

Sociedad civil, emancipación y crisis

Lucas A. Gascón Pérez*

Resumen

En el presente texto, el autor aborda la cuestión de la “irreducibilidad” de la *sociedad civil* al *nihilismo*. Este objetivo, presente en la versión particular de posmarxismo defendida por Habermas, Cohen y Arato, incluye aquí un desafío adicional: incorporar una conciencia radical de las potencialidades excluyentes y despolitizantes de la categoría, y aún así mantener su impronta emancipatoria. En la sección central, expone la posición de dicho posmarxismo y el cuestionamiento de la tradición hegeliano-marxista. Concluye con los abordajes de Alexander y Koselleck, como propuestas que aportan valiosos elementos para pensar tal “irreducibilidad”.

Palabras clave: Sociedad civil, emancipación, dictadura, nihilismo, exclusión.

Abstract

The present paper addresses the issue of *civil society* “irreducibility” to *nihilism*. This purpose, that it is also possible to find in Habermas’, Cohen’s and Arato’s particular version of post-Marxism, includes here an additional challenge: to incorporate a radical consciousness of this category potentialities to exclude and depoliticize and, yet, to maintain its emancipatory imprint. In the central section, the author exposes this post-Marxist perspective and the questioning of Hegelian-Marxist tradition. Finally, concludes by reviewing Alexander’s and Koselleck’s approaches, which contribute to think about irreducibility.

Keywords: Civil society, emancipation, dictatorship, nihilism, exclusion.

Introducción

En términos generales, las “transiciones democráticas” en América Latina y algunos países del sur de Europa, la disolución paulatina de la Unión Soviética en el oriente de este continente y la caída del Muro de Berlín, pueden entenderse como acontecimientos producidos por los cuestionamientos

Recibido: 14 de marzo, 2016 *Aceptado:* 24 de mayo, 2016.

* Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-México. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becario del Instituto de Investigaciones Históricas 2016-2017. Líneas de investigación: Teoría social y política contemporánea. Correo electrónico: lucas.gascon@flacso.edu.mx

de la *sociedad civil*. Diferentes movimientos provenientes en mayor o menor medida de este ámbito, posibilitaron la finalización de una forma de hacer política que se creía agotada; a saber, la *dictadura* (en el sentido menos peyorativo del término). La idea de una política basada en la noción de “decisión” y la necesidad de una irrupción política arbitraria para lograr el orden, la estabilidad y denunciar el enmascaramiento ideológico que lleva a la *crisis*, constituyeron reclamos paulatinamente soslayados a favor de la apelación por los derechos humanos y sociedades más libres e incluyentes.

No obstante, una vez realizada la transformación y pasados los años en torno a 1989-1991, en muchos países de Occidente sobrevino una etapa de despolitización y fragmentación identitaria que comenzó a poner en duda la “verdadera naturaleza” o implicancias de las prácticas y experiencias políticas agrupadas bajo el concepto de *sociedad civil*. La anemia participativa, la dispersión de identidades y la desolación que en estos países comenzó a vivirse, introdujeron el interrogante de si estos efectos eran inherentes a los cuestionamientos provenientes de la *sociedad civil*, o si consistían consecuencias no necesarias y, por lo tanto, reversibles. La orientación que en muchos países se experimentó hacia las políticas de apertura comercial y financiera, a la privatización, etcétera. (y que luego desembocó en “giros” hacia la izquierda o la derecha), restituyó una antigua discusión acerca de las implicancias efectivas de la *sociedad civil* (si es que existen tales) y sus potencialidades “emancipatorias”.

Estas transiciones, descritas en términos históricos, tuvieron su correlato en una fuerte “reemergencia” de la noción de *sociedad civil*, principalmente en diferentes pensadores “posmarxistas” (quienes, hasta la década de los ochenta se habían inscrito en el marxismo). En particular, nos referiremos aquí a una de las diferentes “versiones” del posmarxismo, a aquella representada por C. Offe, J. Habermas, J. Cohen y A. Arato.¹ Para estos autores, al menos

¹ Según Norbert Lechner, existen básicamente tres “versiones” de análisis de la emergencia actual del concepto. En primer lugar, una concepción de la *sociedad civil* en términos “populares” que pone énfasis en la “democracia real o sustantiva” denunciando las deficiencias de la “democracia formal” (I) (Lechner, 1994: 142-143). En segundo lugar, una concepción de la *sociedad civil* básicamente libertaria, que el autor denomina como “*public choice*”, la cual aboga por la autonomía de ese ámbito social en términos de la independencia en el mercado (II) (*Ibid.*: 143). Por último, una versión que concibe a la *sociedad civil* como “limitadora” de las dinámicas incompatibles del Estado, así también como del mercado, la cual a su vez impone una clausula autolimitativa de no ocupar el lugar del estado (III) (*Ibid.*: 143-144). Los precursores teóricos de esta versión son Clauss Offe y Jürgen Habermas. En primera instancia, en este trabajo se trae a colación una cuarta versión de la *sociedad civil* (hegeliano-marxista), más bien negativa, que sostiene que las tres primeras versiones pueden reducirse a una, a saber, la de la “*public choice*”. A partir de esto, como se ha dicho, se reseñan otras dos versiones, la de J. Alexander y R. Koselleck.

para los tres últimos, la *sociedad civil* es una esfera de participación política, inclusividad y, sobre todo, orientación al entendimiento y al “consenso”.² No obstante, como se ha señalado, la recaída en muchos países occidentales experimentada hacia procesos de dominación y violencia, volvió a poner en la palestra la necesidad de dar cuenta de los procesos de “exclusión” y “despolitización”. Entre otras corrientes, la concepción “hegeliano-marxista” volvió a emerger para denunciar la naturaleza despolitizante y excluyente de la *sociedad civil*. La acusación de que en ella están implicadas ciertas inercias individualistas, despolitizantes y, por lo tanto, excluyentes (su desdibujamiento en el *nihilismo*), tenía mucho de cierto. De lo que se trataría, entonces, es de incorporar ciertos elementos de la crítica hegeliano-marxista referidos al desdibujamiento de la *sociedad civil* en el *nihilismo*, a la vez que sostener su “irreductibilidad” hacia éste (mantener su impronta emancipatoria, “inclusión” y “participación política”). Es decir, el desafío consistiría en resguardar el gesto emancipatorio de la *sociedad civil* reanudado por propuestas posmarxistas como la de Habermas, Cohen y Arato (“inclusión” o “participación política”), a la vez que retener o admitir ciertos elementos de la crítica hegeliano-marxista, en especial aquellos referidos a la fuerte presencia de elementos atomistas e individualistas en su interior. Inclined al énfasis de la razonabilidad, la orientación al entendimiento y el consenso, las propuestas de Habermas, Cohen y Arato parecerían ser insuficientes a la hora de pensar en conflicto y el antagonismo propios de la *sociedad civil*.

En la medida que la paulatina “diferenciación” de ese ámbito social que llamamos *sociedad civil* constituye una de las marcas específicas de aquello que denominamos “modernidad”, dicha discusión (en las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI), retoma una problemática más general acerca

² En la medida que el pensamiento de Habermas experimenta, cómo en muchos otros pensadores, un cambio de orientación considerable en la década de los ochenta, es que aquí se está de acuerdo con Lechner en caracterizarlo como “posmarxista”. Durante las décadas de los sesenta y setenta aproximadamente, Habermas se inscribe en una tarea de “reconstrucción del materialismo-histórico” en el marco de las investigaciones de la Escuela de Frankfurt (Montoro Romero, 1980). A partir de los años ochenta, el empleo de los métodos dialécticos y hermenéuticos, y su énfasis en la noción de “praxis”, serán soslayados en favor de una mayor orientación hacia el pensamiento kantiano. Por su parte, la filiación de Cohen y Arato con el posmarxismo se constituye a través de la concepción de A. Gramsci. De esta manera, los autores afirman: “Sostenemos que el concepto de sociedad civil, tal como ha sido usado por nuestras diferentes fuentes, pertenece al mundo intelectual e incluso a la cultura política del posmarxismo (y quizá del “posgramscianismo”). El discurso contemporáneo de la sociedad civil fue diseminado internacionalmente, al menos en sus inicios, por la circulación de las ideas posmarxistas (Cohen y Arato, 2002: 92). A su vez, Cohen y Arato se declaran continuadores o reconstructores de la concepción de *sociedad civil* habermasiana, especialmente en lo tocante a las nociones de “solidaridad” y “libertad” que en ella se defienden (Arato, 1996: 7).

de la “verdadera” índole de la *sociedad civil* y la modernidad, y de si esta implica francamente un periodo de *crisis*.

Existe un consenso más o menos generalizado acerca de que la modernidad, con sus diferentes tiempos de difusión, constituyó una transformación significativa respecto al “mundo antiguo”. Pero el disenso subsiste en torno a si ella, así también como la *sociedad civil*, implican una época de franco individualismo y fragmentación social (*nihilismo*). De igual manera a la modernidad, el reclamo de la *sociedad civil*, su “gesto emancipatorio”, su *differentia specifica*, consistiría en la “pretensión” de ser un ámbito de resguardo de los “derechos humanos universales”, caracterizado por la “inclusión”, la “participación política” y el compromiso con el prójimo (*emancipación*). Ante el cuestionamiento a tal pretensión proveniente de tradiciones de pensamiento como la “hegeliano-marxista”, la pregunta que aquí se aborda sería la siguiente: ¿cómo sostener la impronta emancipatoria de la *sociedad civil* (marcar su “irreductibilidad” al *nihilismo*), incorporando algunos elementos de la crítica “hegeliano-marxista”? O en términos más generales, ¿cómo sostener el gesto emancipatorio de la *sociedad civil* (evitar el *nihilismo*), manteniendo una tematización radical del “conflicto” y el “antagonismo”?

Después de determinadas consideraciones preliminares (II), se procede a desarrollar la problemática descrita enfrentando las dos corrientes de pensamiento antes señaladas: posmarxismo y marxismo (III). En esta sección, la discusión se abordará en un plano “analítico” y en otro “histórico”. Si la corriente de Habermas, Cohen y Arato puede considerarse como una tesis que intenta se negada por la antítesis hegelino-marxista, la cuarta sección implica una síntesis en la que se reseñan las propuestas de J. Alexander y R. Koselleck en términos de enfoques alternativos para pensar la “irreductibilidad” de la *sociedad civil* al *nihilismo* (IV).

II. Consideraciones preliminares

A lo largo de este trabajo, el lector deberá tener presentes tres “lógicas” políticas básicas. En primer lugar, la lógica “dictatorial”, que en su forma teórica política remite a una tradición de pensamiento “teológico-política”, la cual, pese a su no inscripción en las filosofías del “progreso”, fue resguardada considerablemente en la tradición “hegeliano-marxista”. La “lógica” dictatorial pone mucho énfasis en la noción de “decisión” y la necesidad de una irrupción arbitraria o violenta en un cierto estado de cosas, en pos de evitar la *crisis* y el *nihilismo* (que de una u otra manera es identificado con la “filosofía de la cultura” o la “sistemática liberal”). De allí se desprende la importancia que para

estas tradiciones de pensamiento tiene el conflicto y el antagonismo como modos de lograr la estabilidad y denunciar el enmascaramiento ideológico.

En segundo lugar, la “lógica” o pretensión de la *sociedad civil* de constituirse cómo un ámbito que subierte el orden teológico-político, mediante reclamos por los derechos naturales universales, por una mayor racionalidad y orientación al entendimiento (“inclusión”). El reclamo de la *sociedad civil* de ser un ámbito emancipatorio, se completa con la pretensión de constituirse como un ámbito de autodeterminación política (“participación política”).

En tercer lugar, la lógica “nihilista”, referida a aquel riesgo de fragmentación e indeterminación social presente presuntamente en el cierre sobre la propia identidad del individualismo liberal. Alude a un escenario despolitizado y carente de participación, en el que puede existir, también, un cierto “cinismo”. Es decir, los avances en la efectivización de los derechos humanos conducen intencional (cinismo) o inintencionadamente a un escenario de relativismo, cierre sobre la propia identidad y dominación (“exclusión” y “despolitización”). Definido de esa manera, el *nihilismo* constituiría un escenario caracterizado por la preponderancia de la “racionalidad instrumental” y, por ende, por la presencia de fuertes procesos de exclusión y conflicto.

Como se ha mencionado, las propuestas de Habermas, Cohen y Arato comparten este esquema teórico tripartido. No obstante, frente al deslizamiento en la despolitización y exclusión observada en muchos países occidentales (a las cuales puede añadirse otra forma de *crisis* o *nihilismo*, como la guerra experimentada en la zona balcánica después de la disolución de la Unión Soviética), se tornaría necesario sostener ese mismo gesto de la *sociedad civil* de constituirse como un ámbito intermedio, desde una perspectiva más realista que dé cuenta de los procesos conflictivos que se generan en ella y a partir de ella.

III. Dos concepciones tradicionales: la sociedad civil como emancipación o como crisis

En este apartado, la presentación de la discusión tiene dos dimensiones: una analítica, donde se ponen en juego elementos de índole “teórica” (a), y otra histórica, donde se emplean elementos de índole “historiográfica” referidos a la interpretación de acontecimientos pasados (b). Es en ambos planos donde el lector podrá observar el enfrentamiento entre el posmarxismo de Habermas, Cohen y Arato, y la tradición hegeliano-marxista.

A. La discusión en un plano teórico

Resulta un esquema argumentativo extendido en los estudios teóricos sobre la *sociedad civil* (Arato, 1996; Habermas, 1998; Cohen y Arato 2002), entender a esta categoría como un ámbito social entre otros, con sus propios principios y propiedades. Generalmente, este esquema argumentativo ubicaba a dicha noción como un ámbito intermedio entre las instituciones estatales y el mercado. Durante la década de los años ochenta, periodo en que surgieron los rasgos fundamentales de ese discurso sobre la *sociedad civil*, los movimientos de democratización y desobediencia política agrupados bajo esa categoría se opusieron a las formas dictatoriales que concebían al Estado como la esfera desde la cual se podría lograr la emancipación de la sociedad. A su vez, este discurso sobre la *sociedad civil* era fuertemente crítico de la racionalidad propia de mercado y se oponía explícitamente a los proyectos de lo que por entonces se había denominado “nueva derecha” o “neoconservadurismo”. Tanto ahora como entonces, de lo que se trataba era de un esquema tripartito en el que la *sociedad civil* constituye una “esfera de valor” que intenta criticar la noción de *dictadura*, procurando no desdibujarse en la indeterminación y *nihilismo* presentes en versiones extremas del liberalismo. De acuerdo con ello, se ha señalado que los efectos despolitizantes y la anemia participativa sobrevenida después de la “crítica” de la *sociedad civil*, no constituye un producto inherente a ella, sino una suerte de “colonización” de la lógica de los sistemas u otras esferas (principalmente la del mercado) al ámbito propio de la *sociedad civil*.

Como se ha mencionado, el punto de vista “hegeliano-marxista” des-acuerda con este esquema, ya que toda pretensión de transformación de la sociedad que intente evitar una instancia decisionista basada en la necesidad de una cierta utilización de la fuerza y la arbitrariedad, es “irresponsable” y se desdibuja en la fragmentación social. Ninguna transformación puede llevarse a cabo sin un fuerte decisionismo que dicotomice el espacio social entre amigos y enemigos; y en el caso de que se logre una transformación de esa índole, ésta más bien consistiría en una transformación burguesa.

Frente a este último punto de vista, para Habermas la *sociedad civil* constituye un ámbito público que, desprendiéndose del “mundo de la vida”, emerge en la “juntura” entre éste y los sistemas (político y económico) Es aquí donde Habermas encuentra la sede de la “acción comunicativa”, que en una sociedad no reificada debiera limitar la “colonización” sistémica al mundo de la vida. En esta acción comunicativa, cuyo “telos” es únicamente la “actitud realizativa de un hablante que busca “entenderse” con una segunda persona sobre algo en el mundo”, es donde reside lo que para el autor es la

verdadera solución estabilizadora y emancipadora de la sociedad (Habermas, 1998: 65-80). El autor pone énfasis en el carácter “intersubjetivo” de este ámbito, para sostener que éste no es el reino de la “subjetividad” atomista ni tampoco el lugar de una comunidad integracionista totalizante.

Afin a esta perspectiva, en su célebre obra *Sociedad civil y teoría política* (2002), Cohen y Arato elaboran una concepción de la categoría dirigida, entre otros objetivos, a fundamentar el carácter politizante, progresista y emancipatorio de las luchas y experiencias agrupadas bajo dicha noción. Ellos sostienen que la tematización científica de la “reemergencia” de la *sociedad civil* en el último cuarto del siglo XX se caracteriza por diferentes rasgos, de los cuales tres interesa rescatar aquí: en primer lugar, la referencia a la obra de Antonio Gramsci, principalmente en autores “posmarxistas”; en segundo lugar, el intento por evitar la alternativa “estatismo” y “economía capitalista”; en tercer lugar, la procuración por no adoptar la disyuntiva clásica de “reforma” o “revolución” (Ibid.: 54-55, 91-92).

Bajo el primer rasgo, se intenta fundamentar una concepción de la democracia como “democracia radical”, la cual pretende desmarcarse de aquella defendida por el “neoliberalismo”. Bajo la segunda característica, se procura evitar la adopción del paradigma del Estado moderno sin incurrir en la reducción de la *sociedad civil* a la concepción burguesa propia de la economía clásica. Bajo la tercer característica, se intenta evitar la alternativa “revolución desde abajo” o “reforma desde arriba”, proponiéndose entonces un proceso de “reforma desde abajo” (Ibid.). Con esta caracterización, los autores pretenden ofrecer una aproximación de la *sociedad civil*, cuya dimensión normativa consista en diferenciarse del pluralismo presente en las versiones liberales de la noción.³

Desde esta perspectiva, los autores abordan la concepción hegeliana (un punto clave en la transformación teórica de la categoría) esforzándose por remarcar su complejidad, ya que ella no se reduciría únicamente a la interpretación “estatista”, “reaccionaria” y “conservadora”. Según los autores, si bien estos perfiles están presentes en la *Filosofía del derecho*, es necesario remarcar otro aspecto de esta obra, frecuentemente silenciado. Así, es posible identificar en ésta dos grandes diagnósticos de la modernidad: por un lado,

³ En este sentido, señalan: “Los posmarxistas no sólo se dan cuenta, al igual que Gramsci, de la durabilidad de la sociedad civil en las democracias capitalistas y de la consecuente improbabilidad de la revolución en el sentido marxista clásico, sino que además afirman lo normativamente deseable, que es la conservación de la sociedad civil. No obstante, el posmarxismo se puede distinguir de todos los neoliberalismos (que a su propia manera también identifican a la sociedad civil con la burguesa) por sus esfuerzos para desarrollar el tema de la transformación democrática radical o pluralista radical de las versiones existentes de sociedad civil” (Cohen y Arato, 2002: 92).

aquél sostenido por la “filosofía sistemática”, la cual remarca el carácter lógico del desarrollo dialéctico y homogeniza el momento de la *sociedad civil* reduciéndolo a un momento esencialmente negativo o de *antisittlichkeit* (*Ibid.*: 129).

Por otro lado, se encuentra aquella interpretación realizada por la “teoría social”, en la que se remarca el carácter de continuidad de la dialéctica, entendiendo que la *sociedad civil* constituye más bien un momento de “bifurcación” que también aporta parcialmente a la “eticidad” (*sittlichkeit*) (*Ibid.*: 124). Según los autores, la primera interpretación tiene implicancias “estatistas” (“dictadura”), y entiende que la búsqueda final de integración ha terminado con el Estado moderno. El parágrafo 181 de la *Filosofía del derecho* ha alimentado este tipo de interpretaciones, ya que en él se sostiene que en la *sociedad civil* el desarrollo de la eticidad se detiene; es decir, se remarca el carácter negativo de dicha categoría. El segundo tipo de interpretación desdibuja las fronteras tajantes entre los momentos de la dialéctica y remarca los elementos heterogéneos al interior. Así, se resalta que ya existen momentos de integración y procesos culturales autónomos dentro de la *sociedad civil*, en particular a través de las corporaciones, los estamentos y las clases (Hegel, 1968: pár. 254 y 255; Cohen y Arato, 2002: 128 y 129). Así, las diferentes interpretaciones de la concepción hegeliana constituyen otro terreno en el que se debaten las dos posturas en disputa.

Parecería ser que la versión de posmarxismo anteriormente revisada, no da cuenta de una manera satisfactoria de las potencialidades excluyentes y despolitizantes en la *sociedad civil*. Su énfasis puesto en el “reformismo”, en la “acción comunicativa”, en la “integración”, parecería demostrar una falta de “conciencia” del antagonismo y el conflicto que se producen en ella y a partir de ella. El gesto emancipatorio que en esta corriente se pretende sostener, deriva del anclaje particularista y antagónico de los reclamos de la *sociedad civil*, sin incurrir en el *nihilismo*.

B. La discusión en un plano histórico

Si bien la manera de construir el pasado está determinada por los apremios, interrogantes y dilemas de nuestro propio presente, recurrir a los acontecimientos históricos, al modo en que los interpretamos arrojados en las vicisitudes presentes, puede servir como un plano adicional en que la discusión puede desarrollarse. ¿Cuáles son los referentes históricos que se incluían bajo los mismos contenidos semánticos con los que hoy denominamos a la *sociedad civil*? ¿Qué experiencias y actores se agrupaban bajo este concepto? Con base en lo ocurrido en el pasado, ¿qué deberíamos esperar de aquellos actores que hoy se incluyen bajo dicha categoría?

Ha sido un recurso común de la literatura reciente sobre el tema, afirmar que durante las últimas décadas se ha producido una “reemergencia”, “resurrección” o “reactivación” de la *sociedad civil* (Cohen y Arato, 2002: 53; Arato, 1996: 6). ¿Reemergencia o reactivación con respecto a qué? ¿A qué momento? Tanto en dicha literatura como en la acción de hecho de algunos movimientos sociales, en la *sociedad civil* recuperaría la tradición democrático- revolucionaria gestada alrededor de 1789 (Arditi, 2004: 10 y 12). Es en este sentido que se ha recurrido a la analogía “1789: 1989” con el fin de señalar la continuidad entre lo ocurrido en el último cuarto del siglo XX respecto a la Revolución francesa. En aquella época se hizo posible el surgimiento de una movilización popular que tornaba equivalentes las diferencias entre distintos sectores y posiciones ideológicas (“republicanos, radicales, reformadores sociales, socialistas y liberales” [Wallerstein, 1998: 97]) frente a un enemigo común constituido por los defensores del *ancien régime* (en particular, el monarca absoluto como detentor del poder estatal). De manera similar, el último cuarto del siglo XX asistió a la formación de una *sociedad civil* en términos democrático-populares opuesta a las dictaduras, ya sean éstas de orientación comunista (centro-este europeo), o de orientación fascista (sur de Europa y en Latinoamérica). Es importante recalcar que, en ambos momentos se constituyeron movilizaciones en torno a la defensa de derechos humanos caracterizadas por un alto grado de inclusividad (a pesar de las particularidades de cada sector) y participación política.

No obstante ello (como se ha afirmado), desandados los años posteriores a 1989-1991, muchos países de Europa del Este y América Latina asistieron a una cierta despolitización, “apatía” e “individualismo”, como si la pérdida del enemigo común hubiera develado las diferencias latentes de la *sociedad civil* (Arato, 1996: 12). Adicionalmente, muchos países se vieron inmersos en otro tipo de fragmentación social, tal es el caso de la guerra en la zona balcánica una vez disuelta la Unión Soviética. ¿Cuáles son, entonces, las implicancias efectivas de la *sociedad civil*?

Según Arato, dicha fragmentación social ocurrió debido a un déficit de participación de la “sociedad política” que hubiese ayudado a institucionalizar los avances ya logrados (*Ibid.*: 13). Nótese que aquí el autor no refiere al retorno a una lógica “dictatorial”, fuertemente estatalista, sino a un accionar político que abogue por una “consenso mínimo” entre las partes anteriormente afines (*Ibid.*: 12). El deslizamiento en la fragmentación social no ocurrió, de esta manera, por razones necesarias correspondientes a la propia naturaleza de la *sociedad civil*, sino por factores contingentes, en cierta medida, excepcionales.

En el bando contrario se sostiene que el socavamiento de los cimientos del orden estatalista y dictatorial decanta inevitablemente en una escenario

nihilista en el que opera preferentemente la racionalidad instrumental y la lógica del mercado. Se estaría en presencia del desbalance entre “derechos” y “obligaciones” y del creciente dominio y explotación de una clase sobre otra. En todo caso, si unas movilizaciones como las que se ha descrito pueden conducir finalmente a una verdadera transformación de la sociedad, éstas deben ir acompañadas por un “segundo momento” de fuerte politización y dictadura que fije los logros avanzados. Desde este punto de vista, se ha sostenido que así como 1789 fue acompañado por el jacobinismo de la Comuna de París, lo ocurrido durante la década de los ochenta debió ser sostenido temporalmente por una acción fuertemente estatal: 1789 sin 1793 constituye una “revolución descafeinada” o una “revolución sin revolución”. Es decir, una revolución burguesa. Diagnóstico atribuido a lo ocurrido en el último cuarto del siglo XX (Žižek, 2010: 6-11).

Esta concepción puede aplicarse también a lo ocurrido durante el periodo que va desde 1789 hasta 1848. Sabemos que aproximadamente hacia esta última fecha quedaría conformado el espectro ideológico básico con el que nos orientamos hasta la actualidad; a saber, la división tripartita de éste en conservadurismo, liberalismo y socialismo. Como se ha mencionado, el polo democrático-popular de la Revolución habría permitido la alianza entre diferentes sectores, los cuales posteriormente se agruparían, en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XIX, básicamente en liberales y socialistas (Wallerstein, 1998: 97). Hacia finales del periodo 1789-1848, la alianza entre la burguesía y las clases menos aventajadas era insostenible. Al respecto, se afirma:

A la larga semánticamente no había compromiso posible entre los intereses económicos burgueses, tamizados individualmente, y los derechos generales de los ciudadanos, que todos poseían. Las revoluciones de 1830 y de 1840 y el levantamiento de la Comuna de 1871 estaban en cierto modo preprogramados lingüísticamente (Koselleck, 2012: 233).⁴

⁴ De manera similar, al estudiar dos obras escritas alrededor de 1848 –*La educación sentimental* de Flaubert, y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, de Marx– Hyden White describe estas transiciones como procesos paródicos en los que prevalece el tropo de la ironía y un cierto “cinismo” (por parte de la clase burguesa). A medida que se acercaba 1848, la burguesía estaba cada vez menos dispuesta a luchar por el proletariado, y se comenzaba a hacer más evidente la incompatibilidad entre las demandas de justicia y aquellas por la propiedad privada (White, 2011: 325). El polo metafórico (*sociedad civil*) a través del cual se había erigido la alianza y los ideales revolucionarios, se estaba disolviendo de una manera cínica: la burguesía, consciente de la particularidad de sus intereses, siguió defendiendo (ahora con un tono irónico), los ideales de la República (*Ibid.*: 329).

Queda así descrita la discusión entre ambas teorías. En síntesis, ella gira en torno a si la impronta transformativa de la *sociedad civil* (y la modernidad), lleva consigo implicancias emancipatorias o sí, para lograr éstas, es necesario recurrir a la lógica dictatorial. Ninguna de las dos teorías niega la transformación que explica la modernidad. Más bien, lo que se discute es si ella implica un periodo de emancipación o *crisis*. Cómo se ha venido sosteniendo, el desafío consistiría en preservar la tematización del conflicto y el antagonismo presente en la tradición hegeliano-marxista (dar cuenta de los procesos de exclusión y despolitización), sin que esto implique recurrir a la lógica dictatorial o reducir la *sociedad civil* al *nihilismo*.

IV. La *sociedad civil* y su irreductibilidad al *nihilismo*: enfoques alternativos

En la presente sección se reseñan las propuestas de J. Alexander y R. Koselleck desde el punto de vista del interrogante aquí planteado. Es decir, no se pretende realizar una reseña exhaustiva de sus concepciones, sino resaltar determinados elementos de sus propuestas a la luz de la problemática de este trabajo.

A- Alexander: la “redescripción” del individualismo

Al enmarcarse en la denominada “sociología cultural” (la cual enfatiza en el carácter discursivo de la acción social), la concepción de la *sociedad civil* de Jeffrey Alexander intenta evitar los términos tradicionales en que la discusión ha venido siendo planteada. En su concepción existen básicamente dos formas de dar cuenta del antagonismo y el conflicto en torno a la *sociedad civil* y, respectivamente, dos maneras de sobreponerse a ellas y evitar la reductibilidad en el *nihilismo*. Si bien en el presente trabajo se busca una forma particular de antagonismo y conflicto, a saber, aquel referido a la “exclusión” y “deposlitización” generados por una desproporcionada presencia de la “racionalidad instrumental” y el repliegue privatista en la *sociedad civil*, la concepción de Alexander tiene en cuenta otras formas de antagonismo y conflicto, como aquellas producidas por la marcación de una frontera antagónica por parte de la *sociedad civil*, en la cual se diferencian amigos y enemigos. En la medida que el objetivo del presente trabajo es, en términos generales, defender el gesto emancipatorio de la *sociedad civil* recuperando la tematización del antagonismo presente en la tradición hegeliano-marxista, se vuelve relevante esa otra tematización del conflicto en el autor.

En primer lugar, Alexander sostiene que aun el discurso más pluralista, liberal y universalista de la *sociedad* civil se mueve bajo ciertos “códigos simbólicos” de inclusión-exclusión, pureza-impureza, etcétera, a través de los cuales tendencialmente se traza una frontera antagónica entre amigos-enemigos. Los contenidos ónticos, fácticos, mediante los que los actores se identifican y desidentifican, parecerían estar inevitablemente gobernados por una “estructura general” discursiva que predestina a que el proyecto más inclusivo caiga inevitablemente en un momento de dicotomización de la sociedad. Independientemente de los contenidos ónticos de sus identidades y demandas, los actores necesitan trazar fronteras antagónicas nítidas:

La estructura discursiva se emplea, por tanto, para legitimar amigos y deslegitimar adversarios en el curso del tiempo histórico real. Es frecuente el caso de individuos y grupos de la sociedad civil que son capaces de mantener el discurso de la libertad a lo largo de un periodo de tiempo significativo. Entenderán a sus adversarios como otros individuos racionales sin abandonarse a la aniquilación moral.

Sin embargo, durante un prolongado periodo de tiempo es imposible para el discurso de la represión no entrar en juego de manera significativa y no considerar a los adversarios como enemigos con una naturaleza extremadamente amenazante. [...] El discurso de la represión se emplea, sin embargo, ya sean o no sus objetos realmente perversos, creando finalmente una realidad objetiva donde no había nada anteriormente (Alexander, 2000: 159-160).

Líneas más adelante, y en un pasaje que podría interpretarse como dirigido contra la ética del discurso habermasiano,⁵ el autor escribe:

⁵ La relación de la concepción de Alexander con el enfoque habermasiano, parecería ser conflictiva. Pese a lo dicho más arriba, su concepción parecería abreviar de la teoría de la “diferenciación de esferas” con la que, de ciertas maneras, acuerda Habermas. En su revisión de la tradición democrática liberal, Alexander adopta un punto de vista que no sería muy distinto al de Habermas; a saber, el de la recuperación de una herencia cultural individualista previa al individualismo decimonónico (Alexander, 2004: 701). De esta manera, el autor rescata ciertos procesos políticos “liberadores”, los cuales se extendieron desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX, cuando sobrevino una nueva época de “relegitimación del estado fuerte” (Alexander, 1994: 77). Tanto el individualismo decimonónico como la valoración de un estado fuerte, pertenecen a un “segundo momento” en el que desde la “sociología sistemática”, se interpreta la *sociedad civil* como una esfera meramente reducida a la economía capitalista (Alexander, 2004: 699). Anterior a esto, la *sociedad civil* constituía, más bien, una esfera de civilización, progreso y generación de “autodisciplina y responsabilidad individual” (*Ibid.*). Una de sus principales características era la “inclusividad” de actores e instituciones (*Ibid.*). De manera similar a un momento de síntesis, el actual resurgimiento del concepto expresaría la recuperación y superación de las dos fases anteriores.

Esto apunta al hecho de que el empleo social de las identidades simbólicas polarizadoras debe entenderse desde la estructura interna del discurso mismo. Las sociedades racionales, individualistas y autocríticas son vulnerables porque estas características las hacen abiertas y porque se disponen sobre la confianza, y si el otro polo está desprovisto de características sociales favorables, la confianza sufre el abuso de manera despiadada [...] Dicho de otra forma, los atributos que permiten a las sociedades ser internamente democráticas –atributos que incluyen las oposiciones simbólicas que permiten definir la libertad en términos muy significativos– dan a entender que los miembros de la sociedad civil no se sienten seguros de que pueden comunicarse de modo efectivo con sus adversarios, desde dentro o desde fuera. El discurso de la represión es inherente al discurso de la libertad. Esta es la ironía instalada en el núcleo del discurso de la sociedad civil (Ibid.: 160).

Entonces, ¿dónde residiría para Alexander el carácter emancipatorio de la *sociedad civil*? Si ella recurre a mecanismos de exclusión, ¿cómo se sostendría su irreductibilidad al *nihilismo*? El autor señala que no obstante ello, existirían sociedades “más” “autocríticas” o “democráticas” que otras, pese a que en todas se tracen fronteras antagónicas. El “mayor” grado de libertad que en ellas se viviría, es lo que las tornaría “más” vulnerables.

En segundo lugar –y en referencia a la definición estricta de antagonismo y conflicto tratada en este trabajo (exclusión y despolitización liberal)–, Alexander reconoce que la paulatina diferenciación de la *sociedad civil* en la modernidad implica procesos de individualización y fragmentación, no obstante él los “redescribe” como nuevas formas de integración social que no necesariamente implican el *nihilismo*. A partir de su relectura de la obra de Durkheim, la tradicional dicotomía sociológica entre “comunidad” (como aquel lazo integracionista característico del mundo “premoderno”) y “sociedad” (como aquel proceso de fragmentación y división propio de la modernidad) se atenuaría y pasaría a “redescribir” dos formas distintas de integración de la sociedad, en última instancia unidas por su carácter religioso. La sociedad, la *sociedad civil*, ya no podría describirse como el reino de la individualización atomística (*crisis*), sino como la propia forma con la que la modernidad ha contado para no deslizarse en la fragmentación.

En una clara veta durkheimiana, Alexander realizaría una redesccripción de los procesos de individualización, liberalización y crítica de la modernidad en términos de una modulación de la “conciencia colectiva” en función de la integración de una sociedad cada vez más compleja:

La sociedad civil no significa comunidad en un sentido estrecho, tradicionalista, el sentido que es enfatizado, por ejemplo, en la clásica distinción sociológica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, típicamente traducido como comunidad y sociedad [...] El enfoque que deseo tomar aquí, por el contrario, puede ser descrito como sugiriendo la “comunidad de la sociedad”, la *Gesellschaft* como *Gemeinschaft*. [...] Porque la “sociedad civil” es entendida como una forma de conciencia colectiva que se extiende más amplia y profundamente, tanto que puede incluir en principio varios agrupamientos en un dominio territorial discreto, administrativamente regulado (Alexander, 1994: 77).

Ese nuevo tipo de identificación comunitaria apelaría a un universalismo capaz de integrar a miembros dispersos en un territorio amplio. Pero este universalismo no debería entenderse en términos abstractos, sino enraizado en un mundo de la vida cotidiana, comprometiendo ciertas narrativas y códigos simbólicos que apelan a una esfera comunitaria de sentimiento, compromiso y solidaridad (Ibíd.: 80; Alexander, 2000: 141). Es decir, lo que habría cambiado en la modernidad no sería la pérdida del lazo comunitario (en última instancia religioso), sino un nuevo cambio de centro de devoción, ahora residente en el individuo. Se tiene aquí, entonces, una propuesta alternativa referida a que los procesos de diferenciación modernos no implican en última instancia transformaciones atomísticas, sino nuevas formas de solidaridad e integración social.

B. Koselleck: diversos estratos semánticos en el concepto de sociedad civil

Reputado como el principal representante de la “escuela de conceptos alemana” (o *begriffsgeschichte*), en sus trabajos individuales Koselleck desarrolla la hipótesis medular sobre la cual descansan todas las investigaciones de dicha escuela: la postulación de un “umbral” (*sattelzeit*) en que los conceptos tradicionales provenientes del mundo antiguo sufren una transformación fundamental en sus estratos semánticos. Un tono ético-político se encuentra en última instancia asociado a esta hipótesis: dicha transformación, datada aproximadamente a mediados del siglo XVIII, implica un proceso de “aceleración” y fragmentación socio-política, es decir, una *crisis*. Quizá el mayor trabajo del autor donde puede observarse este tono conservador, en cierta medida católico, lo constituye su tesis doctoral *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1959]. Escrita bajo la orientación de Carl Schmitt, allí Koselleck sostiene que el paulatino ascenso del mundo

burgués y la constitución de la “crítica ilustrada” y la filosofía de la historia, posibilitadas gracias a la protección del Estado absolutista, determinó paradójicamente el debilitamiento de éste y la entrada a un periodo de *crisis*, en el cual nos encontramos todavía. Se repite aquí, entonces, un similar esquema teológico-político: aunque la *crítica* ya no proviene de la tradición hegeliano-marxista, el abandono de la instancia decisionista y dictatorial implica necesariamente el deslizamiento en el *nihilismo* burgués.

Bajo esta orientación, el autor afirma que el contenido específicamente moderno que se agrega al concepto de *sociedad civil*, aquel que es “índice” y “factor” de la transformación moderna, es eminentemente “burgués”. Ahora, la *sociedad civil* se caracteriza por un ámbito despolitizado, resultado de la pérdida del poder político estamental en manos de un “soberano” que lo monopoliza y que permite la existencia de dicho ámbito regido por el “interés económico” (Koselleck, 2012: 227-228). Por ello, el autor afirma:

Llegados a este punto nos encontramos en el ámbito de la pura *sociedad*, de la moderna *sociedad civil*. A sus ciudadanos ya no les interesaba ejercer el poder político, sino participar en el poder del Estado con el fin de garantizar sus intereses económicos –y culturales y religiosos– [...] Ya no es un contexto de desigualdad jurídica, sino social, en el ámbito de los ciudadanos trabajadores y activos económicamente, en el que el principio de la capacidad personal predominaba (*Ibid.*: 229).

Los logros en la ampliación de los derechos ciudadanos conformaban un espacio (*sociedad civil*) de igualdad formal, jurídica, que enmascaraba las “reales” desigualdades sociales. Es este escenario el que está presente en las obras de Hegel y Marx:

Hegel definió esa sociedad civil como un ámbito que si bien dependía del Estado, económicamente era independiente, una sociedad civil que, con sus variados intereses individuales, en cierto modo ocupó un espacio apolítico entre la familia y el Estado adoptando una forma inexistente antes del siglo XIX. O es la sociedad civil/burguesa, que para Marx sólo puede definirse mediante sus condiciones económicas y su diferenciación en clases sociales [...] En la polémica definición de un republicano francés en 1841, consiste en el poder de la burguesía. ¿Qué es un burgués?, se pregunta: ayer, un esclavo, un sirviente [...] Un señor hoy. ¿Qué es la burguesía? La reunión de los señores que van a trabajar y en cuyo beneficio trabajan los proletarios (*Ibid.*).

Desde este punto de vista, la especificidad de la *sociedad civil* moderna está marcada por procesos de despolitización y exclusión que se enmasca-

ran bajo las formas jurídicas. ¿Dónde reside, entonces, el aporte específico de Koselleck que lo diferenciaría de la postura hegeliano-marxista? ¿Dónde podría encontrarse, en su perspectiva, una propuesta superadora? La respuesta residiría en su entendimiento de lo que es un concepto y cuáles son los contenidos semánticos adheridos, en particular, al de *sociedad civil*.

Koselleck sostiene que el concepto de *sociedad civil* está compuesto por tres contenidos semánticos básicos, de acuerdo a tres grandes transformaciones. En primer lugar, aquél añadido en el mundo griego, asociado a la polis, en donde *sociedad civil* significaba *koinonía politike*: libre autoorganización política, autogobierno y autodeterminación de los ciudadanos que ejercen el poder libremente (*Ibid.*: 225). En segundo lugar, el sentido dado por los estoicos y por la filosofía agustiniana, en donde centralmente se hace alusión a una igualdad universal ciudadana más allá del lugar de origen, del sexo, la raza, la religión y status social y político (*Ibid.* 226-227). En tercer lugar, aquel contenido propiamente moderno, en el cual cobra preponderancia la competencia liberalizada, que se ha descrito anteriormente. En resumidas cuentas, mientras que los dos primeros estratos semánticos hacen referencia a fuertes componentes de participación política e inclusión universal, el tercero más bien alude a lo contrario, al reino de la despolitización y la exclusión.

Por el propio entendimiento koselleckiano de lo que es un concepto, el hecho de que la transformación específicamente moderna refiera a la *sociedad civil* como un ámbito despolitizado y excluyente, no implica que el concepto haya perdido los otros estratos. Un concepto es una red discursiva en la que se adhieren diferentes contenidos semánticos a lo largo del tiempo, lo que posibilita tornar “sincrónico lo anacrónico” y volver “contemporáneo lo que no es contemporáneo”. Por ello el autor afirma:

Desde la perspectiva de una mera historia del lenguaje nos encontramos ante un hecho de sorprendente continuidad, y lo que Aristóteles o Cicerón dijeron sobre la “sociedad civil” no está de ningún modo superado por completo. En la historia de las palabras hay conceptos relativos a la libre autoorganización política que no se pueden borrar de la experiencia europea (*Ibid.*).

Más adelante, el autor escribe:

Hasta aquí nuestra retrospectiva teórico-histórica, que de hecho requiere una modificación muy importante. Por mucho que el surgimiento, condicionado por la economía, de una sociedad civil/burguesa sea el resultado de una historia más reciente, la antigua, plasmada en un concepto por Aristóteles, que considera la *koinonía politike* como una comunidad de ciudadanos que se gobierna a sí misma,

nunca se perdió durante el proceso de transformación. Al contrario. El modelo de ciudadanía que antes se vinculaba a la *polis* o a la comunidad de ciudadanos libres que era la república romana guió también a los revolucionarios franceses y a los idealistas alemanes, incluso a los filósofos morales escoceses. También la herencia de la ética ciudadana estoica y la afirmación cristiana de la igualdad espiritual de todos los ciudadanos del reino de Dios constituían una herencia que se conservó (*Ibid.* 230).

Se tendría, entonces, una “naturaleza” múltiple del concepto. No una “verdadera” implicancia, sino múltiples. Quienes invocan hoy en día el concepto, aquellas experiencias de las cuáles éste es “índice” y “factor”, no se reducirían únicamente a una naturaleza despolitizada, excluyente y guiada por el propio interés, sino a varias vivencias y proyectos igualmente legítimos. El propio concepto permite aunar el cambio y la repetición. La transformación moderna del concepto de *sociedad civil*, tal como es utilizada hasta nuestros días, se realiza permitiendo la repetición de los antiguos estratos semánticos.

V. Conclusiones

A. El presente estudio ha abordado la cuestión de la “irreductibilidad” de la *sociedad civil* respecto al *nihilismo*. Este objetivo, ya presente en la versión particular de posmarxismo defendida por Habermas, Cohen y Arato, incluye aquí un desafío adicional: incorporar una conciencia radical de las potencialidades excluyentes y despolitizantes en torno a la categoría, y aun así mantener su impronta emancipatoria. La recaída en muchos países occidentales hacia la exclusión y despolitización (*nihilismo*), así como en otras formas de *crisis*, como la guerra, restablecieron la validez del cuestionamiento hegeliano-marxista con su énfasis en el antagonismo y el conflicto.

En lo medular, el gesto de defensa de una *sociedad civil* emancipatoria debería dar cuenta de una tendencial dicotomización del espacio social en el propio movimiento de transformación. Es decir, dar cuenta de la irreductibilidad de la *sociedad civil* al *nihilismo*, al mismo tiempo que sostener una cierta tematización del conflicto socio-político (de una manera distinta a la erigida por la teología política). En Alexander, esto se presenta, al menos, de dos maneras. En primer lugar, con el señalamiento de que todo discurso de la *sociedad civil*, por más universal que pretenda ser, siempre recurre a la marcación de una frontera antagónica para subsistir en el tiempo. Parecería ser que esta nueva forma de tematización del conflicto no implicaría la anulación de la pretensión participativa y universal de la *sociedad civil*.

Según el autor, el tipo de marcación de la frontera antagónica al que recurre el discurso de la *sociedad civil* es, pese a ello, más democrático. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, con la “redescripción” de la *sociedad civil* como otra forma de “comunidad” que impediría el deslizamiento en el *nihilismo* (en el sentido puro). Al respecto, Alexander retoma el tradicional gesto durkheimiano de redescubrir la *sociedad civil* como una forma nueva de integración y diferenciación social, de tal modo que ella no implique una recaída en el *nihilismo*. En Koselleck, existe un reconocimiento del antagonismo en la presencia del elemento burgués, privatista y despolitizante en el cuestionamiento de la *sociedad civil*. Es decir, el autor tematiza la presencia del reclamo de intereses particularistas bajo la apelación general por los derechos humanos. Por ello, él sostiene que el proceso de transformación moderno se desarrolló en un “contexto” dominado por la forma “burguesa” de la política. No obstante, por su misma condición de “concepto”, la *sociedad civil* opera como una malla de significaciones en la que se traen a colación los sentidos republicanos y universalistas. En otras palabras, Koselleck sostiene que a pesar de que la especificidad de la transformación semántica de la *sociedad civil* en la modernidad sea individualista y atomista, el propio concepto no abandona su acepción republicana (referida centralmente a la participación y autodeterminación política), ni su acepción estoica/agustiniana (referida en lo medular a la inclusividad ciudadana).

La necesidad de dar cuenta del conflicto en torno a la *sociedad civil*, no deviene de una postura ecléctica de abarcar el cuestionamiento hegeliano-marxista. Una preocupación parecería estar presente en varias de las propuestas reseñadas en este trabajo. Tanto en los pasajes expuestos de la posición hegeliano-marxista en la dimensión histórica, cómo en la propuesta de Alexander, se encuentra la preocupación de la durabilidad temporal de las transformaciones producidas por la *sociedad civil*. Sin momentos de fijación que sucedan a las transformaciones democráticas, la *sociedad civil* se desliza en la despolitización.

Así, se hace necesaria la marcación de una cierta frontera antagónica para capitalizar los objetivos de los movimientos emancipatorios. Como se ha afirmado, esta recurrencia al conflicto no debería volver a la adopción de la lógica dictatorial, tal como es propuesto por la tradición hegeliano-marxista. En este sentido, la propuesta de Alexander de enfocar el discurso de la *sociedad civil* desde la perspectiva de su naturaleza en última instancia religiosa o como otra forma de conciencia colectiva, parecería ser una forma innovadora de afrontar el desafío. Cuando el autor sostiene que un discurso plenamente universal e inclusivo no puede sostenerse en el mediano y corto plazo, sin recurrir a una cierta marcación de la diferencia entre lo puro y lo impuro, alude a dicha pre-

ocupación. No obstante, esta nueva forma de dar cuenta del conflicto trataría de evitar la recurrencia a la lógica dictatorial.

C. La concepción de *sociedad civil* que aquí se ha postulado y discutido es, básicamente, aquella que teoriza Hegel en la *Filosofía del derecho*. En un ya renombrado y “tradicional” tratamiento sobre el concepto, Norberto Bobbio (1974) sostiene que la concepción hegeliana representó una modificación fundamental con respecto al anterior entendimiento “iusnaturalista” de la noción, transición sin la cual no podría entenderse, entre otros, la particular concepción sobre la *sociedad civil* de Gramsci. Aquí podría agregarse que las concepciones contemporáneas de Habermas, Cohen y Arato, reseñadas más arriba, abrevan también de aquella transición fundamental que representó el entendimiento hegeliano (Velasco Gómez, 2002). Como se ha dicho, esta concepción consiste en identificar a la *sociedad civil* como una esfera intermedia entre la familia y el Estado, y gran parte de la discusión ha versado sobre la “verdadera” índole o “naturaleza” de ese espacio intermedio: si está dominada por la lógica del mercado (“sistema de necesidades” en Hegel), o si en ella no son menos fuertes la virtud republicana (“participación política”), y la abogacía por la inclusión de todos los ciudadanos (“inclusión”). Es decir, no se ha discutido este esquema tripartito hegeliano, sino la composición de su momento intermedio: si la *sociedad civil* tiene una impronta emancipatoria irreductible a la lógica del mercado. A su vez, esta discusión se ha realizado bajo la cláusula de que tal exigencia emancipatoria debiera fundamentarse, teniendo una radical conciencia del conflicto y antagonismo.

VI. Bibliografía

- Alexander, Jeffrey (1994), “Las paradojas de la sociedad civil”, traducción de María Pía Lara, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 4, pp. 73-89.
- Alexander, Jeffrey (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación de las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos.
- Alexander, Jeffrey (2004), “Sociedad civil”, en Laura Olamendi, *et al.* (comps.), *Léxico de la política*, México, Fondo de Cultura Económica/FLACSO-México.
- Arato, Andrew (1996), “Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros”, en *Isegoría*, núm. 13, pp. 5-17.
- Arditi, Benjamín (2004), “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 1, pp. 1-21.

- Bobbio, Norberto (1974), "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en L. Gallino, *et. al*, *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 19, pp. 65-93.
- Cohen, Jean, y Andrew Arato (2002), *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2012), *Historia de los conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje social*, Madrid, Trotta.
- Lechner, Norbert (1994), "La (problemática) invocación de la sociedad civil", en *Perfiles Latinoamericanos* México-FLACSO, núm. 5, pp. 131-144.
- Marchart, Oliver, (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Montoro Romero, Ricardo (1980), "La reconstrucción del materialismo histórico de Jürgen Habermas", en *Revista Española de Investigaciones Sociales*, núm. 12, pp. 117-139.
- Velazco Gómez, Ambrosio (2002), "El concepto de la sociedad civil. Una visión histórico-filosófica", en R. Salazar Pérez (comp.), *Comportamiento de la sociedad civil latinoamericana*, Insumisos Latinoamericanos, pp. 15-32.
- White, Hyden (2011), *La ficción de la narrativa*, Argentina, Eterna Cadencia.
- Wallerstein, Immanuel (1998), *Después del liberalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Žižek, Slavoj (2010), "Introducción. Robespierre, o la 'violencia divina' del terror", en *Slavoj Žižek presenta a Robespierre, Virtud y Terror*, Madrid, Akal.