



**UNIVERSIDAD DE CHILE**

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

## **EL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL**

Tesis conducente al Grado Académico de  
Licenciado en Humanidades con Mención en Filosofía

AUTOR: CHRISTIAN BLANCO JAKSIC  
PROFESOR GUÍA: CARLOS RUIZ SCHNEIDER

Santiago, Chile

2005

*A mi madre.*

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer el apoyo de muchas personas, profesores, familiares y amigos que, directa o indirectamente, contribuyeron en la elaboración de esta tesis y que me han acompañado en estos años.

Agradezco el respaldo mi profesor guía, Carlos Ruiz. También quisiera agradecer el apoyo del profesor Raúl Villarroel y a los miembros del Centro de Estudios de Ética Aplicada, así como a todos los profesores de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Especialmente, quisiera agradecer al profesor Octavio Avendaño, de la Facultad de Ciencias Sociales, por su amabilidad en facilitarme indispensables recursos bibliográficos para realizar esta tesis.

Quiero agradecer a mi padre, Christian, y a mi madre, Vojka. A Mateo Jaksic, quien me ha ayudado incluso desde la distancia. A Pedro Pizarro. A mis hermanos Tomás y Constanza y a todos mis familiares, cuyo apoyo he recibido incondicionalmente.

Quisiera agradecer a Gonzalo Ruiz, Cristián Aguirre, Francisco Meneses, Sebastián Campos, Leonardo Baeza, Mario Morales, Natalia Barrera, René Cané, Loreto Cerda y muchos otros amigos y amigas cuyo apoyo fue fundamental. También agradezco la constante orientación de Mario Casassus, mi maestro de Judo.

Muy especialmente, agradezco a Javiera Araya, mi compañera, mi amiga y mi pareja. Sin su amor y sabiduría no me hubiera sido posible realizar esta tesis.

## RESUMEN

El concepto de sociedad civil a través de la historia de la filosofía política ha presentado características diferentes según el momento histórico en que es concebido, cumpliendo diversas funciones en el modelo teórico político en que esté inscrito. Aunque la sociedad civil es una figura específicamente moderna, la filosofía aristotélica introduce una noción esencial, esto es, la de la sociedad civil como una agrupación de ciudadanos libres e iguales a partir de la cual se participaba políticamente. En los inicios de la filosofía moderna el debate se reactiva, con una concepción no autónoma de sociedad civil, identificada primero con el Estado en el contractualismo y luego con el ámbito económico en la economía política clásica. El idealismo hegeliano presentará un modelo que concibe a la sociedad civil como una esfera separada del Estado, que incluye dentro de sí tanto el aspecto económico como el asociativo, mientras que la crítica marxista representa una vuelta a la identificación de la sociedad civil con el mercado y la producción, al situarla en la base económica. La postura de Tocqueville destacará la dimensión asociativa de la sociedad civil y su función en el mantenimiento de la democracia y Gramsci establecerá un modelo que separa las esferas de la sociedad civil del Estado y del mercado, donde la sociedad civil es el ámbito de discusión y de generación de consensos políticos. La trayectoria del concepto, entonces, describe desde el inicio de la filosofía moderna, una progresiva autonomización de la esfera de la sociedad civil con respecto a la economía y al Estado. A partir de la recuperación de la sociedad civil luego de la crisis del Estado de Bienestar, la desintegración de la URSS y las luchas por la recuperación de la democracia en América Latina, Cohen y Arato han rescatado la tradición del modelo tripartito de la sociedad civil para otorgarle una validez que permita incorporarla definitivamente al debate como una fecunda categoría de análisis político y social, que incorpore también a los movimientos sociales y destaque el rol de las asociaciones voluntarias. Finalmente, la noción de Cohen y Arato puede ser complementada por ciertos aportes posteriores que otorguen nuevos elementos al análisis.

## **TABLA DE CONTENIDO**

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

RESUMEN

INTRODUCCIÓN

### **CAPÍTULO I**

ANTECEDENTES DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN LA FILOSOFÍA  
POLÍTICA ANTIGUA

1.1 La Sociedad Civil o política en Aristóteles

1.2 La Sociedad Civil en el medioevo

### **CAPÍTULO II**

LA SOCIEDAD CIVIL Y LOS INICIOS DE LA TEORÍA POLÍTICA MODERNA

2.1 La Sociedad Civil y el Contrato Social: Hobbes, Locke y Rousseau

2.2 La distinción entre Sociedad Civil y Sociedad Política: Montesquieu

### **CAPÍTULO III**

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL SURGIMIENTO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

3.1 La Sociedad Civil y el progreso económico: Adam Ferguson

3.2 La Sociedad Civil y la división del trabajo: Adam Smith

## **CAPÍTULO IV**

### LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL SIGLO XIX: IDEALISMO Y MATERIALISMO EN LA CONCEPCIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

4.1 El concepto de Sociedad Civil en el sistema de Hegel

4.2 El concepto de Sociedad Civil en Marx

## **CAPÍTULO V**

### TEORIZACIONES POST-HEGELIANAS SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL: SIGLO XIX Y SIGLO XX

5.1 Sociedad Civil y Democracia en Tocqueville

5.2 La Sociedad Civil en la concepción de Gramsci

## **CAPÍTULO VI**

### LA REAPERTURA DEL DEBATE SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL EN LA ACTUALIDAD

6.1 La Sociedad Civil en la propuesta de Cohen y Arato

6.2 Sociedad Civil y Democracia: Elementos para un concepto actual

## **CAPÍTULO VII**

### CONSIDERACIONES FINALES

### BIBLIOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

La discusión sobre el concepto de sociedad civil ha recobrado fuerza, tanto en el ámbito de convocatoria política en la actualidad, como en el debate teórico desde hace un poco más de 20 años. Esta reaparición coincide con una convergencia de hechos históricos que motivaron la reactivación de la discusión pública e intelectual sobre la sociedad civil. Estos procesos han sido conceptualizados por Schmitter y O'Donnell como "transiciones desde gobiernos autoritarios"<sup>1</sup>. Desde los 60 y finales de los 70, pero principalmente en la década de los 80 y principios de los 90, se identifica tanto en Europa como en el continente sudamericano, la rearticulación de la sociedad civil y de movimientos democratizadores emanados desde las bases sociales que, mediante de iniciativas de lucha y presión política desde la sociedad civil, ocasionaban una crisis de legitimación, finalmente alterando el orden social autoritario imperante. Específicamente en Europa oriental, la desarticulación que venía sufriendo el régimen soviético se hizo manifiesta con la oposición de inspiración democrática del movimiento Solidaridad y la llamada Primavera de Praga en 1968, entre otras situaciones. Más adelante, la presión desde la sociedad civil jugó un papel importante en la caída del Muro de Berlín y el posterior desmembramiento de la URSS. En Europa occidental, los críticos neomarxistas y la "segunda izquierda" francesa<sup>2</sup> constituían una poderosa oposición crítica al Estado de Bienestar. Por otro lado, en América Latina se desarrolla el denominado proceso de retorno a la democracia en varios países, entre los que se cuentan Argentina, Paraguay y Chile. Las múltiples dictaduras militares imperantes enfrentan una presión civil que termina por desarticular los regímenes autoritarios dando lugar a las llamadas nuevas democracias en América Latina. Según lo anterior, el panorama mundial de reactivación de la sociedad civil, tanto a nivel de movilización

---

<sup>1</sup> O'Donnell, Guillermo y Schmitter Philippe, *Transiciones desde un Gobierno Autoritario*. Vol.1 Europa Meridional, Vol.2 América Latina, Vol.3 Perspectivas comparadas, Vol.4 Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. En esta obra se elabora un completo análisis histórico y sociológico acerca de los procesos de transición, en la que se le otorga especial atención a la centralidad de la sociedad civil en los procesos de recuperación de la democracia.

<sup>2</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, título original: *Civil Society and Political Theory* (1992, MIT Press, Cambridge). Traducción de Roberto Reyes Mazzonei. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 2002. Pág. 60.

civil efectiva como en el desarrollo teórico al respecto, hace resurgir a la sociedad civil como un concepto de importancia central en el análisis político. Pero la relevancia de la sociedad civil no significa que el concepto goce de una validez teórica o una claridad en su definición.

El término se ha instalado firmemente en el vocabulario de filósofos, periodistas, políticos, sociólogos, politólogos, líderes de movimientos sociales y muchos otros sectores para los cuales el concepto de sociedad civil constituye un lugar teórico común y una herramienta movilizadora de gran efectividad. Incluso, como sostiene Serrano, “en los últimos años se ha vuelto a recurrir con frecuencia a este concepto, hasta el grado de que hoy podemos hablar de un uso ‘inflacionario’ de éste”<sup>3</sup>. Varios analistas sostienen que el uso del concepto de sociedad civil ha superado los límites explicativos del mismo. Muchos sectores de la sociedad, tanto políticos como sociales, además de algunos intelectuales, han sobreexplotado el término, quitándole precisión teórica, de manera que en la mayoría de los textos especializados en que se trata el tema de la sociedad civil es recurrente el “uso constante de términos como *ambivalencia, paradojas, ambigüedad*”<sup>4</sup>, para describir su desarrollo teórico. En general, se alude a la falta de claridad y distinción del concepto, lo cual afecta la posibilidad de que sea utilizado como una categoría de análisis teórico fecunda y válida. Olvera señala que se ha utilizado a la sociedad civil “para hablar indistintamente de cualquier grupo organizado de personas o de la ciudadanía en general, añadiendo nuevos elementos a la confusión reinante”<sup>5</sup>. Foley y Edwards, en la misma línea sostienen que “El ‘argumento de la sociedad civil’... es realmente un complejo conjunto de argumentos, de los cuales no todos son congruentes”<sup>6</sup>. De este modo, se observa que los analistas coinciden en que “el abuso del concepto lo ha llevado a la polivalencia y, a través de ésta, a una creciente irrelevancia tanto simbólica como

---

<sup>3</sup> Serrano, Enrique, *Modernidad y sociedad civil*. En Olvera, Alberto J. (coordinador), *La Sociedad Civil: De la teoría a la realidad*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, D. F., 1999. (Varios autores). Pág. 55.

<sup>4</sup> Serrano, Enrique, *Modernidad y sociedad civil*. En Olvera, Op. Cit. Pág. 57.

<sup>5</sup> Olvera, Alberto, *Introducción*, En Olvera, Op. Cit. Pág. 15.

<sup>6</sup> Foley, Michael y Edwards Bob, *The paradox of civil society*. En *Journal of Democracy*, Vol. 7, N°3, Julio 1996, pp. 38. La traducción es mía. Texto original: “the ‘civil society argument’... is actually a complex set of arguments, not all of which are congruent”.



analítica”<sup>7</sup>. Con la misma orientación, se sostiene que “a pesar de que hoy menos que ayer exista acuerdo sobre el contenido significativo de la expresión sociedad civil, hoy, quizás más que ayer, amparados en esta noción, o enarbolando esa bandera, impugnadores, reformadores o dirigentes de diverso orden y signo, se sienten bien escudados al evocar o al invocar esas palabras”<sup>8</sup>.

Es posible encontrar múltiples interpretaciones similares a las mencionadas sobre la sociedad civil revisando la literatura en la teoría política actual. En consecuencia, surge la necesidad, desde la filosofía política, de realizar un trabajo de reconstrucción histórico-filosófica del concepto de sociedad civil, que utilice una mirada crítica y profunda, de manera que logre establecer un concepto con contenido, relaciones y límites claros y definidos, cuya significación no conduzca a la confusión. Es pertinente, por ende, la realización de un esfuerzo teórico que establezca un modelo de la estructura política en general, definiendo claramente la ubicación y la función de la sociedad civil en tal esquema. Asimismo, se requiere que el concepto de sociedad civil se instale en el debate como una categoría válida de análisis teórico, útil para la comprensión de la realidad política de las sociedades democráticas contemporáneas o, en su defecto, que se revele su carácter ambiguo y confuso, desestimándose su capacidad analítica.

La presente tesis, pretende entregar una primera aproximación a este ambicioso, pero necesario y relevante objetivo, que representa un proyecto mayor y de largo aliento. El objetivo de este trabajo en particular, por lo tanto, será iniciar el trabajo de reconstrucción histórica del concepto de sociedad civil a través del desarrollo de la filosofía, destacando el carácter fundamental que éste adquiere en cada planteamiento y cada autor, y revelando el aporte que cada una de estas propuestas hace al desarrollo teórico posterior. De esta manera, se intentará describir la trayectoria conceptual de la sociedad civil mediante la recuperación de la tradición filosófica y política, de modo que sirva de fundamento para presentar el uso actual que se le da al

---

<sup>7</sup> Olvera, Alberto, *Introducción*, En Olvera, Op. Cit. Pág 15.

<sup>8</sup> Fernández, Oscar, *Los avatares de la noción de Sociedad Civil*, en el “Boletín Electoral Latinoamericano”, N°XVII, Enero-Junio, 1997. Pág. 79.

concepto, buscando incorporar algunos elementos nuevos a la sociedad civil que sean útiles para interpretar el complejo mundo político contemporáneo, asegurando que en él se reconozca su vinculación con el pensamiento filosófico anterior.

La hipótesis principal que orientará la presente investigación será la siguiente: En el transcurso de la historia de la filosofía, en particular la filosofía política, el concepto de sociedad civil aparece originariamente ligado, e incluso identificado con el ámbito económico, por un lado, y con el ámbito estatal, por otro. A medida que evoluciona el concepto, la sociedad civil va a experimentar una progresiva autonomización, tanto de la esfera del mercado, sistema económico, productivo o comercial, como del sistema político entendido como el Estado o el ámbito del gobierno. Esta autonomización de la esfera de la sociedad civil va a incrementar la complejidad teórica del concepto a medida que se independiza, otorgándosele nuevos roles, distinguiéndose diversos elementos que la componen y estableciéndose las diferentes relaciones de la sociedad civil con las esferas del mercado y del Estado. En un segundo nivel de análisis, la discusión acerca del concepto de sociedad civil y su evolución, está relacionada con un cambio progresivo de una concepción general de la política como delegación, en que los individuos entregan la función de mantenimiento del orden social a una entidad superior, hacia una concepción general de la política como representación, en la que los individuos participan activamente en la configuración de orden social. De este modo, en el desarrollo del debate sobre la sociedad civil irá cobrando cada vez más importancia la figura de las asociaciones intermedias, organizaciones sociales y otras formas de participación política y social.

Con respecto a la metodología, se procederá mediante la revisión bibliográfica, tanto de los autores de los textos originales de cada período, como el apoyo de intérpretes más contemporáneos de la materia. De esta manera, el método utilizado permitiría una aproximación bien fundamentada y ampliamente documentada a los planteamientos de cada autor. Por ello, cada capítulo tratará un conjunto de autores relacionados, intentando primero dar una referencia al planteamiento general de cada

autor, para revelar el concepto de sociedad civil que se presente<sup>9</sup>. Luego, esta exposición sintética de cada postura teórica que se intentará realizar, se la inscribirá en el hipotético esquema conductor que se ha propuesto. Se espera, así, lograr una visión integrada de la trayectoria de autonomización de la esfera de la sociedad civil. Finalmente, con el panorama histórico ya elaborado, se pretende aportar con ciertos elementos para un concepto de sociedad civil ajustado a la realidad política actual, que rescate tanto la tradición filosófica, como los aportes de analistas contemporáneos.

---

<sup>9</sup> En algunos casos, los autores tratados en el presente trabajo no elaboran propiamente una teoría de la sociedad civil. Por ello, es necesario hacer una caracterización general de su planteamiento, de modo de seguir el argumento, para revelar sus consideraciones sobre la sociedad civil y su aporte específico a la discusión.

## CAPÍTULO I

### ANTECEDENTES DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTIGUA

#### 1.1 La Sociedad Civil en Aristóteles

Aunque el uso del concepto “Sociedad Civil” se instala definitivamente en la discusión filosófico - política en los comienzos de la modernidad, desarrollándose a medida que evoluciona el concepto moderno de “Estado”, la primera distinción de un cuerpo de importancia política semejante, puede encontrarse ya en la obra de Aristóteles.

En su *Política*<sup>10</sup>, el uso original de un concepto como el de *sociedad civil* o *sociedad política* refería a una asociación de individuos libres e iguales, aunque vinculados con una comunidad de “ciudadanos” en el sentido de miembros de una *polis*. Este concepto originario se encuentra estrechamente vinculado con la virtud (la *areté* de los griegos), y ésta a su vez, con la noción de interés general o el bien común. El término griego para esta asociación es *koinonía politiké*, cuya traducción aproximada para un lenguaje moderno podría ser “comunidad”, “asociación”, “sociedad política” o “sociedad civil”<sup>11</sup>. Cohen y Arato sostienen que “éste fue el término que los latinos tradujeron por *societas civilis*”<sup>12</sup>. No existe en Aristóteles o en la filosofía política antigua una distinción muy clara entre lo político y lo social, diferencia que establecerá

---

<sup>10</sup> Aristóteles, *La Política*. Traducción de Natividad Massanés. Editorial Iberia, Barcelona, 1962.

<sup>11</sup> La distinción entre comunidad y sociedad también es posterior a Aristóteles y al pensamiento griego. De hecho, ya en los inicios de la época moderna, los primeros sociólogos la establecieron con el propósito analítico de distinguir entre el modo tradicional de organización humana (comunidad, *Gemeinschaft*) y el modo moderno (sociedad, *Gesellschaft*). Sostiene Tönnies (Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y Sociedad*. Traducción de José Rovira Armengol. Editorial Losada S.A., Buenos Aires 1947) que hace la diferencia con varias características opuestas a lo largo de su obra: “La relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica – y entonces es la esencia de la *comunidad* -, bien como formación ideal y mecánica – y entonces es el concepto de *sociedad*” Pág. 19; Con respecto al vínculo entre los hombres, Tönnies dice que “mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”. Pág. 65, entre otras afirmaciones. Es evidente que esta conciencia de la distinción comunidad – sociedad no estaba en los griegos, por lo que la postura aristotélica tiende a identificarlas.

<sup>12</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Op. Cit. Pág. 113.

posteriormente la tradición latina con el término *societas*. Ésta es la tesis de Hannah Arendt, que presenta en su obra *La Condición Humana*<sup>13</sup>. Aun así, encontramos en el pensamiento aristotélico las bases conceptuales para la identificación de dos entidades políticas, aún no independientes pero relacionadas, que están presentes en la *polis*: el gobierno y la *koinonía politiké*, que en la filosofía posterior evolucionará hasta el concepto moderno de sociedad civil.

Esta asociación de ciudadanos, la *koinonía politiké*, está relacionada con lo que llegará a ser posteriormente el Estado: el gobierno o la constitución, entendida como autoridad política suprema. La *koinonía politiké* se definió como “una comunidad ético-política pública de ciudadanos libres e iguales en un sistema de gobierno definido legalmente”<sup>14</sup>, de modo que el gobierno y la sociedad civil estarán vinculados en la teoría Aristotélica. El vínculo consistiría en la dependencia que visualizó Aristóteles entre la forma de la sociedad política o civil con el tipo de gobierno o constitución y su forma, sana o viciada, que se haya establecido en un Estado.

Aristóteles, en el inicio del capítulo V de su *Política*, establece los criterios que permiten distinguir los distintos tipos de gobierno. El filósofo sostiene que la autoridad suprema, o el gobierno o la constitución ha de estar depositada en un cierto número de individuos, lo que será un criterio de distinción de tipos de gobierno. Un segundo criterio será la orientación general o particular. Dice Aristóteles: “se deduce que cuando uno solo, o varios o la multitud usan de la autoridad a favor del interés general, la constitución es necesariamente pura y saludable; y que si se gobierna atendiendo al

---

<sup>13</sup> Arendt, Hannah, *La Condición Humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Editorial Paidós, Barcelona, 1993. Pág. 38: “Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo es naturaliter politicus, id est, sociales* (<<el hombre es político por naturaleza, esto es, social>>). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra <<social>> sea de origen latino y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito”.

<sup>14</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Idem*.

interés particular, es decir, en interés de uno solo, o de varios, o de la multitud, la constitución es viciosa y corrompida. Porque, una de dos, o los ciudadanos participan del interés general o no participan de él”<sup>15</sup>. De esta exposición, se derivan dos grandes formas que pueden tomar los gobiernos: gobiernos saludables y virtuosos orientados al interés general y gobiernos viciosos orientados al interés particular.

En la forma virtuosa de gobierno se encuentra un segundo nivel de análisis, basado en la cantidad de personas investidas con el poder político de gobernar. A partir de este criterio, Aristóteles deriva tres tipos de gobierno orientados al interés general. El primero es la Monarquía, en la cual el poder de gobernar se concentra en una sola persona. Si el poder político de gobierno lo poseen un número reducido de personas, tendrá el nombre de Aristocracia. Finalmente, el tercer tipo de gobierno orientado hacia el interés general es la República, en que el poder lo poseería una multitud de personas.

Inversamente, si la forma de gobierno es una forma viciosa, es decir, busca el interés particular de el o los gobernantes, la Monarquía devendrá en una Tiranía, en que el gobierno “ejerce un poder despótico sobre la sociedad política”<sup>16</sup>. Se desprende de esta afirmación, que la forma de gobierno va a establecer una relación determinada con la sociedad civil o política, definiendo su modo y configuración. Esto ocurre también en las dos formas restantes de gobiernos viciados: La Aristocracia degenera en Oligarquía cuando se orienta al interés particular del grupo de gobernantes. Esta forma deposita el poder en aquellos que poseen la riqueza: dirá Aristóteles que “la Oligarquía no tiende más que al interés de los ricos”<sup>17</sup>. De este modo, la creciente diferencia de poder, estará vinculada a una creciente diferencia de riquezas entre aquellos pocos ricos que poseen el gobierno y la sociedad civil empobrecida. En la tercera forma de gobierno vicioso, la República se torna viciosa convirtiéndose en Demagogia, en la que el gobierno se ocupa sólo del interés de los más pobres<sup>18</sup>. Con

---

<sup>15</sup> Aristóteles, Op. Cit. §1, V. Página 92.

<sup>16</sup> Aristóteles, Op. Cit. §5, V. Página 93.

<sup>17</sup> Aristóteles, Op- Cit. §4, V. Página 93.

<sup>18</sup> Aristóteles encontrará que la real diferencia entre los tipos de gobierno viciados oligarquía y demagogia no radica en el número de personas investidas en el poder político, sino más bien

respecto a lo vicioso de estos gobiernos, dirá el filósofo que “ninguno de estos gobiernos piensa en la justicia ni se interesa por el interés general”<sup>19</sup>. Se sugiere, de este modo, que la sociedad civil es depositaria del interés general, o que lo representa.

Más adelante, pasa a examinar más detenidamente los fines y funciones de la sociedad civil, que en parte ya se han enunciado: su relación con la virtud. En primer lugar, la sociedad política o civil no tiene por fin el lucro. Los individuos no se asocian por mera conveniencia económica. Esta sería, a juicio de Aristóteles, una condición que daría la razón al argumento de los partidarios de la Oligarquía, que postulan que no es justo que alguien que contribuye con mucho tenga derecho a lo mismo que alguien que contribuye con poco o no contribuye. Según Aristóteles, “si la asociación y la comunidad no tuvieran por objeto otra cosa que enriquecerse, los asociados no deberían tener en el Estado más que una parte proporcional a lo que aportara cada uno”<sup>20</sup>. La sociedad civil, por tanto, no puede tener como fin el lucro y el enriquecimiento, separándose el ámbito de la sociedad civil del ámbito de la economía.

La asociación de ciudadanos que conforma la sociedad civil o sociedad política es el elemento constituyente del Estado o *polis*. Es la base, el cuerpo de individuos que conformarán el Estado o la ciudad, aunque no por la contribución económica que haga cada miembro, como ha quedado de manifiesto, sino que por otros objetivos propios de la sociedad civil.

Luego, Aristóteles afirmará que “los hombres no han establecido la sociedad civil sólo para vivir, sino para vivir felices”<sup>21</sup>. La felicidad, la *eudaimonía*, para Aristóteles es una cualidad o condición a la que pueden aspirar exclusivamente los seres humanos y es, además, el fin de la sociedad civil. Si no fuera de este modo, dice el filósofo, un grupo de animales podría merecer el nombre de sociedad civil y

---

en la riqueza. Pero observando la realidad, tienden a coincidir las características “pequeño número” con “riqueza” y las características “gran número” con “pobreza”. De este modo, cobra sentido que el criterio de clasificación de los gobiernos tenga que ver con el número de personas que concentren el poder político (§6, §7 y §8, V. Páginas 93 y 94).

<sup>19</sup> Aristóteles, Op. Cit. §4, V. Página 93.

<sup>20</sup> Aristóteles, Op. Cit. §9, V. Página 95.

<sup>21</sup> Aristóteles, Op. Cit. §11, V. Página 95.

conformar una ciudad. Tampoco ser feliz una asociación de esclavos, porque no eran concebidos como ciudadanos libres e iguales que pudiesen ser felices. Esto porque una asociación compuesta por seres que no pueden gozar de la felicidad o no tienen la facultad de vivir a gusto, no pueden acceder al fin de la sociedad civil; en consecuencia, no pueden llegar a constituirse.

La sociedad civil no podrá tener como fin la defensa mutua o la alianza para una ofensiva. No tendrá como fin proteger a los individuos ni sus relaciones. Esto se debe a que si la sociedad tuviera por fin la protección, los pueblos aliados para la guerra con un enemigo común o que establecen vínculos comerciales y que protegen tales relaciones de ataques de otros pueblos tendrían que ser considerados sociedad civil. Lo que no es así, ya que estos pueblos no tienen magistraturas comunes que velen por el interés general y la justicia entre los ciudadanos de cada pueblo. Este tipo de alianza política es incapaz de hacer que todos los ciudadanos sean buenos y virtuosos. Por lo tanto, el objetivo de la sociedad civil será la virtud, no la protección.

También observa Aristóteles, que existen algunos tipos de asociaciones que fomentan el establecimiento de lazos más estrechos a nivel de sociedad civil entre pueblos, pero que en sí no llegan a conformar sociedad civil. Este es el caso de los matrimonios entre personas de distinto pueblo o si se encerraran dos ciudades juntas, no por eso se debe hablar de una sola ciudad, de un solo Estado. Así lo expresa el filósofo: “La única asociación que fundamenta la ciudad es la que hace compartir a las familias y a sus descendientes la ventura de una vida independiente y al abrigo de la necesidad”<sup>22</sup>. Aristóteles, por tanto, propondrá que la sociedad civil es una unión de familias en torno al interés general y el bien común, premisa que será rescatada por teóricos políticos posteriores.

Finalmente, Aristóteles examina las condiciones que originan a la sociedad civil o política. Una asociación tal, que de motivo a los Estados o ciudades, requiere que los individuos compartan un lugar común y contraigan matrimonio entre ellos, que gocen de la hermandad, que celebren sacrificios, festejos y libaciones en común. Este

---

<sup>22</sup> Aristóteles, Op. Cit. §13, V. Página 97.



vínculo, para Aristóteles, está basado en la pura benevolencia y la virtud, en la búsqueda compartida del bien común: “es la amistad lo que lleva a los hombres a la vida social. El objeto del Estado es la felicidad de la existencia; todas las instituciones tienen por objeto la felicidad. Y la ciudad es una asociación de familias y poblados para gozar juntos de una vida feliz e independiente”<sup>23</sup>. Con claridad expone Aristóteles que el fin de la sociedad política o civil es la felicidad. Pero como lo ha planteado en *La Política* y en otras de sus obras, la felicidad está estrechamente ligada a la vida buena, a la virtud, es decir, a la ética. Por ello, el filósofo sostiene que “el objeto de la sociedad política no es la vida común únicamente, sino producir y fomentar las acciones honestas y virtuosas”<sup>24</sup>. Debido a lo anterior, los hombres virtuosos serán para Aristóteles más importantes y contribuirán más al Estado que aquellos que no promuevan una sociedad encaminada a tal fin, el interés general, el bien común, la virtud. De este modo, “a la propia ley se le consideró como la expresión de un *ethos* (carácter o valores distintivos), un conjunto común de normas y valores que definían no sólo los procedimientos políticos sino también una forma de vida sustantiva basada en un catálogo desarrollado de virtudes y formas de interacción preferidas”<sup>25</sup>. Con este último fragmento queda expuesta la aproximación al planteamiento aristotélico sobre el concepto de sociedad civil.

## 1.2 La Sociedad Civil en el Medioevo

La concepción aristotélica de la sociedad civil como *koinonía politiké* ingresó en su versión latina de *societas civilis* en la tradición medieval, pero no tuvo un desarrollo teórico de gran importancia. Cohen y Arato sostienen que “jugó aquí sólo un papel menor”<sup>26</sup>, refiriéndose a las primeras traducciones latinas del término. Ya en traducciones posteriores, “Alberto Magno y Tomás de Aquino tendieron a restringir la *societas civilis* a la ciudad-Estado medieval (como equivalente más cercano de la antigua *polis*)”<sup>27</sup>. El uso del concepto de sociedad civil en el medioevo, al tener una

---

<sup>23</sup> Aristóteles, Op. Cit. §14, V. Página 97.

<sup>24</sup> Aristóteles, Op. Cit. Idem.

<sup>25</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Pág. 114.

<sup>26</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Pág. 115.

<sup>27</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Idem.

relevancia menor, simplemente se identificó al significado de *res publica* sin mayores distinciones con los gobiernos, monarquías etc. De este modo, se impidió que se pudieran instalar la idea de sociedad civil de un cuerpo de ciudadanos organizado. Esta noción tradicional de sociedad civil como república se mantuvo durante el feudalismo, sin un desarrollo teórico mayor.

La concepción de “*societas civilis sive res publica*”<sup>28</sup>, siendo ambos conceptos identificables, comienza a ser discutida con el advenimiento del absolutismo, antecedente del Estado moderno. En el período posterior la teoría tenderá establecer a una “dualidad de Estado y sociedad no política”<sup>29</sup>, camino que se recorrerá en el desarrollo de la filosofía política moderna y cuyo análisis es más pertinente para el presente trabajo.

---

<sup>28</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Idem.

<sup>29</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Idem.

## **CAPÍTULO II**

### **LA SOCIEDAD CIVIL Y LOS INICIOS DE LA TEORÍA POLÍTICA MODERNA**

#### **2.1 La Sociedad Civil y el Contrato Social: Hobbes, Locke y Rousseau**

Los teóricos políticos que plantean la existencia de un contrato social, pretenden dar cuenta del orden social existente y justificar una forma más adecuada de gobierno a partir de una condición anterior a la constitución de un Estado. En general, los teóricos del contractualismo postulan que los individuos no constituían una sociedad en un momento inicial y son preexistentes al Estado. De este modo, en el denominado “estado de naturaleza”, los individuos se encuentran aislados unos de otros y poseen, fuera del Estado, plena libertad y sujeción a derechos naturales. En esta condición anterior a la conformación de la sociedad los individuos se ven incentivados, por diversos motivos según la propuesta de cada autor, a pactar, y establecer un contrato social. De este modo, los individuos ceden parte o la totalidad de la libertad que poseían en estado de naturaleza constituyendo un Estado, una sociedad civil o sociedad política. En los inicios del debate contractualista, la sociedad civil, la sociedad política y el Estado son concepto identificables y no hay una separación entre ellos. A medida que evoluciona el contractualismo, encontramos nuevas propuestas y, específicamente con Locke, es posible distinguir una diferenciación implícita entre el Estado y la sociedad civil, estableciéndose las bases para una concepción de la sociedad civil como depositaria de la legitimidad de un Estado. Se presentarán los argumentos de Hobbes y su diferencia con el de Locke y, siguiendo esta línea, se expondrá una caracterización del concepto de voluntad general en Rousseau, de modo de ilustrar el desarrollo de la discusión contractualista y describir su orientación a una concepción política de representación, distanciándose gradualmente de la política de delegación de la teoría hobbesiana. De este modo, se presentará una visión del argumento contractualista y sus consecuencias para el debate acerca de la sociedad civil. Finalmente, se presentará el aporte de Rousseau, que además de compartir el argumento del contrato, incorpora con gran énfasis la idea de que la sociedad civil representa los intereses de los individuos mismos, de modo

que no es un gobernante el que controla a los individuos, sino que ellos se autogobiernan: el concepto de voluntad general.

Thomas Hobbes, el primer filósofo que planteó el argumento del contractualismo clásico, muestra el origen del desarrollo del debate en torno a la sociedad civil en la filosofía política moderna, pero, al igual que en la teoría de Maquiavelo, deja fuera de su teoría la idea aristotélica de que los ciudadanos constituyen tal cuerpo político orientados por la virtud. Esto se explica, desde el análisis del argumento, por la particular concepción del violento estado de naturaleza previo al estado de sociedad, su concepción del contrato social y, desde el aspecto histórico, por su tendencia a la defensa del absolutismo de su tiempo.

El argumento hobbesiano postula que, en el estado de naturaleza, el ser humano es una criatura agresiva y antisocial. Hobbes sostiene que “la Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y el espíritu, que si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo y más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro en que él se encuentra”<sup>30</sup>. De esta manera, la igualdad natural ha dispuesto que ningún hombre se encuentre en posición de seguridad frente a otro, ni que pueda establecer su dominio firmemente, por lo cual un hombre estará constantemente desconfiando de otro. Entonces, “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y... tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”<sup>31</sup>. Incluso, agrega Hobbes, que no hay una inclinación humana hacia la socialidad. Por el contrario, afirma que “los hombres no

---

<sup>30</sup> Hobbes, Thomas, *El Leviatán o la materia forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1940. Pág. 100.

<sup>31</sup> Hobbes, Op. Cit. Pág. 101.

experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a ellos”<sup>32</sup>.

Reconoce Hobbes, tres causas posibles de discordia en la naturaleza humana: la competencia, que impulsa a los hombre a atacarse para lograr un beneficio; la desconfianza, para lograr seguridad y, finalmente, la gloria, para ganar reputación. “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra tal que es la de todos contra todos”<sup>33</sup>; esta *bellum omnium contra omnes*<sup>34</sup>, conduce a Hobbes a pensar que el hombre es depredador del hombre mismo, y lo expresa en aquella famosa sentencia: *homo homini lupis*<sup>35</sup>. Evidentemente, la guerra no sólo consiste sólo en la batalla, sino en todo en una constante voluntad belicosa; “así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo que no hay seguridad de lo contrario”<sup>36</sup>. Por lo tanto, el objetivo final de la constitución de un Estado mediante el pacto social “es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra”<sup>37</sup> que significa el estado de naturaleza. La única forma de establecer un poder común sobre los individuos “que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo”<sup>38</sup> es el contrato social: todos los individuos deben “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad”<sup>39</sup>. Así, “la multitud unida en una persona se denomina Estado, en latín,

---

<sup>32</sup> Hobbes, Op. Cit. Pág. 102.

<sup>33</sup> Hobbes, Op. Cit. Idem.

<sup>34</sup> “Guerra de todos contra todos”

<sup>35</sup> “El hombre es el lobo del hombre”

<sup>36</sup> Hobbes, Op. Cit. Idem.

<sup>37</sup> Hobbes, Op. Cit. Pág. 137.

<sup>38</sup> Hobbes, Op. Cit. Pág. 140.

<sup>39</sup> Hobbes, Op. Cit. Idem. Es importante destacar que el contrato es un supuesto teórico y que la “pluralidad de votos” puede no haber ocurrido democráticamente. Asimismo, Hobbes postula que es más conveniente entregar el poder absoluto a un solo hombre y no a una asamblea, porque pueden surgir discordias entre sus miembros, lo que los conduciría a un estado de naturaleza.

*civitas*. Esta es la generación del gran Leviatán, o más bien, de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa”<sup>40</sup>.

La noción de Hobbes, finalmente, “pretendía identificar al propio Estado moderno con la mancomunidad o sociedad política/civil”<sup>41</sup>. De hecho, Hobbes planteaba que el poder soberano del príncipe absoluto proporcionaba el único vínculo social entre los individuos originariamente aislados, por lo que en la teoría hobbesiana “el contrato social crea un Estado, no una sociedad”<sup>42</sup>, dejando fuera la idea ética y normativa de ciudadanos libres e iguales que constituyen la sociedad civil. En esta noción, los individuos delegan la función del mantenimiento del orden y la seguridad al Estado, de manera que no se abre la posibilidad de participación política posterior al contrato. Esto implica, entre otras consideraciones, el hecho de que el orden social posterior al contrato para Hobbes debe ser el absolutismo. Del mismo modo, ya que el poder del príncipe es la única conexión social entre los individuos, no pueden establecer un nuevo pacto para revocar este gobierno, excluyendo la posibilidad de acción política desde los ciudadanos. Locke, por el contrario, se distanciará de esta concepción haciendo, aunque implícitamente, un gran aporte a la teoría de la sociedad civil.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*<sup>43</sup>, John Locke, continuando con el argumento contractualista, se va a oponer a la tradición absolutista hobbesiana. En el primer tratado, Locke había refutado la concepción del origen divino del gobierno. En esta segunda parte, el filósofo enuncia el tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad civil, estado civil o estado de sociedad. La particular manera de entender el estado de naturaleza y el modo del contrato de Locke tendrá importantes consecuencias para la sociedad civil y su trayecto de autonomización progresiva.

---

<sup>40</sup> Hobbes, Op. Cit. Pág. 141.

<sup>41</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Pág. 116.

<sup>42</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Idem.

<sup>43</sup> Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

El estado de naturaleza para Locke es “un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene y juzgue sus acciones y disponga de posesiones y personas según juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”<sup>44</sup>. Más adelante, indica que “es también un estado de perfecta igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”<sup>45</sup>. La ley natural, que es la ley de la razón, “enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro, en lo que atañe a su vida , salud, libertad o posesiones”<sup>46</sup>. Pero esta libertad y esta igualdad no conllevan un estado de guerra de todos contra todos, sino que es un estado de relativa paz, pues atentar contra el prójimo estaría prohibido por la ley natural. Para hacer cumplir esta ley, la naturaleza dota al hombre del derecho natural que faculta al hombre para juzgar y castigar a los transgresores de la ley de naturaleza con el objeto de que, mediante este procedimiento, “lograr que el delincuente se abstenga de cometer el mismo delito, y disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan”<sup>47</sup>. De este modo, en estado de naturaleza, “cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza”<sup>48</sup>. Así, el estado de naturaleza no es identificable con el estado de guerra, sino que “el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción” y es la falta de una autoridad o poder común “al cual apelar lo que le da a un hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor”<sup>49</sup>. Sobre esta concepción de estado de naturaleza, se establece un contrato social en que todos los individuos renuncian sólo a su derecho natural, esto es, a juzgar y castigar las transgresiones a la ley de naturaleza, conservando las restantes libertades y estableciendo un poder común al cual apelar en caso de ser víctima de una violación de la ley de naturaleza. En consecuencia, sostiene Locke, “siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos

---

<sup>44</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 36.

<sup>45</sup> Locke, J. Op. Cit. Idem.

<sup>46</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 38.

<sup>47</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 40.

<sup>48</sup> Locke, J. Op. Cit. Idem.

<sup>49</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 48.

haya renunciado a su poder ejecutivo de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces, tendremos una sociedad política o civil<sup>50</sup>. En consecuencia, la sociedad civil será incompatible con el absolutismo, pues de ocurrir algún conflicto entre el monarca absoluto y un ciudadano o cualquiera que se encuentre bajo su dominio, para Locke, “esas personas continuarán en el estado de naturaleza”<sup>51</sup>.

En síntesis, para Locke, la sociedad civil o política la constituye aquel colectivo de individuos que posean una autoridad superior a la cual apelar en caso de surgir algún conflicto entre ellas y que defina “hasta qué punto deben castigarse las ofensas cuando son cometidas dentro del Estado”<sup>52</sup>. Por otra parte, la sociedad civil o Estado, tiene por fin la conservación de la propiedad, entendiendo a ésta en un sentido amplio, que incluye también la integridad física y la vida de los individuos<sup>53</sup>. Hasta el momento, Locke no ha hecho una diferencia entre la sociedad civil y la sociedad política; el término Estado o gobierno lo intercambia indistintamente con el término de sociedad civil. Pero surge una distinción, que no se había hecho en el argumento hobbesiano: “mientras Hobbes sostiene que mediante el *contrato social* los individuos ceden todo su poder al Estado, los teóricos del antiabsolutismo hablan de dos contratos o de dos niveles del contrato social: el *pactum unionis* y el *pactum subjectionis*”<sup>54</sup>. Este es un modelo de contrato social más avanzado y complejo. Se reconoce que en un primer nivel, el pacto de unión o *pactum unionis*, se lleva a cabo el acuerdo de los ciudadanos sobre la necesidad de crear un orden social, de modo que el conjunto de individuos se constituye en sociedad civil. En el segundo nivel de contrato, el pacto de sujeción o el *pactum subjectionis*, los individuos agrupados en la sociedad civil establecen un poder central, esto es, un Estado, como medio para garantizar la vigencia del orden social. De hecho, Locke sugiere esta interpretación implícitamente en el parágrafo 90 del *Segundo Tratado*: “el fin al que se dirige la sociedad civil es evitar y remediar esos inconvenientes de estado de naturaleza que necesariamente se siguen del hecho de que cada hombre sea juez de su propia causa; y ese fin se logra mediante el

---

<sup>50</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág.104.

<sup>51</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 105.

<sup>52</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 104.

<sup>53</sup> “La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad”. Locke, J. Op. Cit. Pág. 212.

<sup>54</sup> Serrano, Enrique, *Modernidad y sociedad civil*. Op. Cit. Pág. 60.



establecimiento de una autoridad común a la que todos los miembros de la sociedad pueden apelar cuando han sido víctimas de una injuria, o estén envueltos en cualquier controversia que pueda surgir; y todos deben obedecer a esa autoridad”<sup>55</sup>. Así, la sociedad civil y el Estado serían momentos distintos, y este planteamiento sería tácito en el argumento de Locke.

Por otro lado, la distinción entre la sociedad civil y el Estado o sociedad política, también está presente en las consideraciones de Locke sobre la disolución de un gobierno. El hecho de que se disuelva un Estado, no significa necesariamente la disolución de la sociedad civil: aquellos casos “en los que el gobierno queda disuelto, el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder legislativo diferente del otro, ya sea por un cambio de personas, o de sistema, o de ambas cosas, según al pueblo le parezca mejor para su propia seguridad y su propio bien. Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma” . Así se evidencia que el Estado y la sociedad civil son momentos distintos, pues si el gobierno no se encuentra legitimado por la sociedad, ya que no garantiza su seguridad, la sociedad puede disolver al Estado, estableciendo un nuevo gobierno o Estado que sí sea representativo de los intereses de la sociedad civil. De esta manera, pese a que Locke utiliza los términos sociedad civil, Estado, sociedad política, estado civil y gobierno con el mismo significado, en su argumentación se distinguen implícitamente dos niveles de contrato y por ello, la sociedad civil del Estado. Arato y Cohen interpretan este hecho afirmando que inicialmente, con la teoría del contrato, “se propone que la disolución del poder legislativo marca el fin de una sociedad, pero Locke en forma incongruente asigna la posibilidad de formar una nueva legislatura a la misma sociedad cuando la antigua legislatura se disuelve o incluso cuando actúa en contra de su mandato”<sup>56</sup>. Así, en Locke se inicia la distinción entre sociedad civil y sociedad política o Estado, que se consolidará en Montesquieu, dando un nuevo paso en la autonomía del concepto de sociedad civil, en este caso, su independencia del Estado.

---

<sup>55</sup> Locke, J. Op. Cit. Pág. 105.

<sup>56</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, Pág. 117.

Rousseau inicia su obra *El Contrato Social* con una sentencia potente y sobrecogedora: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas”<sup>57</sup>. El hombre cree ser amo, cuando es en realidad esclavo de los demás. Rousseau se pregunta entonces por las condiciones que legitiman esta situación. El pensador francés afirma que “el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, ese no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones”<sup>58</sup>, es decir, sobre el contrato social. En la propuesta de Rousseau, el carácter del contrato social es más similar al del argumento de Locke que al de Hobbes, en particular con respecto al estado de naturaleza, ya que Rousseau afirma que “la guerra de hombre a hombre no puede existir ni en el estado natural... ni en el estado social”<sup>59</sup>, y el orden social resultante del contrato, que es opuesto al absolutismo.

En concordancia con su concepción del hombre como naturalmente libre, el argumento contractualista se enfrenta a la siguiente dificultad: “Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca por tanto, tan libre como antes”<sup>60</sup>. En la medida en que “cada cual pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado una parte indivisible del todo”<sup>61</sup>. De esa manera, no es una entrega total de los derechos y libertades a un gobernante, porque “si no quedasen algunos derechos a los particulares, porque no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, cada cual, siendo hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo: en consecuencia, el estado natural subsistiría y la asociación convertiríase necesariamente en tiránica o inútil”<sup>62</sup>. Por ello, la introducción del concepto de voluntad

---

<sup>57</sup> Rousseau, Juan Jacobo, *El Contrato Social o principios del derecho político*. Traducción de Enrique de la Rosa. Libros del Mirasol. Compañía General Fabril Editora S.A., Buenos Aires, 1961. Pág. 153.

<sup>58</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 154.

<sup>59</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 158.

<sup>60</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 161.

<sup>61</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 162.

<sup>62</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Idem.

general, que integra en una totalidad a las voluntades particulares no será nunca despótica, ni tiránica, ya que, al constituir un “yo común”, el individuo acata a sí mismo cuando acata a la voluntad general, conservando su libertad. Este concepto de voluntad general, producto del contrato social, significa que “el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desee y pueda alcanzar, ganando a cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee”<sup>63</sup>, sometiéndose al arbitrio de su propia voluntad agregada al resto de las voluntades particulares.

Finalmente, el aporte principal de Rousseau al debate acerca de la sociedad civil es la concepción política del gobierno como representativo de la voluntad general. La idea del contrato social es muy similar a la de Locke, pero Rousseau, otorgando un mayor énfasis al problema de la libertad del ser humano, propone que es posible que en estado de sociedad el hombre conserve sus cadenas. La liberación del hombre de estas cadenas que lo aprisionan en la sociedad estará dada por su capacidad de gobernarse a sí mismo por medio de la voluntad general. De esta manera, la sociedad civil tiene la función de legitimación del gobierno, y éste actuará de la forma que lo determine la voluntad general, para no convertirse en un gobierno despótico.

El contractualismo clásico, como corriente teórica, representa una elaboración filosófica de gran importancia para el debate con respecto al concepto de sociedad civil. Por una parte, la sucesión de argumentos contractualistas, principalmente de Hobbes a Locke, describe el proceso general que se ha planteado como hipótesis: la sociedad civil, inicialmente identificada con la sociedad política o el Estado, comienza implícitamente a independizarse. Es posible dar cuenta de este hecho con la distinción entre los dos niveles del contrato social: el *pactum unionis*, que constituye a la sociedad civil y el *pactum subjectionis*, que constituye al Estado. Por otro lado, desde Locke a Rousseau se destaca que la sociedad civil es depositaria de la legitimidad del gobierno y se reconoce también que el Estado debe ser representativo de la voluntad de la sociedad civil. De este modo, se describe el paso desde una política de delegación, como inicialmente lo planteó Hobbes, a una política de representación, inicialmente con Locke y definitivamente con Rousseau y su idea de voluntad general.

---

<sup>63</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 165.

## 2.2 La distinción entre Sociedad Civil y Sociedad Política: Montesquieu

La célebre obra de Montesquieu *El Espíritu de las Leyes*<sup>64</sup> del año 1748, va a introducir en el debate político, ya definitivamente, una distinción que permitirá acotar con mayor precisión el concepto de sociedad civil, distinguiéndolo definitivamente de la sociedad política o del Estado. Aunque el real objeto de su estudio son las leyes, enuncia una postura sobre la sociedad civil de gran importancia. Para comprender, por un lado, sus diferencias con la teoría contractualista y seguir, por otro lado, sus planteamientos acerca de la sociedad civil, se caracterizarán los fundamentos de su argumentación.

Montesquieu construye su filosofía política sin acudir al argumento contractualista, pero haciendo referencia al estado de naturaleza y el estado de guerra que utilizaban Hobbes, Locke y Rousseau. En concordancia con el título y propósito de la obra, el Barón de Montesquieu inicia una genealogía de las leyes en relación con el desarrollo del ser humano, para comprender así su espíritu. De este modo, va a proponer una teoría del derecho más bien sociológica, relacionada con las condiciones materiales y sociales efectivas en las que el hombre va a constituir su legalidad. Simultáneamente, va a definir los orígenes de la sociedad civil y sus objetivos.

Montesquieu inicia su obra analizando las leyes en general, que más adelante permitirán distinguir a la sociedad civil de la sociedad política o Estado: “Las leyes, en su significación más extensa, no son más que las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes”<sup>65</sup>. Busca entonces un estado inicial, originario del hombre para determinar sus leyes primeras. El hombre pertenece al mundo de los seres de inteligencia limitada, que lejos de asemejarse con el mundo

---

<sup>64</sup> Montesquieu, Carlos de Secondat, Barón de la Brède y de, *El Espíritu de las Leyes*. Traducción de Nicolás Estévez. Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944.

<sup>65</sup> Montesquieu, Op. Cit. Pág. 29.

de lo divino o físico, gobernados por leyes invariables y absolutas, está sujeto a constante error, pues cuenta con una razón limitada. Como ser físico, el hombre está sujeto inevitablemente a leyes absolutas, pero en tanto que él es un ser inteligente, es posible que por ignorancia o equivocación olvide u omita la atención a las reglas que han de regirlo. Por eso requiere la existencia de ciertas instituciones y personas que le recuerden o impongan las leyes que han de regir a la existencia humana. El riesgo de error, por las características humanas, hacen que Montesquieu afirme que “Un ser así, pudiera en cualquier instante olvidar a su creador: Dios lo retiene por las leyes de la religión; semejante ser pudiera en cualquier momento olvidarse de sí mismo: los filósofos lo previenen por las leyes de la moral; creado para vivir en sociedad, pudiera olvidarse de los demás hombres: los legisladores le llaman a sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles”<sup>66</sup>. La vida en sociedad, por tanto, posee leyes específicas para la regulación de la conducta humana, que van a ser las que el autor tratará con mayor profundidad, pero cuya comprensión requiere haber entendido ya las leyes que rigen al hombre antes de vivir en sociedad.

La primera ley natural, que emana de la constitución natural del ser humano y antes de existir las sociedades, es la que surge de la condición primitiva del hombre en el mundo: un ser débil en comparación a las bestias, carente de garras, pelaje, dientes y otras ventajas de los animales. El hombre en estado primitivo pensaría en la conservación de su ser y debido a su debilidad, sería extremadamente tímido: “En ese estado, cualquiera se siente inferior; apenas igual. Por eso no se atacan, no se les puede ocurrir, y así resulta que la paz es la primera de las leyes naturales”<sup>67</sup>. Esto replica en contra de la idea hobbesiana del estado natural de guerra. Montesquieu sostiene que la posición de Hobbes es “atribuirle a los hombres en estado primitivo lo que no pudo suceder hasta que vivieron en sociedad, que fue lo que les dio motivo para atacarse y defenderse”<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Montesquieu, Op. Cit. Pág. 30-31.

<sup>67</sup> Montesquieu, Op. Cit. Pág. 31.

<sup>68</sup> Montesquieu, Idem.

De la debilidad y carencia originaria del hombre se desprende su segunda ley, que consiste en la satisfacción de las necesidades alimenticias y perdurar su existencia individual. En tercer lugar, el hombre tiene como ley natural la atracción entre los sexos para permitir la reproducción de la especie. Esta última ley supera al deseo individual de conservación, alcanzando ya una condición que requiere un primer nivel de asociación, que será complementado con la cuarta ley; el autor afirma que “al sentimiento añaden los hombres los primeros conocimientos que empiezan a adquirir; este es un segundo lazo que no obtienen los animales. Tienen por tanto un nuevo motivo para unirse, y el deseo de vivir juntos es una cuarta ley natural”<sup>69</sup>. Estos conocimientos tempranos tienen que ver con la constitución de la cultura de un pueblo, la producción de alimentos que pueden alcanzar en conjunto, las relaciones familiares y de comunidad. En este momento, en que aún no se ha constituido propiamente una sociedad, sí existen las condiciones necesarias que permitirían su establecimiento.

La convivencia que se ha establecido genera instantáneamente situaciones de conflicto, entre naciones primero y, posteriormente, entre los individuos de una comunidad. Los humanos que habían sido iguales por su debilidad, entran en un estado de guerra y lucha entre particulares, porque se dan cuenta de su fuerza tan pronto como empieza la vida en sociedad, procurando conseguir provecho personal de las ventajas de ésta nueva forma de vida colectiva. Por lo tanto, surge la necesidad de establecer un marco legal que permita regular estas dos dimensiones de conflicto que se derivan de la vida gregaria: “ambos estados de guerra han hecho que se establezcan las leyes entre los hombres. Considerados habitantes de un planeta que, por ser tan grande, supone la necesidad de que haya diferentes pueblos, que tienen leyes que regulan las relaciones de esos pueblos entre sí: es lo que llamamos el Derecho de Gentes. Considerados como individuos en una sociedad que debe ser mantenida, tienen leyes que establecen las relaciones entre los gobernantes y los gobernados: es el Derecho Político. Y para regular también las relaciones de todos los ciudadanos, unos con otros, tienen otras leyes: las que constituyen el Derecho Civil”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Montesquieu, Op. Cit. Pág. 32.

<sup>70</sup> Montesquieu, Idem.

Esta división del derecho en político y civil deriva del derecho romano, cuya civilización Montesquieu estudió ampliamente.

Es, entonces, para Montesquieu, el derecho político lo que regulará las relaciones entre la sociedad y el Estado; el derecho civil regulará las relaciones entre los ciudadanos. Se distingue, por lo tanto, entre dos elementos analíticamente diferenciados, dentro de la sociedad en su conjunto: un gobierno o sociedad política y una asociación de ciudadanos o sociedad civil. La distinción se revela en la diferencia de los ámbitos de competencia de las leyes: “el derecho político reglamentaba las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, el derecho civil reglamentaba las relaciones entre los miembros de la sociedad”<sup>71</sup>. En el capítulo tercero de su obra, Montesquieu retoma la distinción de Giovanni Vincenzo Gravina (“De Iure Naturali Gentium”) entre estado político y estado civil, contribuyendo fuertemente a su difusión y a la discusión sobre la sociedad civil.

El estado político (*l'état politique*) está constituido por una colectividad de familias que constituyen la reunión de fuerzas particulares y que en su conjunto va a conformar el poder político y el gobierno sobre los ciudadanos. Es entendible, dado el momento histórico monárquico, que se entienda que el gobierno o sociedad política estará compuesto de selectas familias nobles, de elite y que la forma del estado moderno debe ser la monarquía constitucional. Sin embargo, Locke ya había adelantado la concepción iusnaturalista racionalista del liberalismo político en 1690.

Pero, prosigue Montesquieu: “Las fuerzas particulares no pueden reunirse como antes no se reúnan todas las voluntades”<sup>72</sup>. La reunión de estas voluntades, dice el autor, siguiendo a Gravina, es lo que se denomina el estado civil (*l'état civile*). Esta reunión de voluntades corresponde al conjunto de ciudadanos, a la suma de las voluntades políticas individuales que componen a la sociedad civil. En consecuencia, desde Montesquieu se aclara la diferencia implícita y ambigua en la concepción de Locke, oponiendo claramente la noción de sociedad civil al concepto de sociedad

---

<sup>71</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew. Op. Cit. Pág. 117.

<sup>72</sup> Montesquieu, Op. Cit. Pág. 33.

política o gobierno. En esta distinción se encuentra el eje de la discusión posterior sobre la sociedad civil.

Cada una de estas entidades, el estado político o el gobierno y el estado civil o la sociedad civil, tendrá leyes específicas. Montesquieu sostendrá que las leyes políticas cumplen la función de generar nuevas leyes y las del estado político la de mantener su vigencia.

Finalmente, cualquiera sea la naturaleza del derecho y de las leyes, éstas deben estar en concordancia con las características del pueblo al que regulan. Deben ser correspondientes con cada nación específica, lo cual elimina la posibilidad de un sistema de derecho único, universal o absoluto, ya que deben estar "...tan ajustadas a las condiciones del pueblo para el cual se hacen, que sería una rarísima casualidad si las hechas para una nación sirvieran para otra"<sup>73</sup>. Esto se debe a las diversas condiciones de desarrollo de la existencia humana. Sus leyes "deben estar en relación con la naturaleza física del país, cuyo clima puede ser glacial, templado o tórrido; ser proporcionadas a su situación, a su extensión, al género de vida de sus habitantes, labradores, cazadores o pastores; amoldadas igualmente al grado de libertad posible en cada pueblo, a su religión, a sus inclinaciones, a su riqueza, al número de habitantes, a su comercio y a la índole de sus costumbres. Por último, han de armonizarse unas con otras, con su origen, y con el objeto del legislador"<sup>74</sup>.

El aporte de Montesquieu a la discusión acerca del concepto de sociedad civil, finalmente, consiste en la instalación definitiva de la distinción entre la sociedad política o el estado y la sociedad civil, que viene a reafirmar lo que había sido avistado por Locke. Así, se daba inicio a una nueva etapa en la tradición de la sociedad civil, en que se constituye definitivamente como una esfera autónoma del Estado.

---

<sup>73</sup> Montesquieu, Op. Cit. Idem.

<sup>74</sup> Montesquieu, Op. Cit. Idem.



### **CAPÍTULO III**

#### **LA SOCIEDAD CIVIL Y EL SURGIMIENTO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

##### **3.1 La Sociedad Civil y el progreso económico: Adam Ferguson**

En 1767, con la publicación de la obra de Ferguson *Ensayo acerca de la Historia de la Sociedad Civil*, se va a dar comienzo a una escuela de pensamiento ilustrada, opuesta a la tradición contractualista con respecto a la sociedad civil que, si bien comparte la idea de progreso como orientación del desarrollo de la humanidad en la historia, no plantea la distinción entre un estado de naturaleza y un estado de sociedad. Por el contrario, el tránsito que Ferguson reconoce corresponde al paso entre un estado de sociedad incivilizada o ruda a una sociedad civilizada o culta, siempre en función de los avances en el ámbito de la producción económica y del mercado.

Como se ha dicho, la obra de Ferguson comienza con el rechazo de las tradiciones contractualistas en que se postula un supuesto estado de naturaleza, tanto en las versiones de Locke o Hobbes, es decir, “ya sea que se presente como una edad dorada o como una edad de hierro, pues en ambos casos aparece, a su juicio, desvinculado con el curso de los acontecimientos humanos posteriores”<sup>75</sup>. Los teóricos contractualistas que suponían esta condición previa de seres humanos aislados en estado de naturaleza y que, por determinadas motivaciones deciden celebrar tal hipotético contrato social, carece de sentido. Para Ferguson un análisis social acertado debe considerar a las sociedades completas, no al individuo aislado. El estado de sociedad aparece en esta concepción como una condición tan antigua como el hombre mismo, considerando inútil la oposición natural versus antinatural en el examen del desarrollo humano. La supuesta condición natural previa del hombre se refutará por el principio del progreso humano que orienta la teoría de Ferguson: al admitir que el ser humano es susceptible de mejora, avance y que cuenta con un deseo de

---

<sup>75</sup> Vega Méndez, Francisco, *La Sociedad Civil en la concepción de Adam Ferguson*, Universidad de La República, publicado en el sitio de Internet: <http://members.tripod.cl/derechoulare/Ferguson.html>.

perfeccionamiento constante, es absurdo que haya dejado el estado de naturaleza y desde ese momento, haya empezado a progresar. Por el contrario, según su disposición fundamental al progreso, la sociedad civil y el estado de naturaleza no serían dos momentos excluyentes, sino que el estado de naturaleza se integraría en el estado de sociedad, de modo que el progreso no sería producto del contrato que saca al hombre del estado de naturaleza sino que se ha producido con el tránsito entre dos tipos de sociedades: desde una situación inicial de sociedad no civilizada hacia la sociedad civilizada. En síntesis, la oposición deja de ser estado de naturaleza versus estado de sociedad, sino que es sociedad salvaje versus sociedad civilizada. Por ello, lo civil de la sociedad de Ferguson deriva del latín *civilitas*, es decir, de civilidad. El motor de este movimiento evolucionista está dado por la idea de progreso.

El progreso en la teoría de Ferguson es, a su vez, producto de la división del trabajo. Un pueblo no podrá hacer grandes progresos, mientras no haya una separación en los oficios, habiéndose dividido y encomendado las distintas actividades a diversas personas. La división del trabajo será causa de progreso y acumulación de riquezas, diferenciando las ramas de la industria, mediante la especialización, de la cual la sociedad incivilizada carece. Para eliminar absolutamente la idea racionalista del contrato, considera que la división del trabajo no es producto de una decisión deliberada por parte de los hombres, sino que obedece a un proceso de avance, sin un sentido general o un objetivo, que se manifiesta gradual y espontáneamente.

Evidentemente, lo que rescata para su teoría son las consecuencias sociopolíticas de la división del trabajo. Ferguson, como Smith, atribuye la crisis de la sociedad aristocrática feudal a que el gasto en grandes ostentaciones y objetos opulentos fue superando al gasto destinado al mantenimiento y el reclutamiento de seguidores, con la idea que la autoridad se pone de manifiesto con la opulencia. En este momento, la división social del trabajo, que produce especialización de las funciones genera un nuevo modo de sociedad civil: se reduce el espíritu militar y se orienta hacia la producción. El honor marcial perdía fuerza frente al creciente espíritu comercial. Con respecto al mantenimiento del orden, éste se delega en una entidad monopólica especializada en la coerción legítima: el Estado. Aunque Ferguson advierte

el peligro para los ciudadanos que podría significar la delegación de la defensa de la propiedad privada en entidades especializadas como la policía y el Estado, cree que en una sociedad moderna más avanzada se diferenciará a tal punto el ciudadano del soldado que este último no tendrá que preocuparse por defender su propiedad privada, lo que fue una predicción acertada en gran medida.

El modelo básico de la sociedad civil en Ferguson tiene como eje, debido a la división social del trabajo, a la transición desde una sociedad marcial, basada en el honor, hacia una sociedad industrial y comercial, basada en el interés como principio organizador de la sociedad. Un tercer elemento, considerado en menor medida por Ferguson, es la virtud, principio organizador de las sociedades teocráticas o de gran influencia religiosa. La virtud, para el autor, sólo logra fortalecer las actitudes políticas que de otra manera sostendría el honor militar. En consecuencia, la primacía de un principio organizador por sobre otro, principalmente la interacción entre el honor y el interés, definirá un tipo de sociedad civil.

Las sociedades, además de los principios organizadores tendrán dos objetivos que cumplir. Por un lado, las sociedades deben velar por el mantenimiento del orden social, para lo cual es necesario un espíritu valiente, una voluntad y una capacidad de defenderse. Por otro lado, deben sobrevivir a enemigos externos e incrementar la producción, para lo cual deben desarrollar el comercio especializando sus funciones mediante la división del trabajo. De este modo, el reemplazo en el protagonismo de la preocupación por el mantenimiento del orden social por la preocupación de la supervivencia ante los enemigos externos y por el ámbito del comercio y de la producción, determinará el paso de una sociedad civil primitiva a una sociedad civil culta o civilizada.

Finalmente, el paso desde el honor hacia el interés, mediante la división social del trabajo, da lugar a una sociedad civil que constituye “un orden en el que la libertad, sino la pulcritud, puede ser disfrutada aún por los que han renunciado al ejercicio de

las armas, y no tienen un gusto o una inclinación por ellas”<sup>76</sup>. Una sociedad civil, en el sentido de sociedad civilizada, corresponderá en Ferguson a una sociedad liberal, basada en el interés económico.

Así, la concepción de Ferguson de la sociedad civil, se basa en la evolución en el ámbito económico, que a su vez está determinado por la división social del trabajo. Por esa razón, la mayoría de los analistas sostienen que Ferguson correspondería a la tradición reduccionista economicista<sup>77</sup> de la sociedad civil. Por otro lado, pese al determinismo económico de la sociedad civil, el escocés otorga un papel importante al espíritu del ciudadano, que ha dejado atrás el honor militar y se orienta por el interés comercial e industrial.

### 3.2 La Sociedad Civil y la división del trabajo: Adam Smith

El filósofo y economista Adam Smith, otro pensador de la llamada “Ilustración Escocesa”, famosa figura de la Economía Política Clásica, publica su obra más conocida en 1776: *La Riqueza de las Naciones*<sup>78</sup>. Aunque ésta obra tiene como objetivo explicar el comportamiento económico del ser humano, el mercado y el intercambio, va a trazar simultáneamente las líneas generales de una teoría del desarrollo de las sociedades determinada por el aspecto económico. A partir de su análisis de la división social del trabajo, puede esbozarse lo que la filosofía política posterior considerará una postura de reduccionismo economicista<sup>79</sup> de la sociedad civil. Aunque Smith no utiliza el concepto de “sociedad civil” propiamente tal, sino que se refiere a las etapas “ruda” o “primitiva” y a la sociedad “civilizada”. A pesar de lo anterior, los elementos de la corriente reduccionista de la sociedad civil están en sus planteamientos. Esta corriente de pensamiento había tomado una forma algo más

---

<sup>76</sup> Gellner, Ernest, *Adam Ferguson y la sorprendente solidez de la sociedad civil*, en Revista Metapolítica, Vol. 1, N°2, Junio 1997, pp.209.

<sup>77</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, Pág. 119.

<sup>78</sup> Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*. Edición de Edwin Cannan, traducción de Gabriel Franco. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

<sup>79</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, Pág. 119.

propriadamente política y social en el planteamiento de Ferguson quien, aunque manteniendo el determinismo de la división social del trabajo, había investigado el carácter o espíritu de las sociedades civiles. El filósofo escocés es uno de los primeros en utilizar este término. El planteamiento de Ferguson es esencialmente distinto al de los contractualistas donde la noción de sociedad civil aparece como equivalente a sociedad política. En Smith y Ferguson, la noción se aproxima más a la idea de sociedad civil como sociedad “civilizada” por los avances en la producción por la división del trabajo y el intercambio mercantil, es decir, como sociedad económica.

En concordancia con el contexto histórico en que Smith elabora su obra, especialmente en Inglaterra, el problema fundamental era el progreso económico que estaba significando el desarrollo de los primeros períodos de la Revolución Industrial. El progreso económico tenía como consecuencia fundamental la acumulación de riqueza, por parte de ciertos sectores de la población, especialmente aquellos cuya actividad era la Industria. El problema que tratará Smith es el de las causas de este progreso a nivel nacional, y como se expresa en forma de riqueza. En general, el planteamiento de Smith, es posible afirmar, concuerda con la noción de progreso de la Ilustración, en que las sociedades en la historia se orientan hacia un avance acumulativo y constante; determinando, mediante la división del trabajo, el tránsito de una sociedad primitiva a una sociedad civilizada. Esta ideología del progreso la expresa Smith, así como Ferguson, en el progreso económico y la acumulación de riquezas en la naciones.

Smith encontrará la causa de éste progreso en las facultades que posibilitan la producción. Específicamente, el trabajo, que será el que determine la riqueza de una nación (el trabajo es la actividad humana que produce valor económico. Usualmente estas teorías se conocen con el nombre de teorías del valor – trabajo) . Dirá Smith, en la introducción: “El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume el

país. Dicho fondo se integra siempre, o con el producto inmediato del trabajo, o con lo que mediante dicho producto se compra de otras naciones”<sup>80</sup>.

En el párrafo siguiente identifica los elementos decisivos al momento de determinar cual es la riqueza de las naciones. La riqueza de las naciones tendrá dos circunstancias que la determinan: “la primera, por la actitud, destreza o sensatez con que generalmente se ejercita el trabajo, y la segunda, por la proporción entre el número de los empleados en una labor útil y aquellos que no lo están”<sup>81</sup>. A primera vista pareciese que el elemento de mayor importancia es la cantidad de gente incorporada a la fuerza de trabajo, que obviamente, produciría más riqueza mientras más personas estén ocupados en labores productivas. Por el contrario, es el modo social de organizar el trabajo y la tecnología los factores determinantes de la riqueza de las naciones. La progresiva división social del trabajo y el consiguiente desarrollo tecnológico aparece como el elemento clave para comprender el progreso. Permite proveer a las sociedades de más y mejores productos del trabajo, es decir, de riqueza. De esta manera, mientras más especificadas se encuentren las funciones laborales en una sociedad, más se distanciarán de una sociedad salvaje, convirtiéndose en una sociedad civilizada.

Continúa Smith, “en las naciones salvajes de cazadores y pescadores, todo individuo que se haya en condiciones de trabajar se dedica a una labor más o menos útil (para conseguir cosas para ellos mismos y los que no pueden trabajar)... Estas naciones se hallan, sin embargo, reducidas a tal extremo de pobreza... (que se ven obligados a sacrificar hijos, enfermos y ancianos que no pueden mantener)”<sup>82</sup>. Este estado es el de una sociedad primitiva. La fuerza de trabajo disponible es abundante. Todos los miembros que están en condiciones de trabajar lo hacen, pero sin una elevada especialización de funciones y una mínima división del trabajo. La eficiencia del trabajo como productor de valor es baja y por lo tanto, sumida en la pobreza, la sociedad incapaz de satisfacer las necesidades se ve obligada progresivamente a

---

<sup>80</sup> Smith, Op. Cit. Pág 3.

<sup>81</sup> Smith, Op. Cit. Idem.

<sup>82</sup> Smith, Op. Cit. Pág. 4. Paréntesis míos.

planificar y organizar la producción, a establecer redes de comercio e intercambio. La división social del trabajo marcará así un antes y un después en la historia de las sociedades.

Continúa Smith diciendo que “en las naciones civilizadas y emprendedoras acontece lo contrario; aunque un gran número de personas no trabaje absolutamente nada, y muchas de ellas consuman diez o, frecuentemente cien veces más producto del trabajo que quienes laboran, el producto del trabajo entero de la sociedad es tan grande que todos se hayan abundantemente provistos, y un trabajador... puede disfrutar una parte mayor de las cosas necesarias y convenientes para la vida que aquellas de que puede disponer un salvaje”<sup>83</sup>. Aunque en una primera mirada nos sorprenda la desatención de Smith frente al problema de la desigualdad y la explotación, el fragmento es sumamente explicativo: La eficiencia en la producción se ha incrementado hasta el punto que una fracción de la población no requiere trabajar para la satisfacción de sus necesidades, la provisión de objetos materiales. Es razonable pensar que esta sociedad será más pacífica que la precedente sociedad ruda, ya que el establecimiento de redes de intercambio requiere un clima de paz y estabilidad para su realización.

La división del trabajo es, por tanto, la causa de la aparición de una sociedad civil “civilizada”. El adjetivo latino del que se desprende esta concepción ya no es directamente *civitas*, sino que deriva de *civilitas* en el sentido de civilidad, del mismo modo en que ocurría en el planteamiento de Ferguson. Por lo tanto, el progreso en el campo económico daría lugar a un progreso en el ámbito moral, que educaría a los ciudadanos para una vida productiva y pacífica.

La división del trabajo es motivada por una propensión natural del ser humano al intercambio. Está estimulada por el egoísmo y produce diferencias más importantes que las naturales: las diferencias en las aptitudes de producción. Estas diferencias son útiles, ya que cada productor individual, el panadero, el carnicero o el cervecero, aportan con sus excedentes a un fondo común social del cual, con trabajo propio,

---

<sup>83</sup> Smith, Op. Cit. Idem.

puede comprarse trabajo ajeno y satisfacer necesidades que no pueden ser satisfechas con el sólo trabajo personal. Entonces, todo en el mundo se compra con trabajo cuyo valor estimamos con el dinero. En síntesis, es la división del trabajo lo que produce un quiebre entre dos formas de la sociedad, llegando a establecerse la sociedad civil en la medida que el progreso económico llega a cierto punto de desarrollo.

Otro criterio de distinción entre sociedades primitiva y civilizada, que surge a partir de la división social del trabajo, es la acumulación del capital. En el estado de sociedad primitivo y rudo, que precede a la apropiación de la tierra, a la división del trabajo y a la acumulación del capital, para Smith el trabajo mismo aparece cómo la única noción de valor para el cambio<sup>84</sup>. El trabajo es aquello que permite comparar dos productos y establecer su valor. El valor de un objeto va a estar dado por el trabajo que costó producirlo y su precio va a estar definido por el tiempo, el esfuerzo y el nivel de destreza que fue necesario para producirlo. Por lo que el producto entero y la posibilidad de su venta pertenecían al trabajador o al artesano, que transaba su mercancía por otra, para la satisfacción de sus necesidades, sin seguir una lógica de acumulación que resulte en la concentración de un capital.

En un momento posterior, en el estado avanzado de sociedad civilizada, comienza la acumulación de capital en ciertas personas. En este estado de sociedad civil, el capital es empleado en dar trabajo a gente laboriosa, suministrando alimentos y materiales para sacar provecho de la venta o del valor que el trabajo incorpora a los materiales. Este proceso produce un aumento en la complejidad de las relaciones de producción e intercambio, aumentando a tres los elementos componentes del precio de una mercancía. El primer elemento es el salario, que se le paga al trabajador por jornada de trabajo, para su sustento y el de su familia. El segundo elemento es el beneficio del capital, que da inicio al proceso productivo, que adquirió los materiales, pagó salarios y asumió el riesgo. Y el tercer componente es la renta, que corresponde

---

<sup>84</sup> Smith introduce a la teoría del valor económico la famosa distinción entre el “valor de uso” de un objeto, que corresponde a la capacidad de satisfacer las necesidades humanas, y el “valor de cambio”, que corresponde al valor que adquiere el objeto al ser transado en el mercado, según las leyes de la oferta y la demanda.



al valor pagado a la tierra, como propiedad privada, donde se ha emplazado las instalaciones para la producción. En esta sociedad civil moderna, el trabajo no regula por sí sólo el precio, ya que ha ocurrido la acumulación de capital y la apropiación de la tierra y la composición de la riqueza se hace más compleja, del mismo modo que la división del trabajo.

Si trabajo ha existido a lo largo de toda la historia humana, un cambio en el modo del trabajo será el que determine a su vez un cambio de un tipo de sociedad a otro distinto. La división social del trabajo será el hecho que dará paso a otro modo de sociedad, definida por una nueva forma de trabajar, más productiva. La división del trabajo es un proceso civilizador, en la medida que mejora las facultades productivas de las sociedades. El nuevo modo de sociedad civil será más civilizado, menos rudo; donde el comercio y la producción serán los elementos centrales a los que la sociedad se oriente.

## **CAPÍTULO IV**

### **LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL SIGLO XIX: IDEALISMO Y MATERIALISMO EN LA CONCEPCIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL**

#### **4.1 El concepto de Sociedad Civil en el sistema de Hegel**

La filosofía política hegeliana y sus concepción de la sociedad civil son de una importancia central en el debate teórico acerca de este concepto. Hegel va a asumir tanto la tradición de la economía política clásica, que incorpora el ámbito económico a la sociedad civil, pero incluye también la tradición iniciada por Locke y establecida definitivamente por Montesquieu, que propone la división entre la sociedad civil y la sociedad política, que correspondería a la figura del Estado. Por esta razón, algunos analistas sostienen que Hegel habría realizado una “síntesis”<sup>85</sup> del pensamiento anterior de la sociedad civil, incorporando este momento intermedio entre la familia y el Estado, es decir, entre lo privado y lo público, que representa la sociedad civil.

Para comprender la noción hegeliana de sociedad civil es necesario concebirla inscrita en el sistema de pensamiento general hegeliano. La filosofía de Hegel viene a coronar el idealismo alemán, corriente iniciada por Kant, seguida por Fichte, luego Schelling, que otorga a la idea un papel determinante por sobre la materia. El llamado idealismo absoluto de Hegel se sustenta en la existencia de un espíritu absoluto, que se despliega a través de la historia dando lugar a la totalidad de la realidad en un desarrollo progresivo, por lo que se le ha calificado también como un “evolucionismo idealista”<sup>86</sup>. Este despliegue, Hegel lo entiende como una serie sucesiva de contradicciones que encuentran su síntesis en una superación, un momento que incorpora los elementos presentes en la contradicción anterior conciliándola y dando paso a una nueva afirmación, la cual encontrará su antítesis en una nueva contradicción y así sucesivamente. Esta forma de pensamiento, y además de

---

<sup>85</sup> Cohen y Arato. Op. Cit. Pág. 120. Serrano, E.: “Modernidad y Sociedad Civil”, en Olvera, Alberto J. (coordinador), *La Sociedad Civil: De la teoría a la realidad*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, D. F., 1999. Pág. 65.

<sup>86</sup> Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Filosofía de la Historia*. Traducción de José María Quintana Cabanas, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970. Preámbulo de José María Quintana: “La filosofía de la historia en Hegel”. Pág. 17.

determinación ontológica es la dialéctica. Por lo tanto, Hegel, a partir del conocimiento del espíritu absoluto, puede dar cuenta de la totalidad de la realidad alcanzando el conocimiento absoluto. En consecuencia, la tesis hegeliana fundamental con respecto a la historia es el siguiente: “El único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la Razón: que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón”<sup>87</sup> o, en una formulación de carácter teológico, Hegel dice que “la historia constituye una justificación de la providencia divina”<sup>88</sup>.

El idealismo dialéctico hegeliano, es decir, el despliegue del espíritu absoluto en la historia, se orienta a partir de la idea de libertad, emanada del mismo espíritu. Hegel concibió “la libertad como fin último del mundo y de la historia”<sup>89</sup>. La evolución histórica, por lo tanto, corresponde al avance en el conocimiento de la idea de libertad, que se presentan en la forma de la dialéctica del amo y del esclavo<sup>90</sup> que culmina con la conciencia de que la totalidad de los hombres son libres, materializados en las sociedades cristianas germánicas de su época.

Para localizar la sociedad civil en el sistema hegeliano, es necesario atender a la progresión en la conciencia del espíritu subjetivo al espíritu objetivo, que culmina en el espíritu absoluto. Es el espíritu objetivo el ámbito donde se desarrollan las formas del derecho abstracto, una segunda esfera de moralidad y la síntesis de los dos momentos anteriores, que es la eticidad. El derecho abstracto versa sobre la propiedad y el contrato, la moralidad comprende la reflexión subjetiva acerca de la determinación subjetiva del bien y la conciencia de la responsabilidad moral individual. El primer momento universal del derecho, en contraposición al principio particular de la moralidad, se sintetizan en el tercer momento del espíritu objetivo: la eticidad (*Sittlichkeit*). En esta esfera, Hegel ubica a las formas concretas de vida ética. Para Hegel “la eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que

---

<sup>87</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia*. Op. Cit. Pág. 38.

<sup>88</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia*. Op. Cit. Pág. 42.

<sup>89</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia*. Op. Cit. Pág. 47.

<sup>90</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia*. Op. Cit. Idem.

tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*<sup>91</sup>. A su vez, la eticidad se divide en la familia, que representa la esfera de la conciencia de la unidad inmediata por el sentido del amor y de los afectos. También corresponde a esta esfera la educación en su forma inicial. En la sociedad civil, esfera posterior a la familia, los individuos, que han salido del ámbito de la familia, entran en relaciones particulares de trabajo, producción, intercambio, asociación y sujeción a procedimientos jurídicos concretos. Este ámbito se tratará más a fondo posteriormente. Sobre la esfera de individuos particulares y contradicciones se proyecta el Estado como realidad efectiva de la idea ética, representando la voluntad del espíritu absoluto, conciliando los intereses particulares de la sociedad civil y posibilitando la libertad individual y universalidad ética de los individuos.

La sociedad civil, tal como la presenta Hegel, es una esfera independiente del Estado<sup>92</sup>, pero que incorpora dentro de sí el ámbito económico, de producción y mercado. Así la sociedad civil aparece como elemento mediador entre la familia y el Estado, como un ámbito intermedio intersubjetivo, donde la particularidad y la universalidad se unen en la forma de la mediación<sup>93</sup>. Este primer momento de la sociedad civil se denomina el sistema de necesidades y se refiere a la satisfacción de

---

<sup>91</sup> Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Editorial Edhasa, Barcelona, 1988. Pág. 227.

<sup>92</sup> Hegel agrega una nota muy aclaradora sobre el origen de la sociedad civil y los primeros teóricos del Estado y la sociedad civil, resumiendo su propio planteamiento. Estas consideraciones son congruentes con la postura que se intenta fundamentar en este trabajo: "La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado. En efecto, por ser la diferencia supone el estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. Cuando se representa al estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del estado. En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación". Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Pág. 260.

<sup>93</sup> Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Idem.

las necesidades particulares del individuo (orientado por el interés egoísta) mediante las relaciones de trabajo y participación en el patrimonio general de la nación, que viene a configurar la estructura social (clase sustancial, ligada al desarrollo de la agricultura; clase formal, ligada a la industria; y clase universal, dedicada a la administración del Estado y de los intereses generales<sup>94</sup>). Las relaciones humanas que pueden establecerse en el sistema de necesidades hegeliano, siguiendo a Smith, son siempre relaciones egoístas y orientadas por el interés particular, caracterizadas por conflictos que se producen por la desigualdad de las clases: el terreno de la economía.

En el segundo momento de la sociedad civil, Hegel ubica la administración de justicia, que incorpora dentro de sí la validación del derecho como ley, dándole existencia objetiva y llegando a ser éste derecho positivo. Luego, el conocimiento de estas leyes se universaliza para que, finalmente, la realización del derecho como positivo y su conocimiento por el individuo se torne público y su aplicación concierna al tribunal de justicia.

El tercer y final momento de la sociedad civil en Hegel corresponde al poder de policía y las corporaciones. El poder de policía corresponde a una instancia de determinación externa a los individuos, que tiene el poder coactivo de hacer prevalecer los intereses generales por sobre las disputas y conflictos entre los intereses particulares de los individuos, evitando el delito, ejerciendo la vigilancia y regulando relaciones comerciales y pugnas entre productores o consumidores individuales, rescatando lo universal que está contenido en la particularidad de las relaciones de la sociedad civil. Hegel resume su planteamiento con respecto a la policía diciendo que “en la medida en que la voluntad particular es todavía el principio para la realización de uno u otro fin, el poder asegurador de lo universal está limitado al círculo de lo *contingente* y constituye un *orden exterior*”<sup>95</sup>. Con respecto a la corporación, Hegel sostiene que “después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz *ética* del estado, hundida en la sociedad civil”<sup>96</sup>. La corporación agrupa a los individuos

---

<sup>94</sup> Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Pág. 275.

<sup>95</sup> Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Pág. 302.

<sup>96</sup> Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit. Pág. 315.

de las clases. El miembro de la sociedad civil se asocia a otros miembros por algo común, su industria, su negocio o interés particular, tomando el lugar de una segunda familia. Las corporaciones y asociaciones, por lo tanto, proporcionan cuidados a sus miembros, los capacita, los dota de honor profesional y universaliza los intereses particulares de cada uno.

En Hegel, por lo anterior, se presenta una suerte de síntesis de la tradición de Ferguson y Smith, incorporando el sistema económico en la sociedad civil y, por otro lado, de los planteamientos intuidos por Locke y establecidos definitivamente en Montesquieu de la distinción entre sociedad civil y Estado. En Hegel, el Estado es una esfera autónoma, dotada de contenidos éticos universales, que concilia la contraposición de los intereses particulares de la sociedad civil, que a su vez, también tiene carácter ético, pero no con la universalidad del Estado. Hegel también recupera, en un sentido restringido, las consideraciones aristotélicas sobre la dimensión asociativa de la sociedad civil: las corporaciones hegelianas serían aquellas uniones de ciudadanos limitados exclusivamente a la institucionalidad económica desde la cual mantienen una conexión política. Asimismo, en Hegel vuelven a encontrarse la ética con la política, como ocurría en Aristóteles, dando paso a formas concretas de vida ética, como son la familia, la sociedad civil y el Estado.

#### 4.2 El concepto de Sociedad Civil en Marx

La crítica marxista a la filosofía hegeliana representa una inversión del pensamiento idealista hegeliano, en el sentido de que ahora el principio filosófico de determinación de la conciencia a través la historia será la variable material. La herencia de Feuerbach es determinante en la visión materialista de Marx. Sin embargo, Marx asume en su análisis la concepción del desarrollo histórico como una sucesión constante de contradicciones, por lo cual, la dialéctica continuará siendo el modo de pensamiento de comprensión del devenir histórico.

El alcance de la crítica de Marx a la filosofía del derecho hegeliana supera en gran medida lo que puede ser presentado en este trabajo y sólo se ha considerado la comprensión que Marx presenta con respecto a la sociedad civil, excluyéndose el análisis del Estado como propiedad privada, el rol de la burocracia estatal y otros elementos del pensamiento marxista.

La concepción marxista de la historia, a diferencia de los planteamientos de Hegel, no considerará la existencia de un espíritu como unidad última de comprensión de la historia, sino que la unidad básica de su análisis histórico será el modo de producción. En el modo de producción, Marx distingue la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, la tecnología y las relaciones sociales de producción existentes: para Marx la noción de sociedad civil aparece trasladada hacia la base económica de las sociedades que se investigue, en este caso, el capitalismo occidental.

En el prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx enuncia sintéticamente lo que será lo fundamental con respecto a lo que él entiende por sociedad civil. Dice Marx, refiriéndose a sus estudios críticos de la filosofía del derecho hegeliana<sup>97</sup>, que llegó a la conclusión de que “tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”<sup>98</sup>.

Según lo anterior, la base económica tendrá en Marx una función determinante con respecto al ámbito superestructural. La dimensión política, ideológica, cultural y en general la esfera de la conciencia, donde Hegel había situado la sociedad civil, queda reducida en importancia ya que su carácter estaría determinado por la forma de la

---

<sup>97</sup> Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Traducción de Antonio Encinares, prólogo de Adolfo Sánchez Vásquez. Colección 70, Editorial Grijalbo S.A, México, D.F. 1968.

<sup>98</sup> Marx, Karl, *El Capital, Crítica de la Economía Política*. Traducción de Carlos Martínez y Floreal Mazía. Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1970. Prefacio, Pág. 8.

sociedad civil marxista, es decir, en el área de las relaciones sociales de producción y trabajo. La concepción de Marx, por lo tanto, representa un retroceso con respecto a la dirección que había seguido el desarrollo de las teorizaciones acerca de la sociedad civil, porque vuelve al reduccionismo economicista que había caracterizado al planteamiento de Smith. Sus premisas lo conducen a desestimar la dimensión asociativa de la sociedad civil y su conexión política que Hegel había intuido. En este punto, con respecto al concepto de sociedad civil, Bobbio sostiene que “el uso marxista es reductivo con respecto al hegeliano”<sup>99</sup>, de manera que excluye aspectos de la sociedad civil del modelo de Hegel, retornando a la identificación de la sociedad política como sociedad económica, originaria de la economía política clásica.

Con respecto al Estado, que aparecía en Hegel como una esfera ética e independiente de la sociedad civil, en Marx, el Estado va a corresponder a un instrumento de dominación, propiedad privada de la clase dominante de la estructura económica del modo de producción. Por lo tanto, también en la teoría marxista del Estado se retrocede en el camino de autonomización de las esferas (del Estado con respecto a la sociedad civil) que se había seguido hasta el momento, ya que el Estado mismo es propiedad de un sector de la sociedad civil, es decir, de la clase dominante en la estructura económica<sup>100</sup>. La dimensión asociativa y la autonomización de la sociedad con respecto al Estado se recuperarán en las obras de Tocqueville y Gramsci, que harán un importante aporte al debate de la sociedad civil, distinguiéndola del sistema económico.

---

<sup>99</sup> Bobbio, Norberto, *Estado, Gobierno y Sociedad*. Por una Teoría general de la política. Traducción de José F. Fernández Santillán. Serie Breviarios, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002. Pág. 45.

<sup>100</sup> Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Traducción de Antonio Encinares, prólogo de Adolfo Sánchez Vásquez. Colección 70, Editorial Grijalbo S.A, México, D.F. 1968.



## **CAPÍTULO V**

### **TEORIZACIONES POST-HEGELIANAS SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL: SIGLO XIX Y SIGLO XX**

#### **5.1 Sociedad Civil y Democracia en Tocqueville**

El pensamiento de Alexis de Tocqueville rescata un aspecto esencial de la sociedad civil, que tendrá una importancia central en el debate y las nociones actuales. Tocqueville, en efecto, establece una vinculación directa entre la idea de democracia y el carácter de la sociedad civil, rescatando su dimensión asociativa. Es decir, el autor francés recoge la idea de las corporaciones y asociaciones de la concepción hegeliana de la sociedad civil, desarrollándolas en un nivel superior y excluyendo el ámbito del mercado o de la economía dentro de los elementos constitutivos de la sociedad civil.

En su completo diagnóstico de la sociedad estadounidense, Tocqueville sostendrá que para conocer la legislación y las costumbres, es necesario conocer el estado social del pueblo. Tocqueville considera que “el estado social de los norteamericanos es eminentemente democrático”<sup>101</sup>. Del estado social democrático, sus condiciones y efectos, Tocqueville derivará su concepción de la sociedad civil.

El carácter democrático del estado social norteamericano está basado en la igualdad de condiciones de sus ciudadanos. En este punto, el autor realiza una distinción de gran potencia teórica: no es lo mismo la democracia política en términos formales, entendida como sistema político en que se eligen los gobernantes mediante el voto ciudadano, que un estado social democrático. De hecho, la existencia de una democracia política no conlleva necesariamente un estado social democrático, del mismo modo que una democracia social no es garantía de acceso a una democracia política. A partir de esta distinción, Tocqueville va a desarrollar su propuesta acerca de la sociedad civil.

---

<sup>101</sup> Tocqueville, Alexis Clerel de, *La Democracia en América*. Traducción de Luís R. Cuéllar. Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. 2000. Pág. 67.

El estado social democrático para Tocqueville, por una parte, está dado por la igualdad económica de sus habitantes. Con las primeras generaciones de la colonia que se trasladaron desde Europa se instalaron los principios aristocráticos ingleses, que determinaban ciertas condiciones que favorecían la concentración del dinero y el poder político entre unos pocos. Con el advenimiento del período de la revolución de independencia, se alteraron todos los aspectos de la sociedad, en la forma que se habían establecido en la colonia. La aristocracia local pierde protagonismo frente al pueblo, que concibió y encontró la posibilidad de actuar por sí mismo y constituirse autónomamente como nación. Tocqueville sostiene que en este período “los instintos democráticos se despertaron; al romper el yugo de la metrópoli, se adquirió el gusto por toda clase de independencia; las influencias individuales dejaron poco a poco de hacerse sentir y las costumbres, como las leyes, comenzaron a caminar de acuerdo hacia el mismo fin”<sup>102</sup>, es decir, hacia la igualación de las condiciones.

La ley de sucesiones, que estaba fundada sobre el derecho de progeneratura, generaba la situación de que las grandes fortunas y las grandes propiedades territoriales pasaban de generación en generación sin dividirse: la revolución y especialmente la abolición de “la ley sobre sucesiones fue la que hizo dar a la igualdad el último paso”<sup>103</sup>. La nueva ley de reparto igualitario provoca una revolución en la propiedad cada vez que muere un propietario, fraccionándose cada vez en partes más pequeñas. Así no sólo se revierte la concentración del poder económico, sino que también pierde fuerza el espíritu familiar aristocrático ligado a la posesión de la tierra. En consecuencia, había pocos ricos y los que lo eran, la mayoría comenzaron siendo pobres. Para mejorar su condición económica, les era necesario ejercer alguna profesión o dedicarse al comercio, lo que desplazó el carácter aristocrático de la época anterior a la revolución. En síntesis, la igualdad de condiciones económicas se logra mediante la ley de reparto igual, que hace desaparecer rápidamente a las tradicionales familias aristocráticas y las grandes concentraciones de la fortuna.

---

<sup>102</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 68.

<sup>103</sup> Tocqueville, Op. Cit. Idem.

Por otra parte, la igualdad de condiciones en Norteamérica, en el análisis de Tocqueville, está dado por la igualdad en la inteligencia, que equilibra, en cierta medida, las diferencias naturales de cada persona. Tocqueville nos dice que “no creo que haya país en el mundo donde, en proporción con la población, se encuentren tan pocos ignorantes y menos sabios que en Norteamérica”<sup>104</sup>. El autor francés explica este fenómeno atendiendo al carácter de la educación en Estados Unidos: “La instrucción primaria está allí al alcance de todos. La instrucción superior no se halla casi al alcance de nadie”<sup>105</sup>. Por lo tanto, la igualdad de condiciones, situación que configura el estado social de Norteamérica, está dada tanto por la igualdad económica, como la igualdad en la inteligencia.

El estado social democrático o de igualdad de condiciones en Norteamérica tiene consecuencias políticas de importancia, que orientan el desarrollo sobre la tesis de la sociedad civil en Tocqueville. La igualdad de condiciones puede significar una soberanía de todos, que desemboque en anarquía o, por el contrario, la misma situación puede derivar en el poder absoluto de uno solo, que someta al pueblo a un gobierno tiránico. Cuando los ciudadanos son iguales, les es difícil defenderse contra el poder central, ya que ninguno de ellos puede hacerle frente con éxito. La igualdad significa, entonces, una amenaza contra la libertad, porque genera individualismo<sup>106</sup>, que “es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan”. La solución a esta contradicción entre libertad e igualdad que encontraron los norteamericanos, será precisamente la base de la argumentación de Tocqueville con respecto a la sociedad civil: en este estado de igualdad, “no hay más que la combinación de fuerzas de todos que pueda garantizar la libertad”<sup>107</sup>. La dimensión de la asociatividad ciudadana será la base del modelo tocquevilleano de la sociedad civil,

---

<sup>104</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 71.

<sup>105</sup> Tocqueville, Op. Cit. Idem.

<sup>106</sup> El individualismo no es equivalente al egoísmo. Mientras que, para Tocqueville el egoísmo es un desmedido y ciego amor a sí mismo, común a todas las sociedades, que destruye todas las virtudes. Por el contrario, el individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo, propio de las sociedades democráticas, que procede de un juicio erróneo e imposibilita el desarrollo de las virtudes públicas.

<sup>107</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 73.

principalmente orientado a prevenir el absolutismo, despotismo y el poder excesivo del estado por sobre los ciudadanos en condición de igualdad.

El individualismo, como sostiene Tocqueville, coloca a los hombres iguales uno al lado del otro, sin vínculos comunes. El individualismo, los separa y “hace de la indiferencia una especie de virtud pública”<sup>108</sup>, abriendo la posibilidad de despotismo y poniendo en peligro el establecimiento de un sistema político democrático.

El individualismo que genera el riesgo de perder la libertad, pese a ser originado por la condición de igualdad del estado social democrático, puede ser enfrentado mediante dos formas de resguardar la libertad que posibilitan el mantenimiento de una democracia tanto política como en su forma social. En primer lugar, el despotismo puede ser combatido mediante instituciones políticas libres y un cuerpo de derechos políticos que asegure la libertad de los ciudadanos. De este modo, Tocqueville sostiene que “los norteamericanos han combatido con la libertad el individualismo que la igualdad hacía nacer, y al fin lo han vencido”<sup>109</sup>. Los legisladores y políticos norteamericanos “ha concedido a la nación el que se representase por sí misma”<sup>110</sup>, acercando los negocios públicos de interés general a la ciudadanía, recordándole a cada momento que viven en sociedad y haciéndoles adquirir el hábito de trabajar por el bien de la misma. De manera que el cuerpo de derechos incentiva la participación y el interés por los negocios públicos, constatándose la hipótesis del tránsito hacia una política de representación.

El otro modo que tienen los norteamericanos de hacer frente al individualismo es mediante el uso que hacen de las asociaciones que componen la sociedad civil. Dice Tocqueville, con respecto a las organizaciones de la sociedad civil que “no se trata de aquí sino de las asociaciones que se forman en la vida civil, y cuyo objeto no tiene nada de político”<sup>111</sup>. De hecho, la sociedad civil está compuesta por una gran

---

<sup>108</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 469.

<sup>109</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 470.

<sup>110</sup> Tocqueville, Op. Cit. Idem.

<sup>111</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 473.

cantidad de asociaciones, de las cuales sólo una minoría son exclusivamente políticas. Todas estas asociaciones conforman la sociedad civil.

Es evidente, según lo presentado hasta ahora, que si el individuo aislado, en la medida que está sumido en el individualismo, se hace más débil, se hace también “más incapaz de preservar por sí sólo su libertad”<sup>112</sup>. Si no se asociara con otros ciudadanos, no existiría una sociedad civil fuerte, que pudiera enfrentar el despotismo, la tiranía crecería conforme lo hiciera la igualdad del estado social democrático, imposibilitando el acceso a una democracia política que garantice las libertades. Es necesaria la existencia de una sociedad civil robusta, en que el Estado no pueda controlar todos los aspectos de la vida. Continúa Tocqueville diciendo que “la moral y la inteligencia de un pueblo no correrían menos riesgo que sus negocios y su industria, si el gobierno viniese a formar parte de todas las asociaciones”<sup>113</sup>. Así, la totalidad de la vida ciudadana en una nación democrática se ve perjudicada sin un conjunto de asociaciones ciudadanas que contrarresten el poder gubernamental.

De esta manera, el modelo de sociedad civil que propone Tocqueville corresponde a la totalidad de asociaciones civiles<sup>114</sup>, entre las cuales se cuentan aquella minoría de asociaciones políticas, que conforman una entidad autónoma, que limita el poder del Estado y es independiente de él. Incluye tanto aquellas asociaciones que tienen fines económicos como cualquier otro fin y constituye la posibilidad de garantizar la libertad y la democracia en condiciones de igualdad. Ya que la representatividad de los intereses ciudadanos es la manera de mantener una democracia sana, libre de tiranía y despotismo, la sociedad civil es de central

---

<sup>112</sup>Tocqueville, Op. Cit. Idem.

<sup>113</sup> Tocqueville, Op. Cit. Pág. 475.

<sup>114</sup> “Los norteamericanos de todas las edades, de todas las condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tienen asociaciones comerciales e industriales en que todos forman parte, sino otras mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares, Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas y también crean hospitales, prisiones y escuelas... Siempre que a la cabeza de una nueva empresa se vea, por ejemplo, en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos se verá, indudablemente, una asociación” Tocqueville, Op. Cit. Pág. 473.

importancia para la democracia, puesto que alberga en sí los intereses ciudadanos y permite conformar un poder político que contrarreste al poder del Estado.

## 5.2 La Sociedad civil en la concepción de Gramsci

La postura de Antonio Gramsci con respecto a la sociedad civil corresponde a un rescate, desde el marxismo, de la tradición hegeliana. Por lo tanto, podemos calificarlo de un marxismo no ortodoxo, revisionista con respecto de la tradición del marxismo clásico. En efecto, la idea gramsciana de la sociedad civil se va a oponer a la relación entre superestructura y base económica de Marx como de determinación de la primera por la última, trasladando a la sociedad civil al ámbito de la discusión ideológica, política, educativa y cultural: Gramsci posesiona a la sociedad civil en la esfera de la conciencia nuevamente, del modo que lo había propuesto originalmente Hegel, pero con un desarrollo más profundo y destacando las posibilidades de acción política estratégica en este ámbito. Norberto Bobbio resume esta diferencia entre el marxismo clásico y Gramsci diciendo que Marx “llama sociedad civil al conjunto de relaciones económicas que constituyen la base material, Gramsci llama sociedad civil a la esfera en la que actúan los aparatos ideológicos cuya tarea es la de ejercer la hegemonía y, mediante la hegemonía, de obtener el consenso”<sup>115</sup>. De este planteamiento se intentará dar cuenta en el presente capítulo.

El primer gran aporte del pensamiento político de Gramsci es el de presentar un modelo teórico en que la economía está separada de la sociedad civil, idea que refuta las teorías de Ferguson, Smith, Marx y en parte, de Hegel. Si bien Gramsci proviene de la tradición marxista, transforma la teoría de tal modo que la sociedad civil no corresponderá al ámbito de las relaciones de producción y por lo tanto, de la base económica de la sociedad capitalista: la sociedad civil será una de las dos capas que conforman la superestructura, es decir, el ámbito ideológico y político. De todos modos, la base económica, en Gramsci, genera una división de dos clases antagónicas que se enfrentan y se establece una situación de dominación de una clase sobre otra.

---

<sup>115</sup> Bobbio, Norberto, *Estado, Gobierno y Sociedad*. Op. Cit. Pág. 49.

En este punto, se pone de manifiesto que la posición de Gramsci recoge también algunos elementos de la tradición de Montesquieu y de Hegel, puesto que la superestructura comprende tanto a la sociedad civil, por un lado, como a la sociedad política, por otro. Ambas esferas son independientes analíticamente y poseen funciones políticas diferentes, aunque se establecen relaciones entre ellas.

La esfera de la sociedad civil comprende las instituciones asociativas, corporaciones, iglesia y los organismos comúnmente considerados privados, del mismo modo que lo hacía Tocqueville. Pero Gramsci rescatará un área temática distinta: el control y la dirección de la sociedad civil según un proyecto de clase, mediante ciertos individuos especializados. Los organismos de la sociedad civil están conformados y, en general, dirigidos por los denominados intelectuales “orgánicos”<sup>116</sup>. La categoría del intelectual orgánico es de gran importancia en el pensamiento político de Gramsci. Los intelectuales orgánicos para Gramsci tienen una función bien definida, que consiste en responder a “la necesidad de establecer las condiciones más favorables para la expansión de su clase, debe poseer una aptitud adecuada de organizador de la sociedad en general, desde sus múltiples instituciones de servicios hasta el organismo estatal”<sup>117</sup>.

El autor italiano sostiene que se podría decir que todos los hombres son intelectuales, puesto que requieren de ciertas capacidades para desempeñarse en su ámbito de trabajo cualquiera sea este, pero la distinción radica en que no todos los intelectuales, es decir, no todos los seres humanos, cumplen la función de intelectuales en la sociedad: Para el pensamiento gramsciano, la función de los intelectuales es la de producir el consenso espontáneo en la sociedad. El intelectual será “orgánico” en la medida de que esté conectado con los intereses de su clase social de origen. De hecho, Gramsci considera que “los intelectuales son los ‘empleados’ del grupo dominante a quienes se les encomienda las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político, es decir, en el consenso ‘espontáneo’ otorgado a las grandes

---

<sup>116</sup> Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales* (Selección de textos). Título de la obra original en italiano: *Antologia degli scritti*. Traducción de Ángel González Vega, de la edición de Editori Ruiniti, Roma. Colección 70, Editorial Grijalbo S.A, México, D.F. 1967. Pág. 22.

<sup>117</sup> Gramsci, Op. Cit. Idem.

masas de la población a la directriz marcada por el grupo básico dominante”<sup>118</sup>. Siguiendo con la tradición marxista acerca de la base económica, existiría un grupo social dominado y también un grupo social dominante, que a juicio de Gramsci crearían sus propios intelectuales. El sector dominante posee la función de controlar ideológicamente el consenso acerca del orden social establecido y se denomina intelectual tradicional. Con respecto al sector dominado, el éxito, rapidez y eficacia en su intento de alcanzar el poder político y romper con la situación de dominación estarán determinados por la creación de nuevos intelectuales orgánicos que les permita conquistar la ideología del intelectual tradicional. Así, la sociedad civil se convierte en un campo de batalla, en que se desarrolla la “guerra de trincheras”<sup>119</sup>, según la metáfora del propio Gramsci.

Si la función política de los intelectuales en la sociedad civil es producir consenso en la población, garantizando “hegemonía” ideológica y cultural del sector social dominante, ámbito en el cual se desarrolla la “guerra de trincheras”, la función del Estado es la pura represión violenta o la “coerción”. La estrategia de mantenimiento del control de la posición de dominación en la sociedad, por parte de la clase dominante, tendrá, por lo tanto, dos flancos que atender : por un lado, deberá librar la “guerra de movimientos”, asegurando la coerción por parte del Estado y, por otro lado, debe utilizar la estrategia de la “guerra de trincheras”, asegurando la hegemonía por parte de los intelectuales en la sociedad civil.

De esta manera, el modelo gramsciano de la filosofía política en más complejo y se alcanza la total independencia de las esferas económica, estatal y de la sociedad civil. La economía queda depositada en la infraestructura o base económica, puesto

---

<sup>118</sup> Gramsci, Op. Cit. Pág. 30.

<sup>119</sup> Los conceptos de “guerra de trincheras” y “guerra de movimientos” corresponden a una metáfora bélica para explicar las distintas funciones que cumplen los dos componentes de la superestructura: la sociedad civil, cuya función política es la hegemonía representaría un campo de batalla donde se producirían lentos avances y retrocesos: constantes enfrentamientos de soldados de infantería por el dominio del ideológico en varias trincheras, que serían las organizaciones de la sociedad civil. Por el contrario, la “guerra de movimientos”, correspondería al uso de la artillería pesada para abrirse paso violentamente sobre las líneas enemigas, metáfora que representa el poder coercitivo estatal. Para llevar a cabo una revolución exitosa, a juicio de Gramsci, ambas formas de guerra deben formar parte de la estrategia revolucionaria.



que allí se dan las relaciones sociales de producción. Esta situación da lugar a dos clases, dominante y dominada. Hasta aquí, no se ha reformulado la teoría marxista clásica, la transformación es a nivel superestructural: en la superestructura que Marx veía un ámbito determinado absolutamente por la base económica, ve Gramsci un ámbito de lucha ideológica revolucionaria incluso necesario para el éxito de ésta.

La superestructura ideológica se compone de la sociedad civil, por un lado, que cumple la función de la hegemonía y el consenso espontáneo que perpetúa la dominación clasista desde el ámbito de la conciencia y de la sociedad política, por otro, que dice relación con el Estado y colabora en el mantenimiento de la dominación con la coerción. Una situación de dominación, para Gramsci, requiere de hegemonía y de coerción, de sociedad civil y de Estado<sup>120</sup>, por lo tanto, es razonable incorporar a la sociedad civil en el programa político revolucionario, para modificar el orden social imperante. La herencia de Gramsci al debate acerca de la sociedad civil, es precisamente este esquema tripartito, de gran impacto en la teoría posterior, que divide el mercado, la sociedad civil y el Estado en esferas autónomas. Por otro lado, con respecto a la concepción política de Gramsci no es posible decir que representa claramente un avance hacia una política de representación, lo que se explica por su inclinación marxista. Esto se explica porque la sociedad civil sería un ámbito de enfrentamiento de las clases y de generación de consensos desde los intelectuales orgánicos, por lo que la voluntad particular de cada individuo tiene un carácter clasista, puede ser manipulada y transformada y, en general en la concepción de Gramsci, no referencias a la representación de sus intereses, pues el orden institucional que se pretende establecer no es democrático. Aún así, la sociedad civil tiene una gran importancia en Gramsci, ya que para establecer el control político, es necesario controlar los ámbitos del Estado y de la sociedad civil, sin la cual no es posible

---

<sup>120</sup> Gramsci en un punto en particular de su obra presenta la ecuación Estado = sociedad civil + sociedad política, esto es, hegemonía más coerción, lo que parece un contrasentido con lo que había propuesto antes y mantiene hasta el final del texto (“se pueden establecer dos grandes capas superestructurales: la... sociedad civil’... y la ‘sociedad política’ o Estado” Pág. 30. Op. Cit. De todos modos, la segunda alternativa de interpretación está más presente en el texto y es más coherente con el planteamiento en general. De tal modo, que el estado no se compone de sociedad civil y política, sino que es la superestructura la que las contiene, mientras que el Estado es identificable con la sociedad política.

mantener la dominación. La importancia para el futuro de la discusión es aún mayor, si se considera que la gran mayoría de los analistas actuales asumen la tradición de la sociedad civil como un “tercer sector”, independiente del mercado y del Estado.

## **CAPÍTULO VI**

### **LA REAPERTURA DEL DEBATE SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL EN LA ACTUALIDAD**

#### **6.1 La Sociedad Civil en la propuesta de Cohen y Arato**

La propuesta de Cohen y Arato representa el proyecto teórico contemporáneo más completo con respecto a la reformulación de una teoría de la sociedad civil. Actualmente, la conceptualización de estos autores sobre la sociedad civil representa, en gran medida, la generalidad del pensamiento teórico sobre el concepto de sociedad civil y su definición teórica es frecuentemente utilizada como referencia.

El contexto histórico de reaparición del debate acerca de la sociedad civil es, como se ha mencionado, el de las luchas contra el autoritarismo tanto en Europa Oriental como en América Latina. Por otro lado, el resurgimiento de la sociedad civil como sector de importancia histórica provoca en el clima intelectual de discusión, principalmente, entre los críticos y defensores del Estado de Bienestar, la dicotomía entre el liberalismo y el comunitarismo y el debate entre los teóricos de la democracia elitista versus los representantes de la democracia participativa<sup>121</sup>. En estas condiciones políticas contemporáneas el objetivo de los autores es contribuir a la teoría democrática con un concepto de sociedad civil adecuado a esta nueva realidad histórica. Se intentará, por tanto, presentar las características básicas de la sociedad civil en Cohen y Arato, relacionando su modelo con los aportes de las tradiciones filosóficas anteriores ya expuestas en este trabajo.

El concepto de sociedad civil que propondrán los autores, pretende superar las concepciones reduccionistas, postulando “la diferenciación de la sociedad civil no sólo del Estado sino también de la economía”<sup>122</sup>. Así, por un lado, superan las concepciones puramente económicas de la sociedad civil, como lo son las nociones de Ferguson, de Smith y de Marx. En el caso de Hegel, la sociedad civil no es igual a la sociedad

---

<sup>121</sup> Cohen y Arato han descrito ampliamente estos debates y su significación para la teoría política contemporánea. Cohen, Jean y Arato, Andrew. Op. Cit. Pág. 21 a 44.

<sup>122</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew. Op. Cit. Pág. 456.

económica, pero es un elemento constitutivo de ella. El denominado sistema de necesidades, corresponde al ámbito de las relaciones económicas en Hegel y ocupa el primer momento de la sociedad civil hegeliana, seguido por la administración de la justicia y, finalmente, por el poder de policía y las corporaciones. En la propuesta de Cohen y Arato, la economía corresponde a una esfera absolutamente independiente, que no se identifica con la sociedad civil ni es parte constituyente de ella, por lo que la noción de Hegel sería refutada.

Por otro lado, Cohen y Arato asumen de la tradición contractualista la progresiva autonomización de las esferas del Estado y la sociedad civil. Precisamente, la concepción de la sociedad civil como separada de la sociedad política, que se instala definitivamente con Montesquieu y continúa con el sistema hegeliano, es asumida íntegramente por los autores, siguiendo también las consideraciones de Tocqueville y Gramsci.

De esta manera, Cohen y Arato proponen una reformulación del modelo tripartito de Gramsci, que comprende a la sociedad civil, al Estado y al mercado como esferas autónomas, pero integrando algunas premisas fundamentales de Tocqueville: por un lado, sostienen que su concepto de sociedad civil corresponde a “un modelo centrado en la sociedad”<sup>123</sup>. Siguiendo, por otro lado, tanto a Tocqueville y como a Gramsci, Cohen y Arato hacen de la dimensión de las asociaciones voluntarias y de la esfera pública las instituciones centrales de la sociedad civil. Del mismo modo, en concordancia con el argumento de Tocqueville, la sociedad civil en estos autores tiene un rol fundamental, tanto en las luchas por la democracia como en la mantención, aseguramiento y calidad de la misma.

Desde otra perspectiva, Arato y Cohen retoman la vinculación aristotélica de la sociedad civil tanto como una asociación participativa de ciudadanos libres e iguales como un ámbito de desarrollo de una vida ética, ambos planteamientos adaptados a la realidad política actual, sosteniendo en este sentido que “la sociedad civil en el sentido histórico es el campo de la posibilidad de toda la ética moderna, desde la ley natural

---

<sup>123</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew. Op. Cit. Idem.

secular hasta la ética del discurso”. Así queda en evidencia la cercanía de estos autores con el *ethos* político aristotélico o la *Sittlichkeit* (eticidad) hegeliana, en que la ética y la política son ámbitos que se compenetran.

Cohen y Arato proponen una definición operativa de su concepto: “Entendemos a la ‘sociedad civil’ como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. La sociedad civil moderna se crea por medio de formas de autoconstitución y automovilización. Se institucionaliza y generaliza mediante las leyes, y especialmente los derechos objetivos, que estabilizan la diferenciación social. Si bien las dimensiones autocreativa e institucionalizada pueden existir por separado, a largo plazo se requiere tanto de la acción independiente como de la institucionalización para la reproducción de la sociedad”<sup>124</sup>.

Por lo tanto, la sociedad civil, compuesta de la esfera privada, la esfera pública, las asociaciones voluntarias y los movimientos sociales, tiene como condición de aparición un impulso autónomo, independiente, emanado desde las bases sociales. De este modo, aunque se rescata el modelo tripartito del planteamiento de Gramsci, al complementarlo con el asociacionismo de Tocqueville, queda superada la concepción de una manipulación y hegemonía de la sociedad civil por parte de los intelectuales orgánicos. Para Cohen y Arato, la sociedad civil debe encontrar en sí misma, en sus asociaciones de ciudadanos, la iniciativa de acción y decisión.

Por el lado de la dimensión de institucionalización, la sociedad civil puede autolimitarse, mediante la generación de un cuerpo jurídico que mantenga la estabilidad y canalice los intereses ciudadanos por conductos regulares establecidos. De esta misma manera, la sociedad civil es generadora y beneficiaria del conjunto de valores compartidos e instituciones que los garanticen.

---

<sup>124</sup> Cohen, Jean y Arato, Andrew. Op. Cit. Pág. 8 y 9.

Con la teoría de Cohen y Arato se vienen a sintetizar los planteamientos de independencia de la sociedad civil con respecto al Estado y al mercado, proveniente de la filosofía de Gramsci, por una parte. Por otra parte, incorpora también la centralidad de las asociaciones que proponía Tocqueville, convirtiéndose las asociaciones voluntarias en un elemento fundamental de la sociedad civil. Del mismo modo, Cohen y Arato restablecen la relación entre sociedad civil y democracia que ya había visualizado Tocqueville.

## 6.2 Sociedad Civil y Democracia: Elementos para un concepto actual

En esta sección se intentará presentar algunos lineamientos de importancia para investigaciones teóricas futuras con respecto a la sociedad civil. Para lograr tales objetivos se recogerán ciertos elementos que deben ser considerados en los nuevos estudios, para lograr perspectivas correspondientes con el momento actual. En general, las aproximaciones contemporáneas apuntan a revelar la relación que existe entre la sociedad civil y la democracia.

Una interesante propuesta teórica sobre la sociedad civil es la de Larry Diamond, quien propone que su estudio se realice de manera exhaustiva y no se caiga en una posición reduccionista, asumiendo así la complejidad propia del tema. Su propuesta resulta, por tanto, en una completa síntesis teórica, en un mapa de la sociedad civil y su relación con la democracia. En este sentido, Diamond sostiene que “en la actualidad es claro que se debe estudiar la sociedad civil para comprender el cambio democrático alrededor del mundo. Si embargo, dicho estudio provee a menudo una visión unidimensional peligrosamente engañosa. Entender el papel de la sociedad civil en la construcción de la democracia requiere una conceptualización más compleja y una teoría más elaborada. La simplista antinomia entre Estado y sociedad civil, encerrada en una lucha de suma cero, no lo hará”<sup>125</sup>. Diamond advierte que, pese a haber comprendido a la sociedad civil con independencia de la economía y del Estado, esta mera aproximación no garantiza un análisis adecuado. Por ello, debe examinarse

---

<sup>125</sup> Diamond, Larry, *Repensar la sociedad civil*, en Revista Metapolítica, Vol. 1, N°2, Junio 1997, Pág. 186.

a la sociedad civil internamente, generando una teoría más acabada de la sociedad civil, determinando sus funciones y componentes internos, de manera de comprender su vínculo con los procesos de democratización.

Inicialmente, se define un concepto de sociedad civil más preciso y se determinan sus elementos constitutivos. Sostiene el autor: “La sociedad civil se concibe aquí como el *espacio de la vida social organizada que es voluntariamente autogenerada, (altamente) independiente, autónoma del Estado y limitada por el orden legal o juego de reglas compartidas...* involucra a ciudadanos *actuando colectivamente en una esfera pública* para expresar sus intereses, pasiones e ideas, intercambiar información, alcanzar objetivos comunes, realizar demandas al Estado y aceptar responsabilidades oficiales del Estado”<sup>126</sup>. Diamond asume la herencia hegeliana, al entender la sociedad civil como ámbito intermedio entre las esfera privada, familiar del Estado. También la diferencia de la economía, entendida como la actividad lucrativa de personas o grupos, así como también la herencia de Tocqueville, sosteniendo que la sociedad civil no pretende controlar al Estado, sino más bien, restringir y legitimar su poder. También incorpora en el ámbito de la sociedad civil el común acuerdo de reglas compartidas, como evitar la violencia y respetar el pluralismo.

La sociedad civil, para Diamond, está compuestas de distintos tipos de asociaciones. En este momento, sólo es pertinente mencionarlas: económicas, culturales, informativas y educativas, de interés, de desarrollo, de orientación específica y cívicas. Cada uno de estos tipos de asociaciones merecen un análisis independiente, pues cumplen diferentes funciones en el conjunto de la sociedad civil. Del mismo modo, además de las asociaciones, la sociedad civil comprende el “mercado ideológico”<sup>127</sup> y el flujo de información, ideas, creencias y, en suma, la opinión pública y los organismos que la afectan.

---

<sup>126</sup> Diamond. Op. Cit. Idem.

<sup>127</sup> Diamond. Op. Cit. Pág 187.

Por otro lado, para Larry Diamond, el sistema de partidos no está incluido en la sociedad civil, sino que conforman la 'sociedad política', pese a que asociaciones civiles puedan formar alianzas con los partidos.

Diamond plantea una tipología de las funciones democráticas de la sociedad civil, en su proyecto de comprender las relaciones entre democracia y sociedad civil. En la medida que una sociedad civil cumple con ciertas características, que deben ser investigadas, podrá cumplir de mejor manera sus funciones democráticas y contribuir al mantenimiento de la misma.

En primer lugar, la función de mayor relevancia para el desarrollo de la democracia es la de limitar el poder estatal. En segundo lugar, la sociedad civil debe mantener una vida asociativa participativa y eficaz, "adiestrando a los ciudadanos democráticos"<sup>128</sup>. La sociedad civil, en tercer lugar, debe constituirse en un espacio para la manifestación de atributos democráticos, como la tolerancia, la moderación, el compromiso y el respeto mutuo. Evidentemente, la dimensión ética de la sociedad civil es para Diamond de gran importancia para la construcción de la democracia. La democracia puede recibir aportes de la sociedad civil en una cuarta forma: la canalización, agrupación y representación de intereses al margen de la sociedad política. Una quinta función de la sociedad civil es amortiguar las polaridades y conflictos, disponiendo a su resolución pacífica, en la medida que se constituye como un espacio para el pluralismo. En sexto lugar, la sociedad civil tiene como función democrática el "reclutar y entrenar a nuevos líderes políticos"<sup>129</sup>, favoreciendo el desarrollo de atributos como la responsabilidad social, la administración y la deliberación pública. En séptimo lugar, además del liderazgo, puede generarse una fuerza crítica y reformista desde la sociedad civil, desarrollándose núcleos de pensamiento que contribuyen a modificar la situación de la ciudadanía dentro de un sistema democrático. La octava función consiste en la difusión de la información, de manera que los ciudadanos sean capaces de manejarla en virtud del logro de objetivos comunes. La sociedad civil, en noveno lugar, puede controlar por la vía de la presión al

---

<sup>128</sup> Diamond. Op. Cit. Pág 189.

<sup>129</sup> Diamond. Op. Cit. Pág 190.



aparato legislativo, controlar aspectos de la economía (función muchas veces desestimada, en ciertas concepciones reduccionistas, que si bien entienden la independencia de la economía y de la sociedad civil, no consideran sus vínculos y relaciones). En décimo y último lugar de la tipología de Diamond, la sociedad civil puede no sólo oponerse al Estado, sino que contribuir con un compromiso positivo, mejorando la gobernabilidad en base a la legitimidad (lo que se ha entendido como el equilibrio entre gobernabilidad y gobernanza).

Las funciones democráticas de la sociedad civil que plantea Diamond, pese a ser posibles, pueden fracasar: “No todas las sociedades civiles y las organizaciones de la sociedad civil tienen el mismo potencial para desempeñar las funciones para la construcción de la democracia”. Por ello, los analistas deben atender al carácter y estructuras internas de la sociedad civil para determinar en qué medida pueden desarrollarse ámbitos más débiles que afecten negativamente al proceso de democratización.

Desde otra perspectiva, opuesta en algunos puntos a la postura de Diamond, el análisis de la sociedad civil puede realizarse enfocándose en su relación con el sistema de partidos: esta es la propuesta de Philippe Schmitter. Si el slogan de los economistas, para asegurar una transición desde una economía dirigida por el Estado a una economía mercadista era “Get The Prices Right!”<sup>130</sup>, para quienes estudiaron los procesos de transición desde el autoritarismo, el slogan fue “Get The Parties Right!”<sup>131</sup>, como organismos de la sociedad civil que cumplen funciones democráticas.

Schmitter estudia el sistema de partidos en tanto elementos intermedios entre la sociedad civil y el Estado, pero incorporando en su análisis otros dos tipos de intermediarios: las asociaciones de interés y los movimientos sociales. Ambos últimos, considerados, en general, como parte de la sociedad civil. Schmitter inserta en la

---

<sup>130</sup> Schmitter, Philippe, *Intermediaries in the Consolidation of Neodemocracies; the role of parties, associations and movements*, Serie Working Papers WP N°130, Instituto de Ciencias políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Barcelona, España. Barcelona, 1997. Pág. 3. “¡Ajusten Los Precios!”.

<sup>131</sup> Schmitter, Philippe, Idem. “¡Ajusten Los Partidos!”.

sociedad civil a los partidos políticos, que funcionan como intermediarios entre la ciudadanía y el Estado, al mismo nivel que lo hacen las asociaciones y movimientos sociales.

Por otro lado, Andrew Arato, en un trabajo independiente, propone cuáles deben ser los lineamientos generales para futuras investigaciones sobre la sociedad civil sosteniendo que hay ciertas áreas problemáticas que, a su juicio, resultan cruciales.

Arato reitera la propuesta de Diamond, en relación a la diferencia entre la sociedad civil y la sociedad política, instando a los investigadores a definir sus relaciones, posibilidades de alianza, de limitación mutua, de representación de intereses y otros puntos de contacto entre ambas esferas.

Con respecto al problema de la legitimidad democrática, Arato afirma que “requerimos de estudios que sean capaces de analizar la diferencia entre la legitimidad democrática que resulta de las condiciones legales y procedimentales de la política electoral y parlamentaria, y los ‘procedimientos’, más generales, de una esfera pública democrática, en la cual puede participar una nutrida red de asociaciones”<sup>132</sup>. Es decir, la diferencia entre una democracia formal y una democracia efectivamente participativa.

Otro punto problemático es el rol de la sociedad civil y sus instituciones en la elaboración de la Constitución de una república, cuáles son los canales para una constitución emanada de la ciudadanía y su posibilidad de realización democrática.

Del mismo modo se propone examinar las posibilidades de combinación de las diversas modalidades de existencia de la democracia (en sus versiones

---

<sup>132</sup> Arato, Andrew, *Surgimiento, ocaso y reconstrucción del concepto de sociedad civil y lineamientos para la investigación futura*. En Olvera, Alberto J. (coordinador), *La Sociedad Civil: De la teoría a la realidad*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, D. F., 1999. (Varios autores). Pág. 127.

parlamentaristas, federalistas, presidencialistas, etc.) con las formas de la sociedad civil que correspondan a cada tipo de sistema democrático.

También es considerado primordial por Arato el análisis crítico de la problemática de la relación entre los medios de comunicación y la opinión pública como elemento constitutivo de la sociedad civil, proponiendo retomar las corrientes de investigación iniciadas por la escuela de Frankfurt, desde una perspectiva más actual.

Arato también sostiene que es necesario analizar otras problemáticas como lo son la globalización, la descentralización y otros fenómenos contemporáneos en su relación con la sociedad civil y la democracia.

Otra línea de investigación actual que considera la relación entre la sociedad civil y la democracia es la que ha desarrollado la filósofa española Adela Cortina y su ética de la sociedad civil. La propuesta de Adela Cortina para una ética de la sociedad civil consiste en develar las condiciones éticas necesarias para el pluralismo y la convivencia democrática. Para Adela Cortina, la condición elemental para el pluralismo se define en la relación entre las éticas derivadas de los principios de felicidad y justicia. Por un lado, el pluralismo democrático se caracteriza por la existencia de éticas de máximos, que “pueden ser religiosas, pueden no serlo. Y proponen, lanzan propuestas de vida feliz que invitan a seguir a los ciudadanos, que aconsejan a los ciudadanos, son ese tipo de éticas conciliatorias que tratan de mostrar cuál es el camino de la felicidad de una vida digna de ser vivida”<sup>133</sup>. La existencia de una multiplicidad de estas éticas de máximos o propuestas de vida feliz, requiere la existencia de principios de justicias, compartidos por todos y que Adela Cortina define como ‘éticas de mínimos’, una ética cívica o ética de la sociedad civil, para la convivencia plural y democrática. La inexistencia de esta ética mínima o de la sociedad civil significaría que “hay distintas propuestas que ni siquiera pueden dialogar entre sí y encontrar unos acuerdos. En una sociedad en la que hay total conflicto moral, no es

---

<sup>133</sup> Cortina, Adela, *Ética cívica: el capital ético de los pueblos*. Conferencia dictada en el Salón de Honor de la Casa Central de la Universidad de Chile. 4 de enero de 2006.

posible construir la vida juntos”<sup>134</sup>. Por ello, los mínimos morales o principios de justicias bajo los cuales no puede construirse una convivencia democrática deben ser compartidos por toda la ciudadanía, debe fortalecerse una sociedad civil fuerte, moralmente densa, capaz de preocuparse y dialogar por los problemas éticos que surgen en la vida en común. Por ello, Adela Cortina entiende que “una sociedad moralmente pluralista es aquella en la que conviven distintas éticas de máximos que comparten una ética cívica, una ética de la justicia, una ética de los ciudadanos, una ética de la sociedad civil”<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Cortina, Adela, *Ética cívica: el capital ético de los pueblos*. Op. Cit.

<sup>135</sup> Cortina, Adela, *Ética cívica: el capital ético de los pueblos*. Idem.

## **CAPÍTULO VII**

### **CONSIDERACIONES FINALES**

La sociedad civil, según lo que se ha presentado en los capítulos anteriores, ha sido un concepto de múltiples significados a través de la historia de la filosofía política. La hipótesis con la que se trabajó sostiene precisamente que, el recorrido que concepto de sociedad civil describe, corresponde a una progresiva autonomización de otras esferas del mundo político con las que inicialmente se les identificó. Es decir, la sociedad civil a lo largo del pensamiento político experimenta una gradual independencia de la economía o el mercado, así como del Estado. El desarrollo del concepto en la modernidad desemboca en una sociedad civil entendida como un ámbito autónomo, que incluye elementos distintos a los de las otras esferas de la economía y del Estado y opera con lógicas de funcionamiento propias.

La presente tesis sobre la sociedad civil pretendió, por un lado, describir la trayectoria del concepto mediante una reconstrucción histórico-filosófica del mismo y, por otro lado, exponer la necesidad para la filosofía política de disponer y utilizar un concepto unívoco y preciso que permita el análisis de esta esfera autónoma y sus relaciones con las esferas de la economía y del Estado. El primer objetivo, es decir, la reconstrucción histórica del pensamiento acerca de la sociedad civil y la de su trayectoria, se convierten en un medio para lograr una aproximación a un concepto de sociedad civil que sea fecundo en el análisis político y que no se confunda con el Estado o con la economía, que operan con lógicas de acción distintas. Esta tesis intentó constituir, al menos, un paso en esa dirección.

El concepto de sociedad civil, además de su recorrido complejo y de sus constantes cambios de significado experimenta en la actualidad otra situación que amenaza su posibilidad de consolidación como potente herramienta analítica: la constante evocación de la sociedad civil como bandera de lucha, como parte de un discurso movilizador utilizado, en general, desde los movimientos de oposición a los regímenes autoritarios, tanto en Europa de este como en los movimientos latinoamericanos contra las dictaduras y la actual sobreexplotación del término,

comúnmente utilizado por periodistas, líderes políticos y otros actores, han contribuido a la ambigüedad del concepto de sociedad civil. La reconstrucción histórica que se ha llevado a cabo, pretendió también establecer desde la filosofía política un concepto más claro y delimitado, asumiendo tanto la tradición antigua, medioeval, moderna y contemporánea revelada en esta investigación, como los aportes de teóricos políticos y analistas más contemporáneos, para avanzar en la construcción de una categoría política potente y una herramienta válida para el análisis de la realidad política contemporánea.

El camino que ha recorrido la sociedad civil se inicia en filosofía política aristotélica y se extiende hasta la actualidad, adquiriendo múltiples significaciones, según el momento histórico en que se utiliza el concepto. Como se ha expuesto anteriormente, el uso inicial que Aristóteles le da a la sociedad civil refiere a una asociación de ciudadanos, no correspondiente al gobierno, que constituyen la sociedad civil. La *koinonía politiké*, la sociedad de los griegos, no se distinguía ni del concepto de comunidad ni lo social del concepto de lo político, de modo que sociedad o comunidad, civil o política, eran términos identificables y unívocos. La distinción de estos conceptos sólo se va a configurar en la época moderna. La sociedad civil aristotélica tomará diferentes formas según la relación que tenga con los diversos tipos de gobierno que se establezcan. Los gobiernos pueden estar orientados al interés particular o al interés general y estar en manos de uno, algunos o muchos, definiendo la relación con la sociedad civil. Aunque para conformar sociedad civil, los ciudadanos deben compartir un territorio, establecer relaciones familiares y compartir tradiciones y normas, la sociedad civil o *koinonía politiké* está profundamente vinculada con la ética, con la virtud. La sociedad civil tendrá como fin la felicidad, los hombres la han establecido no sólo para vivir juntos, sino que para vivir felices. Esta concepción inicial de sociedad civil como *koinonía politiké* se irá refinando en el pensamiento posterior.

En el medioevo, en contraste con la antigua Grecia, hubo poco desarrollo teórico con respecto a la sociedad civil, limitándose a identificarse con la *res publica*. Esta noción restringida comienza a ser debatida con el advenimiento del absolutismo.

En los inicios de la teoría política moderna, con el contractualismo, se inicia una nueva etapa en la trayectoria del concepto de sociedad civil. En este período, la sociedad civil se identifica con el Estado inicialmente, para describir una trayectoria de autonomización. Hobbes, el primero en usar el argumento del contrato, propone que los seres humanos inicialmente aislados y antisociales, establecen el Estado o la sociedad civil o política, con el fin de asegurar su paz y supervivencia. El contrato significa la renuncia total de los derechos a favor del Leviatán, el dios mortal encarnado en el príncipe.

Una versión más liberal del contrato social es la que ofrece Locke, opuesta al absolutismo hobbesiano. En Locke, se avista la distinción entre la sociedad civil y el Estado o sociedad política, iniciándose su autonomización. Locke propone la posibilidad de la disolución del gobierno, lo que algunos analistas han interpretado como dos niveles de contrato: el *pactum unionis*, que establece el vínculo entre las personas sacándolos del estado de naturaleza, y el *pactum subjectionis*, que determina una autoridad común a quien acudir en caso de surgir una disputa entre individuos. Así, la sociedad civil y el Estado serían momentos distintos, al menos implícitamente, en la teoría de Locke.

Rousseau, por su parte, asume la tradición de Locke, agregando sus consideraciones sobre la voluntad general: el contrato social que reúne la totalidad de las voluntades particulares permite que el hombre que sale del originalmente libre estado de naturaleza, siga siéndolo en la sociedad civil, de manera que el hombre se obedece a sí mismo al obedecer a la voluntad general. De este modo Rousseau introduce en la sociedad civil la noción de representación del individuo, a la voluntad particular como parte indivisible del 'yo común' que constituye la sociedad civil.

El aporte de Montesquieu al debate de la sociedad civil es el de establecer definitivamente la distinción entre la sociedad civil y la sociedad política o Estado, que ya estaba implícita en Locke, sin recurrir al argumento del contrato, sino a un análisis del derecho. El derecho político define las relaciones legales entre los gobernantes y

los gobernados, mientras el derecho civil regula las relaciones entre los ciudadanos de la sociedad civil.

Desde la Ilustración Escocesa emerge otra línea teórica sobre la sociedad civil, que hace de la economía el principio organizador de la sociedad civil. Adam Ferguson propone una sociedad civil determinada por el progreso en la división del trabajo. La nueva etapa en el desarrollo económico que la división del trabajo genera, produce la transición desde el principio del honor militar hasta el principio del interés económico, reemplazando la preocupación por el mantenimiento del orden social y la supervivencia ante los enemigos externos y por la preocupación por el comercio y la industria. Así, en el análisis de Ferguson la sociedad moderna pasa de una sociedad civil primitiva a una sociedad civil culta o civilizada.

Adam Smith propone también una sociedad civil que se identifica con la economía: la división del trabajo es la causa del progreso en las sociedades y define el tránsito de una sociedad incivilizada a una civilizada. Estos dos autores, Ferguson y Smith, derivan su concepto de sociedad civil del término latino *civilitas*, entendiéndola como sociedad civilizada, en contraste con aquellas sociedades que no han alcanzado el grado de desarrollo de las modernas sociedades industriales. De esta manera, Ferguson y Smith identifican a la sociedad civil con la sociedad económica.

La visión de Hegel sobre la sociedad civil sintetiza en gran medida el desarrollo anterior, del contractualismo y de la economía política, incorporando contenidos éticos en la sociedad civil. La sociedad civil en Hegel es un momento intermedio entre la familia y el Estado, que incorpora en sí el sistema de necesidades, que corresponden a las relaciones de mercado. También incluye la administración de la justicia y finalmente, la policía y las corporaciones, recuperando el elemento de la asociatividad. La sociedad civil hegeliana es una esfera autónoma del Estado y, pese a que las relaciones económicas aún permanecen identificadas a la sociedad civil, incorpora también a las corporaciones, que corresponden a asociaciones de individuos más allá de la familia. Aunque las corporaciones son de índole económico, sienta un precedente para el pensamiento posterior sobre el elementos asociativo de la sociedad civil y



principalmente por contribuir en gran medida a la autonomía y definición del concepto de sociedad civil.

La crítica de Karl Marx a la teoría política hegeliana, pese a su gran alcance, representa un retroceso en la trayectoria que el concepto de sociedad civil venía describiendo. Al ubicar a la sociedad civil en la infraestructura económica, donde se establecen las relaciones sociales de producción, Marx vuelve a identificar a la sociedad civil con la sociedad económica.

La concepción de la sociedad civil en Tocqueville se va a centrar en las asociaciones, tanto políticas como civiles, como el elemento más característico de la sociedad civil, ya plenamente independiente del Estado. Tocqueville identifica también la función que cumple una sociedad civil fuerte y sólida en el mantenimiento de la democracia, previniendo contra el despotismo estatal.

La teoría de Gramsci un postula esquema tripartito, en que el Estado, la economía y la sociedad civil son ámbitos absolutamente independientes, con lógicas de funcionamiento distintas. Las relaciones productivas y comerciales corresponden a la infraestructura, mientras que el estado y la sociedad civil son los elementos superestructurales. La sociedad civil es aquella esfera donde operan las instituciones y asociaciones que cumplen funciones ideológicas y que generan hegemonía o consenso con respecto al orden social, mientras que el Estado opera mediante la coerción violenta. Así, la sociedad civil gramsciana representa a la sociedad civil como un concepto absolutamente autónomo de la sociedad civil con respecto al Estado y la economía.

La noción contemporánea de la sociedad civil asume esta tradición del esquema tripartito de la sociedad civil, el Estado y la economía. Cohen y Arato, retoman este esquema estableciendo la interrelación entre las esferas, destacando los elementos de autoconstitución, automovilización y autolimitación de la sociedad civil. Además, se reconoce que las asociaciones voluntarias, los movimientos sociales y la opinión pública son las instituciones centrales de la sociedad civil. Restablecen también

la relación entre la sociedad civil y la ética, determinando que la sociedad civil es la base para toda ética. Así, la concepción de Cohen y Arato sintetiza elementos de la tradición del pensamiento político anterior y proponer una definición operativa para entender a la sociedad civil en la actualidad.

La creciente importancia de la sociedad civil después de la desintegración de la URSS y del retorno a la democracia en América Latina el concepto de sociedad civil de Cohen y Arato ha sido complementado desde diversas perspectivas. Desde la política, se ha cuestionado el rol de los partidos y desde la ética una ética de la sociedad civil entre otros aportes, que trabajan basados en el concepto de sociedad civil autónoma.

La sociedad civil reviste gran importancia para la teoría política actual, tanto por la demanda por participación desde la sociedad civil como por la necesidad de comprender la democracia y su posibilidad de fortalecimiento y consolidación. Por ello es necesario que el concepto de sociedad civil que se utilice para analizar la realidad política contemporánea debe estar correctamente definido y delimitado, para lo cual es fundamental contar con una visión clara del pasado de la sociedad civil, para comprender el presente e interpretar el futuro de la sociedad civil y su rol en la democracia.

Según el desarrollo teórico que se ha seguido en este trabajo, se confirma la hipótesis central con la que se ha trabajado hasta ahora: el concepto de sociedad civil ha seguido una trayectoria de progresiva autonomización, tanto del Estado como de la economía, constituyéndose en la actualidad en una esfera independiente con lógicas propias de funcionamiento y de interrelación con la esfera económica y la esfera estatal. La reconstrucción histórica que se realizó, se espera que permitirá construir en el futuro un concepto de sociedad civil dinámico, que asuma lo adquirido en el pensamiento político anterior, la autonomía de la sociedad civil y asumiendo la creciente complejidad teórica que la realidad política contemporánea exige a los analistas.

La reconstrucción de la trayectoria del concepto de sociedad civil y el reconocimiento de su autonomía permite superar dos tipos de reduccionismo, habituales en las interpretaciones actuales. En primer lugar, la sociedad civil no es identificable a las relaciones de mercado, comercio y producción, es decir, no es identificable a la sociedad económica.

Por otro lado, siendo ya evidente que en la actualidad la sociedad civil y el Estado son esferas diferentes, debe superarse el esquema binario de lo político como la oposición del Estado y la sociedad civil como un juego de suma cero, de manera que el sistema político será más autoritario o más democrático si, respectivamente, el poder del Estado o el poder de la sociedad civil es el predominante. Muchos investigadores coinciden que, en gran medida por la constante evocación política de la sociedad civil por parte de actores políticos, que simplificaron el concepto para hacer más accesible su discurso a la sociedad. Las sociedades liberales democráticas, por el contrario, presenta una realidad mucho más compleja: se ha hablado de diferentes niveles de democracia: en procesos sociales, políticos y civiles<sup>136</sup>. De este modo, la comprensión de las estructuras y lógicas de funcionamiento de la sociedad civil sólo constituyen una parte del complejo entramado político que los intérpretes contemporáneos deben atender, requiriéndose un examen integrado de estas tres esferas e incluso, incorporando la cuarta esfera de la economía.

Si bien se intentó, mediante esta reconstrucción histórico-filosófica del concepto, contribuir a la comprensión de la sociedad civil y aportar algunos elementos útiles para la construcción de un concepto teóricamente válido y adecuado al momento histórico, la sociedad civil se presenta como una esfera internamente fragmentada, compleja y disímil entre sus componentes. Por ello, esta investigación sólo constituye un primer paso, una aproximación a un concepto más preciso e inteligible de sociedad civil, que fundamente mediante el reconocimiento del desarrollo anterior, una base conceptual sólida para nuevos estudios que se realicen en el futuro.

---

<sup>136</sup> Arrau Alfonso y Avendaño, Octavio, *Notas acerca del desarrollo de la ciudadanía en Chile*, Documento N°1, Debates y reflexiones, Aportes para la Investigación social. Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad (PREDES). Santiago, 2001.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Arendt, Hannah, *La Condición Humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Editorial Paidós, Barcelona, 1993.
2. Aristóteles, *La Política*. Traducción de Natividad Massanés. Editorial Iberia, Barcelona, 1962.
3. Arrau Alfonso y Avendaño, Octavio, *Notas acerca del desarrollo de la ciudadanía en Chile*, Documento N°1, Debates y reflexiones, Aportes para la Investigación social. Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad (PREDES). Santiago, 2001.
4. Bobbio, Norberto, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1976.
5. Bobbio, Norberto, *Estado, Gobierno y Sociedad*. Por una teoría general de la política. Traducción de José F. Fernández Santillán. Serie Breviarios, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002.
6. Cancino, Cesar y Ortiz, Sergio, *Nuevos enfoques sobre la sociedad civil*, en Revista Metapolítica, Vol. 1, N°2, Junio 1997, pp. 211-226.
7. Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, título original: Civil Society and Political Theory (1992, MIT Press, Cambridge). Traducción de Roberto Reyes Mazzoni. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 2002.
8. Cortina, Adela, *Ética cívica: el capital ético de los pueblos*. Conferencia dictada en el Salón de Honor de la Casa Central de la Universidad de Chile. 4 de enero de 2006.
9. Diamond, Larry, *Repensar la sociedad civil*, en Revista Metapolítica, Vol. 1, N°2, Junio 1997, pp. 183-198.
10. Fernández, Oscar, *Los avatares de la noción de Sociedad Civil*, en el "Boletín Electoral Latinoamericano", N°XVII, Enero-Junio, 1997, pp. 79-96.
11. Foley, Michael y Edwards Bob, *The paradox of civil society*. En Journal of Democracy, Vol. 7, N°3, Julio 1996, pp. 38-52.
12. Gellner, Ernest, *Adam Ferguson y la sorprendente solidez de la sociedad civil*, en Revista Metapolítica, Vol. 1, N°2, Junio 1997, pp.199-210.
13. González Bombal, Inés y Roitter M., Mario, *Ideas sobre la Sociedad Civil: Pasado*

- y *Presente*, IV Conferencia Regional ISTR-LAC, San José, Costa Rica, 8-10 de Octubre, 2003.
14. Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales* (Selección de textos). Título de la obra original en italiano: Antología degli scritti. Traducción de Ángel González Vega, de la edición de Editori Ruiniti, Roma. Colección 70, Editorial Grijalbo S.A, México, D.F. 1967.
  15. Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Traducción de José Aricó. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
  16. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I Racionalidad de la acción y racionalización social. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus Ediciones, Buenos Aires, 1989.
  17. Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Filosofía de la Historia*. Traducción de José María Quintana Cabanas, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.
  18. Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Editorial Edhasa, Barcelona, 1988.
  19. Hobbes, Thomas, *El Leviatán o la materia forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1940.
  20. Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
  21. Marx, Karl, *El Capital, Crítica de la Economía Política*. Traducción de Carlos Martínez y Floreal Mazía. Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1970.
  22. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Traducción de Antonio Encinares, prólogo de Adolfo Sánchez Vásquez. Colección 70, Editorial Grijalbo S.A, México, D.F. 1968.
  23. Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes* (1748). Traducción de Nicolás Estévez. Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944.
  24. O'Donnell, Guillermo y Schmitter Philippe, *Transiciones desde un Gobierno Autoritario*. Vol.1 Europa Meridional, Vol.2 América Latina, Vol.3 Perspectivas

- comparadas, Vol.4 Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994.
25. Olvera, Alberto J. (coordinador), *La Sociedad Civil: De la teoría a la realidad*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México, D. F., 1999. (Varios autores).
  26. Rousseau, Juan Jacobo, *El Contrato Social o principios del derecho político*. Traducción de Enrique de la Rosa. Libros del Mirasol. Compañía General Fabril Editora S.A., Buenos Aires, 1961. Pág 153.
  27. Schmitter, Philippe, *Intermediaries in the Consolidation of Neodemocracies; the role of parties, associations and movements*, Serie Working Papers WP N°130, Instituto de Ciencias políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Barcelona, España. Barcelona, 1997.
  28. Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*. Edición de Edwin Cannan, traducción de Gabriel Franco. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
  29. Tocqueville, Alexis Clerel de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. 1998.
  30. Tocqueville, Alexis Clerel de, *La Democracia en América*. Traducción de Luís R. Cuéllar. Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F. 2000.
  31. Tocqueville, Alexis Clerel de, *La Democracia en América*. Traducción de Marcelo Arroita-Jauregui, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
  32. Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y Sociedad*. Traducción de José Rovira Armengol. Editorial Losada S.A., Buenos Aires 1947.
  33. Touraine, Alain, *Crítica de la Modernidad*. Traducción de Alberto Luis Bixio. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2000.
  34. Vega Méndez, Francisco, *La Sociedad Civil en la concepción de Adam Ferguson*, Universidad de La República, publicado en el sitio de Internet: <http://members.tripod.cl/derechoulare/Ferguson.html>.