

## **PETER ALHEIT: Sociedad civil<sup>[1]</sup>**

(Aparecido en Hans Jörg Sandkühler (ed.): *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburgo, Meiner, vol. 2, pp. 1810-1817)

El problema de la modernización contrapuesta a los riesgos descivilizatorios (véase Alheit 1994, 245 ss.), con los que estamos actualmente confrontados de manera empírica en casi todas las sociedades occidentales, plantea como tema el dilema de la *civilidad* misma. Evidentemente, la cualidad de lo “civil”<sup>[1a]</sup> sólo se puede apreciar de manera exacta en el proceso de su pérdida. La confrontación con la barbarie nos hace más que plausible la irrenunciabilidad de la cooperación civilizatoria en las sociedades modernas. Por tanto, ¿se puede asegurar una orientación normativa a la civilidad? Las reflexiones siguientes emprenden el intento de reconstruir de manera concisa, histórica y teóricamente, el concepto de la sociedad civil y de iluminar con simpatía crítica su significado para la situación actual.

## **Desarrollos de la idea de una civil society**

La cuestión de las fuentes históricas de lo civil en la modernidad es ya relevante, porque el actual debate en las ciencias sociales y políticas sobre la función de la “*civil society*”<sup>[2]</sup> podría obstruir la mirada sobre la historia larga y enteramente contradictoria de este concepto. La manera como debieran contemplarse normativa y empíricamente las sociedades civiles no es en absoluto sólo un problema del conflicto politológico para el modelo de la democracia de las élites de Schumpeter<sup>[3]</sup>, ni de la disputa conducida de manera predominantemente filosófica entre posiciones “liberalistas” y

“comunitaristas” de una teoría de la democracia moderna; estas cuestiones pertenecen a los problemas políticos nucleares de las sociedades burguesas [*bürgerlicher*] desde sus inicios, o de manera más precisa: concierne a la identidad del fenómeno de la “sociedad civil [*bürgerliche*]” misma.

Es decir, la decisión teórico-política de que, más allá de las regulaciones estatales, las formas de vida de los ciudadanos de las sociedades modernas podrían poseer un significado propio, preocupó sistemáticamente ya a Adam Ferguson (1723-1816), quien acuñó también el concepto de *civil society*<sup>[4]</sup>. Por cierto, Ferguson prepara al mismo tiempo, con esta diferenciación de la idea de vida en común política en la modernidad, un estrechamiento: la identificación de la *civil society* con la *economic society*. Esta equiparación jugará de manera sutil, y no sólo por la contraposición de graves consecuencias en el debate alemán del primer Marx con Hegel (inspirada ciertamente en los escritos de los ilustrados escoceses<sup>[5]</sup>), un papel central en el concepto de la “sociedad civil [*bürgerlichen*]”<sup>[6]</sup>.

En ella Marx aprovecha sin duda de la idea de Hegel de concebir precisamente la “sociedad civil [*bürgerliche*]” también como una forma de existencia, que se exterioriza productivamente –mediante el trabajo–, del “espíritu moral”, que sólo llega a sí misma en la representación sintético-conceptual del Estado. Ello posibilita al joven Marx dedicarse en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843, no sólo una interpretación materialista de la antinomia del Estado y sociedad (civil [*bürgerlicher*]) – esto es, “poner a Hegel sobre los pies” –, sino también dedicarse a la reconstrucción histórica de esta misma oposición (MEW I, 275 s.). Con ello resulta inmediatamente transparente, al menos para Marx, que la antinomia hegeliana no expone el entendimiento en la arquitectura de las sociedades modernas, sino, en cierta manera, su *productio*. La separación teórica de Estado y sociedad duplica sólo la separación real; de ninguna manera la penetra analíticamente, si seguimos a Marx. Pues el Estado es, según esto, no la incorporación del espíritu que ha llegado a sí mismo, sino –precisamente lo contrario– la abstracción, al mismo tiempo conceptual y real, de la vida real y efectiva de los hombres y, por tanto, externa a ellos (*ibid.*, 281). Este considerable incremento de significado teórico de la “sociedad civil [*bürgerlichen*]” en la crítica a Hegel del primer Marx tiene

consecuencias para el desarrollo conceptual en la tradición teórica marxista. Ya en la *Ideología alemana* el concepto tiene una agudización universalista:

La sociedad civil [*bürgerliche*] abarca toda la relación material de los individuos en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende todos los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vis ta hacia el interior, como Estado. (MEW III, 36)<sup>[b][7]</sup>

La “sociedad civil [*bürgerliche*]” se convierte ya en Marx y Engels en un concepto marco supercomplejo de un crítica de la formación histórica, que tiene que descuidar de manera casi inevitable la dialéctica de Estado y sociedad e ignorar la relativa autonomía tanto de lo “político” como de lo “civil”<sup>[8]</sup>. No hay que excluir que el predominio de lo político en las sociedades “del socialismo real” pueda ser intrerpetada como mera inversión de este concepto clásico. Así como en el capitalismo la *economic society* se impone y domina presuntamene todas las estructuras, en el socialismo de Estado la *political society* usurpa de manera aparentemente legítima todos los ámbitos de la vida. Por cierto, la historia de la época tanto ha refutado de manera clara el segundo constructo, cuanto menos puedo convencer ya del constructo original. El potencial de acción social-civil<sup>[9]</sup> existe –de manera determinable– también en las sociedades capitalistas, y ciertamente de manera *relativamente* independiente tanto de la base económica, como de la superestructura política.

No sin motivo, uno de los marxistas más esclarecidos, a saber Antonio Gramsci, intentó describir empírica y teóricamente, de la manera más precisa, este potencial de acción. Por ello, toma absolutamente en serio la crítica a Hegel del joven Marx y se interesa por la interdependencia de base económica y Estado. En conexión con la teoría de Labriola de la “superestructura graduada” (véase Kebir 1991, 54 s.), Gramsci amplía en efecto el gradiente de relación: “Entre la estructura académica y el Estado con su legislación y su coacción está la sociedad civil” (Q. 10, parte II, § 15, 1267).

Lo que aquí, considerado superficialmente, tiene el aspecto de una rehegelianización de la teoría marxista y sin duda también se asocia críticamente al neohegelianismo de Croce<sup>[10]</sup>, es en verdad una variante, altamente interesante, del concepto marxista. Lo que sería propio de la *società civile* de Gramsci no sería que se hubiera independizado de la base económica o del Estado, sino que ha expresado su interdependencia respecto del Estado y la economía de un modo específico, a saber como

*consenso*, es decir, como acción concreta de los actores sociales (véase Kebir 1991, 65 ss.). Esto significa sin duda que las determinaciones sociales nunca son “simples” o mecánicas. Permanecen culturalmente fracturadas, están en procesos de *bargaining* [regateo] o, como lo expresaba Gramsci, en una “guerra de posiciones” para fusionar la hegemonía cultural y política. Pero ello significa al mismo tiempo que la sociedad civil es sólo el otro lado de la *società politica*, que consenso y coacción son aspectos complementarios de una situación histórica concreta (véase *ibid.*, 69 s.). La *società civile* continúa remitiendo la base económica, pues su cualidad no se puede realmente cambiar sin la influencia de las condiciones marco económicas<sup>[11]</sup>.

El concepto de sociedad civil de Gramsci incluye, por tanto, lo clásico y lo excede claramente. La idea de un sociedad civil determinada ciertamente económica y políticamente, pero al mismo tiempo capaz de acción y reacción, podría ser un correctivo crítico para los actuales debates sobre la civilización de las sociedades modernas.

### **Significado y límites del “espacio de la opinión pública”<sup>[c]</sup> civil**

Correspondería a la suposición de Gramsci de que la “sociedad civil” ocupa una especie de yuxtaposición entre la base económica y el Estado, y que, por lo tanto, entra el consenso ratificante de los actores sociales entre las “necesidades objetivas” de la base económica y el Estado, el que estaría puesta en cuestión la plausibilidad de teorías que consideran las sociedades modernas o exclusivamente bajo el aspecto de la racionalidad de fines económica o bajo la perspectiva de la autorregulación sistémica. Una interesante crítica de estos dos tipos de teorías la encontramos en Jürgen Habermas (1992, 403 ss.), que, sin embargo, no se refiere a la “sociedad civil” de Gramsci, sino a su propia teoría del discurso.

En los problemas de explicación de los modelos de elección racional y en las aporías de la teoría de sistemas puede Habermas mostrar que ambas tradiciones teóricas equivocan la reconstrucción de la lógica funcional de las sociedades modernas. Una teoría orientada económicamente de la elección racional pasa por alto que las preferencias de los actores individuales están en *contextos*, se transforman con estas condiciones contextuales y

sólo pueden ser entendidas de manera adecuada en tales condiciones marco establecidas estratégica y discursivamente (véase *ibid.*, 408 ss.)<sup>[12]</sup>. La teoría de sistemas fracasa, según Habermas, en su reducción de las sociedades diferenciadas funcionalmente a una multitud de sistemas *autorreferencialmente cerrados*, porque ya no hace plausible cómo sistemas semánticamente cerrados “no pueden ser motivados a encontrar por sus propias fuerzas el lenguaje común que han menester para la percepción y la articulación de relevancias y criterios concernientes a la sociedad global” (*ibid.*, 427; trad. cas., 432). Esta objeción tiene que ser tomada particularmente en serio porque con el lenguaje usual está a disposición un código que produce este resultado y que se tiene que abrir hacia el interior de los sistemas especializados si quieren asegurar su función de legitimación. Esto es válido urgentemente para el sistema *político*:

El sistema político articulado en términos de Estado de Derecho está internamente diferenciado en ámbitos de poder administrativo y ámbitos de poder comunicativo y permanece abierto al mundo de la vida. Pues la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suminitros provenientes de los contextos informales de comunicación del espacio público ciudadano, de la red de asociaciones y de la esfera privada. Con otras palabras: el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida. (*loc. cit.*)

La crítica de Habermas, tanto al alcance teóricamente escaso del concepto de elección racional económicamente motivada como al bloqueo de la autorreferencialidad de la teoría de sistemas, descubre de nuevo, en cierta medida, un “vacío de sociedad civil”. Por encima de las coacciones económicas y por debajo de las regulaciones administrativas se genera una esfera aparentemente no económica y no estatal de actividades sociales, sin la cual ni la economía ni la política podrían funcionar (véase *ibid.*, 443). Tenemos que tratar aquí, si se quiere así, con el *lado exterior del mundo de vida*. Los actores sociales se encuentran en relación con el “núcleo civil” de la sociedad mediante la asociación espontánea de unos con otros y forman –todavía en contacto con sus esferas privadas– *opiniones públicas* discursivas.

La esfera o espacio de la opinión pública es, ciertamente, un fenómeno social tan elemental como la acción, el actor, el grupo o el colectivo; pero escapa a los conceptos tradicionales de orden social. La esfera o espacio de la opinión pública no puede entenderse como institución y, ciertamente, tampoco como organización; no es un entramado de normas con diferenciación de competencias y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; [...] El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas

agavilladas en torno a temas específicos. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar un lenguaje natural; y se ajusta a la *inteligibilidad general* de la práctica comunicativa cotidiana.

(*ibid.*, 435 s.; trad. cast., 440)

El espacio de la opinión pública civil presupone un público<sup>[13]</sup>, principalmente en cuanto presencia y participación. El espacio de la opinión pública –como la “sociedad civil” de Gramsci– no puede prescindir del consenso, si quiere tener consistencia. Precisamente en el concepto de opinión pública se puede mostrar que aquella esfera intermedia de la sociedad civil no es autónoma en absoluto, sino que permanece vinculada en todo tiempo a la economía y la política. Pues el espacio público ha sido modificado en el proceso de modernización. Mediante los medios de comunicación de masas se ha dado una independencia relativa de la “opinión pública” del público interviniente. Lo que es válido para toda la sociedad también lo es para las opiniones públicas modernizadas, que el “núcleo civil” ha sido empujado de manera creciente a la periferia por los centros de acción profesionalmente actuantes<sup>[14]</sup>. El peligro de una disociación del espacio de la opinión pública en productores y receptores y el entremezclarse de los productores con preferencias económicas o bien políticas, está ampliamente en el orden del día. El escenario de las elecciones parlamentarias italianas de 1994, en las que el gran mogol mediático de Berlusconi se podía estilizar en cierto modo “al modo de la sociedad civil” como organizador de un monstruoso club de fans eficaz para el caudillo político, ha quedado como un precedente presuntamente de largo alcance para la porosidad de la esfera civil. Por cierto, ya a mediados de los años cincuenta Günther Anders (1956), con una perspicacia sorprendente y un análisis tentador, consideraba posibles escenarios semejantes. La civilidad es frágil. Ello resulta particularmente claro en el fenómeno del espacio de la opinión pública. ¿Tienen algunas opciones normativas la oportunidad de limitar la marginalización de la esfera civil?

### **¿Opciones comunitaristas como remedio?**

A primera vista, se ofrece para la respuesta a esta cuestión, sin duda, aquel debate filosófico-social en torno al sentido común y la justicia, tal como se desarrolló en primer lugar en los Estados Unidos en conexión con John Rawls (1971; trad. alem. 1975) y que cobró influencia desde el comienzo de los años noventa también en Alemania<sup>[15]</sup>. El constructo normativo del “comunitarismo” sugiere, por ello, un remedio de los peligros de la instrumentalización económica y política de los individuos y plantea una nueva fusión en las comunidades valorativas relacionada en la mayoría de los casos con representaciones éticas aristotélicas y hegelianas. Los problemas resultan tras una mirada más detallada. ¿Ha sido reanimada con la opción por el sentido común aquella contraposición de Tönnies, históricamente explosiva por lo menos en Alemania, de “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*)? ¿debe la opción comunitarista substituir en definitiva al moderno Estado de Derecho? Algunas voces (por ejemplo, MacIntyre 1987) en el espectro diferenciado de los representantes del “comunitarismo” dan motivo enteramente para tales cuestiones. Con todo, se considera el problema de manera más pragmática y se renuncia a atribuciones propagandísticas que se puedan interpretar en el núcleo de debates altamente teóricos en torno a la independencia de los principios formales del Derecho, tanto de determinadas predecisiones normativas<sup>[16]</sup> como también de conceptos sensibilizantes para un análisis empíricamente más exacto de la elección social. Las perturbaciones funcionales de las democracias modernas puestas en discusión por los “comunitaristas” llaman la atención, al menos, sobre dos cuestiones que pueden ser clarificadas empíricamente: 1) ¿Es posible la supervivencia social en las modernas sociedades sin un mínimo en las remuneraciones comunitarias naturalmente disponibles? 2) ¿Podrían funcionar adecuadamente las democracias modernas si valores en cierta medida compartidos en común? La cuestión de la existencia mínima en los recursos comunitarios se puede resolver sin problema en el contexto de un discurso normativo y se relaciona con constelaciones empíricas. Tenemos pruebas empíricas de que la asimilación de las pérdidas de vínculos en las sociedades modernas representa absolutamente un problema real y se puede documentar de manera precisa para los actores sociales concretos, por ejemplo, en la constelación de síntomas de una “destradicionalización de mundos de vida” (véase Alheit 1994). Pero es al mismo tiempo demostrable que el potencial de acción de aquello que afecta de tales modificaciones dispone también de formas nuevas de asociación social. Es decir, la

producción de la *comunariidad* [*Kommunariität*] socialmente irrenunciable no corre, como en otro tiempo, sobre el aseguramiento normativo de recursos disponibles, sino sobre la “invención”<sup>[17]</sup>, esencialmente contingente, de redes colectivas en nuevos niveles.

Con la cuestión del aseguramiento de la función de las modernas democracias mediante un nexo de valor común de los actores democráticos se puede conectar, al menos de manera empírica, la observación que la mera construcción institucional y el desarrollo ajustado a derecho de los procedimientos democráticos no ofrece ninguna garantía de que las democracias sean también comunidades [*Gemeinwesen*] de vida. Por cierto, también aquí aparece, cuanto menos como algo digno de discusión, la cuestión de si para la protección de la vida democrática es efectivamente necesaria una especie de “moralidad democrática” (véase Brumlik 1993 y Honneth 1993a), en el sentido del discurso político-normativo desde Alexis de Tocqueville hasta Hannah Arendt, o de si la acción concreta en el espacio social, la construcción y la conservación de los espacios de la opinión pública civil [*ziviler Öffentlichkeiten*], no garantizan paulatinamente el saber, y con ello, evidentemente, tampoco producen las orientaciones sociales de fondo, que corresponden a la supervivencia de las democracias.

### **Vida cotidiana<sup>[d]</sup> y civilidad**

Por cierto, este resultado parece insatisfactorio. Nos pone tanto teórica como empíricamente ante problemas completamente semejantes, cómo desempeñarnos en el fenómeno del mundo de la vida: la descripción de aquello de lo que hablamos es posible, en cierta manera, sólo de modo reconstructivo (véase Alheit 1994, 42 ss.). Las estructuras civiles de una sociedad concreta son –como el saber del mundo de la vida– “*estructuras a tergo*”, potenciales de acción en el fondo de la socialidad. Sin embargo, esto no significa precisamente que ellas posean el carácter de estructuras profundas quasiontológicas; sólo se podría decir con sentido pleno que ellas sólo resultan virulentas de manera manifiesta cuando se disponen en red [*vernetzen*] con modelos de orientación del mundo de la vida.

El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el «folclore» de la filosofía y como el folclore se presenta en formas innumerables; su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (también en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a

la posición social y cultural de las multitudes de las que eso es la filosofía. (Gramsci 1992, H. 11, § 13, 1393 s.)<sup>[e]</sup>

Ciertamente, esta “filosofía común” [*Alltagsphilosophie*] no se puede reemplazar sencillamente por la filosofía profesional. El folclore puede ser tan poco sustituido por la “alta cultura” (véase Demirovic 1989), como poco puede ser el sentido común desplazado por la literatura y la filosofía. El proceso de aprendizaje para la homogenización del sentido común, y ello significa precisamente los procesos de civilización, siempre comienzan según Gramsci cuando grupos de actores sociales se vuelven conscientes de sí mismos y de su posición social: “Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea [...]” (*ibid.*, 1394)<sup>[f]</sup>. La modernidad no puede prescindir es este “proceso de formación”. Gramsci deja claro que lo propio de ello no es la civilización de las élites, sino la emancipación de las masas populares. La vida cotidiana y la civilidad forman un conjunto. Sólo si la “cultura simple” participa en la sociedad civil, es posible la transformación de las constelaciones políticas y culturales existentes:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente difundir críticamente las verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decir y, por tanto, hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en un modo unitario lo real presente es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el redescubrimiento por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos de intelectuales. (*Ibid.*, 1377)<sup>[g]</sup>

Gramsci ha desarrollado cómo se puede lograr este “proceso de formación” civilizatorio en la dialéctica de los intelectuales y los “simples”<sup>[18]</sup>. La idea de la organicidad como fuerza que organiza un saber coherente contiene una referencia práctica al sentido común de las masas populares.

Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o una difusividad, porque está conectada a la vida práctica e implícita en ella, resulte un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: lo que puede suceder si no es siempre sentida la exigencia del contacto cultural con los “simples”. (*Ibid.*, 1382)<sup>[h]</sup> Se representaba la misma cuestión ya precisada: ¿un movimiento filosófico es tal sólo en cuanto se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o es tal, por el contrario, sólo en cuanto, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente no olvida nunca permanecer en contacto con los “simples” y así, en este contacto, encuentra la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Sólo por este contacto una filosofía se torna “histórica”, de depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace “vida”. (*Ibid.*, 1381)<sup>[i]</sup>

Metódicamente utiliza Gramsci aquí, al menos de manera implícita, una idea que está muy cercana a las premisas lógicas del primer pragmatismo americano: el concepto de descubrimiento “quasiabductivo” del potencial oculto en una realidad histórica concreta. La superioridad del pensamiento científicamente coherente frente al sentido común no consiste precisamente en la supuesta “sustancia”<sup>[19]</sup> del curso del conocimiento, sino en la posibilidad de poner en marcha un movimiento entre las ideas contingentes de la vida cotidiana y el aseguramiento de resultados del pensamiento científico. Este proceso es vivo, inconcluso, abierto al futuro. Necesita la participación activa de los “simples” y tiene algo de aquella “democracia creativa”, que se imaginaba John Dewey (1940) y cuya cualidad el lógico del pragmatismo, Charles Sanders Peirce, describió como la capacidad sorprendente de disponer en red alguna cosa, “de ponernos en contacto antes de lo que hubieramos podido soñar” (1903, 404).

La civilidad se puede reconocer aquí como el proceso de configuración democrática. De ninguna manera se descarga de las coacciones de la *società politica*. Pero hace su singularidad más evidente: los progresos de la sociedad civil son una y otra vez procesos de la regateo [*Bargainingprozesse*] de una “modernidad cotidiana” (véase Alheit 1993). No pueden, en cierto modo, ser silenciados en un concepto de sociedad civil teórico o moral. Tal vez tengamos que –de manera comunitaria– descubrirlos de nuevo, en cada caso, y perseverar en la formación del consenso. Los intelectuales harían bien en incluirse en este proceso más como observadores sensibles e intérpretes prudentes, y menos como ideólogos parlanchines.<sup>[20]</sup>

Traducción de FRANCESC JESÚS HERNÁNDEZ I DOBON  
(Universidad de Valencia)  
francesc.j.hernandez@uv.es

### Notas de P. Alheit

[1] El ensayo siguiente es una versión reelaborada, acortada y aligerada, de la última parte de mi libro, aparecido en la editorial Campus (Alheit 1994). Estoy agradecido

especialmente a Frigga Haug por la propuesta de reelaboración, que no pudo ser tenida en cuenta en la composición del libro. A Wolfgang Fritz Haug le agradezco que pusiera a mi disposición el manuscrito del volumen 6 de la edición de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, que están siendo publicados por la editorial Argument, antes de su edición. Me ha resultado particularmente impresionante la *Introducción* de Haug a los Cuadernos 10 y 11 (vol. 6, concretamente 1195-1210) y su instructiva interpretación del concepto *filosofía de la praxis* en Gramsci.

[2] Resulta representativo el estudio importante de Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (1990); en Alemania, el trabajo de Axel Honneth (1994, concretamente 80-89).

[3] Véase Joseph Schumpeter (1942); sobre la disputa que se produjo ante todo en los años cincuenta en los Estados Unidos, véase la síntesis de Johan F. Manley (1983).

[4] En 1767 apareció su escrito, también influido por Adam Smith, *An Essay on History of Civil Society*. Véase también Bobbio 1976, 24; además Cohen/Arato 1990, 90.

[5] Concretamente, Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith.

[6] Sobre el problema de la transferencia lingüística de la *civil society* a la “sociedad civil” [*bürgerliche*], véase Bobbio 1976, 24.

[7] Esta tendencia a la universalización se puede comprobar también en la posición teórica muy preminente de la definición del concepto, en el prólogo de Marx a la [*Contribución a la*] *crítica de la economía política* [1859] (MEW XIII, 8 s.).

[8] Este juicio crítico es válido aun cuando se tenga en cuenta que Marx y Engels no consideraron en absoluto el problema de la base y la superestructura de manera tan estúpida como la ortodoxia marxista después de ellos. Engels escribió expresamente, en una vieja y conocida carta a Bloch (MEW XXXVII, 463) que la productividad social es realizada por las superestructuras y sólo “en última instancia” por la fuerza determinante de la base económica. Marx ya indicó claramente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (MEW XIII, 9) que las “formas ideológicas, con las que los hombres son conscientes (de las transformaciones sociales), “más despacio o más deprisa”, se revolucionan. A pesar de ello, se ha sostenido el fenómeno de una “sobredeterminación” conceptual (Althusser) de las sociedad civil [*bürgerlichen*] como *economic society*.

[9] Este concepto de potencial de acción social-civil [*zivilgesellschaftliches Handlungspotential*] se funda en las reflexiones programáticas para su curso de Ulrich Rödel (1992). Hace posible la “descarga”, al menos pasajera, del concepto sociedad civil de las conexiones con la complicada discusión teórico-política.

[10] Véase Kebir 1991, 57. Bobbio interpreta que el concepto de Gramsci, por lo demás explícitamente “derivado del hegelianismo” (1976, 29), presenta, por su parte, una típica lectura “materialista” de Hegel.

[11] “Por ello tiene que ser vinculada precisamente una reforma intelectual y política a un programa de reforma económica.” (Q, 1561)

[12] De esta prueba sale bien librado Habermas de manera particularmente convincente, porque puede demostrar en los trabajos de uno de los representantes más prominentes del modelo de elección racional, Jon Elster, que , por ejemplo en sus análisis de las compilaciones constitucionales de Philadelphia (1776) y París (1789-91) abandona la posición restrictiva de una teoría de la elección racional e insinúa

implícitamente ya un cambio de perspectiva teórica hacia la teoría del discurso (Habermas 1992, 414).

[13] En esta síntesis hay que recordar la reconstrucción histórica del concepto de espacio de la opinión pública (Habermas 1962).

[14] Véase Habermas 1992, 429 ss. (en conexión con B. Peters).

[15] Véase, de manera complementaria, Zahlmann 1992; Brumlik/Brunkhorst 1993; Honneth 1993.

[16] Así, en cualquier caso, se puede interpretar de manera sucinta la intención de la crítica más influyente a la teoría de Rawls, el trabajo de Michael Sandel (1982). Véase, sobre ello, también Honneth 1993, 7-17.

[17] En conexión con esto recuérdense, ante todo, los resultados de los análisis modernos de estructuras sociales, concretamente los estudios de valor considerable de Michael Vester y colaboradores (1993).

[18] Particularmente impresionante, por lo demás, en el ejemplo históricamente negativo de los intelectuales del catolicismo romano (véase, sobre ello, *ibid.*, 1377 ss.).

[19] Con el ejemplo del movimiento de la universidad popular tras la Primera Guerra Mundial, Gramsci deja irónicamente clara la ingenuidad, arrogante en su núcleo, de aquellos intelectuales, que habían descubierto el “andar hacia el pueblo” como misión cultural: “... se tenía la impresión de que se asemejaba a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de África: se daba mercancía de pacotilla para obtener pepitas de oro.” (H. 11, § 12, 1381)<sup>[j]</sup>

[20] Esto significa, de manera práctica –siguiendo también aquí el ejemplo de Gramsci–, que tiene que ser elaborado decididamente el proceso de la manera más cuidadosamente *empírica*.

### Notas del traductor

[a] P. Alheit utiliza dos expresiones alemanas para el adjetivo “civil”, a saber: “*zivil*” y “*bürgerliche*”, que se puede traducir también como “burgués”. Se indica en el traducción el uso del segundo término. La expresión *Zivilgesellschaft*, que da título al texto, parece ser un neologismo introducido por Sabine Kebir (1991). En el caso de otras expresiones inhabituales, también se anota el original alemán entre paréntesis cuadrados.

[b] Trad. cast. C. Marx; F. Engels: *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, 1980, I, 76 (corresponde a la edición Moscú, 1966, que revisó la edición de Riazanov de la *Ideología alemana*, 1932, que fue la recogida en la edición MEW, 1956 s.).

[c] El sustantivo “*Offentlichkeit*” significa etimológicamente la índole de lo público (*offentlich*) y se contrapone a “privacidad”, pero no se puede traducir por “publicidad” sin añadir connotaciones equívocas. Se traduce por “espacio de la opinión pública”, que, como señala Alheit, presupone un “público” (*Publikum*), siguiendo a M. Jiménez (véase su comentario a la trad. cast. de Habermas 1992, 441). [N. del T.]

- [d] La expresión alemana “*Alltag*” significa la vida cotidiana, la de, literalmente, todos los días. En la siguiente cita de Gramsci la expresión “*Alltagsverstand*”, literalmente “entendimiento de la vida cotidiana” traduce la expresión italiana “*senso comune*”, que se ha traducido, lógicamente, como “sentido común”.
- [e] Trad. directa, según Gramsci: *Le opere. La prima antologia de tutti gli scritti*, Roma, Riuniti, 1997, 324.
- [f] *Loc. cit.*
- [g] *Ibid.*, 306.
- [h] *Ibid.*, 311.
- [i] *Ibid.*, 310-311.
- [j] *Ibid.*, 310.

### Bibliografía

- Alheit, Peter, 1993: “Alltägliche Moderne. Versteckte Wirkungen moderner Arbeiterkultur”. En: U. Apitzsch (ed.), *Neurath – Gramsci – Williams. Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung* (Argument Sonderband –volumen especial– AS 207). Hamburgo 149-163.
- ibid.*, 1994: *Zivile Kultur. Verlust und Wiederaneignung der Moderne*. Fráncfort d.M., Nueva York.
- ibid.*: “Changing basic rules of biographical construction: Modern biographies at the end of the 20th century”. En: A Weymann, W. R. Heinz (eds.), *Biography and Society. Interrelationships between Social Structure, Institutions and the Life Course*. Weinheim (en preparación)
- Anders, Günter, 1956: *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 1. Munich.
- Bobbio, Norberto, 1976: *Gramsci e la cenezione della società civile*. Milán.
- Brumlik, Micha, 1993: “Der Kommunitarismus. Letzten Endes eine empirische Frage?” En: Zahlmann (ed.), 94-101
- ibid.* y Hauke Brunkhorst (eds.), 1993: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Fráncfort d.M.
- Cohen, Jean L. und Andrew Arato, 1990: *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.), Londres.
- Demirovic, Alex, 1989: “Die hegemoniale Struktur der Wahrheit. Zur Historizität des Marxismus bei Gramsci”. En: *Die Linie Luxemburg-Gramsci* (Argument Sonderband AS 159). Hamburg, 69-89.
- Dewey, John, 1940: “Creative Democracy: «The Task Before Us»”. En: *The Philosopher of the Common Man. Essays in Honor of John Dewey to Celebrate his Eightieth Birthday*. Nueva York, 220-228.
- Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte*. Ed. de K. Bochmann und W. F. Haug, Hamburgo 1991 ss. (cit. H.).
- ibid.*, *Quaderni del carcere*. Ed. de V. Gerratana. Turín 1975 (cit. Q).
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Berlín/W.
- ibid.*, 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Francfort d.M.

- Honneth, Axel (Hrsg.), 1993: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Francfort d.M./ Nueva York.
- ibid.*, 1993a: "Die Herausforderung des Kommunitarismus. Eine Nachbemerkung". En: *ibid.* (ed.), 119 s.
- ibid.*, 1994: *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitanalyse*. Francfort d.M.
- Kebir, Sabine, 1991: *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. Alltag, Ökonomie, Kultur, Politik*. Hamburgo.
- MacIntyre, Alasdair, 1987: *Der Verlust der Tugend*. Francfort d.M./ Nueva York.
- Manley, John F., 1983: "Neo-Pluralism: A Class Analysis of Pluralism I and Pluralism II". En: *American Political Science Review* 77, Num. 2, 368-383
- Peirce, Charles S., 1903: "Aus den Pragmatismus-Vorlesungen". En: *ibid.*, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Ed. de K.-O. Apel. Francfort d.M. 1967 (Edición de bolsillo 1991)
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Francfort d.M.
- Rödel, Ulrich, 1992: "Zivilgesellschaft als Handlungszusammenhang". En: *Mitteilungen* (Ed. del Inst. f. Sozialforschung an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main), Cuaderno 1, 37-45.
- Sandel, Michael, 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Schumpeter, Joseph, 1942: *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York.
- Vester, Michael *et al.*, 1993: *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Colonia.
- Zahlmann, Christel (Ed.), 1992: *Kommunitarismus in der Diskussion*. Berlín.