

El concepto de “sociedad civil”: breve historia de su elaboración teórica

David Pavón Cuéllar^{1*}

(Universidad de Rouen, Francia)

José Manuel Sabucedo Cameselle^{2*}

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Resumen

Por más que se le conjure y se le invoque en la actualidad, el concepto de “sociedad civil” suele permanecer bastante oscuro en lo que designa, significa e implica. Para disipar tal oscuridad, es preciso esclarecer la teoría que lo ha impregnado en su origen y a lo largo de su desarrollo. Con este objeto, se ofrece una breve historia de su elaboración teórica. Tras el naturalismo de Aristóteles, se revisa el convencionalismo liberal de Hobbes, Locke y Ferguson, para terminar con las teorías alternativas de Kant, Fichte, Hegel, Marx y Gramsci.

Palabras clave: sociedad civil, naturalismo, convencionalismo, liberalismo

Abstract

In spite of its frequent uses at the present time, the concept of civil society suffers from a substantial obscurity in what it designates, signifies and involves. In order to dissipate this obscurity, it is necessary to elucidate the theory that impregnates the concept in its source and along its evolution. With this purpose in mind, a short history of the theoretical elaboration of the concept of civil society is introduced. A number of theories are reviewed: the naturalism of Aristotle and the conventionalism of Hobbes, Locke and Ferguson, as well as the alternative theories of Kant, Fichte, Hegel, Marx and Gramsci.

Keywords: civil society, naturalism, conventionalism, liberalism

^{1*} Département de Philosophie. Faculté de Lettres et Sciences Humaines. Université de Rouen. 76130 Mont-Saint-Aignan. France. E-mail: pavoncuellardavid@yahoo.fr

^{2*} Departamento de Psicología Social y Básica. Facultad de Psicología. Universidad de Santiago de Compostela. Campus universitario sur. 15782 Santiago de Compostela. España. E-mail: sabucedo@usc.es

Introducción

A excepción de los más actuales discursos periodísticos, filantrópicos o propagandísticos, la “sociedad civil” no ha sido un término práctico del vocabulario corriente, sino un concepto culto destinado a la reflexión teórica en los campos de la filosofía, la sociología, la politología, la economía y el derecho. Aun cuando haya sido transferido en los últimos años al exterior de tal reflexión, el concepto aparentemente no ha tenido, en su aspecto informativo, persuasivo o reivindicativo, una evolución propia original que se muestre independiente de la teoría que lo impregna. Por más intensas que hayan sido las eventuales *interferencias prácticas*, todo indica, en efecto, que si hay un eje rector en la evolución del concepto, este eje ha sido siempre teórico.

Para exponer a grandes rasgos la evolución del concepto de “sociedad civil” en su generalidad, no parece necesario salir de la esfera de la reflexión teórica. De cualquier manera, dadas las restricciones del presente artículo, no sería nada fácil aprehender en él algo tan difuso como la intrincada y caprichosa evolución de la “sociedad civil” en la esfera de su gestión práctica.

En un estudio que no dejará de ser el más oportuno por ser el único factible, el concepto de “sociedad civil” sólo podrá ser estudiado aquí a través de la reflexión teórica en la que interviene. Interesándonos en esta reflexión por cuanto precede la actual gestión práctica del concepto, la teoría tendrá que ser abordada en su anterioridad con respecto a la práctica: en los tiempos más o menos remotos en los que el concepto de “sociedad civil” se dejó impregnar por ciertos discursos teóricos³. Se deberá explorar así el contexto discursivo académico, doctrinario y especulativo, en el que dicho concepto surgió y evolucionó, a través de los siglos, antes de ser transferido, junto con el rastro conceptual de su elaboración teórica, a los discursos profanos en los que actualmente ocupa un lugar privilegiado.

Aristóteles: naturaleza

El término castellano de *sociedad civil* proviene del latín *societas civilis*. En esta expresión compuesta, el sustantivo *societas* describe cualquier sociedad o asociación de grupos o individuos, mientras que el adjetivo *civilis* precisa un tipo específico de sociedad: la sociedad *civil*, es decir, la sociedad de la *cive* o de la ciudad. Etimológicamente, la *sociedad civil* no es pues ni más ni menos que una *sociedad ciudadana*.

³ Los cuales, aunque fueran “teóricos”, no dejaban por ello de “ser al mismo tiempo discursos ideológicos” de “lenguajes que articulaban” ideologías “estrechamente vinculadas a los antagonismos de la vida cotidiana” (Zima, 2005, pp. 22-27). Lo teórico no se refiere aquí, en efecto, a la neutralidad en contraste con la ideología, sino a la reflexión que se concretiza en la gestión, la concepción que desemboca en la utilización, la ciencia que se transmite a la tecnología.

El latín *societas civilis* es la traducción directa del griego *koinona politike*. Al igual que la *societas*, la *koinona* describe cualquier sociedad. Al igual que *civilis*, el adjetivo *politike* precisa una especie de sociedad: la *sociedad política* de la *polis* griega, es decir, la *sociedad civil* de la *cive* latina o la *sociedad ciudadana* de la *ciudad* actual⁴.

Ateniéndonos al sentido literal, podemos caracterizar la *koinona politike* como *la asociación de los individuos o de los grupos de los que se compone una ciudad*. Sin embargo, debe tenerse presente que lo que entendemos hoy por *ciudad* no es exactamente lo que se entendía en la antigüedad. Aunque nuestra ciudad pueda tener, en extensión y en población, iguales o mayores dimensiones que la *polis* griega, ésta contaba con una independencia política y con una autosuficiencia económica de las que suele carecer actualmente cualquier ciudad.

Hoy en día, más que a una ciudad, la *polis* griega correspondería a un Estado, aunque no a cualquier Estado, sino sólo a uno cuya esencia residiera en la ciudadanía. Refiriéndose a tal clase de Estado, la *sociedad civil* antigua, ya sea como *koinona politike* griega o como *societas civilis* latina, puede ser definida como una *sociedad ciudadana*⁵ o de *ciudadanos*⁶.

Como sociedad ciudadana o de ciudadanos, la sociedad civil antigua recibió su elaboración teórica por excelencia en la filosofía ética y política de Aristóteles. En esta filosofía, la *koinona politike* aparece como naturalmente humana: como “un hecho de naturaleza” para el ser humano, el cual, “por naturaleza”, puede llegar a ser un “animal político” (Aristóteles, -330/1987, *Pol.*, I, §2, 1252-1253, pp. 27-28). Decir “animal político” equivale aquí aproximadamente a decir “animal civil” o “ciudadano”. Haciendo abstracción de la particularidad cultural de lo denotado y connotado por los términos, cabe afirmar que el humano sólo puede realizar plenamente su naturaleza en la *polis*, en la *cive* o en la ciudad⁷. La plenitud humana sólo se alcanza, de este

⁴ En el plano de la pura etimología, del *etimos logos* o del *sentido verdadero*, no hay, pues, ninguna diferencia de sentido entre los términos de “sociedad política” y de “sociedad civil”. No hay, por ende, ningún fundamento etimológico para la diferenciación teórica entre ambos términos –tal como ésta es realizada, más tarde, por diversos autores, en particular por Gramsci.

⁵ *Ciudadana* y no *ciudadina*: de la ciudad como Estado y no como población, como entidad política y no como espacio territorial, como cuerpo jurídico y no como núcleo urbano.

⁶ Siempre y cuando los ciudadanos sean considerados, no como los naturales o los vecinos de una ciudad actual, sino como los habitantes de una ciudad antigua o de un Estado moderno: sujetos cuya ciudadanía les da ciertos derechos políticos y les permite intervenir, ejerciendo tales derechos, en el gobierno de la ciudad o del Estado.

⁷ Presuponiendo que la *cive* y la *ciudad* corresponden exactamente a la *polis* aristotélica, tal afirmación ignora deliberadamente la diferencia, en Aristóteles, entre su *politeia* y su tiranía materializada en la *cive* imperial de los romanos, en la que no solían existir condiciones para una realización plena de la naturaleza humana. Si nos permitimos pasar por alto esta diferencia y equiparamos la *cive* a la *polis*, esto es por tres principales razones: en primer lugar, por la equivalencia lexical entre ambos términos en una traducción descontextualizada; en segundo lugar, por la repetida traducción de la *polis* por la *cive* en los autores clásicos; y en tercer lugar, porque

modo, en la constitución de la *koinona politike*, de la *societas civilis* o de la sociedad ciudadana. Para ser todo lo que poder ser, el humano tiene que ser un animal político, civil o ciudadano, y no sólo un animal social –no sólo un “amigo” o “asociado”, no sólo un animal de la *koinona* o de la *societas* en general (-330/1984, *Ét. Eud.*, VII, §10, 1242, p. 184).

En el discurso aristotélico, el género de *lo social* comprende virtualmente la especie de *lo civil*. Además de la condición general de *vivir en sociedad*, el animal social humano, con su vocación civil, se distingue por su capacidad específica de *vivir en sociedad civil*. En este mismo nivel de especificidad, el humano, siendo un “animal familiar”, se caracteriza también por la condición de *vivir en sociedad familiar* (-330/1984, *Ét. Eud.*, VII, §10, 1242, p. 184).

Las sociedades aristotélicas civil (S1) y familiar (S2) son especies naturales de la sociedad en general (S)⁸. Sin embargo, la familia es una especie natural adquirida o *en bruto*, mientras que la especificidad civil o política, por más natural que sea, tan sólo se realiza mediante una elaboración o evolución cuya naturalidad no excluye su historicidad⁹. Por otro lado, la sociedad civil, *en su especie*, es *más perfecta* que la familiar. De hecho, la sociedad civil es “la más perfecta de todas” las sociedades (Aristóteles, -330/1987, *Pol.*, I, §1, 1252, pp. 21-22). Esta connotación positiva de la sociedad civil se justifica, pragmáticamente, por una “autosuficiencia económica” de la que carecen la sociedad familiar y las demás sociedades (-330/1987, *Pol.*, I, §2, 1252-1253, pp. 27-28).

Género	Sociedad natural (S)	
Especies	Sociedad natural civil (S1): evolucionada y perfecta (con autosuficiencia económica)	Sociedad natural familiar (S2): adquirida e imperfecta (sin autosuficiencia económica)

el sentido aristotélico de la *polis*, por una paradójica inversión etimológica, no se transmitió al término moderno de *sociedad política*, sino más bien al de *sociedad civil*.

⁸ Inspirándonos en la teoría política de Jacques Lacan (1969-1970/1991), las siglas que introducimos ahora (S1 y S2), como las que habremos de añadir más adelante (S y a), indican *posiciones discursivas de la sociedad (S)* que pueden ser ocupadas tanto por la sociedad civil como por los términos con los que se vincula. Superponiéndose a la posición básica, material y elemental, extensiva y constitutiva (S) –ocupada con frecuencia por clases o por otras entidades infraestructurales o económicas o mercantiles–, está la posición dominante formal, comprensiva y definitoria (S1) –preferida por la superestructura política o estatal. Además de contraponerse a la posición en relación con la cual se define (S2) –y en la que suele ubicarse lo propiamente social o natural o cultural–, esta posición dominante se opone eventualmente a una cuarta posición que no se confunde con las tres anteriores (a) –lugar de lo civil que no se reduce ni a lo económico-mercantil ni a lo político-estatal ni a lo natural-cultural.

⁹ Si “la casa es lo natural no evolucionado”, la “polis” es “lo natural ya enteramente evolucionado”, cuya evolución “transcurre en el tiempo, es decir, en la historia, sede permanente de lo natural humano” (Hermosa Andújar, 2006). Esta “historia” puede ser definida entonces como “el camino” por el que “el ser social por naturaleza” puede “transmutarse” en “el ser político por naturaleza” (*ibid*).

Hasta los últimos siglos de la Edad Media, en los que se inicia la transición de la sociedad feudal a la sociedad moderna, se observa un franco predominio, en los discursos filosófico-políticos occidentales, de *la concepción aristotélica de una sociedad civil cuyos elementos definitorios son la naturaleza, la especificidad ciudadana, la evolución histórica y la perfección que le da su autosuficiencia económica*¹⁰. El primer cuestionamiento influyente de tal concepción tradicional, pre-moderna y probablemente inconciliable con la modernidad, no vamos a encontrarlo sino hasta el siglo XVII, en el discurso de Hobbes, en el que la naturaleza deja de ser un elemento definitorio de la sociedad civil.

Hobbes: convención

Aunque Cicerón hubiera ya descrito la sociedad civil como un estado jurídico de individuos “vinculados” por “la ley” y por el “derecho común” (-50/1954, *Rep.*, I, §32, pp. 52-53), fue Hobbes el primero que la *relató*, remontando hasta su origen, como el hecho jurídico por el que los individuos se vinculan a través de una ley y de un derecho común que emanan de una convención artificial y no de una inclinación natural. Además de ya no ser un estado natural, como lo era en el discurso aristotélico, la sociedad civil es aquí, por fuerza, un hecho convencional: un *estado hecho*, artificial o anti-natural, producto de la necesidad, la disciplina y la voluntad¹¹. Para entrar en tal estado, hay que salir *naturalmente* de la naturaleza. *De hecho*, hay que “pasar del estado natural” a una “sociedad civil” cuya “dominación, instituida (*institutivum*) y política”, se distingue de una “dominación natural, despótica o paterna” (Hobbes, 1642/1998, II, V, XII, p. 74), propia de la sociedad familiar y de las demás sociedades naturales¹².

¹⁰ Retomando sin modificaciones la concepción de Aristóteles, Tomás de Aquino –por citar el caso más conocido– se representa una entidad natural y específicamente ciudadana, la cual, a diferencia de “la familia” y “el burgo”, constituye una “sociedad perfecta” que “se basta en todas las cosas necesarias para la vida” (Tomás de Aquino, 1267/1997, I, §1, 140, p. 47; 1270/1999, II, §90, 2-3, pp. 570-572).

¹¹ Un estado que se contrae “voluntariamente” y no “naturalmente”, por “disciplina” y no por “naturaleza”, por una “necesidad de asistencia” y no por una “disposición natural”, por “amor propio” y no por “amor hacia los amigos”, por “el miedo que los hombres se dan los unos a los otros” y no por “benevolencia recíproca” (Hobbes, 1642/1998, I, I, II, pp. 21-25).

¹² En el discurso de Hobbes, la distinción aristotélica entre la sociedad civil natural, perfecta, y la sociedad familiar también natural, pero imperfecta, se torna una distinción entre la sociedad civil convencional, artificial o antinatural, y la sociedad familiar natural. El criterio distintivo de la sociedad civil ya no es el de su perfección natural por una autosuficiencia económica, sino el de su institución artificial por una convención política. Cediendo su lugar a la política en este inicio de la modernidad, la economía deberá esperar la crítica marxiana de la modernidad para ocupar nuevamente la posición que le corresponde. Será entonces el factor político, reubicado en el Estado, el que tenga que devolver su lugar a la economía en la definición de la sociedad civil.

Si en la sociedad natural hay un “concurso de varios animales de la misma especie” (Hobbes, 1642/1998, I, I, II, pp. 21-25) –varios animales del mismo género *social* y de la misma especie *política* en Aristóteles–, en el estado antinatural de la sociedad civil, tal como lo concibe Hobbes, lo que hay es una “unidad real (*reall unitie*) realizada por una convención (*covenant*) de cada uno con cada uno” (1651/1991, XVII, p. 120). En esta convención artificial –que suplanta la categoría natural aristotélica–, “es como si cada uno dijese a cada uno: autorizo a este hombre o a esta asamblea, y le abandono mi derecho de gobernarme, siempre y cuando tú le abandones tus derechos y le autorices todas sus acciones de la misma manera” (1651/1991, XVII, p. 120). Es así como una “multitud” se vuelve una “ciudad” (*civitas*), una “sociedad civil” (*societas civilis*) o una “persona civil” (*persona civilis*): un “dios mortal”, encarnación de la “voluntad de todos los particulares”, al cual “debemos, bajo el dios inmortal”, no sólo “nuestra paz y nuestra protección”, sino también nuestra “obediencia” y nuestra “sumisión” (1642/1998, II, V, VII-IX, pp. 72-73; 1651/1991, XVII, pp. 117-121) –obediencia y sumisión que bastan para convertirnos en las dóciles fibras musculares de este *gran Leviatán*¹³.

Sociedad (S)	
Sociedad civil, instituida y política (S1)	Sociedad natural, despótica o paterna (S2)
Estado: unidad realizada por una convención entre humanos	Familia o multitud: concurso de varios animales de la misma especie

En contraste con la sociedad civil natural aristotélica, la sociedad civil convencional hobbesiana (S1) se caracteriza precisamente, como sociedad (S), por su contraposición con respecto a la sociedad natural (S2). Concurriendo en tal contraposición, concretándola y confirmándola, se concatenan *los elementos definitorios de la sociedad civil antinatural de Hobbes: la necesidad que la justifica, la disciplina que la posibilita y la voluntad que la origina; su origen convencional, su desarrollo institucional y su identificación con el Estado; su obediencia y sumisión a una voluntad general y su totalización y unificación hasta la personificación.*

¹³ Personificada como Leviatán, la sociedad civil trasciende el carácter individual de sus elementos constitutivos y se transforma en “un cierto cuerpo, en una cierta persona” con “una sola voluntad” (Hobbes, 1642/1998, II, XII, VIII, p. 137). Esta voluntad general, ejercida por un rey o por cualquier otra encarnación del Estado, “tiene que ser considerada como la voluntad de todos los particulares” (II, V, VI-IX, p. 72-73). Como tal, debe ser obedecida por todos ellos. Por esta obediencia, los particulares no sólo se agregan en una “multitud”, o en una *sociedad natural*, sino que componen una *sociedad civil* que obedece a quien o a quienes encarnan su propia voluntad general: que se obedece de este modo a sí misma (II, VI, I, pp. 75-77).

Herederero de Hobbes, Locke parte de la contraposición entre la sociedad natural y una sociedad civil antinatural. En esta última, instaurada para “evitar los inconvenientes de la naturaleza” (Locke, 1689/1994, VII, §90, p. 326), los individuos, “renunciando al poder ejecutivo que obtienen del derecho natural (*Law of Nature*) y confiándolo al público” (VII, §89, p. 325), “renuncian a su libertad natural y endosan los lazos (*put on the bonds*) de la sociedad civil” (VIII, §95, pp. 330-331). Como en Hobbes, en Locke esto se realiza mediante una convención (VIII, §95-122, pp. 330-349)¹⁴.

Tanto en Hobbes como en Locke, el origen de la sociedad civil es una convención. Ahora bien, mientras que en Hobbes –aún próximo del absolutismo– la convención estipula que habrán grupos o individuos –gobiernos o gobernantes absolutos– a los que se “abandonen todos los derechos” y se “autoricen todas las acciones” (Hobbes, 1651/1991, XVII, pp. 117-121), en Locke –distante ya del absolutismo– los términos de la convención no contemplan a nadie con tales prerrogativas¹⁵. En el primer caso, la cabeza del gran Leviatán (S1) está por encima de las leyes del cuerpo social (\$). En el segundo caso, “nadie en la sociedad civil puede estar dispensado (*exempted*) de obedecer a las leyes que la rigen” (Locke, 1689/1994, VII, §94, p. 330). Decretadas *en* la sociedad civil “por una autoridad ni diferente de ella ni exterior a ella” (1674/1997¹, pp. 216-217), estas leyes, aplicándose *a* la sociedad civil, se aplican a esta autoridad (S1) y a las demás partes que integran la sociedad civil (S2): que la integran precisamente por estar sujetas a sus leyes¹⁶.

<i>Sociedad civil de Hobbes</i>	<i>Sociedad civil de Locke</i>	
Cabeza (S1): no sometida a las leyes	Con autoridad (S1): sometida a las leyes	Sin autoridad (S2): sometida a las leyes
Cabeza (\$): sometida a las leyes		

¹⁴ A quienes “han consentido así en formar una comunidad” (Locke, 1689/1994, VIII, §95, p. 331), la convención permite constituir “un solo cuerpo, con un sistema jurídico y judicial común, al que pueden recurrir para zanjar sus desacuerdos” (VII, §87, p. 324).

¹⁵ Por eso es que la monarquía absoluta, en la que se inspiran algunos aspectos de la sociedad civil hobbesiana, resulta “verdaderamente inconsistente con la sociedad civil” de Locke (1689/1994, §90, p. 326).

¹⁶ Esta idea no es nueva. Ya en Cicerón, la sociedad civil, para existir, exigía que no fuera “desigual” la “condición jurídica de los ciudadanos” que se “vinculaban” a ella por “la ley” (Cicerón, *República*, I, XXXII, pp. 53-54).

Locke, Rousseau y Ferguson: naturaleza y convención, guerra y paz

A diferencia de la sociedad natural, que obedece unas leyes que no establece, la sociedad civil decreta las mismas leyes por las que se rige. Aunque Locke asuma esta diferencia, esta *oposición* y *contraposición* entre lo heterónimo y lo autónomo, al mismo tiempo la reduce, matiza y modera, mediante una reconciliación religiosa consistente en la *interposición* y *superposición* entre lo civil natural aristotélico –heteronomía original y fundamental– y lo civil convencional hobbesiano –autonomía originada y fundamentada en la heteronomía¹⁷. En esta reconciliación, la sociedad civil, aunque instituida por una convención humana, se ve condicionada por dos productos naturales de la intención divina: por un fundamento al que se *superpone*, al que ya no sólo se *opone*, y por un origen que se *interpone* entre ella y la sociedad natural a la que ya no sólo se *contrapone*.

Por más convencional que sea, la sociedad civil de Locke no deja de ser una sociedad natural: *naturalmente motivada en su origen* y *naturalmente mantenida en su fundamento*¹⁸. En primer lugar, *naturalmente motivada en su origen*, ya que “Dios, habiendo hecho del hombre una criatura tal que no era bueno para ella estar sola, le sometió a obligaciones de necesidad, de conveniencia y de inclinación para llevarle a entrar en sociedad (*to drive him into society*)”. En segundo lugar, *naturalmente mantenida en su fundamento*, ya que Dios también “proporcionó y adaptó” al hombre (*fitted him with*) “entendimiento y lenguaje para permanecer en esta sociedad y sacar provecho de ella” (Locke, 1689/1994, §77, pp. 318-319).

En el discurso de Locke, el beneficio inmediato que los hombres obtienen de la sociedad civil es la “preservación” de “su propiedad”, esto es, “la preservación de sus vidas, libertades y posesiones” (Locke, 1689, 123, p. 350). Mediado por tal beneficio inmediato, el “provecho” mediato que se puede

¹⁷ En la misma época, Bossuet (1679/1967) introduce una reconciliación análoga entre la “sociedad general del género humano”, unida “por Dios” mediante “la ley de la naturaleza”, y la “sociedad civil”, unida bajo leyes “fundadas” en la “ley de la naturaleza” y decretadas por la propia sociedad civil “en presencia” de Dios, “vengador inevitable de toda contravención a la ley” (I, I-VI, pp. 5-43). A diferencia de la reconciliación de Locke, la de Bossuet, más consistente, se deduce, como *superposición*, del mismo principio legal del que se deduce la *oposición* de los dos términos que se reconcilian. En lugar de recurrir a la necesidad o al entendimiento o a otras ideas ajenas a la ley, Bossuet funda la ley humana y convencional en la ley divina y natural.

¹⁸ Esta recuperación del aspecto natural de la sociedad civil, que habrá de transmitirse hasta nosotros a través de Ferguson (1767/1782, I, IX, pp. 95-96) y Hegel (1819/1975, §90-91, pp. 33-35), terminará oponiéndose al aspecto cultural o anti-natural del Estado, una vez que la sociedad civil se haya disociado del Estado. Llegaremos así, en las más actuales concepciones de la sociedad civil, a una oposición implícita, subrayada por Trebitsch (1991), en la que “la sociedad civil se opondría al Estado como la naturaleza a la cultura” (p. 29).

sacar de la sociedad civil, en Locke al igual que en Hobbes, corresponde a “la paz y la prosperidad”: una paz y una prosperidad inherentes, en el caso de Locke, a “la preservación de la sociedad y de sus miembros” en el “goce” de “las buenas cosas de esta vida que pertenecen a cada uno” (1674/1997¹, p. 216; 1676/1997², p. 236).

En relación con la sociedad civil, la paz cumple dos funciones sucesivas en el discurso de Locke: primero, con la prosperidad, una función explicativa (1674); en seguida, sin la prosperidad, una función definitoria (1689). Cuando la paz cumple tal función definitoria, la sociedad civil (S1) es definida, en su calidad de sociedad (S) y en su contraposición al estado de guerra de la sociedad natural (S2), como “estado de paz” (1689/1994, XIX, §212, p. 407). Tal estado es el único en el que puede gozarse, para Locke, de “una vida cómoda, segura y apacible” (VIII, 95, pp. 330-331): de una “felicidad civil” en la que parece residir la razón última que justifica la existencia de la sociedad civil (1674/1997¹, p. 216).

Sociedad (S)	
Sociedad civil (S1): estado de paz	Sociedad natural (S2): estado de guerra

Existiendo por una “felicidad civil” indisociable de “la felicidad en este mundo”, la “sociedad civil”, tal como se la representa Locke (1674/1997¹), forma parte, junto con la “sociedad religiosa”, de una “doble sociedad (*twofold society*)” que permite “alcanzar una doble felicidad: la de este mundo y la del otro” (p. 216). No existiendo *en definitiva* sino por la felicidad que le corresponde, la de este mundo, la sociedad civil no existe *a cada momento* sino por las condiciones de posibilidad de tal sociedad: por la paz y por la prosperidad (1689/1994, §131, p. 353). Así, *en su doble oposición a la sociedad natural y a la sociedad religiosa, la tan convencional como naturalmente motivada y mantenida sociedad civil de Locke, sociedad feliz, próspera y pacífica, no existe, como estado de paz, sino por esta paz y por la prosperidad, es decir, en última instancia, por la felicidad en este mundo: una felicidad condicionada por la paz y por la prosperidad.*

En el siglo XVIII, el optimismo de Locke, típicamente anglosajón, no habrá de ser compartido por Rousseau. Aunque reconociendo que en la sociedad civil “las facultades se ejercen y se desarrollan, las ideas se extienden” y “el alma se eleva”, el ilustrado francés observará simultáneamente que “esta nueva condición degrada con frecuencia al hombre por debajo de la condición natural de la cual salió” (Rousseau, 1762/1971², VIII, p. 524). En concreto, si el hombre hubiera permanecido en esta condición natural, se habrían evitado, según Rousseau, “crímenes, guerras, homicidios, miserias y horrores” que acarreó la fundación de la sociedad civil por la propiedad privada (1754/1971¹,

II, p. 228). En lugar de la contraposición lockeana entre el estado civil de paz y el estado natural de guerra, lo que se tiene aquí es una contraposición entre el estado natural de paz y el estado civil de guerra.

Sociedad civil de Locke o sociedad natural de Rousseau (S1)	Sociedad natural de Locke o sociedad civil de Rousseau (S2)
Paz	Crímenes, guerras, homicidios
Prosperidad	Miserias
Felicidad	Horrores

A la sociedad civil feliz, próspera y pacífica de Locke (S1), que aparece ahora como una sociedad natural, Rousseau contrapone otra sociedad civil (S2) en la que denuncia: los crímenes, las guerras y los homicidios con los que se preserva la paz; las miserias con las que se paga la prosperidad; los horrores con los que se obtiene la felicidad. En contraste con este clarividente pesimismo, quien sí compartirá el optimismo de Locke, en el siglo XVIII, será otro filósofo anglosajón: Adam Ferguson.

Para Ferguson, al igual que para Locke, la sociedad civil existe por la felicidad en este mundo. Si esta “felicidad” mundana “de los individuos” o “de las partes” es “el gran objeto del todo”, un todo cuyo “bien” –la *felicidad civil* de Locke– es “el principal objeto de las partes”, esto es porque “el interés” de las partes y el del todo “se concilian naturalmente” (Ferguson, 1767/1782, I, IX, pp. 95-96). Así conciliados, el interés individual y el colectivo pueden *constituir naturalmente* una sociedad civil en la que se disipa el último rastro de anti-naturalidad hobbesiana que aún subsistía en Locke¹⁹.

No lejos de Aristóteles, Ferguson concibe un animal social humano cuyo interés individual, coincidiendo naturalmente con el colectivo, lo hace “miembro por naturaleza” de una sociedad cuya constitución es entonces natural (Ferguson, 1767/1782, I, IX, p. 95). Sin embargo, el mismo Ferguson, que disiente del naturalismo absoluto aristotélico tanto como discrepa del convencionalismo absoluto hobbesiano, estima que “ni la propensión a mezclarse con la manada (*mix with the herd*), ni la consideración de las ventajas

¹⁹ Después de que Locke haya identificado, en la sociedad civil anti-natural de Hobbes, las condiciones individuales naturales que la motivan y las facultades individuales también naturales que la mantienen, Ferguson establece una conciliación natural entre el *interés individual*, suscitado por estas condiciones o perseguido por estas facultades, y el *interés colectivo* de la sociedad civil. Constituida naturalmente por tal conciliación natural, la sociedad civil no puede ya ser considerada como anti-natural, tal como podía ser todavía considerada en Locke –en el que la sociedad civil, aunque naturalmente motivada y mantenida, no se constituía naturalmente, sino artificialmente y en oposición al estado natural, al derecho natural y a la libertad natural.

de esta condición, comprenden todos los principios por los que los hombres viven juntos” (I, III, p. 28)²⁰.

En una síntesis entre naturalidad y convencionalidad aún más esencial que la de Locke, Ferguson admite, pues, una *sociedad civil tan convencional como naturalmente constituida*. Una vez constituida, esta sociedad, como el *Leviatán* de Hobbes, deja tras de sí la forma *natural y convencional* de su constitución y adquiere, bajo una forma *cultural*, una identidad colectiva que trasciende las identidades individuales de sus elementos constitutivos²¹. Con esta identidad trascendente, la sociedad civil, como cualquiera de “los individuos que la constituyen”, puede caer “bajo la influencia” de “animosidades vehementes” (Ferguson, 1767/1782, V, II, p. 353).

Si la sociedad civil fergusoniana contribuye siempre al desarrollo de la cultura o de los “más bellos talentos” del hombre, suele ocurrir que actúe bajo la influencia de ciertas animosidades vehementes, que “entre en luchas con vehemencia” y que no contribuya entonces más que al “perfeccionamiento” de la cultura bélica: del “arte de la guerra” y de “los recursos de las armadas” (Ferguson, 1767/1782, III, VI, p. 259; V, II, p. 353). No excluyendo ya las guerras, los crímenes y los homicidios que Rousseau denunciaba, la sociedad civil de Ferguson deja de ser así una sociedad necesariamente pacífica y pacificadora como la de Locke²². Aunque ambas sociedades civiles existan por la felicidad, la de Locke, ya sea en la cultura o en la incultura, encuentra su felicidad en la paz y mediante su contribución al mantenimiento de la paz, mientras que la de Ferguson, ya sea en la paz o en la guerra, encuentra su felicidad en la cultura y mediante su contribución al desarrollo de la cultura. Por este medio, *contribuyendo al desarrollo de una cultura pacífica o guerrera, la sociedad civil de Ferguson, tan convencional como naturalmente constituida, se constituye como ente colectivo trascendente con objeto de alcanzar una felicidad colectiva indisociable de la felicidad individual*.

²⁰ En otras palabras, ni la concepción aristotélica ni la concepción hobbesiana bastan, cada una por sí sola, para dar cuenta del origen de la sociedad civil: “la historia de nuestra especie nos muestra que los hombres son, los unos para los otros, objetos mutuos de miedo y de amor, y quienes quisieran probar que estaban originalmente en estado de concordia o de guerra”, como Aristóteles y Hobbes respectivamente, “encuentran numerosas pruebas para justificar sus aserciones” (Ferguson, 1767/1782, I, III, p. 26).

²¹ Éstos pueden ser entonces comparados a “los miembros de un cuerpo, las partes de un edificio (*fabric*), las piezas de una máquina (*engine*)” (Ferguson, 1767/1782, I, IX, p. 95).

²² De hecho, la sociedad civil fergusoniana, como lo ha observado Hill (2001), es una sociedad original y fundamentalmente guerrera y conflictiva. Originándola y fundamentándola, “el conflicto y la guerra” son los “catalizadores” que desencadenan la “organización” y la “construcción de las comunidades” en las que toma “forma” (pp. 286-289).

Kant, Fichte y Hegel: abstracción y formalización

En la perspectiva anglosajona de Ferguson, lo mismo que en la de Locke, la “felicidad (*happiness*) individual”, siendo irrealizable en el estado natural, justifica la existencia del estado civil (Ferguson, 1767/1782, I, IX, p. 95-96). Por el contrario, en la perspectiva continental de Kant, lo mismo que en la de Rousseau, la misma “felicidad” (*Glückseligkeit*), siendo “realizable” en el estado natural, no justifica ya la existencia del estado civil (Kant, 1790/1968², II, §83, pp. 429-431).

En el discurso kantiano, la “sociedad civil” no existe ya por *la felicidad individual*, sino por “la cultura humana”: cultura necesariamente colectiva, entendida como “aptitud y habilidad” en la realización de “los fines para los cuales la naturaleza puede ser utilizada por el hombre” (Kant, 1790/1968², II, §83, pp. 430-433). Como un “fin último” (II, 83, p. 431) y no como el medio que era para Ferguson (1767/1782, III, VI, p. 259), esta “cultura” puede ser alcanzada y preservada en la paz, la cual, en su calidad de “condición formal” de la cultura, vuelve a ser en Kant, como lo era ya en Locke, un medio para llegar a un fin (Kant, 1790/1968², II, §83, p. 432). En Kant, sin embargo, este medio no excluye la efectividad fergusoniana de “la guerra”: su efectividad como un “móvil suplementario” para “desarrollar al máximo todos los talentos que sirven a la cultura” (p. 433).

El razonamiento de Kant no puede ser más coherente: si la cultura sólo se desarrolla en una “sociedad” con “libertad”, y si en esta sociedad liberal hay forzosamente un “antagonismo constante” que pone en peligro la cultura, entonces, con objeto de alcanzar y preservar esta cultura, se requiere de la “potencia irresistible” (*unwiderstehlicher Gewalt*) pacificadora de una “sociedad civil administrando el derecho” (Kant, 1784/1968¹, V, p. 22). Oponiéndose al “mal que se hacen entre sí las libertades en conflicto”, esta “potencia legal” (*gesetzmäßige Gewalt*) de la “sociedad civil” (1790/1968², II, §83, p. 432) implica un “estado civil” diferente del “estado natural”: una dimensión vertical estatal perpendicular a la dimensión horizontal “social”, un “derecho público” superpuesto al “privado”, una “subordinación” a lo superpuesto irreductible a la “coordinación” entre iguales contrapuestos (1796/1968⁴, §41, pp. 305-307). Dado que tales iguales contrapuestos no se coordinan como sociedad (\$) sino en la medida en que están subordinados al poder superpuesto de la sociedad civil (S1), este poder, aunque “no sea” la sociedad, “hace que la sociedad sea” (pp. 306-307). Presuponiendo por ello la “igualdad” y la “autosuficiencia” (*Selbstständigkeit*) además de la “libertad” (1793/1968³, pp. 290-296), lo civil kantiano, tan socializador de los individuos como pacificador de las sociedades, aparece, identificado al Estado, como algo exterior a la sociedad: como la condición misma *de* la sociedad y no sólo de la cultura *en* la sociedad²³.

²³ En la misma época, pero en la tradición anglosajona, E. Burke (1790/1970) postula esta misma exterioridad: necesaria exterioridad, como “regla fundamental de la sociedad civil”, de

Civilidad	Derecho público	Subordinación a una potencia legal (S1)
Libertad	Derecho privado	Coordinación en el antagonismo constante (\$)

Recapitulemos. *La sociedad civil de Locke alcanza y preserva la felicidad individual por medio de la paz. La de Ferguson alcanza y preserva la misma felicidad individual por medio de la cultura. La de Kant alcanza y preserva esta cultura colectiva por medio de la paz.* Aunque desechando la felicidad que Locke y Ferguson avistaban como fin último de la sociedad civil, Kant retiene la paz y la cultura que ambos filósofos trazaban como vías para llegar a ese fin. Es así como plantea, no ya una *sociedad civil feliz, pacífica o culta*, sino un estado *civil socializador, pacificador y protector de la cultura*.

	<i>Locke</i>	<i>Ferguson</i>	<i>Kant</i>
<i>Agente</i>	Sociedad civil	Sociedad civil	Civil socializador
<i>Medio</i>	Paz	Cultura	Paz
<i>Fin</i>	Felicidad	Felicidad	Cultura

Lo *civil socializador* kantiano ya no es ni siquiera una *sociedad civil*. Ya no es un sustantivo con su adjetivo, sino un adjetivo compuesto. Como tal, ya no se refiere ni a un elemento colectivo ni a una suma de elementos individuales en su materialidad, sino a un rasgo formal, inmaterial, por el que se relacionan socialmente los elementos²⁴.

En la tradición de Kant, Fichte (1793/1974) concibe una relación civil carente de materialidad propia. Instituida por un “contrato civil”, esta “relación entre ciudadanos” es una relación puramente formal cuya materialidad, residiendo en los elementos relacionados, no le pertenece ni a ella ni a ninguno de los tres “dominios” relacionales en los que se incluye: el de las relaciones contractuales, el de las relaciones con el prójimo y el de las relaciones consigo mismo (III, pp. 143-149). Ahora bien, por más inmaterial y “estrecha” que sea, esta relación civil fichteana puede concretarse y “transgredir sus límites” a través de un “Estado” que “invade” los dominios contractual, social e individual en los que se incluye (p. 149)²⁵.

un “poder exterior” a “la voluntad y las pasiones”, tanto “individuales” como “colectivas”, que debe “reprimir” y “someter” (pp. 303-304).

²⁴ Lo que le quede aún de materialidad, lo civil habrá de perderlo en el idealismo de Fichte y Hegel, debiendo esperar el materialismo de Marx para volver a ser tan material como lo era en Ferguson, Locke y Hobbes.

²⁵ Justificando así la “revolución”, individual o social, de “hombres” que no son tan sólo “ciudadanos” de un Estado y que pueden constituir otro Estado mediante un nuevo contrato civil (Fichte, 1793/1974, pp. 150-164).

En su inmaterialidad, lo civil fichteano puede concretarse como Estado. Por el contrario, lo civil hegeliano, también inmaterial, se deduce precisamente, como bien lo constató Marx (1843/1970), a partir de su “abstracción” con respecto a la “idea concreta” del Estado (pp. 407-446). No pudiendo concretarse así en un ente colectivo como el Leviatán de Hobbes, la sociedad civil de Hegel tampoco adquiere la concreción de sus elementos constitutivos, no siendo sino la relación entre éstos: “relación” (*Verbindung*) puramente “formal” entre “individuos subsistentes para sí” (Hegel, 1820/1970, §157, p. 306) o entre “familias que se comportan entre sí como personas autónomas” (1819/1975, §89, p. 33)²⁶.

En el idealismo hegeliano, en el que toda colectividad material es abstraída y formalizada, el único ente colectivo concreto es una pura idea: la del Estado. La concreción de tal idea contrasta con la falta de concreción de las otras dos entidades, intrínsecamente reales, en las que se manifiesta “la sustancia ética”: la familia, como “sustancia ética inmediata o natural”, y la sociedad civil, como “escisión” (*Entzweiung*) de la misma sustancia y como “vinculación” de los elementos escindidos “por sus necesidades, por su constitución jurídica y por un orden exterior para sus intereses” (Hegel, 1820/1970, §156-157, pp. 305-306). En este orden, la “universalidad formal” civil se concreta en “la universalidad sustancial” estatal (§157, p. 306). Superando así al fin su realidad abstracta, la sociedad civil sólo consigue concretarse de un modo ideal, como Estado y al dejar de ser ya sociedad civil²⁷.

Entre la superación de la familia y la constitución del Estado, entre la “disolución” y la “recomposición de la unidad social en un nivel superior”, entre la escisión material y la concreción ideal de la sustancia ética, el “momento negativo” de la sociedad civil hegeliana (Bobbio, 1973/2001², p. 77) se divide en tres “momentos” sucesivos (Hegel, 1820/1970, §188, p. 346). En un primer momento aristotélico, se acepta “la mediación” (*Vermittlung*), por el “trabajo”, entre “la *necesidad* y la satisfacción”. En un segundo momento liberal, más lockeano y fergusoniano que hobbesiano, se anhela “el elemento universal de la *libertad*”, que requiere de “la protección de la propiedad por la administración del derecho” (*Rechtspflege*). En un tercer momento kantiano, se impone “la *previsión*” (*Vorsorge*), gracias a “la policía”, ante “la contingencia” de los dos momentos anteriores (1820/1970, §188, p. 346).

²⁶ Si esta relación es puramente formal, lo es a falta de un ente colectivo material que los elementos constitutivos individuales o familiares no consiguen concretar, esto debido a su autonomía y a su propia subsistencia para sí.

²⁷ O al ser un Estado que ya no se “confunde” con la sociedad civil, a diferencia del “Estado liberal” de Hobbes, Locke y Ferguson, criticado por Hegel (1820/1970, §258, pp. 399-404).

Hegel: pasividad

Para ser verdaderamente satisfactora, protectora y previsor, la sociedad civil ha de trascender a los individuos y a las familias que obtienen de ella la satisfacción de sus necesidades, la protección de sus propiedades y la previsión de sus adversidades. En su trascendencia, la sociedad en cuestión adquiere una existencia colectiva, supra-individual y supra-familiar, irreductible a los individuos y a las familias que la constituyen. Ahora bien, aunque irreductible a estos elementos constitutivos, tal existencia no deja de carecer, al igual que ellos, de una concreción propia e independiente como la del Estado.

Si la sociedad civil hegeliana puede llegar a contraer cierta concreción en sus “leyes” y en sus “intereses”, tal concreción, como “orden exterior”, es “dependiente” (*abhängig*) de la “necesidad exterior” del Estado al que se halla “subordinada” (*untergeordnet*) (Hegel, 1820/1970, §261, pp. 407-410). Es por ello que la sociedad civil, tal como la concibe Hegel, no alcanza jamás a consistir en un elemento, sino tan sólo en una relación entre elementos.

Capaz de asegurar libertad, satisfacción y previsión para sus elementos constitutivos, la sociedad civil de Hegel, aunque carezca de acción propia e independiente, no carece por ello de capacidad para ejecutar una acción ajena y dependiente del Estado, es decir, para cumplir orgánicamente con la función con la que debe de cumplir en el seno del Estado. Por lo tanto, la sociedad civil en cuestión, aunque sea una simple vinculación pasiva entre sus elementos constitutivos, no es por ello una vinculación casual ni tampoco neutra, sino deliberadamente orgánica y orgánicamente funcional, debiendo funcionar de cierta manera y debiendo estar organizada, para funcionar, también de cierta manera.

En principio, la sociedad civil hegeliana, para funcionar, debe organizarse como “un sistema de dependencia multilateral” (*ein System allseitiger Abhängigkeit*) en el que “la subsistencia y el bienestar del individuo-singular (*Einzelnen*), así como su ser-ahí jurídico (*rechtliches Dasein*), están entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos y fundados sobre éstos” (Hegel, 1820/1970, §183, p. 340). A pesar de no ser un elemento, a pesar de su falta de unidad inorgánica y natural, este sistema funcional, esta vinculación orgánica y artificial, obtiene, como “sociedad civil”, una *consistencia* –por llamarla de algún modo– comparable a la del elemento familiar. Con esta consistencia, “la sociedad civil sustituye su propio suelo a la naturaleza inorgánica externa y al suelo paterno en el cual el individuo singular (*Einzelne*) tenía su subsistencia”. Es así como “el individuo (*Individuum*) se vuelve hijo de la sociedad civil” (1820/1970, §238, p. 386).

Al adoptarlos como hijos, la sociedad civil hegeliana “eleva la naturalidad y la singularidad de los individuos, por su necesidad natural, por un lado a la libertad formal y a la universalidad del saber y del querer subjetivos, y por otro

lado a la universalidad objetiva del contenido” (Hegel, 1819/1975, §90-91, pp. 33-35). En esta elevación desde la singularidad y la necesidad natural hasta la universalidad y la libertad formal, comprobamos que la sociedad civil de Hegel, sin ser en sí misma natural, como la de Aristóteles, se origina empero de un modo aristotélico natural, como la de Locke.

El origen de la sociedad civil hegeliana es el momento natural del animal político: de la individualidad, la necesidad y el trabajo para la satisfacción de la necesidad. Es tan sólo a partir de tal *momento aristotélico de la satisfacción natural* que la sociedad civil puede ascender hasta el umbral del Estado, hasta el *momento sintético kantiano de la prevención policial*, después de haber pasado por el *momento antitético lockeano de la convención liberal*: de la universalidad, la libertad, la propiedad y la protección de la propiedad.

Recapitemos. *Precediendo la constitución del Estado como realidad concreta, la forma abstracta de la sociedad civil hegeliana, sucesivamente satisfactoria-natural, convencional-liberal y preventiva-policial, no consiste sino en la vinculación entre sus elementos constitutivos: una vinculación pasiva, pero consistente, cuya pasividad no le impide ser orgánicamente funcional y cuya consistencia le permite sustituirse a la familia.* Si la sociedad civil termina siendo así un sustituto de la familia, esto es porque lo sustituido, la familia, no consigue dar satisfacción a las necesidades naturales. Ahora bien, la sociedad civil, en Hegel —que discrepa en este punto de Aristóteles—, no es capaz tampoco de bastarse a sí misma para satisfacer tales necesidades: “pese al exceso de fortuna, la sociedad civil no es tan afortunada como para remediar el exceso de pobreza” (Hegel, 1820/1970, §245, pp. 390-391). Para esto es preciso que intervenga el Estado²⁸. Su intervención, por lo demás, era previsible desde un principio, tanto en la familia como en la sociedad civil, que no han sido aquí sino los dos momentos pasivos y virtuales, incompletos y abstractos, de un proceso formal que sólo se activa y se actualiza, se completa y se concreta en el tercer momento, el del Estado, concebido como la síntesis dialéctica de los dos momentos anteriores.

Tocqueville y Marx: concreción material y acción independiente

En el discurso hegeliano, la sociedad civil es apenas un momento en el proceso político de constitución del Estado: un momento precario, encauzado y ordenado al resultado constituido, subordinado a él y dependiente de él²⁹.

²⁸ Es preciso que haya una “intervención de la administración pública en la lucha contra la pauperización”: una intervención “útil”, mas “temperada”, con la que se manifestaría el “liberalismo intervencionista” de Hegel (Noël, 2005, pp. 381-383).

²⁹ Esta dependencia y subordinación han sido bien explicadas por Bobbio (1970/2001¹), el cual, oponiéndose a ciertas interpretaciones marxistas de Hegel, nos recuerda que la sociedad civil

Semejante discurso merecerá de Marx una crítica despiadada. Si nos atenemos a esta crítica, el error de Hegel habría consistido en concebir “la familia y la sociedad civil” *no como lo que son*, como los “sujetos reales” (*wirklichen Subjekte*) o las “condiciones” (*Voraussetzungen*) “concretas” y “materiales” del Estado, sino *como lo contrario de lo que son*: como dos “momentos objetivos” e “irreales” (*unwirklichen*), “abstractos” y “formales”, de la “idea real” del Estado (Marx, 1843/1970, pp. 406 y sig.). En congruencia con esta concepción errónea, el discurso hegeliano haría “de la idea” del Estado “el sujeto”, y “del sujeto real, propiamente dicho” (*eigentliche, wirkliche Subjekt*), de la familia y de la sociedad civil, “el predicado” (p. 410). Permaneciendo así fiel a su error idealista, Hegel no reconocería una verdad materialista que a Marx le resulta evidente, a saber, que “la familia y la sociedad civil” (S2), en su materialidad, son los sujetos que “se hacen a sí mismos” un Estado ideal (S1) que sólo existe como su predicado (pp. 407-410).

	Estado (S1)	Sociedad civil (S2/a)
Hegel	Sujeto (concreción ideal)	Predicado (abstracción formal)
Marx	Predicado (abstracción ideal)	Sujeto (concreción material)

En los tiempos de Marx y de la brusca y agitada liberalización política y económica decimonónica, la sociedad civil, concebida como sujeto material y concreto, adquiere capacidad propia de acción y movimiento. Esta capacidad no la detectamos tan sólo en el discurso marxiano, sino también en otros discursos de la misma época. En el tocquevilliano, por citar uno de los más conocidos, es la sociedad civil la que desencadena “el movimiento universal que empieza en los últimos rangos del pueblo y que gana en seguida de prójimo en prójimo todas las clases de ciudadanos” (Tocqueville, 1840/1961, I, II, VI, p. 252). En lugar de ser un momento parcial en el proceso político total de constitución del Estado, como lo era en Hegel, este movimiento desencadenado por la sociedad civil tocquevilliana es él mismo el proceso total en el que todo “movimiento político” se inscribe como un momento parcial: como “un episodio” y como “una suerte de prolongamiento” (p. 253). No es asombroso, pues, que “las asociaciones civiles”, como sujeto, “faciliten las asociaciones políticas”. Lo que sí asombra, en este discurso tocquevilliano, es que lo contrario sea igualmente cierto: que “la asociación civil”, como predicado, sea “desarrollada” por “la

hegeliana, en contraste con la marxiana y la marxista, es una sociedad cuyo “derecho” requiere de la “fuerza del Estado”, cuya “libertad” consiste en la “obediencia a la voluntad del Estado” y cuya única existencia es la de un primer “momento” en la “formación del Estado” (pp. 180-181).

asociación política” (II, II, VII, p. 122). Esto se explica por la retroalimentación que Tocqueville postula entre el movimiento civil, que facilita el movimiento político en el que se prolonga, y este movimiento político, el cual, “introducido en el mundo político” por el “gobierno”, puede “pasar a la sociedad civil” y desarrollar en ella el movimiento civil (I, II, VI, pp. 253-254).

Además de ser un sujeto cuyo movimiento civil facilita el movimiento político y se prolonga en la sociedad política, la sociedad civil tocquevilliana es un predicado u objeto cuyo movimiento proviene de la sociedad política y es desarrollado por el movimiento político. Siendo así objeto pasivo y no sólo sujeto activo, la sociedad civil de Tocqueville, aunque sea tan material y tan concreta como la de Marx, se ubica en la transición entre la sociedad civil de Hegel, como puro objeto pasivo, y la de Marx, como puro sujeto activo.

Por más pasiva que pueda mostrarse todavía en su relación con una entidad política tan activa como el Estado hegeliano, la sociedad civil tocquevilliana, además de ser tan concreta y material como la marxiana, es ya también tan activa como lo es ella en su relación con un Estado pasivo. Tras haberse visto abstraída, formalizada y desactivada en Hegel, la sociedad civil puede recuperar así, en Tocqueville y en Marx, toda la concreción, materialidad y actividad que tenía en Aristóteles, Hobbes, Locke y Ferguson. Ahora bien, mientras que en estos cuatro filósofos la sociedad civil se confundía con el Estado político, debiendo compartir con él su concreción, materialidad y actividad, en Marx y en Tocqueville, al igual que en Hegel, hay una clara diferencia entre ambas entidades, las cuales, por esta misma diferencia, deben repartirse, y ya no compartir, su concreción, materialidad y actividad.

En el caso particular de Marx, la diferencia entre la sociedad civil y el Estado político no es ya una simple distinción, como en Hegel y en Tocqueville, sino una oposición en la que no queda lugar ni para la retroalimentación tocquevilliana ni para la síntesis dialéctica hegeliana (Kolakowski, 1976/1987, p. 176). Es por ello que en Marx, la sociedad civil, materializándose, no puede recuperar acción y concreción gratuitamente, como en Tocqueville, sino tan sólo a expensas de un Estado que se vuelve abstracto y pasivo³⁰: que se abstrae en su idealidad (Axelos, 1961/1974, pp. 176-177) y se ve reducido a no ser más que la “reacción” de una sociedad civil que adquiere correlativamente

³⁰ Radicalizando la diferencia de Tocqueville con respecto a Hegel, Marx piensa que “el Estado es una abstracción” (*ein Abstraktum*), que “sólo el pueblo es lo concreto” (*das Konkretum*) (Marx, 1843/1970, p. 432) y que no es sino en la materialidad de la sociedad civil que “la persona abstracta ha dado una existencia verdadera a su personalidad” (p. 446). Contra la concreción ideal del Estado y la falta de concreción material de la sociedad civil, tal como se expresan en el idealismo hegeliano, el materialismo marxiano defiende tanto la concreción material de la sociedad civil, ya establecida implícitamente por Tocqueville, como la falta de concreción ideal del Estado, que no fue jamás adelantada ni explícita ni implícitamente por Tocqueville.

acción propia independiente de la del Estado, no retroalimentada por ella ni subordinada a ella ni confundida con ella (p. 160).

	<i>Aristóteles, Hobbes, Locke y Ferguson</i>	<i>Hegel (1820)</i>	<i>Tocqueville (1840)</i>	<i>Marx (1840- 1850)</i>
<i>Sociedad civil</i>	Activa, concreta y material	Pasiva, abstracta y formal	Activa, concreta y material	Activa, concreta y material
<i>Acción de la sociedad civil en relación a la del Estado</i>	Idéntica	Dependiente por subor- dinación	Dependiente por retro- alimentación	Indepen- diente
<i>Entre la sociedad civil y el Estado político</i>	Confusión	Distinción y síntesis dialéctica	Distinción y retro- alimentación	Oposición

Por más concreta que sea en su materialidad y por más independiente que sea en su actividad, la sociedad civil marxiana, como pura “espiritualización de lo económico”, no consiste sino en una vinculación entre los elementos individuales que la constituyen (Axelos, 1961/1974, pp. 176-177). Atribuyendo esta consistencia inconsistente a su sociedad civil, Marx puede coincidir con tres ideas que infiere a partir de su lectura de Hegel, a saber, que “el orden de la sociedad civil es el orden privado”³¹, que el “principio” de tal orden es “el goce o la capacidad de gozar” (*der Genuß und die Fähigkeit zu genießen*) y que tal principio es “el principio acabado del individualismo” (Marx, 1843/1970, pp. 458-498).

Oponiéndose al orden público, al deber y al colectivismo del Estado político, el orden privado, el goce y el individualismo definen una sociedad civil históricamente circunscrita y determinada. Si nos atenemos a Marx, en efecto, es en un período histórico preciso, el inaugurado por la revolución francesa, en el que tienen lugar: la desaparición de una sociedad civil feudal definida

³¹ Aunque se nos haya transmitido a través de Gramsci (1932/1978⁵, I, p. 314) y de Habermas (1962/1993, III, §10, p. 83), esta identificación marxiana entre lo civil y lo privado suele ser olvidada en la actualidad, particularmente dentro del ámbito anglosajón. Por citar el ejemplo más desconcertante, G. Marschall (1998) considera que uno de los “atributos clave” de la sociedad civil, en sus “múltiples definiciones competidoras”, es que “se refiere a la vida pública más que a las actividades privadas” (p. 74).

por el orden público, por el deber y por el colectivismo, la emancipación del “espíritu” privado, gozoso e individualista de la sociedad civil moderna y la “oposición” entre esta sociedad civil y el Estado político (Marx, 1843/1982², III, pp. 368-371).

Tal como se comprueba en los discursos de Hobbes, Locke y Ferguson, la sociedad civil, en los siglos XVII y XVIII, no era sólo sociedad civil, sino también Estado político. Se debió esperar el siglo XIX para que lo civil y lo político se disociaran y se impusieran por separado, cada uno por su lado, pero ambos por el mismo acto. La “victoria del idealismo del Estado”, manifiesta en Hegel, significó así también, como se aprecia en Marx, una “victoria del materialismo de la sociedad civil” (Marx, 1843/1982², III, pp. 365-371). En esta victoria, lo que triunfa es la desidealización, la despolitización liberal de la civilidad: su “liberación” del “yugo político”, es decir, un “reconocimiento de la libertad del hombre egoísta” que no es más que el “reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos que forman el contenido de la vida” (pp. 365-373). El éxito de tal reconocimiento, por el que la actividad civil se libera del estático estatismo político territorial, implica evidentemente un triunfo del “capitalista” sobre el “terrateniente”, de la “propiedad mobiliaria” sobre la “inmobiliaria”, del “movimiento” sobre la “inmovilidad” (1844/1997, II, p. 129).

Con *la disociación de la sociedad* entre la sociedad civil que se libera y el Estado político del que se libera, ocurre *la división de la individualidad* entre la situación asocial de la que se puede gozar en la sociedad civil (a) y la posición social que se debe ocupar en la llamada ya “sociedad política” (S1): división entre lo dinámico y lo estático, entre el “actuar” del “hombre privado” y el “afirmarse” del “ser comunitario”, pero también entre lo histórico y lo eterno, entre la “realidad” y la “verdad”, entre la “vida material” y la “vida genérica”, entre la “vida terrestre” o “profana” y la “vida celeste” o “religiosa” (Marx, 1843/1982², III, p. 356).

	<i>Eterno, verdadero, genérico, Celeste, religioso...</i>	
<i>Estático, afirmado, comunitario...</i>	Posición en la sociedad política (S1) Posición en la sociedad civil (a)	<i>Dinámico, actuado, privado...</i>
	<i>Histórico, real, material, Terrestre, profano...</i>	

Vemos bien que *además de comportar una contraposición entre lo dinámico y lo estático, lo actuado y lo afirmado, lo privado y lo comunitario, la*

oposición marxiana entre lo civil y lo político, tanto en el nivel de la disociación social como en el de la división individual, comporta una superposición entre lo histórico y lo eterno, lo real y lo verdadero, lo material y lo genérico, lo terrestre y lo celeste, lo profano y lo religioso.

Desplegando *aquí abajo*, en el reino de este mundo, su realidad histórica material, terrestre y profana, la sociedad civil, “crisol y teatro de toda historia”, pudo ser definida como “forma de comercio determinada por las fuerzas productivas disponibles y determinándolas a su vez” (Marx, 1846/1982⁴, p. 1068). Tomando en serio esta definición, *la* sociedad civil no habría mostrado su acción independiente y su concreción material sino por haber sido *una* sociedad civil históricamente determinante y determinada: una forma de comercio que *se determinó* a mostrarle a Marx, provocando así una avalancha de consecuencias históricas, aquello mismo que las fuerzas productivas del siglo XIX *la determinaban* a mostrar³².

En su aspecto históricamente determinado, la sociedad civil no sólo se transforma en el curso de la historia, sino que puede llegar a desaparecer en ciertas circunstancias. Al desaparecer, esta sociedad civil, en su aspecto históricamente determinante, debería suscitar el fin de una historia que ha perdido el crisol en el que se fundía y el teatro en el que se interpretaba. Marx concibe aquí dos situaciones diferentes. En la primera, propia de los regímenes capitalistas democráticos actuales, la sociedad civil, adquiriendo “existencia política” mediante el “sufragio ilimitado”, vuelve “no-esencial (*unwesentlich*) su existencia civil como distinta de su existencia política, y la caída de una de las existencias arrastra la caída de la otra” (Marx, 1843/1982¹, p. 544). En la segunda situación, propia de los regímenes comunistas, “la clase trabajadora sustituye a la antigua sociedad civil una asociación que excluye las clases y su antagonismo”: una asociación “en la que ya no hay un poder político propiamente dicho, puesto que éste es el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil” (Marx, 1847/1963², p. 136)³³. En ambos casos, la desaparición de la sociedad civil históricamente determinante debería desembocar en el fin de la historia socialmente determinada. Sin embargo, Marx no reconoce

³² No habiendo ninguna sociedad civil que sea eterna como el Estado pretende ser, *la* sociedad civil no existe, sino que sólo existen *las* sociedades civiles: *una, otra, y otra más*, cada una caracterizada por “ciertos grados de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo”, los cuales implican “tal forma de constitución social, tal organización de la familia, los órdenes y las clases, en una palabra tal sociedad civil” (1846/1963¹, p. 1439).

³³ Ninguno de los dos grandes sistemas sociales y políticos del siglo XX permitiría la existencia de la sociedad civil. Por un lado, en el capitalismo democrático, lo civil, siendo también lo político a lo que se opone, se neutralizaría y no sería ya ni lo civil ni lo político. Por otro lado, en el comunismo, la sociedad civil, sin clases y sin sociedad política, perdería las relaciones de antagonismo interior y de oposición exterior por las que es una “sociedad civil” y se tomaría una simple “sociedad humana” (Marx, 1845/1982³, §10), en la cual, según Kolakowski (1976/1987), habría también una “coincidencia” entre lo civil y lo político (pp. 202-203).

tal fin más que en el segundo caso. Puede llegar así a predecir, como única posibilidad, el advenimiento final y definitivo del comunismo. En cuanto a la posibilidad alternativa, la del advenimiento final y definitivo del capitalismo, este deplorable fin de la historia debe aún esperar a Fukuyama para poder ser contemplado.

Gramsci: sociedad civil concreta e ideal

Real, terrestre y profana, la sociedad civil de Marx, como inconsistente vinculación hegeliana entre ámbitos privados, gozosos e individualistas, se caracteriza, empero, por su concreción material, por su acción independiente, por su determinación histórica, por su antagonismo interior entre clases y por su oposición exterior a la sociedad política. En el siglo XX, esta caracterización marxiana fue retomada por diversas caracterizaciones marxistas explícitas e implícitas. Abordando aquí la más influyente de las explícitas, la gramsciana, la contrastaremos con la implícita del más influyente de los marxismos, el leninista.

Como “espiritualización del proceso económico” y “explicación material” del “Estado político” (Axelos, 1961/1974, p. 176), la sociedad civil marxiana presenta, respectivamente, una cara espiritual ante la economía y otra cara material ante la política. Si el marxismo gramsciano sólo ve la primera cara, el leninista, que sólo ve la segunda, la reduce además a su aspecto económico. En un “deslizamiento” que “traduce” lo material por lo económico y lo ideal por lo político, la sociedad civil se ve así reducida, en este marxismo “reductor”, a una infraestructura económica bajo una superestructura política (Gallardo, 1998, p. 92).

Antes de la revolución rusa, Lenin (1913/1967) observa ya que la “superestructura política” ofrece un “reflejo” del “régimen económico de la sociedad” sobre el que se “levanta” (p. 15). De la compleja oposición marxiana que superpone y contrapone lo civil y lo político, subsiste ciertamente aquí una cierta superposición de lo ideal sobre lo material. Sin embargo, se hace abstracción de la correlativa contraposición entre lo estático y lo dinámico y entre lo público y lo privado. Abstrayéndose tal contraposición horizontal, se puede negar una oposición diametral o diagonal que cede su lugar entonces a la pura superposición vertical.

Después de la revolución rusa, el marxismo leninismo soviético sigue negando la oposición entre lo civil y lo político. Presuponiendo además la superación del antagonismo entre clases, así como la desaparición de la sociedad civil que Marx pronosticaba para el comunismo, este marxismo lo reduce todo a la superposición vertical entre “la vida material de la sociedad”, o su “realidad objetiva” infraestructural, y su “reflejo” superestructural en la “vida

espiritual” (Stalin, 1938/1977, p. 212). Además de *dejar atrás* las dimensiones diagonales del antagonismo interior entre clases y de la oposición exterior a la sociedad política, esta concepción *deja de lado* la complejidad marxiana de la determinación histórica. Es así como puede retomar la observación inicial de Lenin, conferirle un valor absoluto, y declarar, con toda simplicidad, que en cada período histórico, “las condiciones de la vida material de la sociedad determinan sus ideas” e “instituciones políticas” (pp. 211-212).

En contraste con la superestructura política determinada (S1) por la concreción material de la infraestructura económica (\$), infraestructura que perpetúa implícitamente la sociedad civil en el marxismo leninismo, lo que tenemos en el marxismo gramsciano es una superestructura civil determinante (S2), superestructura que perpetúa explícitamente una sociedad civil cuya concreción ideal “desborda el hecho económico” y opera como “hecho intelectual” que “organiza” la “realidad social” (Buzzi, 1967, pp. 274-275). Si en Tocqueville y en Marx la sociedad civil recuperó la concreción material que había perdido con Kant y con Hegel, en Gramsci la misma sociedad civil puede recuperar así la concreción ideal que había perdido con Marx y con Hegel: con Marx, cuya sociedad civil es concreta, pero material, pues la idealidad está reservada para el Estado; y con Hegel, cuya sociedad civil es ideal, pero abstracta, pues la concreción está reservada para el Estado.

Superestructura política (S1): abstracción ideal de la sociedad política en el marxismo	Superestructura civil (S2): concreción ideal de la sociedad civil en el marxismo gramsciano
Infraestructura económica (\$): concreción material de la sociedad civil en el marxismo leninismo	

Cuando la sociedad civil gramsciana recupera la concreción del Estado hegeliano y la idealidad del Estado marxiano, esta concreción y esta idealidad no pueden ya seguir siendo aquello por lo que el Estado se distingue de la sociedad civil. Compartiendo estos dos únicos rasgos distintivos con la sociedad civil, el Estado se confunde con ella y no es ya más que el “grupo” que la “constituye” (Gramsci, 1932/1978⁴, §142, p. 340). Así es como lo estatal y lo civil terminan siendo para Gramsci (1934/1978⁶), al igual que para Ferguson, Locke, Hobbes y Aristóteles, “una sola cosa en la realidad efectiva” (§18, p. 386).

Como *una sola cosa*, lo civil y lo estatal se confunden, para Gramsci (1930/1978¹), en el mismo y único “sentido” unitario que “les dan” unos “católicos”, aristotélico-tomistas, cuya “sociedad civil, como sociedad perfecta, es

el Estado” (§24, p. 28). Ahora bien, mientras que tal confusión es total para los aristotélico-tomistas, para Gramsci es parcial, estando limitada estrictamente a lo que él llama *la realidad efectiva*³⁴. En esta realidad, correspondiente a la vertiente aristotélico-tomista del discurso gramsciano, el Estado se *confunde* ciertamente con las sociedades política y civil (S1). Sin embargo, en la *estructura latente*, correspondiente a la vertiente hegeliano-marxista del mismo discurso, el Estado, asimilado a la sociedad política (S1), se *contrapone* a la sociedad civil (S2)³⁵. Además de conjurar definitivamente la confusión total aristotélico-tomista, esta contraposición horizontal marxista gramsciana (S1-S2) difiere claramente de la superposición vertical marxista leninista (S1/\$). En efecto, *mientras que Lenin superpone lo político a lo económico, Gramsci contrapone lo político a lo civil; mientras que Lenin pone un término superestructural sobre uno infraestructural, Gramsci pone un término superestructural contra otro superestructural; mientras que Lenin hace abstracción de la dimensión horizontal en la oposición diagonal marxiana, Gramsci hace abstracción de la dimensión vertical en la misma oposición.*

<i>Vertiente aristotélico-tomista</i>	<i>Vertiente hegeliano-marxista</i>
Realidad efectiva: confusión (S1) entre el Estado y las dos formas, civil y política, bajo las cuales se presenta	Estructura latente: contraposición entre la sociedad política o el Estado (S1) y la sociedad civil (S2)

En la estructura latente de la sociedad gramsciana, distinguimos, pues, dos entidades colectivas contrapuestas: “la sociedad civil” y “la sociedad política” (Gramsci, 1932/1978⁵, §1, p. 314). Según el aspecto considerado, educativo, ético, jurídico o político, estas dos entidades pueden expresar las más diversas realidades superestructurales. En la educación, la sociedad civil es el “educador”, o el “medio social”, mientras que la sociedad política es una “voluntad centralizada” para “educar al educador” (1931/1978², §18, p. 185). En la eticidad, la sociedad civil es el “contenido ético” de la sociedad política (1930/1978¹, §24, p. 28), mientras que la sociedad política, regida por su conte-

³⁴ En esta realidad, por otro lado, las sociedades política y civil, aunque asimiladas ambas al Estado, no se confunden entre ellas. El Estado, en efecto, se presenta bajo “dos formas diferentes”: la “civil” y la “política”, el “autogobierno” y el “gobierno de funcionarios” (1932/1978⁴, §130, p. 332).

³⁵ Pese a la separación entre la Iglesia y un Estado confundido real y efectivamente con las sociedades civil y política, la contraposición estructural y latente entre la sociedad civil y la sociedad política o el Estado permite a Gramsci concebir una fusión del Estado y de la Iglesia en contra de la sociedad civil. En esta fusión, habría un “conflicto entre la sociedad civil laica y el Estado-Iglesia” (Gramsci, 1930/1978¹, §81, pp. 71-72).

nido, no pierde por ello su “monopolio” sobre él (1930/1978¹, §81, pp. 71-72). En el derecho, la sociedad civil, mediante “organismos llamados *privados*”, cumple una “función de hegemonía”, mientras que la sociedad política desempeña una “función de ‘dominación directa’ manifestada en el gobierno jurídico del Estado” (1932/1978⁵, §1, p. 314). Por último, en la política, la sociedad civil consigue la “hegemonía cultural” (1930/1978¹, §24, p. 28) o “ético-política” (1934/1978⁶, §18, p. 387) de “un grupo social” que influye “sobre la sociedad entera” (1931/1971, §210, p. 333), mientras que la sociedad política ejerce la “dominación de un Estado” (1934/1978⁶, §18, p. 387) que se “identifica con un grupo social, como elemento de cultura activa”, para “determinar la voluntad de construcción” de “la sociedad civil” (1932/1978⁴, §130, p. 332).

Dando cuenta de la recién desplegada correlación entre los términos contrapuestos, hay en Gramsci (1931/1978²) una relación *inversamente proporcional* entre la hegemonía civil y la dominación estatal. Siendo “primitiva y sin forma” cuando el Estado “lo es todo”, la sociedad civil, respondiendo a esa relación, consolida su hegemonía, y con ello recupera su concreción ideal, cuando la dominación estatal se “debilita” (§15, p. 183)³⁶. Precisamente así, *consolidando una hegemonía ética, política y cultural cuya influencia resulta inversamente proporcional a la importancia de la dominación estatal, la sociedad civil gramsciana, contrapuesta en la estructura latente al mismo Estado con el que se confunde en la realidad efectiva, recupera como superestructura, en el siglo XX, la concreción ideal que había perdido, en el siglo XIX, con el auge del Estado celebrado por Hegel y cuestionado por Marx.*

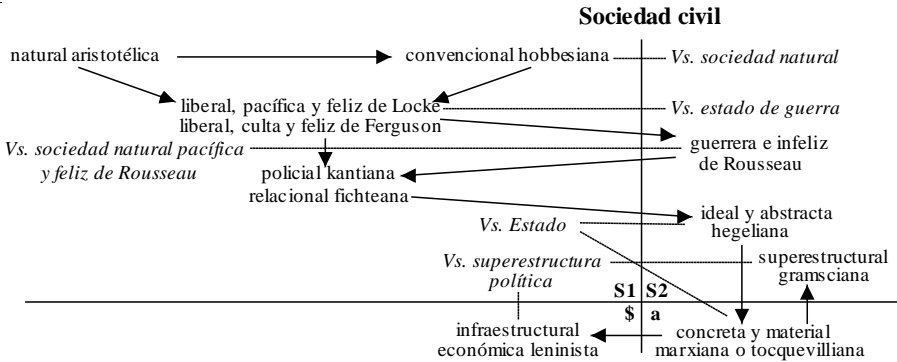
Conclusión

Tras la sociedad civil natural de Aristóteles, históricamente alcanzada por un impulso espontáneo de animales instintivamente políticos, hemos abordado la sociedad civil anti-natural de Hobbes, contratada mediante una convención deliberada entre humanos instintivamente apolíticos. Para superar esta divergencia entre naturalismo y anti-naturalismo, hemos pasado luego a dos colectividades liberales en las que se reconcilian la disposición espontánea y la convención deliberada: la sociedad civil pacífica de Locke, de origen convencional, aunque naturalmente motivada y mantenida, y la sociedad civil culta de Ferguson, tan convencional como naturalmente constituida.

³⁶ En tal caso, el Estado puede ser tan sólo “una trinchera avanzada tras la cual se encuentra una sólida serie de fortificaciones” (Gramsci, 1931/1978², §15, p. 183). Ésta es la situación en la que se encontrarían “los Estados más avanzados”. En ellos, la sociedad civil, habiéndose convertido “en una estructura muy compleja y muy resistente ante los desbordamientos del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.)”, aparecería como un “equivalente del sistema de trincheras en la guerra moderna” (1934/1978⁶, §24, pp. 411-412).

Como transposiciones de las perspectivas anglosajonas de Locke y de Ferguson, en las que una sociedad liberal asegura la paz y la cultura para preservar la propiedad y la libertad y contribuir así a la prosperidad y a la felicidad, hemos visto abrirse ante nosotros dos perspectivas continentales alternativas: la de Rousseau, en la que una sociedad civil guerrera contribuye a la miseria y a la infelicidad; y la de Kant, en la que una civilidad socializadora policial defiende la paz a fin de proteger la cultura. Esta segunda perspectiva nos ha permitido atravesar la civilidad relacional de Fichte y llegar hasta Hegel, en cuya sociedad civil hemos hallado una síntesis de tres civilidades que la preceden: la natural aristotélica, la convencional y liberal anglosajona y la policial kantiana.

Tras la sociedad civil ideal y abstracta de Hegel, que aparece como un objeto pasivo del Estado, hemos incursionado en las de Marx y Tocqueville: sujetos caracterizados por su concreción material y por su capacidad propia de acción y movimiento. De estas dos sociedades civiles, hemos prestado particular atención a la marxiana y a su oposición al Estado. Tal oposición, la hemos descompuesto en sus dos vectores constitutivos: el vertical, retomado por la superposición leninista entre infraestructura económica y superestructura política, y el horizontal, retomado por la contraposición gramsciana, exclusivamente superestructural, entre la dominación de un Estado asimilado a la sociedad política y la hegemonía de una sociedad civil que se distingue por su concreción ideal.



Para llegar hasta Gramsci, debimos atravesar la intrincada historia de la elaboración teórica de la sociedad civil. En esta historia que aquí esbozamos, habremos retenido al menos dos transmutaciones decisivas en lo elaborado: en primer lugar, su desnaturalización o diferenciación con respecto a la sociedad natural, en Hobbes, Locke, Ferguson, Rousseau, Kant y Fichte; en segundo lugar, su despolitización o distinción en relación a la sociedad política, en Hegel, Tocqueville, Marx, Lenin y Gramsci. Con estas dos transmutaciones, la sociedad civil se libera, sucesivamente, de los obstáculos naturales y de las

trabas artificiales que estorban su emancipación y su progreso, así como de las razones teológico-naturalistas y político-institucionales con las que se justifica su dominación y su opresión.

Liberándose de la Naturaleza invocada por la Iglesia y de la Política encarnada por el Estado, la sociedad civil se libera sucesivamente del poder eclesiástico y del control estatal. Si la desnaturalización comporta una cierta secularización, la despolitización es así una especie de privatización. A primera vista, lo que parece triunfar en ambos casos, pese al diagnóstico estatista hegeliano y al pronóstico socialista marxiano, es un proceso modernizador y liberalizador de la sociedad civil. En el caso de la desnaturalización, este proceso es bastante claro, correspondiendo a una evolución decisiva, entre los siglos XVII y XVIII, por la que poco a poco se transforma la sociedad civil tradicional y comunitarista en una entidad moderna y liberal. En el caso de la despolitización, por el contrario, el mismo proceso deja de ser claro, describiendo una indecisa revolución, entre los siglos XIX y XX, por la que abruptamente se conforma una sociedad civil actual que no deja de oscilar entre la continuidad y la ruptura, entre la hiper-modernidad y la post-modernidad, entre el neoliberalismo y el anti-liberalismo.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1984). *Ethique à Eudème*. V. Décarie (trad.). París: Vrin. (Original escrito hacia -330).
- . (1987). *Politique*. J. Tricot (trad.). París: Vrin. (Original escrito hacia -330).
- AXELOS, K. (1974). *Marx penseur de la technique*. París: Minuit. (Original publicado en 1961).
- BOBBIO, N. (2001¹). “Hegel et le droit”, en *L’Etat et la démocratie internationale*. N. Giovannini (trad.). Bruselas: Complexe, 159–190. (Original publicado en 1970).
- . (2001²). “Le modèle de l’Ecole du droit naturel”, en *L’Etat et la démocratie internationale*, N. Giovannini (trad.). Bruselas: Complexe, 57–78. (Original publicado en 1973).
- BOSSUET, J.-B. (1967). *Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture sainte*. Ginebra: Droz. (Original publicado en 1679).
- BURKE, E. (1970). “The French Revolution”, en *Politics, Selected Writings and Speeches*. Nueva York: Knopf, 277–400. (Original publicado en 1790).
- BUZZI, A. R. (1967). *La théorie politique d’Antonio Gramsci*. Louvain: Nauwelaerts.
- CICERON, M. T. (1954). *De la République*. C. Appuhn (trad.). París: Garnier. (Original escrito hacia -50).
- FERGUSON, A. (1782). *Essay on the History of Civil Society*. Edimburgo: Cadell, Creech & Bell. (Original publicado en 1767).

- FICHTE, J. G. (1974). *Considérations sur la révolution française*. J. Barni (trad.). París: Payot. (Original publicado en 1793).
- GALLARDO, H. (1998). “Notes sur la société civile: l’évolution du concept”, en Centre Tricontinental (ed.). *Société civile: lieu de luttes sociales*. Lovaina: L’Harmattan, 85–117.
- GRAMSCI, A. (1971). *Lettres de prison*. C. Depuyer y G. Saro (trads.). París: Gallimard. (Original escrito en 1926–1937).
- (1978¹). “Cahier 6”, en *Cahiers de prison*. P. Fulchignoni (trad.). París: Gallimard, 11–161. (Original escrito en 1930–1932).
- (1978²). “Cahier 7”, en *Cahiers de prison*. P. Fulchignoni (trad.). París: Gallimard, 163–246. (Original escrito en 1930–1931).
- (1978⁴). “Cahier 8”, en *Cahiers de prison*. P. Fulchignoni (trad.). París: Gallimard, 247–404. (Original escrito en 1931–1932).
- (1978⁵). “Cahier 12”, en *Cahiers de prison*. P. Fulchignoni (trad.). París: Gallimard, 305–347. (Original escrito en 1932).
- (1978⁶). “Cahier 13”, en *Cahiers de prison*. P. Fulchignoni (trad.). París: Gallimard, 412–413. (Original escrito en 1932–1934).
- HABERMAS, J. (1993). *L’espace public*. M. B. Launay (trad.). París: Payot. (Original publicado en 1962).
- HEGEL, G. W. F. (1970). “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, en *Werke*, VII. Francfort: Suhrkamp, 11–523. (Original publicado en 1820).
- (1975). “Droit naturel et droit politique”, en *La société civile bourgeoise*. F. Lefebvre (trad.). París: Maspero, 31–50 (Original publicado en 1819).
- HERMOSA ANDÚJAR, A. (2006). “Legitimidad y Conservación de la Polis en Aristóteles”. *Deus Mortalis* 5: 35–70.
- HILL, L. (2001). “Eighteenth-Century Anticipations of the Sociology of Conflict: The Case of Adam Ferguson”. *Journal of the History of Ideas* 62: 281–299.
- HOBBS, T. (1991). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original publicado en 1651).
- (1998). *On the citizen*. R. Tuck y M. Silverthorne (trads.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original publicado en 1642).
- KANT, E. (1968¹). “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en *Kants Werke*, VIII. Berlín: Gruyter, 15–32. (Original publicado en 1784).
- (1968²). “Kritik der Urtheilskraft”, en *Kants Werke*, V. Berlín: Gruyter, 165–486. (Original publicado en 1790).
- (1968³). “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, en *Kants Werke*, VIII. Berlín: Gruyter, 273–314. (Original publicado en 1793).
- (1968⁴). “Die Metaphysik der Sitten”, en *Kants Werke*, VI. Berlín: Gruyter, 203–494. (Original publicado en 1796).
- KOLAKOWSKI, L. (1987). *Histoire du marxisme*. O. Masson (trad.). París: Fayard. (Original publicado en 1976).

- LACAN, J. (1991). *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París: Seuil. (Original presentado en 1969-1970)
- LENIN, V (1967). “Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme”, en *Œuvres*, 19. París: Editions Sociales, 13–20. (Original publicado en 1913).
- LOCKE, J. (1994). “The Second Treatise”, en *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 265–428. (Original publicado en 1689).
- . (1997¹). “Civil and Ecclesiastical Power”, en *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 216–220. (Original publicado en 1674).
- . (1997²). “Obligation and Penal Laws”, en *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 235–236. (Original publicado en 1676).
- MARX, K. (1963¹). “Carta a Annenkov del 28.12.1846”, en *Œuvres*, I, M. Rubel (trad.), París: Gallimard, 1439-1440. (Original publicado en 1846).
- . (1963²). “Misère de la philosophie”, en *Œuvres*, I, M. Rubel (trad.), París: Gallimard, 102–176. (Original publicado en 1846).
- . (1970). “Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en *Marx-Engels Gesamtausgabe I*. Francfort: Auvermann, 401–553. (Original publicado en 1843).
- . (1982¹). “Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel”, en *Œuvres*, III. M. Rubel (trad.). París: Gallimard, 382–397. (Original publicado en 1843).
- . (1982²). “La question juive”, en *Œuvres*, III. M. Rubel (trad.). París: Gallimard, 347–381. (Original publicado en 1843).
- . (1982³). “Thèses sur Feurbach”, en *Œuvres*, III. M. Rubel (trad.). París: Gallimard, 1019–1036. (Original publicado en 1845).
- . (1982⁴). “L'idéologie allemande”, en *Œuvres*, III, M. Rubel (trad.), París, Gallimard, 1039–1325. (Original publicado en 1846).
- . (1994). “Le 18 brumaire de Louis Bonaparte”, en *Œuvres*, IV. M. Rubel (trad.). París: Gallimard, 433–544. (Original publicado en 1852).
- . (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. F. Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza. (Original publicado en 1844).
- NOËL, C. (2005). “Hegel et les insuffisances du marché”. *Revue philosophique de Louvain*, 103, 3: 364–389.
- ROUSSEAU, J.-J. (1971¹). “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”, en *Œuvres complètes*. París: Seuil, 204–261. (Original publicado en 1754).
- . (1971²). “Du contrat social”, en *Œuvres complètes*. París: Seuil, 518–585. (Original publicado en 1762).
- STALIN, J. (1977). “Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique”, en *Œuvres*, XIV. París: NBE, 200–230. (Original publicado en 1938).
- TOCQUEVILLE, A. (1961). *De la démocratie en Amérique*. París: Gallimard. (Original publicado en 1840).

- TOMÁS DE AQUINO (1997). “De la royauté”, en *Petite somme politique*. París: Pierre Téqui, 35–115. (Original publicado en 1267).
- . (1999). *Somme théologique*. París: Cerf. (Original publicado en 1270).
- ZIMA, P.-V. (2005). “La théorie comme discours et sociolecte”, en J.-M. Adam y U. Heidmann (eds.), *Sciences du texte et analyse de discours*. Ginebra: Slatkine, 21–33.