión pública– sino auténticamente política. En este

7. "But if we examine the contents of this charge, we can see that it, too, held no water. What it pointed out was the ordinary relationship that exists in most governments between the chief minister and the highest officials of the various departments. Such officials are commonly briefed on the policies supported by the head of the administration... The facts which were denounced by the nobles, therefore, were common to all monarchies governed with efficiency..." *Op. cit.*, p. 240.

8. "... the appointment of conversos to the Royal Council and the high offices of the central administration roused the opposition of another social entity... This was the urban upper aristocracy... They began their pressure... by requesting the king that a number of "citizens" (*ciudadanos*) be included in the Royal Council... What the cities sought was higher status *not for some commoners distinguished as jurists, but for their recognised leader...*" (*op. cit.*, p. 243 ss, el último subrayado mío). En el sentido de las palabras subrayadas por mí, los representantes de las ciudades se consideraban a sí mismos claramente más como ciudadanos republicanos que como burgueses liberales, de modo semejante a los nobles; pero en cuanto grupo compacto frente a éstos, no correspondían al modelo (ideal) republicano. Esto se puede deducir también de la siguiente observación de Netanyahu: "To the burghers, the conflict with the conversos was a struggle for both social and political superiority, which was not the case with the nobility, and it was also a struggle for their security, wherein they also differed from the nobles. *For when the latter lost their offices at Court, they still had their fortresses and their armies to rely on, but when the Old Christians lost their office in the cities, they had nothing to fall back on*" (p. 248). La del funcionario, sea de un partido o de un Estado, es una figura opuesta a la concepción republicana. El republicano tiene que tener en su economía familiar un respaldo suficiente para retirarse de la vida pública cuando ya no se le necesite –como en el caso de Cincinnatus– o cuando él lo crea necesario para no perder su dignidad. Naturalmente, también aquí el radicalismo de Platón le lleva a desviarse algo de la norma republicana. La norma republicana, por ejemplo, en relación con el sistema militar es que el republicanismo abogue no, claro está, por el ejército de mercenarios, pero tampoco por un ejército permanente, sea o no profesional, sino por la milicia cívica. En Platón la situación es diferente. En él, el caso de Cincinnatus no podría darse en principio.

sentido, no constituía, como la sociedad civil moderna, una esfera antagónica del poder político. Por sociedad civil moderna entiendo, sobre todo, la que se empezó a formar en la Francia absolutista del siglo XVIII en oposición más o menos velada al Estado centralista. (El de Inglaterra es un caso especial.) Bien es verdad que también en la Edad Media la sociedad civil –o una parte de ella: justamente la alta clase de la incipiente burguesía– tuvo que ganarse a pulso sus libertades ciudadanas, incluida la de una efectiva representación en los parlamentos o Cortes; y eso a diferencia de los antiguos señores feudales. Pero también es verdad que a partir de entonces –en Castilla, por cierto, antes aún que en Inglaterra– el tercer estado ya funcionó como una auténtica clase política hasta el advenimiento paulatino del absolutismo centralista. No hay más que pensar en el largo período en el que en la Francia absolutista dejaron de ser convocados los Estados Generales –con las consecuencias sabidas que su convocación finalmente trajo. Todo esto hace que mientras la sociedad civil moderna sea en un cierto sentido claramente no republicana, la medieval, en cambio, también en un cierto sentido, sí lo fuera. A diferencia de la sociedad civil medieval, la primera no sólo surgió, sino que, al menos por ese largo período de tiempo, permaneció al margen del poder político.

La escisión de la esfera pública en una esfera política y otra no política va claramente contra la neta separación republicana entre lo público y lo privado, la política y la economía. Tales escisiones son, por otra parte, características del aumento progresivo de complejidad en el mundo occidental y mientras tanto también a nivel mundial; son un ejemplo más de lo que Luhmann llama “*Ausdifferenzierung*”. Tal escisión en el seno de la esfera pública entre una esfera política y otra no política sigue, si bien de otro modo, aún hoy día vigente. Basta con pensar en los dos sistemas que en la sociedad actual ejercen más influencia sin ser específicamente políticos: el sistema de los medios de comunicación⁹ y el de la economía. En la Edad Media la sociedad no había alcanzado en absoluto tal grado de complejidad. El mismo hecho de que los estamentos cumplieran una función no solo pública, sino directamente política, es una indicación más de que en ella todavía no se había llegado a la escisión de lo público entre Estado y sociedad. En este sentido, la sociedad civil englobaba en la Edad Media toda la esfera pública y no dejaba fuera más que la esfera económico-familiar.

⁹. A él dedica N. LUHMAN su libro: *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, 1996.

2. INTERLUDIO METÓDICO

Naturalmente, en todas estas cuestiones mucho depende de como se pongan los acentos. La realidad siempre es más compleja que las conceptualizaciones sean científicas o cotidianas con las que intentamos orientarnos en ella. Se ha llegado a decir¹⁰ que la distinción entre Estado y sociedad es insoslayable y que por tanto existía también en la Grecia clásica. Según esta otra concepción la sociedad era el conjunto de las casas-hacienda, de los *oikoi*, claramente diferenciado de la esfera política que en este caso haría entonces de Estado. Es un modo posible de ver las cosas. Pero tiene la desventaja de sugerir una diferenciación de la esfera pública a la que ni entonces ni en la Edad Media¹¹ se había llegado; por lo menos no en el mismo grado de complejidad al que se llegó en la Edad Moderna o en otro grado mayor aún se ha llegado en la actualidad. Es precisamente por este último y por ahora máximo grado de complejidad por lo que Luhmann rechaza de plano el concepto de sociedad civil aplicado al mundo presente. Hoy día no hay lugar ni para una sociedad civil que como en la Edad Media englobara todo el campo de lo público –lo público se ha hecho demasiado complejo; ya no coincide con lo político– ni para una sociedad civil que como en la época de la *Aufklärung* se enfrentara más o menos solapadamente¹² con el poder político detentado por el Estado: la misma diferenciación de lo público hace superfluos tales enfrentamientos.

La situación actual tal y como se ha venido fraguando lo largo de los últimos siglos y como Luhmann la intenta conceptualizar es compleja también desde el punto de vista conceptual. Por una parte, diferenciación implica encapsulamiento de los diversos sistemas incluido el de la ciencia (una de cuyas manifestaciones puede ser esta misma contribución). En un mundo republicano la ciencia trata de la realidad sin más. Pero cuando la realidad se hace cada vez más compleja la ciencia tiende a encerrarse en sí misma y a tratar no de la realidad sin más sino de ella misma. (Si esta contribución puede aspirar a tener una vigencia científica no es porque diga o pretenda decir cómo están o estuvieran las cosas en relación con el fenómeno del republicanismo y el de la sociedad civil sino porque tiene en

¹⁰. P. KOSLOWSKY, *Staat und Gesellschaft. Ein unausweichlicher Dualismus*. Weinheim, 1983.

¹¹. A este respecto son esenciales los trabajos de O. BRUNNER, sobre todo *Land und Herrschaft*, 5. Aufl. Darmstadt, 1973.

¹². Cfr. R. KOSELLEK, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der modernen Gesellschaften*. Freiburg/München, 1959.

cuenta en mayor o menor medida lo que se ha escrito sobre esos fenómenos que a su vez son un producto de conceptualizaciones anteriores.) Según eso la ciencia trata sobre todo de sí misma; es ella la que construye a golpes de diferenciación la realidad de que trata; y no puede dejar de hacerlo siendo como es un producto más de dicha evolución. Eso por lo que se refiere al encapsulamiento que va unido a la complejidad. Semejante encapsulamiento sería inconcebible en un mundo republicano. En un mundo republicano la ciencia trata de la realidad como tal. Ya sólo por eso en él puede darse una filosofía que la abarque en su conjunto. Pero, por otra parte, el mundo republicano, tal y como lo hemos descrito¹³, es un mundo de netas distinciones, un mundo en el que ni la economía o lo privado irrumpe en lo público o lo político ni lo público o político en lo económico o lo privado con la misma fuerza con que lo hace ahora y ya lo empezó a hacer en la Edad Moderna. ¿Es que el encapsulamiento era entonces en la antigüedad más acusado que ahora? Eso parece contradecir todo lo dicho anteriormente. La paradoja conceptual consiste en que con la mayor complejidad va unida tanto una mayor escisión (*Ausdifferenzierung*) y consiguiente encapsulamiento como al revés una mayor interconexión de esferas con la consiguiente transgresión de límites. En vez de intentar resolver la paradoja directamente¹⁴, vamos más bien a considerar cómo ocurrió el doble proceso de politización de la economía y, al revés, privatización de lo público en la Edad Moderna; es decir, vamos a ver más bien cómo se produjo la paradoja. De una manera inmediata ese proceso llevó tanto a un mayor alejamiento del ideal de republicanismo como a una transformación del concepto de sociedad civil en el sentido indicado; pero a la larga ha llevado a una situación en la que, como ya dije, para algunos el concepto de sociedad civil no tiene posibilidad de aplicación a no ser como reflejo de protestas moralizantes más o menos utópicas.

¹³. Siguiendo no sólo las conceptualizaciones de Platón y de Aristóteles sino también, más o menos fielmente, los trabajos de Hannah Arendt.

¹⁴. Uno de los medios conceptuales para hacerlo sería recurriendo a la así llamada distinción de razón *cum fundamento in re* –a caballo entre el puro constructivismo y al realismo ingenuo basado en la idea de una relación isomórfica entre la realidad y nuestros conceptos (conocimiento como copia o duplicado de la realidad). Luhmann mismo opta abiertamente por el constructivismo.

3. PRIVATIZACIÓN DE LO PÚBLICO Y POLITIZACIÓN DE LO PRIVADO

Desde el punto de vista del republicanismo –representado en nuestro siglo sobre todo por Hannah Arendt–, el resultado del doble proceso de privatización de lo público o economización de lo político, por una parte, y politización de lo privado, por otra, no podía ser sino la corrupción tanto de lo público como de lo privado. La neta separación de esferas propio del republicanismo significaba a la vez una clara distinción entre lo patente y lo latente. Los debates políticos se desarrollaban a la luz del día, en el reino de la libertad. El referido episodio de los tiempos de Don Álvaro de Luna ya da una idea del oscurecimiento de esa luz por la infiltración del reino de la libertad por parte de las fuerzas ocultas de la necesidad cifradas en la economía y la familia. Naturalmente, los progresos de una burocracia eficiente al servicio de una monarquía absoluta reforzaron el proceso que llegó a hacer de la política un arte secreto expuesto a todo tipo de influencias provenientes de intereses particulares. A la sombra de la reclusión a que había sido relegada debido a su despolitización, la sociedad civil moderna, desde la semiclandestinidad de salones burgueses y de conventículos literarios, empezó a denunciar más o menos abiertamente la otra semiclandestinidad en la que, por postergación política de esa misma sociedad civil, se había visto envuelta la gestión política en forma ahora de Estado soberano. Con la creación del Estado se consiguió, sí, superar la lucha faccional y confesional en el seno de la cristiandad bicéfala bajo un Papa y un emperador, pero sólo para sustituir la interna guerra religioso–civil por la guerra externa de unos Estados contra otros. No sólo eso. La invención del Estado o del monopolio de poder significó también la de una sociedad enajenada del poder político y, una vez repuesta del golpe de su exclusión, decidida a recuperar su participación en él; de modo que incluso dentro del territorio de un Estado unificado, se empezó tarde o temprano a crear un clima favorable a una nueva edición del estado de guerra intestina, esta vez entre Estado y sociedad civil, pero ahora sociedad civil moderna, destituida políticamente y opuesta al Estado o a la sociedad política. La sociedad civil moderna se vio así otra vez reducida a la condición apolítica de la familia en la antigüedad clásica, pero de una familia que mientras tanto había crecido tanto, adquirido un cuerpo social tan importante, que tarde o temprano tendría que rebelarse contra esa postergación.

A la corrupción de abajo a arriba, de lo político por lo privado, se sumó la corrupción de arriba a abajo, de lo privado por lo político. La primera se plasma en la sustitución del debate abierto y racional entre

puntos de vista independientes –abiertos todos ellos a votación– por el reparto de favores, desde los económicos hasta los que tocan otras cuerdas del corazón humano sin olvidar las más íntimas. De eso –según el cuadro diseñado por una mujer, Hannah Arendt– se encargaban mayormente las mujeres de la aristocracia cortesana, destituida en no menor medida que los demás estamentos de la anterior *societas civilis*. Y esa misma labor de intriga y favoritismo con su consiguiente nivelación de opiniones y de sexos –ya he dicho que el republicanismo es masculino– es lo que poco a poco empezaron a imitar las mujeres en los salones burgueses que iban surgiendo a la sombra de un poder absoluto. Bien es verdad que estos otros salones al principio carecían de influencia directa en las decisiones políticas. Su labor en este sentido consistió más bien en criticar e ir socavando así ese mismo poder. Pero tiempos vendrían en que la situación cambiara y con ellos la necesidad de eliminar el influjo pernicioso de la mujer con su proclividad a una discreta o secreta manipulación basada en un certero instinto de lo que piden las necesidades humanas. A este respecto es significativo que cuando en la Revolución Francesa las mujeres empezaron a aparecer en los clubes de debate, a la vez que a alborotar por las calles de París, los republicanos jacobinos se apresuraron a excluirlas de los primeros y a eliminarlas de las segundas con medidas igualmente implacables en ambos casos. Bastantes estragos habían causado a sus ojos las mujeres ya en el Antiguo Régimen.

La corrupción complementaria iba –como decía– al revés, de arriba a abajo. Según el republicanismo, también aquí lo femenino jugó un papel preponderante. Aquí lo femenino significa fundamentalmente la conmisericordia que causa sobre todo en las mujeres la visión de la pobreza, y más si se trata de la del propio hogar. Y aquí empieza a entrar en juego la cuestión social. La aparición de la llamada cuestión social, quintaesencia de la ambivalente esfera entre lo público y lo privado, es el resultado más patente del doble proceso en cuestión. En cuanto la política se privatiza, el Estado se convierte en un factor económico cada vez más importante, y eso lleva a la disolución por lo menos de una buena parte de las *oikoi*, de las haciendas y, por consiguiente, a la destitución de muchas familias. Es como si los esclavos de la antigüedad hubieran sido emancipados de repente, como, en efecto, lo fueron un siglo más tarde en los Estados Unidos con las consecuencias todavía visibles en las calles de sus grandes ciudades. En la Europa occidental el proceso fue más lento, pero los resultados, a la larga, idénticos por lo que se refiere al surgimiento de la cuestión social o, sencillamente, de "lo social", producto de una familia debilitada y de un Estado soberano acumulando las cargas que ella ya no podía llevar. Para hacerse cargo de este segundo tipo de corrupción

denunciado por el republicanismo, uno puede imaginarse a la sociedad en cuanto esfera intermedia entre (y participando de la doble corrupción de) lo público y lo privado como compuesta, no en la menor porción cuantitativa, de un número incalculable de libertos desarraigados que intentarían superar su desarraigo mediante nuevas formas de dependencia: esta vez no de la economía familiar sino de la estatal.

La deseconomización de la familia por eliminación de la hacienda corre así pareja a la despolitización de los estamentos, que en la *societas civilis* medieval no habían sido estamentos meramente sociales. Ambos procesos –siempre desde la perspectiva del republicanismo– condujeron, como ya dije, a la desmoralización tanto de lo público como de lo privado, de la sociedad política, concentrada ahora en el Estado, y de la familia. La desmoralización del Estado se reflejó inmediatamente en la teoría de la razón de Estado, la de la familia tardaría más tiempo en aparecer, pero estaba por así decirlo preprogramada desde el momento en que la sociedad dejó de girar sobre una familia sólidamente asentada. El resultado de la infiltración del Estado por la alta sociedad es un Estado burocrático dominado por la intriga, el favoritismo y el tráfico de influencias. En esas condiciones la polarización entre ricos y pobres es inevitable. A la ley de la intriga y el favoritismo por arriba corresponde la de la brutalidad y de la violencia por abajo. La desestabilización que de ahí se deriva así como la necesidad por parte del Estado de enfrentarse con ella son el origen del Estado providencia (hoy día se diría más bien social o asistencial) y de su infiltración en la esfera privada de la familia. En el republicanismo clásico tal peligro de corrupción de lo privado no existió. Entre otras cosas, porque los esclavos no formaban parte de lo público y sus dueños eran propietarios, pero no ricos. Al quedar recluida en el ámbito privado, la economía no estaba regida aún por la ley del máximo crecimiento, con lo cual el paso de una propiedad en manos de bastantes a una riqueza en manos de pocos en comparación con la masa de la población quedaba excluido. No así en un estado de cosas –Estado y sociedad– liberal y no republicano, en el que lo que priva son los intereses económicos primero de una minoría y después de todo el cuerpo social. Sintomático a este respecto es el empleo del sustantivo plural "*liberals*" en los Estados Unidos para calificar (fuera de la teoría política) a promotores y partidarios del intervencionismo de arriba abajo, de un Estado poderoso en una sociedad debilitada por masificada. Y aunque Hannah Arendt, en esto en la línea de Tocqueville, considera que en los Estados Unidos no se llegó a revoluciones violentas gracias al temprano desarrollo de instituciones intermedias a caballo entre lo público y lo privado y protegidas por derechos constitucionales, ya sólo el hecho de que haya sido en los mismos

Estados Unidos donde ha surgido el modelo inigualado de una sociedad de masas es razón más que suficiente para confirmarla en su convicción de que la economización mercantilista de la política, unida a la despolitización absolutista de las elites, aristocráticas o no, así como a la consiguiente socialización, revolucionaria o no, de la vida privada han contribuido a viciar por igual lo público y lo privado, política y familia en ambas partes del Atlántico. Causa y efecto de la corrupción de ambas esferas sería en estas condiciones la sociedad en tierra de nadie: "lo social"; para Arendt (no del todo correctamente) la *societas civilis* medieval anterior, no menos que la moderna posterior, a la segregación y el enfrentamiento de Estado y sociedad.

4. REPUBLICANISMO, LIBERALISMO Y SOCIEDAD CIVIL EN TORNO A 1989

Cuando durante la pacífica revolución de 1989 se volvió a hablar de sociedad civil, era por influencia de los países de la Europa centrorientada. Sociedad civil significaba ahí algo opuesto al opresor Estado comunista. En esto era de corte más liberal que republicano, aunque la ausencia de intereses económicos por parte de los llamados foros republicanos les dieran, en efecto, un carácter más republicano que liberal. Mientras tanto ya hacía tiempo se había distinguido entre sociedad civil y sociedad política, aunque bajo la terminología de *état civile* y *état politique* que Montesquieu tomó del napolitano Gravina (*lo stato civile* y *lo stato politico*). En ambos la distinción se basa en la distinción jurídica entre derecho civil y derecho público. El primero regula las relaciones entre los miembros de la sociedad entre sí; el segundo, las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. El hecho de que en los países centro-este europeos se hablara de sociedad civil y no de sociedad política indica que la sociedad civil reclamada entonces en ellos no pretendió desarrollar actividades políticas, dada la tiranía estatal, aunque no está excluido que la elección del término obedeciera en buena parte a razones tácticas. En este caso, la comparación con la sociedad civil tal y como se entendía en el Antiguo Régimen, y más concretamente en la Francia absolutista, estaría aún más justificada. Lo que en el absolutismo es ya casi imposible –el desarrollo de una actividad política al margen del Estado– en el totalitarismo está excluido *a limine*. En uno y otro caso, los individuos, al reclamar una sociedad civil, no reclaman directamente derechos políticos sino

sólo derechos cívicos; pero sí indirectamente. Esa es la vertiente de hipocresía propia de la *societas civilis* moderna estudiada por Reinhardt Kosellek¹⁵, una vertiente en principio inexistente, por innecesaria, en la *societas civilis* medieval. Sea como sea, lo cierto es que la *societas civilis* moderna se autocomprende en tácita oposición al Estado, cosa que en la medieval no podía ocurrir. El rey entonces no era un monarca, y menos el emperador. Su función era fundamentalmente sólo doble: por una parte, la de administrar justicia al modo de los judíos jueces presauílicos, es decir, de acuerdo con la ley eterna en su reflejo relativamente (accidentalmente) cambiante de la ley natural entendida en substancia aristotélicamente; y por otra parte, la de velar, aunque no en exclusividad, por el orden público; un orden que, como es bien sabido, se derrumbó al fenecer la unidad de la república cristiana. Hasta entonces, la *societas civilis* no necesitaba ni directa ni indirectamente, ni abierta ni solapadamente, reivindicar derechos políticos; ya los tenía. Se puede decir que los estamentos eran ya parte de la sociedad política. Pero en cuanto representación en las distintas cortes aún no cortesanas, es decir, en cuanto representación en las distintas dietas de las estructuras sociales con sus diversas ligas y corporaciones, esa sociedad política era también una sociedad civil; y como prolongación o participación de la sociedad en un poder político que no estaba sólo detentado por el rey o por el emperador –ambos, como ya dije, no monarcas– esa sociedad era *societas politica* ya en cuanto *societas civilis*. El mismo rey, lo mismo que el emperador, era una parte de la sociedad civil. Por más que fuera ungido como lo fueron, en cierto modo contra la voluntad del Señor, ya los reyes de Israel o de Judá y, después, los de Israel y los de Judá, los reyes y emperadores de la Edad Media no eran reyes o emperadores ni por propio derecho ni por derecho que les viniera inmediatamente de Dios, sino a través del pueblo (*vice regens populi*). Se puede decir que la sociedad civil englobaba entonces toda la sociedad, incluido el poder político, y que éste, la sociedad política, no era sino la autoorganización de aquélla, de la sociedad civil. En este sentido no es abusivo hablar de autogobierno y, por eso, en cierto modo incluso de republicanismo en relación con la sociedad civil premoderna. Naturalmente, la situación en que los foros republicanos en los países del bloque soviético hablaban de sociedad civil era muy diferente. Era una sociedad posterior a la separación entre Estado y sociedad ocurrido con el advenimiento del principio de soberanía e, incluso, posterior al enfrentamiento, más o menos abierto, de ambas entidades entre sí. La semejanza con la sociedad civil del Antiguo Régi-

¹⁵. Cfr. R. KOSELLEK, *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der modernen Gesellschaften*.

men más que con la medieval se debe a ese hecho, ya que, por lo demás, la mentalidad de los foros, si se tiene en cuenta sobre todo la falta de intereses económicos en juego, era más republicana que liberal. Los que abogaban por la sociedad civil en esa conyuntura no tenían como fin los beneficios del Estado occidental de bienestar, sino las libertades de un espacio público donde poder discutir y precisar sus propios intereses, económicos o no. En este sentido, los foros vinieron, por un corto espacio de tiempo, a cumplir la función que en el antiguo régimen habían cumplido, por uno mucho más largo, las células del llamado espacio público: círculos literarios, salones, clubes de debate, cafés, logias, etc. El reconocimiento de todas esas células no era público, pero su función, su función de zapa, sí lo era. La literatura al caso no se refiere, por cierto, con especial detenimiento, que yo sepa, al período de transición del franquismo a la democracia en España¹⁶, pero también ahí se dio un fenómeno paralelo que llevó a la creación de asociaciones informales como paso previo a la de los partidos políticos.

El carácter en parte liberal, pese a su ideología republicana, de asociaciones y foros alrededor de 1989 se advierte, sobre todo, en su insistencia en el tema de los derechos humanos. Eso pudo en su tiempo, como ya indiqué, haber sido un puro medio para un fin distinto. Lo que sí es cierto es que rara vez los protagonistas de los foros republicanos se han podido adaptar sin cierto desasosiego al sistema liberal de partidos políticos o al economicismo occidental que le acompaña. Y lo que también es cierto es que, igual que la teoría de los derechos humanos es específicamente moderna y, a lo sumo, tardomedieval, esa teoría es también ajena al republicanismo. Prueba de ello es el rechazo de plano de la teoría de los derechos naturales por parte de Rousseau. En esto, Rousseau era plenamente consecuente. Los derechos humanos sólo tienen sentido en un estado de cosas en el que los individuos, o la sociedad en conjunto, se consideren ajenos, si no incluso opuestos, al Estado. En esa situación es lógico que se abogue por una limitación de las atribuciones del Estado. Y éste puede ceder a esa presión y llegar a concederlos –de acuerdo con las reivindicaciones de la sociedad– no como un favor sino como lo que para ésta son, es decir, como plenos derechos. Se podría comparar el proceso al de la obligación y auto-obligación del Estado de mantener de un modo o de otro a la Iglesia (en Alemania con los impuestos en favor de las iglesias) después de haberle quitado sus bienes en la llamada desamortización. Pero cuando, como en Rousseau, no cabe en absoluto ni independencia ni oposición de

¹⁶. La voluminosa obra de Cohen y Arato (cfr. nota 1 más arriba), que trata también la transición en Latinoamérica, no contiene ni una alusión a la transición en España.

la sociedad o de la Iglesia frente al Estado, hablar de derechos humanos que limiten las atribuciones del poder civil no tiene sentido, mientras que el rechazo de la idea de derechos naturales por parte de Rousseau sí lo tiene.

En nuestra época, más aún tal vez que en el recurso a los derechos humanos, las corrientes republicanas se suelen manifestar en las diversas formas de oposición antiparlamentaria. Esto es lógico dado el carácter liberal de un parlamento dividido en partidos. Y la conexión con el republicanismo por parte de estos fenómenos –que podríamos resumir bajo la rúbrica única de desobediencia civil– se manifiesta en el reconocimiento de que no puede haber un derecho legal a la desobediencia civil; eso equivaldría a legalizar la ilegalidad. El camino para evitar la contradicción pasa por la distinción entre legalidad y legitimidad. Sintomáticamente aquí los abogados de la desobediencia civil se dan la mano con un crítico tan radical del parlamentarismo y el liberalismo como Carl Schmitt¹⁷. Esos mismos abogados, en cuanto que integran en sus teorías el tema de los derechos fundamentales, no pueden ser calificados, sin embargo, de republicanos (o de radicales, de partidarios de una democracia o democratización ilimitada¹⁸) sin más. En esto se diferencian al fin y al cabo del republicanismo y democratismo extremo y uniforme de Rousseau. La posición de tales abogados, que lo son a la vez de la sociedad civil hoy, se podría caracterizar como intermedia entre el republicanismo de Rousseau y el liberalismo de los derechos civiles. No por casualidad, esos autores –a diferencia de Luhmann– consideran también hoy día viable la idea de sociedad civil. Utilizando un término de Michael Walzer, se podría caracterizar su posición como un radicalismo autolimitado. El radicalismo autolimitado cuenta con la existencia de minorías disidentes en el marco de un Estado. En él se trata, pues, de una república pluricultural y pluri-ideológica distinta ya sólo por eso del ideal clásico de republicanismo y comparable en cierto modo a la *societas civilis* del imperio medieval cristiano, la cual no sólo incluía, a diferencia del Estado–nación, diversas naciones cristianas, sino que protegía en principio minorías como la de los judíos. Pues bien, el radicalismo autolimitado trata de ayudar a la integración de esas minorías desarrollando una teoría de la desobediencia civil. Mediante el recurso a la distinción de legalidad y legitimidad, la teoría de la desobediencia civil propia del radicalismo autolimitado se

17. “Civil disobedience, by its very nature, poses the question of the degree and kinds of legitimate citizen participation in political life –a question at the heart of democratic theory”. J. L. COHEN y A. ARATO, *op. cit.*, p. 569.

18. “...civil disobedience, in each case, tests the degree to which constitutional democracies are liberal, that is, the degree to which they take rights seriously.” (*ibidem*).

dirige contra las leyes, también contra las leyes fundamentales que definen los derechos humanos (civiles, políticos, del hombre) y, por lo tanto, contra lo que hayan decidido las asambleas constituyentes. A la vez intenta por ese camino integrar las minorías –que en el auténtico republicanismo sólo pueden existir en calidad de metecos– en un sistema republicano más amplio que el concebido por Rousseau¹⁹. De este modo, el radicalismo autolimitado –a diferencia de la oposición extraparlamentaria de la revuelta estudiantil de los sesenta y los setenta– ya no necesita ir "contra el sistema", contra el régimen democrático liberal establecido en los países industrializados occidentales. Lo único que necesita es considerar que los derechos humanos no son una cosa que –como en la teoría clásica liberal del derecho natural moderno– esté de antemano fija en la naturaleza antehistórica y pre-estatal del hombre; no necesita considerar que esos derechos permanezcan idénticos antes y después del contrato social y de dominio, sino que tiene que considerarlos como constantemente reinterpretables. Esto no lo admitía ni la teoría liberal clásica ni la actual (con la excepción, tal vez, de Dworkin). Según la teoría clásica liberal –representada en nuestros días a este respecto sobre todo por Rawls– las opiniones de los disidentes pueden ser *toleradas* incluso cuando se manifiestan de una forma violenta, con tal de que no sobrepasen ciertos límites; *pero nunca pueden pertenecer al sistema constitucional*. El radicalismo autolimitado, en cambio, al integrarlas en él como posibles motores de cambio de ese mismo sistema, persigue una doble estrategia: primero, la de no dejar que la oposición extraparlamentaria al *status quo* se radicalice ilimitadamente y, a la vez, segundo, la de compaginar la tendencia a una cada vez mayor democratización con los límites variables impuestos por la teoría de los derechos humanos entendidos ahora éstos mismos como históricamente variables²⁰. En una palabra, lo que el radicalismo autolimitado busca es una síntesis de republicanismo y liberalismo, Rousseau y Montesquieu, tal que haga viable hoy día la idea precisamente de una sociedad civil. En Rousseau se daba, por obra de la voluntad general, una interiorización del conflicto permanente entre gobernantes y gobernados. La interiorización hacía en él que dominantes y dominados coincidieran en la misma persona plural. En el radicalismo autolimitado lo que se interioriza es más bien el conflicto entre el ciudadano fiel a la constitución y *el mismo ciudadano* que, en otras circunstancias a las que definen ese mismo radicalismo autolimitado, no se consideraría como ciudadano por estar en desacuerdo con la constitución en puntos fundamen-

¹⁹. Este es uno de los puntos en los que hay que distinguir entre "republicanismo" y "comunitarismo".

²⁰. Cfr. J. L. COHEN y A. ARATO, *op. cit.*, p. 564-605.

tales. En el radicalismo autolimitado ambos ciudadanos coinciden, como digo, en la misma persona, que esta vez es, por lo tanto, no plural sino singular. Y como esos puntos fundamentales tocan en principio siempre cuestiones morales en que el desacuerdo es más profundo, el radicalismo autolimitado no admite la separación de principio entre política y moral, lo cual lo acerca otra vez más a Rousseau que a Montesquieu, más al republicanismo que al liberalismo. Este es otro ejemplo de la ambivalencia del concepto de sociedad civil aplicado a la época actual en la que –en una interpretación estricta de la escisión de la sociedad en sistemas cerrados autopoieticos– la moral tendría que formar un sistema aparte a cargo de aquellos cuyo oficio sea –para decirlo del modo más cínico posible– el de escandalizarse. Lo he expresado de esta manera para indicar más claramente que, si no tal vez viable en la práctica, en una sociedad manifiestamente más conforme al liberalismo que al republicanismo la idea de una sociedad civil podría por lo menos ayudar a no olvidar nunca que no siempre lo que es, es lo que debería ser.