

Las paradojas de la sociedad civil*¹

JEFFREY C. ALEXANDER

Necesitamos desarrollar un modelo de sociedades democráticas que preste más atención hacia la solidaridad y los valores sociales —a qué y cómo habla la gente, piensa y siente acerca de la política— en mayor medida en la que las teorías científico-sociales lo hacen hoy día. Necesitamos una teoría, en otras palabras, que esté menos miopeamente centrada sobre la estructura social y sea más sensible hacia las ideas que la gente tiene en sus cabezas y hacia las experiencias e interacciones que las configuran.

Si nos movemos desde un escenario empírico de la ciencia social hacia un plano normativo de la teoría democrática, deberíamos esperar más sensibilidad hacia problemas tales como la intención, la interpretación y la elección. Pero si lo hacemos, sin embargo, nos decepcionaríamos. Aún la teoría democrática normativa parece estar escrita, básicamente, con Tracímaco en mente. También se centra esencialmente sobre la diferenciación o la pluralización del poder. Con frecuencia, los teóricos democráticos consideran a la democracia solamente en términos de arreglos políticos y estructuras institucionales estrechamente definidas. Ellos escriben acerca de patrones específicos de sanciones y premios que previenen del abuso del poder y del gobierno minoritario —la separación de poderes, derechos legales, procedimientos garantizados y regulaciones del voto.²

Tales arreglos son, ciertamente, de la mayor importancia. Ellos definen a las propiedades formales de la democracia. Sin el gobierno del pueblo que Aristóteles describió, sin el estado liberal propuesto por Locke y Mill, sin la dispersión del poder del gobierno recomendada por Montesquieu y Madison, no habría una democracia digna de ese nombre. En un mundo donde la idea de democracia ha sido, frecuentemente, sólo un subterfugio ideológico para levantar una dictadura, haríamos bien al recordar tales distinciones formales, que pueden tener tales efectos tremendamente sustantivos.

No es accidente, pues, que las virtudes de esta visión puramente formal hayan sido recientemente renovadas y enfatizadas por los teóricos de la izquierda postmarxista, quienes están haciendo un esfuerzo para salvar al concepto y la práctica del socialismo de las garras del pensamiento totalitario. El más ardiente y articulado campeón italiano de la democracia, Norberto Bobbio, utiliza los principios formales democráticos para enriquecer y defender al socialismo. Definiendo a la democracia como el gobierno de la mayoría en un estado liberal,

* Traducción de María Pía Lara.

él enfatiza que «los derechos... son la precondition necesaria para los mecanismos principalmente procedimentales, que caracterizan al sistema democrático, para funcionar correctamente», y llama para que tales derechos entren al lugar de trabajo.³ Mientras que Bobbio ha defendido esta posición a lo largo de décadas de debate sectarista, John Keane, un postmarxista inglés, es quien más recientemente ha enfatizado la conexión socialismo/democracia, definiendo a la democracia de una manera formal como «un sistema de poder diferenciado y pluralista».⁴ Agnes Heller es la seguidora contemporánea de Lukács más reconocida, el más célebre marxista que rechazó a la racionalidad formal como reificación. En el despertar de sus experiencias en la sociedad húngara, Heller, también, ha llegado a respaldar la posición formal.⁵ En Francia están los escritos recientes de un veterano militante antiestalinista, Claude Lefort, quien habla acerca de «desenredar la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento». Lefort argumenta que tal diferenciación descansa sobre un «aparato institucional [que] previene a los gobiernos de apropiarse del poder para sus propios fines» y garantiza que «el ejercicio del poder esté sujeto a los procedimientos de redistribuciones periódicas».⁶

Estas invocaciones de los requisitos formales de la democracia son particularmente importantes en el contexto de las actitudes pesimistas, y ciertamente, frecuentemente antagónicas hacia la posibilidad de que la sociedad democrática, que, hasta hace poco tiempo, permeó la fuerza del estructuralismo de la ciencia social crítica. Cuando Lefort ataca el fracaso de Marx para entender los efectos sustantivos de los mecanismos formales, por ejemplo, está cuestionando el discurso sofisticado que ha permeado el pensamiento crítico de Occidente, de forma significativa, bajo la influencia de pensadores como Marcuse y Foucault. Marx no fue capaz de comprender, escribe Lefort, «la reconocida función de la ley escrita, el estatus que adquiere en su separación de la esfera del poder» (Lefort, *The Political forms of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1986, pp. 252-253). El contraste implícito que hace Lefort entre su propia insistencia acerca de la diferenciación del poder y el conocimiento, y la combinación que hace Foucault de ellas es particularmente importante (*op. cit.*, p. 18).

Los arreglos a los que estas discusiones se refieren caen bajo el rubro de lo que puede llamarse diferenciación estructural. Con todo, a pesar de la importancia que tenga la diferenciación estructural, no obstante, la democracia requiere de mucho, mucho más. Hablar exclusivamente en términos de mecanismos formales institucionales ignora el ámbito social que aporta a las estructuras políticas independientes su apoyo crítico social más relevante.

Con demasiada frecuencia, el mundo extrapolítico que sostiene los mecanismos democrático-formales ha sido manejado, sin embargo, simplemente por medio del cambio de atención desde la superestructura política hacia la base económica. Los críticos materialistas, de lo que peyorativamente se ha llamado la democracia formal de la sociedad capitalista, han enmarcado sus exigencias

de igualdad económica en el lenguaje de las demandas de derechos sustantivos sobre los derechos políticos meramente formales. Por tanto, en los tardíos siglos XIX y XX, una dicotomía fue erigida en el pensamiento democrático entre las aproximaciones liberales, formales, por un lado; y la socialista y las sustantivas, por el otro. Los marxistas argumentaban que la igualdad económica era la única vía para «realizar» las promesas políticas formales, que afirmaban habían sido formuladas como mistificaciones de la burguesía gobernante.

Recientemente, mientras el marxismo ha perdido su fuerza, y ha madurado la comprensión intelectual y moral de la tragedia de comunismo de estado, el contraste entre los derechos formales y los sustantivos se ha planteado menos como una dicotomía mutuamente excluyente y más como una complementariedad entre dos formas enteramente distintas. Para la teoría crítica contemporánea, la democracia se define ahora como derechos formales además de los sustantivos, aun cuando estos últimos son comprendidos básicamente como términos económicos. Por ejemplo, David Held ha abandonado un enfoque neomarxista hacia la justicia y ahora, en cambio, asume una visión institucional. Sumando las «condiciones» hacia las estructuras político-formales de la teoría democrática, él sugiere ahora que debemos desarrollar un «nuevo modelo de democracia».⁷

Sin embargo, mientras este movimiento más allá de la crítica tradicional marxista a la democracia formal es importante, quiero argumentar aquí acerca de una comprensión mucho más amplia de las condiciones sociales sobre las que la democracia depende. Estas condiciones van mucho más lejos que las estructuras de igualdad económica a la que se han referido recientemente los críticos neomarxistas. El centro de tales estructuras debe ampliarse para incluir a la esfera de la sociedad, que es relativamente independiente no solamente del estrecho ámbito político, sino también del económico. Al llamar a esta esfera «sociedad civil», me uno a otros pensadores contemporáneos al asumir un término en auge en la discusión democrática, que había caído en desuso por más de un siglo. La definiré, sin embargo, de una forma nueva.

En el enfoque hacia la sociedad civil que buscaré aquí, extenderé el papel significativo que juega la solidaridad social en la sociedad democrática. Este énfasis, sin embargo, no necesita excluir el reconocimiento de la individualidad. Ciertamente, deseo entender a la sociedad civil como la arena en la que la solidaridad social se define en términos universalistas. Es el «nosotros» de una comunidad nacional, tomada en el sentido más fuerte posible, el sentimiento de conexión hacia «cada miembro» de la comunidad, lo que trasciende los compromisos particulares, las lealtades estrechas y los intereses sectarios. Solamente esta clase de solidaridad puede proveer las riendas de la identidad uniendo a la gente dispersa por la religión, la clase o la raza. Solamente esta clase de hilo común y unificador puede permitir, además, a los individuos en este grupo ser concebidos por sí mismos como responsables de sus derechos «naturales».

Esta concepción de sociedad civil se deriva de una tradición de pensamiento político liberal post-hobbesiano. La primera discusión liberal fue, con frecuencia, difusa, y el mismo término sociedad civil fue solamente articulado en forma vaga. Aun así, es a la tradición filosófica liberal a la que debe regresar cualquier discusión contemporánea.⁸ Hacer eso es descubrir que a pesar de que la comprensión liberal de la sociedad civil incorporó al individuo, era mucho menos individualista que lo que frecuentemente se percibe.

Hobbes identificó a la sociedad civil con el estado: «Ninguna ley puede ser injusta. La ley está hecha por el poder soberano, y todo lo que se hace con tal poder, está garantizado».⁹ Al hacer tal cosa, Hobbes no solamente justificaba una forma antidemocrática de autoridad política sino que seguía una larga tradición de pensamiento premoderno religioso en el que lo civil era contrastado primariamente con lo eclesiástico, como el contraste de Agustín entre la ciudad de Dios y la ciudad del hombre. Hooker y Locke, por el contrario, estaban mucho más motivados por el activismo individualista de la Reforma cristiana que por las sensibilidades jerárquicas, los mecanismos y el determinismo que inspiró a Hobbes. En su *Segundo tratamiento sobre el Gobierno*, Locke desarrolló una comprensión de una esfera independiente de asociación, una «mancomunidad» o solidaridad social que emerge en el estado de naturaleza y se extiende, vía el contrato social, hacia la ley civil regulando la vida social. Locke tiene cuidado en enfatizar que esta solidaridad está basada en la individuación. Debido a que «la humanidad [es] toda igual e independiente» que «ninguno debe hacer daño al otro en su vida, su salud, su libertad y sus posesiones».¹⁰ Los moralistas escoceses elaboraron precisamente esta interrelación entre solidaridad e individuación. En la respuesta de Adam Ferguson a lo que él consideró un excesivo racionalismo individualista de la teoría contractual, por ejemplo, él argumentó en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* que un incremento en el autocontrol y «sutileza» y un decrecimiento en el impulso bruto, eran necesarios para la emergencia de la sociedad civil; él describió a esta última como el lazo social que define a la nación, el sentimiento de compañerismo entre los miembros de una comunidad que garantiza el respeto por la ley, la protección de la propiedad y la regulación de la autoridad. Mientras que Adam Smith enfatizó el papel de los sentimientos morales comunes en la constitución del «espectador imparcial», como también la búsqueda individualista por el reconocimiento y el prestigio que yace en la base de esta nueva clase civil de comunidad.¹¹ Un intento similar para conectar lo individual y lo colectivo se encuentra en la base de la concepción de esfera pública de Tocqueville, la vida política voluntaria y activa, el mundo del «autointerés correctamente comprendido», que él expresamente fincó en los lazos colectivos, en el mundo extrapolítico de la ley y en la regulación colectiva de la religión.¹²

¿Qué tiene que ver esta temprana tradición moderna de pensamiento con la inadecuación de las ideas postmarxistas acerca de la democracia? Bastante.

Como Keane ha señalado, el discurso liberador acerca de la sociedad civil, que he descrito ahora, comenzó a desaparecer a mediados del siglo XIX.¹³ Asumiendo la existencia de la solidaridad y las condiciones relativamente igualitarias, la temprana teorización de la sociedad civil enfatizó la libertad, garantizando la igualdad solamente en términos legales y políticos. Con el advenimiento del capitalismo industrial, esta preocupación por la democracia política se oscureció por lo que llegó a ser conocido como el problema social. Empujado hacia el escenario central por los grandes movimientos de las organizaciones sindicales de la clase trabajadora y la reforma socialista, lo que Polanyi ha llamado el movimiento proteccionista, no sólo dirigió su atención hacia la inclusión de grupos marginales económicos sino que relegitimizó al estado fuerte.¹⁴ Porque el estado parecía esencial para la coordinación de los mercados caóticos y para la redistribución de la riqueza, la noción que arraigó fue la de que la igualdad social podía lograrse en la era industrial —por los estados liberales, socialistas y autoritarios por igual— sin prestar ninguna consideración particular a la importancia de una esfera cívica independiente. Este giro en la sensibilidad intelectual iba a tener efectos extraordinarios en la vida real. Por ella, las revoluciones anticapitalistas del siglo XX sostuvieron sus esperanzas para una sociedad buena sobre la base de un complejo de estado fuerte / igualdad social. Las revoluciones de la posguerra contra el colonialismo trataron de construir sociedades socialistas independientes bajo el mismo patrón exactamente. Sólo recientemente han podido verse claramente las trágicas repercusiones sociales, culturales e intelectuales de estas decisiones.

Mientras tanto, en la teoría occidental crítica y en la marxista, este giro en la *sensibilidad* pública e intelectual adquirió el estatus de un *hecho* empírico. Desde pensadores como Walter Lippman y John Dewey hasta C. Wright Mills, Hannah Arendt y Jürgen Habermas, la desaparición de la vida pública llegó a ser axiomática para cualquier consideración de la vida del siglo XX. Cautivos de este giro histórico en las presuposiciones intelectuales, estos influyentes pensadores fueron incapaces para pensar reflexivamente acerca de ello. Estaban convencidos de que el capitalismo había destruido la vida pública, que en las sociedades democráticas de masas, un mercado todopoderoso había pulverizado los lazos sociales, convertido a los ciudadanos en egófstas y permitido a las oligarquías y burocracias el dominio completo. El capitalismo era concebido como el mundo en el que regía la privacidad. Que esto estaba lejos de ser cierto, ha llegado a ser aun para los más agudos observadores sociales algo difícil de visualizar. Ya no podían servirse de la idea de la sociedad civil y de las condiciones sociales que desencadenaron que su desaparición pudiera llevarse a cabo.

Durante el período en el que primeramente emergió el capitalismo industrial, Marx había sentado las bases para esta visión de la decadencia moderna identificando a la sociedad civil exclusivamente con el ámbito formalmente garantizado de la economía capitalista. Como Cohen escribe en su devastadora

crítica, «las instituciones sociales, políticas, privadas y legales eran tratadas [por Marx] como el medio ambiente del sistema del capitalismo, para ser transformado por su propia lógica pero sin una dinámica propia» (*op. cit.*, pp. 5 y 24). Marx había acusado a Hegel de justificar tal concepción privatizada de la sociedad civil, de identificarla solamente con el «sistema de necesidades» que se convirtió en el mundo de la economía política en el propio trabajo de Marx. Es una sorpresa para la mayoría de los lectores saber que Hegel nunca hizo semejante cosa. Por el contrario, su trabajo puede verse como una reformulación de la línea liberal de pensamiento, hacia una forma más comunitaria y solidaria. Es verdad que las fuentes lingüísticas disponibles y las peculiaridades de la historia alemana llevaron a Hegel, como llevaron a Kant, a traducir el término inglés de «sociedad civil» como *Bürgerlich Gesellschaft*, que significa toscamente sociedad «burguesa» o «clase media». Sin embargo, la discusión marxista que señalaba que Hegel identificaba a la sociedad civil simplemente con la sociedad de clases, no sólo es anacrónica, sino fundamentalmente equivocada. Para Hegel, la sociedad civil no sólo es el mundo económico de necesidades sino también la esfera de la moralidad. Es un ámbito moral, diferenciado de la vida familiar, el que Hegel esbozó como plenamente concreto y particular, y desde el estado, una institución que por razones ideológicas y filosóficas, Hegel consideró el único ámbito completamente universal. Lo que es importante es que, junto con el mundo de las necesidades, Hegel enfatizó otras agrupaciones y formas intermedias, como la ley y lo que hoy día llamaríamos organizaciones voluntarias.¹⁵

Ciertamente, fue al menos en parte bajo la influencia de Hegel que Antonio Gramsci desarrolló su propia aproximación hacia la sociedad civil, totalmente antiindividualista y antieconomicista, y que a pesar de su lealtad marxista ha hecho más por resucitar la concepción plena que cualquier otro enfoque de nuestro tiempo. Partiendo del dualismo marxista, Gramsci definió a la sociedad civil como el ámbito político, cultural, legal y de la vida pública, que ocupaba una zona intermedia entre las relaciones económicas y el poder político.¹⁶ Sobre las bases de esta idea totalmente antirreduccionista, desarrolló un profundo reto para el pensamiento marxista ortodoxo, manteniendo que la revolución socialista no podría desencadenarse exclusivamente por una crisis económica. La sociedad civil por sí misma tendría que ser desafiada y transformada, independientemente de su base económica. A pesar de que Gramsci no asociara a la sociedad civil con la democracia, sino más bien con el mundo que la impedía, su discusión es altamente significativa para la concepción que yo quisiera desarrollar aquí.¹⁷

Que Gramsci fue forzado a desarrollar su pensamiento acerca de la sociedad civil en una prisión fascista, no sólo fue su desgracia sino también la nuestra. Si sus ideas acerca de la sociedad civil hubiesen podido influir más ampliamente en la vida intelectual, ellas habrían ayudado a prevenir esta virtual desaparición del término dentro del pensamiento científico social. Aun así, el fenó-

meno sustantivo al que se refiere el término ha continuado siendo el centro de importantes hilos del pensamiento científico social del siglo XX. Las nociones de solidaridad, civilización, civilidad y ciudadanía han sido centrales para las líneas importantes del trabajo empírico y teórico. Durkheim dedicó su carrera a subrayar los mecanismos y procesos de la solidaridad social. Freud concibió sus estudios psicológicos como parte de una investigación más amplia hacia la naturaleza de la civilización, que él vio como dependiente de una exitosa sublimación que produjo un comportamiento pacífico y de cooperación social. Mead comprendió al «otro generalizado» como un mecanismo interno que permitía comprensión mutua y acción autorregulada, lo que en su momento permitió la clase de cooperación espontánea y el juego que la interacción en una democracia sugiere. Piaget explicó los procesos psicosociales que generaron, al mismo tiempo, los modos individuales de pensamiento y la acción altruista y comunal. Marshall definió la ciudadanía social como dependiente no sólo de un estado fuerte, sino sobre la propagación de la simpatía mutua y la solidaridad entre clases. Parsons desarrolló su noción de comunidad societal para identificar la esfera de la solidaridad social basada en derechos individuales, que podrían interpenetrar los ámbitos político, económico y cultural.

Con la excepción de Freud, sin embargo, estas discusiones sufrieron de su participación en un proyecto de modernización utópico. Los proyectos civilizatorios que cada pensador identificó eran vistos como inmanentes. Las tensiones que existieron entre los procesos civilizatorios y las esferas no civiles de la sociedad fueron drásticamente desestimados, y la oscura y desestabilizadora parte subyacente de la sociedad civil fue frecuentemente ignorada. De esta forma, y a pesar de sus enormes contribuciones, estas aperturas más positivas y apreciativas hacia la sociedad civil formaron la imagen refractada de la negación crítica de ella.

Sin embargo, concebida como una forma de organización social, es distinta, tanto de las categorías económica como política, y a la cual se refiere la solidaridad colectiva y el individualismo voluntarista al mismo tiempo, la sociedad civil puede verse como un concepto sociológico único, como argumentaba Alvin Gouldner hace veinte años, en su profunda y clarividente defensa del concepto en contra de las formas marxistas de la teoría crítica.¹⁸ La sociedad civil no significa comunidad en un sentido estrecho, tradicionalista, el sentido que es enfatizado, por ejemplo, en la clásica distinción sociológica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, típicamente traducido como comunidad y sociedad, o en los recientes ejemplos de la filosofía social del comunitarismo. El enfoque que deseo tomar aquí, por el contrario, puede ser descrito como sugiriendo la «comunidad de la sociedad», la *Gesellschaft* como *Gemeinschaft*. Cada grupo funcionando necesita tener alguna conciencia colectiva.¹⁹ Porque la sociedad «civil» es entendida como esa forma de conciencia colectiva que se extiende más amplia y profundamente, tanto que puede incluir en principio varios agru-

pamientos en un dominio territorial discreto, administrativamente regulado.²⁰ Una identificación sobre un espacio disperso tal, puede sostenerse solamente por medio de lazos universalistas que apelan a los más altos valores generalizados como los derechos y la humanidad.

La amplitud y el ámbito de tal comunidad ha llevado a la mayor parte del pensamiento contemporáneo acerca de la sociedad civil a seguir a Kant y a otros filósofos ilustrados en su identificación de tales lazos con términos tales como la razón y el derecho abstracto. Habermas y aquellos influenciados por él, efectivamente limitan el discurso actual de la sociedad civil a las referencias a la razonabilidad, los derechos y la justicia como tales. Al hacer eso, enlazan su pensamiento acerca de los procesos de la sociedad civil con la idea clásica de una comunicación completamente transparente.²¹ Semejantes trazos de universalismo abstracto permean la teoría de la justicia de John Rawls, la cual se erige sobre la noción de que los sistemas políticos serán más civiles y completos sólo si los actores políticos pueden comprometerse en experimentos mentales hipotéticos, donde deben desarrollar sus principios distributivos, sin ningún conocimiento concreto de sus propios destinos particulares.²² Los términos críticos de la teoría evolutiva de Parsons valoran la generalización y el activismo instrumental, revelan la misma clase de compromiso hacia una noción procedimental de racionalidad abstracta y sin contenido.²³

Los lazos universalistas, sin embargo, no necesitan ser articulados por símbolos abstractos como la «razón» o el «derecho». Por supuesto, pueden ser, y frecuentemente lo son, como ocurre con los documentos fundacionales como la «Declaración de independencia» norteamericana o la «Declaración de los derechos del hombre» francesa. Pero limitar nuestro pensamiento acerca de la sociedad civil a tales nociones es hacer lo que puede llamarse la falacia de la abstracción extraviada, una falacia que mina la utilidad misma del término sociológico. El universalismo es frecuentemente articulado con el lenguaje concreto, más que con el abstracto. Evocando tendencias inmanentes en particular, local, nacional o aun de culturas civilizatorias, el universalismo apela a las imágenes, a las metáforas, a los mitos, los códigos, enraizando estas categorías simbólicas a los mundos de vida cotidianos en los cuales viven los ciudadanos.²⁴ Para los revolucionarios franceses *sans-culottes*, como para los revolucionarios americanos, la sociedad civil emergente no era algo abstracto. Para los franceses era la «nación querida», frecuentemente retratada icónicamente como una mujer, «Marie», la diosa de la libertad. Para los americanos, la razón era metafóricamente concebida en las narrativas de la religiosidad del Antiguo Testamento e iconográficamente en símbolos tales como el árbol de la libertad. Así el intento de los americanos contemporáneos de ampliar a la sociedad civil, la imaginación concreta de una solidaridad universal más civil, que ha adquirido un matiz específicamente racial, como lo sugiere el lenguaje multicultural acerca de la sociedad «arco iris».

Como estas consideraciones culturales consideran, la abstracción que ha dominado a mucho del pensamiento reciente acerca del discurso sobre la sociedad civil, debe ser bajado hasta la tierra y traducido en términos realistas, concretos, al pensamiento y al lenguaje cotidianos. Las comprensiones abstracto-universalistas del alcance institucional de la sociedad civil deben ser desafiadas de la misma forma. Porque las naciones-estado continúan siendo las estructuras límite de la vida social contemporánea, la conciencia civil puede ser impersonal solamente en un sentido relativo. No hay una razón principio, a decir verdad, sobre por qué el concepto de sociedad civil no puede aplicarse a un plano supranacional. Como la creciente influencia de las demandas internacionales de derechos humanos hace evidente, una inminente solidaridad civil global se ha convertido ciertamente en un factor del escenario del mundo contemporáneo. Es ciertamente el caso, también, el que los estados nacionales han comenzado a ceder algo de su poder institucional hacia fuerzas supranacionales, particularmente en el espacio económico. Sin embargo, la nación-estado continúa formando lazos efectivos de la sociedad comunal, y es típicamente una versión nacional de los lazos solidarios la que definen a los derechos y deberes de aquellos que son sus miembros y determinan la inclusión y la exclusión como un resultado.

Debemos continuar, en otras palabras, discutiendo a la sociedad civil como una comunidad rudamente isomórfica con la nación. El que la «nación» connota a la solidaridad y la identidad demuestra que en ningún sentido puede ser equiparada con el estado; al mismo tiempo, la cualidad concreta y enraizada de cada nación sugiere una particularidad que desafía a la abstracción de la idea normativa de sociedad civil, relativizando su universalismo filosófico en una forma sociológica. En este punto en el desarrollo histórico, la colectividad unida, para bien o para mal, se entiende a sí misma primariamente en términos de la historia, de la alta cultura y de narrativas locales de una existencia claramente nacional. Sin embargo, mientras la referencia concreta de la dimensión colectiva de la conciencia cívica sugiere la comunidad de la nación, el universalismo retiene implicaciones claramente supranacionales. Cuando se la relaciona con la conciencia civil, entonces el nacionalismo puede definirse en una forma que permite el incremento en el reconocimiento de la autonomía individual. La expansión y contracción del estado, estudiado durante muchos siglos o durante períodos muchos más breves de tiempo, implica no sólo el poder político, económico, religioso y organizacional, sino la construcción y reconstrucción de la comunidad nacional más o menos como sociedad civil. Comprensiones restrictivas de la solidaridad nacional han sido desafiadas y exitosamente redefinidas en formas más amplias y civiles por aquellos excluidos de «la nación» y por aquellos intelectuales y líderes de movimientos sociales que han hablado en su nombre. Al mismo tiempo, este proceso interrumpido y desigual ha sido frecuentemente bloqueado y poderosamente revertido. Aun cuando la lucha por la

inclusión es exitosa, puede típicamente expandir el universalismo desde dentro de la nación, solamente por medio del reforzamiento de las orientaciones particularistas, sin las cuales la definición de la nación no sólo como distintiva, sino, ciertamente, como una comunidad superior *vis-à-vis* otras. A pesar de su forma demasiado economicista, era justamente tal dialéctica la que Engels tenía en mente cuando afirmaba que la nueva afluencia ganada y la inclusión de trabajadores cualificados en la Gran Bretaña durante el siglo XIX, era lo que les hizo soportar la política imperialista. Ha sido, con frecuencia, probarse a sí mismos que pueden ser «buenos americanos», por ejemplo, por medio de pelear valerosamente en las guerras americanas, como las minorías raciales, étnicas y religiosas han ganado su entrada en la sociedad civil en los Estados Unidos. Marshall sugirió que el Estado benefactor británico, que marcó una expansión significativa de la sociedad civil, debía su creación a la solidaridad entre clases que emergió entre los soldados británicos durante la segunda guerra mundial.²⁵

Dentro del contexto de la nación-estado, sin embargo, el proceso de expansión de la sociedad civil se refiere no solamente a la extensión horizontal de sus miras —la inclusión de los marginados— sino también a los procesos verticales que permiten una más amplia realización de las obligaciones «más altas», en las que tales comunidades se involucran, compromisos que pueden concebirse como trascendentes *vis-à-vis* las instituciones existentes, que pueden relativizar y desafiar al estatus moral de la colectividad nacional en un punto particular del tiempo histórico. Este enraizamiento trascendental puede conectar con el dualismo metafísico de la religión revelada, como sugiere la noción de Bellah del concepto de religión civil americana,²⁶ pero puede también, sin embargo, ser concebida de una forma más naturalista y moral. Cualquiera que sea su forma, esta referencia trascendental permite a la comunidad nacional ser concebida no solamente como una comunidad primordial basada en herencias dadas, sino como una asociación basada en la razón y la virtud, cualidades que pueden verse mucho más ampliamente distribuidas y conseguidas.²⁷ Si el lado colectivo de la sociedad civil es representado por una retórica nacionalista acerca del «pueblo elegido por Dios» y por los límites de la conducta pública antipatriótica, su lado individualista está representado por los discursos altamente idealizados que ilustran los derechos, las virtudes, las razones y las libertades, las cuales imaginan relaciones construidas sobre solidaridades espontáneas.²⁸

La sociedad civil es entonces paradójica, una dimensión de la organización social enraizada, simultáneamente, en una individualización radical y en un colectivismo minucioso, la combinación comprendida en la noción de Habermas de «la esfera de la gente privada viene unida como lo público».²⁹ Pues para sostener una solidaridad creciente, los compromisos subjetivos deben ser hechos hacia el grupo nacional como un todo. «Nosotros, el pueblo...» es más que una frase histórica específica en la oración de apertura de la constitución americana: es un lenguaje que permea y ayuda a constituir lo «civil» en cada lucha sobre la

solidaridad y la sociedad. Sin embargo, si la solidaridad se extendiera sólo hacia la colectividad como tal, se convertiría en un particularismo apoyando la represión, no la libertad. Los estados comunistas no están menos comprometidos que los democráticos con la idea de «el pueblo». En la comprensión de la solidaridad civil, solamente en un sentido puramente colectivo, las formas totalitarias justifican sus gobiernos como «las democracias del pueblo».³⁰ En sus reflexiones sobre las dimensiones sociales de la ciudadanía moderna, Marshall subestimó la importancia fundamental de complementar al colectivo, componente comunal de la sociedad civil, con la institucionalización de la protección de los individuos.³¹ Distinguiendo el «Socialismo II», ejemplificado por el estado benefactor británico de la postguerra, del «Socialismo I», el modelo comunista bolchevique, él enfatizó la última insistencia de que la riqueza fuera distribuida sobre las bases de derechos y obligaciones particulares, más que solamente por membresía colectiva en el grupo nacional. La tensión-en-balance se convirtió, más tarde, en el punto inicial para las exploraciones de Reinhard Bendix acerca del desarrollo político contemporáneo de la ciudadanía y de la teorización analítica de Parsons acerca de la comunidad social.³²

La tensión entre las dimensiones individual y colectiva de la solidaridad civil ha sido, con frecuencia, reconocida por los mismos actores políticos. Los líderes del movimiento de Solidaridad en Polonia, por ejemplo, creían que su movimiento había creado las bases colectivas o comunales para una sociedad civil. Mientras se preparaban para la transición hacia la democracia política, sin embargo, se dieron perfectamente cuenta de que la dimensión de la solidaridad colectiva no necesariamente implica el respeto para los derechos individuales y el pluralismo que constituye el otro lado más liberal de la sociedad civil. En medio de la transición política polaca a la democracia, durante un congreso académico sobre la sociedad civil, Bronislaw Geremek, el líder parlamentario de Solidaridad, dijo a sus colegas «no necesitamos definir» los aspectos comunales de la sociedad civil polaca: «los vemos y los sentimos». Añadió, sin embargo, que esta solidaridad no «era aún democracia». En este sentido, concluía, la naciente sociedad civil polaca era aún «lo opuesto a la occidental», la cual tenía también un lado decididamente individual.³³

Si la naturaleza filosófica de las discusiones actuales acerca de la sociedad civil hace difícil ver los límites particularizantes que las exigencias sociológicas ponen sobre las ideas universales, también hace difícil ver dónde comienzan los lazos de la sociedad civil y aquellos de otras instituciones. En las primeras formulaciones sobre las que depende mucho de la discusión actual, la sociedad civil era un concepto paraguas que, en un uso u otro, incluía todo fuera del control del estado, desde la familia hasta las corporaciones económicas, a la ley y las organizaciones voluntarias. En la transición desde el absolutismo moderno inicial hasta las primeras revoluciones democráticas, por supuesto, había buenas razones práctico-históricas para un uso tan amplio. Mucho de lo mismo puede

decirse para el empleo de esta concepción amplia en el esfuerzo actual para liberar a las esferas no políticas del estado y del control del partido, en los antiguos países comunistas y en los países autoritarios de hoy. Al calor de la elección del primer ministro no comunista en la Polonia de la postguerra, por ejemplo, un columnista del *New York Times* argumentaba que, mientras las «modernas sociedades requerían especialistas [la diferenciación de intereses y objetivos], también necesitan armonizar los esfuerzos ciudadanos. El totalitarismo destruye todas las asociaciones que no puede dominar. Así que la sociedad civil necesita de organización constante».³⁴

Sin embargo, no importa lo apropiado que sea históricamente o lo políticamente relevante, el mismo crecimiento de esta conceptualización crea una confusión teórica y un desorden práctico. Porque ofrece solamente un principio para la sociedad civil, aquel del «no estado», fusiona las instituciones y los procesos —los públicos y familiares, los económicos y solidarios, los corporativos y voluntarios— que son, con frecuencia, divergentes y contradictorios.³⁵ En *Democracy and Civil Society*, por ejemplo, Keane define a la sociedad civil como «el ámbito de lo social... las actividades» definidas tan ampliamente como para incluir «la propiedad privada», «dirección mercantil», «carreras voluntarias», y las organizaciones «con bases amistosas», una serie de fenómenos que no son de ninguna manera teóricamente complementarios o prácticamente compatibles. Sin embargo, Keane afirma a continuación que tales actividades civiles son al mismo tiempo «legalmente reconocidas» y «garantizadas por el estado», formando así una «[esfera de] vida social autónoma». Posteriormente, describe a la sociedad civil como «un agregado de instituciones cuyos miembros están primeramente comprometidos en un complejo de actividades no estatales —producción económica y cultural, vida doméstica y asociación voluntaria» e identifica estas actividades aparentemente privadas como «esferas públicas sociables».³⁶

En forma semejante, cuando Andrew Arato empleó primero «sociedad civil», en una serie de importantes artículos sobre el movimiento polaco Solidaridad, a principios de los ochenta, él sugirió que la esfera civil en su forma occidental estaba ligada a la propiedad privada, a una comprensión tradicional que no sólo contradice el uso amplio de referencias empleado por Keane, sino que también limita mucho la utilidad del concepto para distinguir las sociedades democráticas de las no democráticas.³⁷ En su posterior afirmación filosófica sobre este tema, Cohen y Arato, expresamente cortaron de tajo con esta conexión. Sin embargo, su modelo mucho más diferenciado fracasa también en la diferenciación de la sociedad civil de las esferas ideológicas y religiosas.

En la incorporación de Held a este enfoque completo, él argumenta que «hay un sentido profundo... en el cual la sociedad civil no puede nunca "separarse" del estado». Porque este último «provee la totalidad del marco legal de la sociedad, hasta un grado significativo es el que lo constituye».³⁸ El problema

aquí yace en lo que significa justamente el término separar. En las comunidades nacionales, las burocracias estatales monopolizan los medios de la violencia; en este sentido, el orden legal y civil debe, ciertamente, estar conectado al estado. Sin embargo, la especificidad del orden legal, la formulación de las leyes, la interpretación de las constituciones y el juicio legal de otras instituciones, en términos de criterios civiles, pueden de hecho ser agudamente diferenciados de las mismas instituciones estatales que suscriben su fuerza. Fundamentadas e interpretadas en forma independiente, la ley puede controlar el ejercicio de la violencia estatal. Sugerir una distinción entre el control estatal directo e indirecto, como lo hace Held, no resolverá este problema. Hasta el grado en el que la sociedad civil es independiente, controlará al estado, no será indirectamente controlada por él.

Tales confusiones continúan apareciendo aún en las más útiles discusiones recientes, las cuales persisten en servirse de las primeras discusiones modernas de la sociedad civil y del pensamiento de sentido común de los actores políticos hoy. Alan Wolfe identifica a la sociedad civil con la esfera privada de la familia y la organización voluntaria.³⁹ Adam Seligman la asocia a la regulación de la razón en un sentido altamente abstracto.⁴⁰ Pateman afirma que la sociedad civil está inextricablemente vinculada a las relaciones patriarcales familiares, mientras que otros intelectuales críticos la identifican con particulares estructuras económicas de desigualdad.⁴¹ En unos recientes ensayos de Shils y Walzer, el concepto asume, otra vez, su vieja, ambigua, forma de paraguas.⁴² Otros continúan identificando a la sociedad civil con el estado, Ahrne viendo esta conexión como una fuente continua de igualdad social, Kimmerling viéndola como un desafío oculto a la democracia.⁴³ El tratamiento sistemático de Cohen y Arato es, ciertamente, el más matizado de todos estos trabajos recientes, pero al identificar a la sociedad civil con la totalidad de la vida social, que se encuentra fuera de la economía, el estado y la familia, ellos reúnen a varias instituciones y patrones culturales que deben mantenerse cuidadosamente diferenciados.

Estos problemas demuestran una falta de precisión en el uso contemporáneo de la sociedad civil. Necesitamos una comprensión más delimitada y diferenciada del término, una que pueda paralelamente conectar la demarcación empírica de la sociedad civil que la democracia en el sentido ideal implica. Los usos arcaicos deben descartarse. Las cortes, la policía, el mercado, los intereses de la propiedad privada, la familia, las esferas religiosa y filosófica —cada una tiene sus intereses apolíticos específicos independientes, que son diferentes de aquellos de la sociedad civil, la esfera universalista de solidaridad social, como ellas son en sí mismas, diferentes del estado.

Esto no quiere decir que las esferas no políticas, o que ciertamente el estado mismo, puedan estar herméticamente separados de la sociedad civil. Por el contrario, solamente mediante la separación analítica de estas esferas —definiéndolas de acuerdo a conceptos independientes y señalando sus intereses y

discursos diferenciados— podemos entender las acciones que los movimientos sociales, las élites y las personas comunes requieren para reconstruirlas. Solamente con este movimiento analítico, en otras palabras, podemos trazar las interrelaciones empíricas entre la sociedad civil y estas otras esferas no civiles. Walzer y Boltanski y Thevenot han argumentado, correctamente, que estas otras arenas no civiles son esferas de justicia con su propio derecho.⁴⁴ Su estatus no civil no significa que no deban ser concebidas como esferas de puro interés o egoísmo: ellas tienen estructuras éticas inmanentes con derecho propio. Sin embargo, estos otros «regímenes de justificación», pese a todo, difieren en formas fundamentales de las justificaciones por referencia al «bien común», el criterio que más se aproxima al criterio de la sociedad civil misma. Las instituciones, las interacciones y los valores que subyacen a la solidaridad civil, se desvían en formas claras de aquellas que sostienen el mundo de la cooperación económica y de la competencia, las relaciones afectivas e íntimas de la vida familiar y el simbolismo trascendental y abstracto que forma los medios de intercambio en la vida religiosa e intelectual.

La solidaridad civil puede muy bien ser necesaria, si no una condición suficiente para estas otras funciones sociales llevadas a cabo en forma democrática. Por esta razón, las esferas civiles y no civiles no pueden meramente coexistir en una especie de intercambio armónico. No es solamente la pluralización de las esferas lo que garantiza una buena sociedad, como Walzer sugiere, ni el libre juego y la buena voluntad de los interlocutores en disponibilidad de comprometer sus intereses de cara a afirmaciones de competencia y de persuasión sobre la justificación moral, como Boltanski y Thevenot proponen. Para mantener la democracia, es necesario, con frecuencia, que la sociedad civil «invada» a las otras esferas no civiles y demande ciertas clases de reforma y respuesta y las controle a través de regulaciones en turno. En respuesta a lo que podría llamarse «intrusiones destructivas» en el ámbito civil, la sociedad civil hace esfuerzos para «reparar».

En términos funcionalistas, la sociedad civil puede concebirse como una dimensión social, o un subsistema, que recibe *inputs* desde estas otras esferas, está atada por sus constreñimientos y hace esfuerzos para constreñirlos en turno. En un sentido más fenomenológico, puede decirse que la sociedad civil construye algo de lo básico, asunciones tomadas como seguras, sobre las cuales las actividades en estas otras esferas recaen. Ciertamente, constituye una gran parte del mundo de vida público sobre el cual la organización social de la sociedad contemporánea recae.

Las personas pueden ser miembros de la sociedad civil y participantes en las instituciones sociales diferenciadas al mismo tiempo. Cuando la gente participa en la corporación, el estado, la iglesia y la familia, si son ciudadanos, también lo hacen como miembros de la sociedad civil. Debido a esta membresía dual, los participantes en estas instituciones discretas y más particularistas

están conectados a las personas, experiencias, normas y sanciones fuera de sus esferas específicas. Sólo hasta el grado en que una solidaridad civil más universalista sostiene a las «personas» como tales, se garantizan sus derechos y compromisos hacia las obligaciones, derechos y obligaciones que pueden, y con frecuencia, compiten con las oportunidades más restrictivas y las limitaciones que ellos experimentan en otras esferas de su vida, en el trabajo, en casa o en el vecindario.

NOTAS

1. Este ensayo forma parte de un libro que se encuentra en proceso de elaboración, tentativamente tiene el título de *La sociedad civil y sus descontentos*.

2. El Prefacio a la *Teoría democrática de Dahl* (Chicago, University of Chicago Press, 1956) representa una primera y gran influencia para la interpretación de esta perspectiva formal institucional en el contexto americano.

3. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 24.

4. John Keane, *Democracy and Civil Society*, Londres, Verso, 1988, p. 3.

5. Agnes Heller, «Sobre la democracia formal», en Keane (ed.), *Civil Society and the State*, Londres, Verso, 1988, pp. 129-145.

6. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 19.

7. David Held, *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987, e.g., la sección «Enacting the Principle», pp. 274-277, y también pp. 183, 282, 287 y 297.

8. Adam Seligman, *The idea of Civil Society*, Nueva York, Free Press, 1993.

9. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 388.

10. Locke, *Second Treatise on Government*, libro II, sección 6.

11. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*. Véase el uso importante de Smith a este respecto por Luc Boltanski y Laurel Thevenot, *De la justification*, París, Gallimard, 1991.

12. Tocqueville, *Democracy in America*.

13. John Keane, «Remembering the Dead: Civil Society and the State from Hobbes to Marx and beyond», en *Democracy and Civil Society, op. cit.*, pp. 31-68, y «Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State 1750-1850», en *Civil Society and the State, op. cit.*, pp. 35-71.

14. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944.

15. Hegel, *La filosofía del derecho*, III: II. Nótese la discusión de Jean Cohen y Andrew Arato sobre Hegel y la sociedad civil, especialmente su *Civil Society and Political Theory*, 1992... Pero Hegel quizá no era tan original como ellos u otros autores han pensado tratando de enfatizar correctamente sus contribuciones positivas a la nueva y emergente discusión de la sociedad civil (e.g., las afirmaciones de A.Z. Pelczynski, *The State and Civil Society: Studies in Hegels Political Philosophy*, Cambridge CUP, 1984, y Manfred Reidel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, CUP, 1984). Estos tratamientos no reconocen los orígenes escoceses y británicos del término.

16. Gramsci, *Prison Notebooks*.

17. Referencias a Sudáfrica.

18. Gouldner, *The Two Marxisms*. Este escrito póstumo nunca recibió suficiente atención porque fue publicado durante el período de una teoría del estado fuerte.

19. Para la más misteriosa elaboración reciente de esta idea durkheimiana, véase algo del trabajo reciente de Edward Shils sobre la autoconciencia de la comunidad.

20. Véase la temprana discusión de la «comunidad terminal» de la sociedad. Véase Jeffrey C. Alexander, «Core Solidarity, Ethnic Outgroup, and Social Differentiation», en *Action and Its Environments*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pp. 78-106.

21. Para la identificación exclusiva de la razón con la sociedad civil y la esfera pública véase Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, 1989. Para la idea de completa transparencia véase Habermas, *Theory of Communicative Action*. Para el trabajo de Habermas más original y de los seguidores más importantes y originales véase Cohen y Arato, *Civil Society and Political Theory*, 1993. Para mi crítica a la posición de Habermas véase Alexander, «Beyond the Marxian Dilemma?», en *Structure and Meaning*, 1989. Para mi crítica de Cohen y Arato al respecto véase Alexander, «The Return of Civil Society», en *Contemporary Sociology*, 1994.

22. Rawls, *Theory of Justice*.

23. Parsons, *The Evolution of Society*.

24. En *Les Puissances de l'expérience* (1992), su esfuerzo extraordinario para reconstruir la teoría de la acción comunicativa de Habermas por medio de relacionarla con las teorías hermenéuticas de la narratividad y la interpretación, Jean Marc Ferry parece hacer una consideración semejante. Su utilidad está limitada, sin embargo, por su insistencia sobre una secuencia evolutiva de formas de la experiencia que toman lugar en formas narrativas primero en la historia y en la reconstrucción racional en su posición más reciente. Véase la crítica de Philip Smith, desde una posición cultural, en un libro próximo a aparecer, *Contemporary Sociology*. En contraste, estoy sugiriendo una posición que es muy semejante a aquella sustentada por Michael Walzer, quien ha insistido en una serie de libros que ambas, la comprensión lega y profesional de la justicia, puede emerger sólo inminentemente dentro de los dominios espaciales y culturales. Véase también el argumento muy importante de Luc Boltanski y Laurent Thevenot, en *De la Justification*, *op. cit.*, de que hay una pluralidad de regímenes discursivos, de los cuales cada uno de ellos organiza su comprensión de la justicia, y ninguno de ellos evoca el estándar de una racionalidad abstracta. Permanecen, sin embargo, tendencias no culturales, radicalmente universalistas en su trabajo, como evidencia, por ejemplo, en su crítica aguda de Walzer.

25. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Equality*.

26. Robert Bellah, «Civil Religion in America», en *Beyond Belief*, 1969.

27. Walzer, *Revolution of the Saints*, 1966.

28. Para una discusión todavía relevante de esta tensión precisamente en la religión civil americana, véase Conrad Cherry, *Gods Chosen People*, 1971.

29. Habermas, *Structural Transformation*, *ibid.*, p. 27.

30. Prager, «Totalitarian and Liberal Democracy: Two Types of Modern Political Orders», en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism*, Beverly Hills / Londres, Sage, 1985, pp. 170-210.

31. T.H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Nueva York, Free Press, 1965.

32. Reinhard Bendix, *National Building and Citizenship*, Nueva York, Anchor 1967; Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hill, 1973. Bruce Ackerman ha aportado la afirmación famosa más reciente de esta perspectiva marshalliana.

33. Flora Lewis, «Needs of Civil Society», *New York Times* (29 de agosto 1989), A 15.

34. *New York Times* (8 de agosto de 1989), 15.

35. Para un intento de cuestionar algunas de estas dimensiones aparte en el debate acerca del así llamado sector independiente, véase Jeffrey C. Alexander, «The Social Requisites for Altruism and Voluntarism: Some notes on what makes a Sector independent», *Sociological Theory*, 5 (1987), 165-171.

36. Keane, *Democracy and Civil Society*, *op. cit.*, p. 3.
37. Arato, «Civil Society Against the State: Poland 1980-81», *Telos*, 47 (1981), 23-47, y «Empire versus Civil Society: Poland 1981-82», *Telos*, 50 (1982), 19-48, esp. p. 23.
38. Held, *op. cit.*, p. 281.
39. Alan Wolfe, *Whose Keeper?*, 1990.
40. Seligman, *op. cit.*
41. Carole Pateman, «The Fraternal Social Contract», en Keane, *Civil Society and the State*.
42. Walzer, «The Civil Society Argument», en Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, community*, Londres, Verso, pp. 90-107, y «Constitutional Rights and the Shape of Civil Society», en Robert E. Calvert (ed.), *The Constitution of People: Reflections on Citizens and Civil Society*, Univ. of Kansas, 1991, pp. 113-126. Edward Shils, «The Virtue of Civil Society», *Government and Opposition*, 26 (1991), 3-20; «Civility and Civil Society», en Edward Banfield (ed.), *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*.
43. Ahme, «The Organizational Pre-Requisites of Civil Society», ponencia presentada en el Congreso Mundial ISA, Bielfeld, Alemania (julio de 1994); Baruch Kimmerling, «Militarism and Civil Society», *European Journal of Sociology*.
44. Walzer, *Spheres of Justice*, *op. cit.* Luc Boltanski y Laurent Thevenot, *De la Justification*, *op. cit.* Porque su comprensión de la justicia tiene una dimensión tan inextricablemente cultural y porque ellos enfatizan la diferenciación e interpretación de las esferas independientes sociales, estos dos libros, y sus cuerpos de trabajo respectivos que les siguen, representan los más importantes y relevantes trabajos de la filosofía social para las discusiones sobre la sociedad civil.

Jeffrey C. Alexander es catedrático de Sociología de la Universidad de Los Ángeles, California (UCLA). Su contribución a la sociología contemporánea parte de sus críticas y aportaciones al funcionalismo, sus interpretaciones de los autores clásicos de la sociología y, más recientemente, su acercamiento a la sociología de la cultura y la hermenéutica. Entre sus obras se encuentran: «Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology», «Durkheimian Sociology: cultural studies», «Culture and Society. Contemporary Debates», «Twenty Lectures. Sociological Theory since World War III», «Differentiation and Social Change», y «Comparative and Historical Perspectives».