

**FUNDAMENTOS DE UNA
SOCIEDAD CIVIL SEGÚN
VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ**

María García

ASP Research Paper 108(a)/2014

Research Papers



FUNDAMENTOS DE UNA SOCIEDAD CIVIL SEGÚN VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ

María García

ASP Research Paper 108(a)/2014

Índice

1. Introducción
2. El concepto de sociedad civil como “tipo ideal”
 - 2.1. Sociedad civil como marco de referencia
 - 2.2. Diferentes tradiciones en la teorización de la sociedad civil
 - 2.3. Crítica de la visión minimalista de la sociedad civil
3. Variantes del modelo ideal
 - 3.1. Los límites de la sociedad civil
 - 3.2. Variantes de la democracia liberal: las triarquías oligárquicas
 - 3.3. Mercados como conversaciones
 - 3.4. asociaciones civiles o inciviles
4. Condiciones para una realización más completa del modelo
 - 4.1. La importancia de la “esfera pública”
 - 4.2. Obstáculos para la conversación cívica
 - 4.3. Los límites de la “persuasión cívica”
5. A modo de conclusiones por parte del autor
6. Conclusiones
7. Referencias citadas
8. Bibliografía complementaria
9. Anexos
 - 9.1. Entrevista a Víctor Pérez-Díaz
 - 9.2. Bibliografía de Víctor Pérez-Díaz

El texto es el Trabajo Fin de Máster presentado en septiembre de 2014 en el Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica de la UNED.

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Berta Álvarez-Miranda Navarro
Joaquín Pedro López Novo
Josu Mezo Aranzibia
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional /International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences) (†)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)
Michele Salvati (Università degli Studi di Milano)

© María García

Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
o en parte sin permiso previo de la autora

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

Resumen

El trabajo indaga sobre el concepto de sociedad civil como “tipo ideal” de sociedad, según la teoría elaborada por Víctor Pérez-Díaz. Desde la concepción clásica de sociedad civil que adopta el autor, el modelo o tipo-ideal de sociedad estaría formado por un conjunto de instituciones como son la democracia liberal, la economía de mercado y un tejido social y asociativo plural, sobre la base de una serie de disposiciones y hábitos culturales de los individuos orientados a la combinación entre libertad individual y virtud cívica. Según el planteamiento del autor, la conversación cívica “real” que se da en nuestras sociedades es un proceso de aprendizaje civil esporádico y reversible, alterado por confusiones y estrategias deliberadas de engaño, y alternado con regresiones inciviles. Por ello, la probabilidad de supervivencia de la sociedad civil dependerá, según Pérez-Díaz, de la vitalidad de la conversación en la esfera pública en torno a los asuntos comunes y el modelo de sociedad deseable, y de los compromisos morales correspondientes.

Abstract

This paper researchs the concept of civil society as an “ideal type” of society, according to the theory developed by Professor Victor Pérez-Díaz. From the classical conception of civil society that the author adopts, the ideal-type model of society would consist on a set of institutions such as liberal democracy, market economy and a pluralistic social and voluntary sector, in the context of a number of provisions and cultural habits of the individuals oriented towards the combination between individual freedom and civic virtue. According to the author's approach, the “real” civic conversation that occurs in our societies is a reversible and sporadic civil learning process, altered by confusion and deliberate strategies of deception, and alternated with uncivil regressions. Therefore, the probability of survival of the civil society will depend, according Pérez-Díaz, on the vitality of the conversation in the public sphere around common issues and the model of society desired, and the corresponding moral commitments.

1. Introducción

En nuestros días se vive un malestar o crisis generalizada en la vida política, económica y social. Los ciudadanos desconfían de sus políticos, los políticos manifiestan una falta de consenso a la hora de definir los problemas y dar respuestas. Unos y otros parecen condenados a avanzar a tientas. Víctor Pérez-Díaz nos recuerda, sin embargo, que “una experiencia política desordenada es, para comenzar, una ‘experiencia política’” (2008, p. 12). Es decir, toda comunidad política se caracterizaría por un cierto grado de desorden, siendo lo propio de una polis o comunidad de ciudadanos organizada para la convivencia el tener que debatir y decidir sobre lo común.

Este autor señala que la experiencia de la comunidad política ha sido una experiencia tradicional de los europeos desde hace muchos milenios, aunque en los últimos siglos, esa comunidad política se haya denominado nación o estado-nación. Sin embargo, el autor constata que el malestar que viven políticos y ciudadanos evidencia una crisis existencial de la democracia liberal contemporánea. Observa que, con frecuencia, la actitud de los ciudadanos de hoy, a la hora de juzgar su comunidad política, oscila entre la autocomplacencia y la euforia, por un lado, y la resignación al mal menor o la exasperación, por otro. En ambos casos, concluye, el resultado es la devaluación de la comunidad política.

Según Pérez-Díaz, esa crisis existencial refleja una inseguridad acerca de las premisas y los fundamentos sobre los que se asienta esa comunidad política. Si atendemos a las premisas, la primera de ellas sería tomar en consideración que para que una democracia perdure es necesario que exista una comunidad política viva que delibere sobre los asuntos comunes y, en último término, sobre la deseabilidad misma de la democracia.

La segunda, sería tomar conciencia de los límites de la democracia. El autor observa este carácter frágil y contingente de la democracia desde su origen mismo en la polis griega. Por ello, será necesario “atender a sus condiciones y cultivarla para que se conserve, e incluso florezca” (2008, p. 23). De lo contrario, nos alerta del riesgo de que puedan volver a suceder los totalitarismos del pasado, así como de regresiones inciviles de todo tipo que pueden estar ya instaladas entre nosotros.

Si la democracia es este bien limitado, condicionado y frágil, Pérez-Díaz plantea “introducir en la discusión de la misma una perspectiva normativa, una consideración histórica y comparada que nos alerte de las circunstancias que le son favorables, y un robusto sentido de su contingencia o su indeterminación” (2008, p. 25).

Es en este contexto en el que se hace pertinente el estudio sobre la *teoría de la sociedad civil* que nos plantea este autor con más de cuarenta años de investigación sobre el tema, y referente intelectual no sólo en España sino fuera de nuestro país.

Esta teoría nos proporciona, según Pérez-Díaz “un instrumento analítico para comprender nuestra situación histórica y cómo hemos llegado a ella, y un instrumento crítico-normativo para juzgarla, elegir el rumbo y mantenerlo” (1997, p. 14).

“La sociedad civil es posible, pero es poco probable”, dirá. Esta visión del carácter frágil y contingente de la sociedad civil supone, según el autor, una llamada a comprender, y otra, a actuar, para que esa sociedad sea posible. ¿De qué depende su realización o aproximación al modelo ideal? Es la pregunta que da sentido a este trabajo.

En un primer momento, se analizará el concepto de sociedad civil como “tipo ideal”. Se partirá de la exploración que hace el autor sobre los diversos usos del término a lo largo de la historia; se profundizará en las diferencias entre la tradición de la sociedad civil centrada en la sociedad y aquella centrada en el estado, y en las implicaciones que, desde el punto de vista analítico y normativo, tiene optar por una visión minimalista o generalista de la sociedad civil.

Posteriormente, se abordarán los límites de la sociedad civil como “tipo-ideal”. Puesto que la sociedad civil es una posibilidad, existen variantes que, según explica Pérez-Díaz, son degeneraciones del modelo. La intención del autor es entender cómo funcionan en la práctica las instituciones políticas, económicas y sociales, analizando los riesgos de que la sociedad civil se convierta en una ciudad oligárquica.

Por último, se describirán las condiciones para una realización más completa del modelo. Como mínimo, será necesario un marco institucional, con un conjunto de reglas (incentivos y sanciones). Pero hará falta algo más: la interiorización por parte de las gentes de esas reglas y valores. Esto le lleva al autor a conceder una importancia fundamental al factor cultural y a señalar algunas reformas necesarias para mejorar la calidad de la esfera pública, como son: aclarar los “simbolismos borrosos”, civilizar los conflictos entre izquierdas y derechas y reforzar la virtud cívica (pedagogía cívica y cultivo del carácter moral).

2. El concepto de sociedad civil como “tipo ideal”

2.1. Sociedad civil como marco de referencia

Pérez-Díaz nos recuerda cómo la teoría social nos ayuda a ordenar un mundo desordenado, proporcionándonos diversos instrumentos conceptuales, formulando preguntas sobre lo que es verdadero orden y situando los problemas en su contexto histórico (2012, p. 1). Uno de estos conceptos es el de *sociedad civil*.

2.1.1. Niveles de significación

El autor señala que, a pesar de que los términos sociedad civil y Estado son usados actualmente en la literatura científica y en la retórica política con el carácter de antónimos, no fue así en su origen, “cuando eran, en rigor, sinónimos: sociedad *civil* (de *civis*, o ciudad en latín) era equivalente a Estado o sociedad *política* (de *polis*, o ciudad en griego)” (1987, p. 16).

Más tarde, en los siglos XVII y XVIII, se irá desarrollando la teoría moderna de la sociedad civil elaborada por los filósofos liberales escoceses. Pérez-Díaz hace notar cómo uno de estos teóricos, Ferguson, señala que la sociedad civil, en cuanto sociedad civilizada o cultivada (opuesta a sociedad bárbara o primitiva), *incluye* una autoridad gubernamental desarrollada o Estado en sentido estricto –solamente que se trata de un tipo *específico* de estado (o asociación política), caracterizado por el imperio de la ley, el gobierno limitado y una ciudadanía activa. Será ésta una tradición de la sociedad civil “societal” o centrada-en-la-sociedad (1993, p. 95 y ss.).

Tal y como observa el autor, será Hegel el que teorizará una separación entre las esferas, justificando moralmente el papel privilegiado del estado para reconciliar los intereses públicos y privados. Nace así una versión “estatista” de la sociedad civil o centrada-en-el-estado.

A lo largo del siglo XIX, otros autores, entre ellos Tocqueville, desarrollarán la tradición societal proponiendo una distinción más nítida entre estado y sociedad, tratando de encontrar la manera de enfrentarse a las nuevas formas de despotismo estatal del siglo XIX, incluido el despotismo de un estado democrático. Será éste un uso del término de sociedad civil en “sentido restringido”.

En un reciente artículo, Pérez-Díaz formulará las distintas dimensiones del concepto (sentido amplio, intermedio, limitado) atendiendo a su uso a lo largo de la historia (2011, p. 1):

- En un *sentido amplio*, el concepto de sociedad civil sería visto como “*un tipo de sociedad*” (SC1). Hablamos del concepto original que nace de la visión moderna de la sociedad civil teorizada por los liberales escoceses del siglo XVIII. Este tipo ideal estaría compuesto por una trama de instituciones sociopolíticas particulares, mercados económicos, pluralismo social y esfera pública. Todos estos componentes se relacionarían entre sí y se ajustarían unos a otros en un equilibrio sistémico.
- En un *sentido intermedio*, la sociedad civil sería vista como el mundo de los *mercados y las asociaciones* (SC2), diferenciado del ámbito del estado. Este uso se fue desarrollando a partir de la visión hegeliana sobre la primacía del estado y sus diferentes tradiciones de izquierdas y derechas.
- Desde *sentidos restringidos*, se identificará la sociedad civil con las *asociaciones y redes sociales de cualquier tipo* (SC3), visión difundida por Tocqueville y otros autores; e incluso, a un nivel más exclusivo, con un subconjunto de *asociaciones socioculturales* (SC4) promotoras del debate cívico en la esfera pública, que sería la visión propagada por Habermas, entre otros.

2.1.2. Sociedad civil en sentido amplio: origen y componentes

Pérez-Díaz destaca el valor de la teoría de la sociedad civil en *sentido amplio* como “un instrumento analítico para comprender nuestra situación histórica y cómo hemos llegado a ella, y un instrumento crítico-normativo para juzgarla, elegir el rumbo y mantenerlo” (1997, p. 14).

El autor señala que la teoría de la sociedad civil se aleja de una lectura determinista de la historia. Por el contrario, se propone señalar, a la luz de la experiencia histórica, los supuestos y condiciones para que la realidad se acerque o se aleje de ese tipo ideal: “la concepción de la sociedad civil responde a un intento de teorizar la experiencia histórica de muchos países con un conjunto de instituciones sociopolíticas, socioeconómicas y socioculturales (...). Esta tradición histórica y este depósito de experiencias subyacen a la teoría de la sociedad civil, y la dotan de plausibilidad” (1997, p. 15).

El origen del concepto de sociedad civil en su versión moderna lo sitúa el autor en áreas de Europa y América del Norte, donde, a lo largo de diferentes periodos de tiempo,

se constituyeron sociedades relativamente ordenadas, que adoptaron la forma de estado-nación, operando, primero, como gobiernos representativos y, luego, como democracias liberales; estas formas políticas estaban imbricadas en el marco institucional de unas economías de mercado y unos tejidos sociales plurales. Esta combinación de comunidad política liberal, economía de mercado y tejido de asociaciones y redes sociales ha sido reconocida como un tipo singular de sociedad que ha recibido distintos nombres: a veces el de ‘orden de libertad’ y, a veces, en el

siglo XVIII y comienzos del XIX, el de 'sociedad civil', entendida la expresión en un sentido amplio. (2012, p. 1)

Según Pérez-Díaz (1997, p. 17 y ss.), el tipo ideal de sociedad civil estaría definido por una serie de componentes:

- En primer lugar, por un *conjunto de instituciones* que estarían formadas por un gobierno limitado y responsable bajo el imperio de la ley, una economía de mercado, un tejido asociativo plural y una esfera pública de libre debate;
- A su vez, ese entramado institucional se apoyaría en un *soporte comunitario* (contexto nacional e internacional), ya que todas las sociedades civiles reales son naciones o formas comunitarias equivalentes que han definido su identidad en confrontación con la de otras naciones o comunidades;
- Por último, será necesario considerar las *disposiciones y los sentimientos morales* de los miembros de la comunidad. El autor resaltaré que este componente fue visto como esencial por los ilustrados escoceses: “Para ellos, el funcionamiento apropiado y la persistencia de las instituciones de la sociedad civil requería la presencia de una combinación de determinados sentimientos y disposiciones morales” (1997, p. 19).

2.2. Diferentes tradiciones en la teorización de la sociedad civil

2.2.1. La teoría moderna de la sociedad civil de los filósofos clásicos del siglo XVIII

El autor analizará las conexiones entre los cambios sociales y la evolución de la teoría de la sociedad civil. De esta manera, argumenta que la teoría sobre la sociedad civil elaborada por los ilustrados escoceses narra una experiencia histórica concreta de determinados países, durante un periodo de tiempo y en contraste con otras tradiciones: “Su entendimiento de la historia está conectado con el hecho de que ellos hicieron una elección de tradición muy peculiar” (1997, p. 38 y ss.).

El autor explica que, ante ellos, tenían el resultado de dos modelos de desarrollo que se habían implementado durante los últimos dos siglos, el seguido por Holanda y Gran Bretaña y el modelo Español. Los primeros habían cultivado gobiernos limitados, mecanismos de representación política, tolerancia religiosa y una economía de mercado. En el lado español, una política y una sociedad marcadas por el absolutismo, la uniformidad religiosa, una economía intervenida por el estado e interferida por prácticas tradicionales habían llevado a la nación más importante en el siglo XVI a ser una potencia mundial de segundo rango.

Asimismo, estos filósofos entendieron, comenta el autor, que la situación de prosperidad y expansión de la que gozaba Inglaterra no era fruto de una acción concertada o de un propósito común de varias generaciones de escoceses. Aluden a una feliz combinación de instituciones acreditadas a lo largo del tiempo y de disposiciones culturales que se habían difundido entre varias capas estratégicas de la sociedad. Entre esas disposiciones, señala la de razonar según la lógica y de acuerdo con los hechos y respetar determinados sentimientos morales.

Pérez-Díaz discrepa respecto al contraste que diversos autores plantean entre la tradición liberal-individualista y la tradición comunitaria. Considera que en los filósofos escoceses no existía dicho enfrentamiento:

Predicaron las virtudes de individuos enérgicos y seguros de sí, confiados en sus propias fuerzas, que actuaban a partir de sus convicciones y atendían a sus intereses, pero que, al mismo tiempo, eran conscientes de su incardinación en una comunidad, razón por la cual defendían, incansables, la virtud del compromiso cívico. Los escoceses aspiraban a una comunidad plena y auténtica de individuos libres, en la que éstos alcanzarían un equilibrio moral y emocional mediante una conciliación entre sus tareas privadas y sus tareas públicas (1997, p. 40).

En este contexto, explica el autor, emergerá la visión moderna de la sociedad civil que recogerán en sus escritos los filósofos escoceses de la primera mitad del siglo XVIII, entre los que cita a Hume, Smith, Lord Kames, Hutcheson, Millar y, particularmente, a Ferguson (2012, p. 2):

Con ellos, una visión de la sociedad civil en sentido amplio se convirtió en un esquema de prácticas e instituciones que reunían en un todo sistémico la esfera de una comunidad definida por un gobierno limitado que rinde cuentas a un cuerpo representativo y a la opinión pública, bajo el imperio de la ley, una economía de mercado, y una 'sociedad comercial y civilizada', en la que las asociaciones voluntarias juegan un papel importante.

A partir de esta *visión sistémica*, “consideraron que todos esos elementos se reforzaban unos a otros, se acomodaban entre sí y eran suficientemente congruentes entre sí como para que el sistema siguiera funcionando al pasar de un estado a otro, sin quebrarse, a pesar de una sucesión indefinida de desajustes y dificultades, retos y respuestas” (1997, p. 35).

Tal y como observa Pérez-Díaz, estos teóricos darán cuenta de las contradicciones y los límites de aplicación del carácter ideal de la sociedad civil a las sociedades reales de su tiempo. A pesar de contar con gobiernos limitados y bajo el imperio de la ley, conocían la corrupción y el abuso de poder de las oligarquías de la época, los abusos económicos en conjunción con las autoridades públicas, la exclusión de la vida política de las clases sin recursos económicos, etc. Pero consideraban, expone el autor, que estos problemas no eran insolubles sino que podían ser resueltos mediante reformas. Comprendían, en última instancia, que la posibilidad de degeneración de la sociedad civil era consecuencia de la corrupción de las costumbres y de las instituciones.

De aquí, señala Pérez-Díaz, su interés por la decadencia de Roma:

A su juicio, podía suceder que algunos componentes institucionales de la sociedad civil se mantuvieran, de forma mitigada pero reconocible, por un tiempo y, a la postre, acabaran marginados y quedaran como meros adornos de una configuración sociopolítica muy diferente, como ocurrió con las instituciones republicanas romanas en el marco del imperio (1997, p. 26).

El autor destacará que el concepto moderno de sociedad civil tenía una fuerte *dimensión normativa*, notando que, en el siglo XVIII, la sociedad civil fue definida en oposición con el término barbarie y conectada con los términos de civilización y civilidad, en alusión a una “buena

sociedad”. Pérez-Díaz recuerda aquí que el ideal de Cicerón de una *optimus cives* y una *optima civitas* implicaba un llamamiento moral a vivir *civiliter*, como un buen ciudadano y un sólido *pater familias*.

Señala como, en el pensamiento de los escoceses, “la política iba acompañada por un discurso de justificación, con una preocupación por el respecto a una tradición sagrada, la cohesión social, la inclusión de segmentos cada vez mayores de la población y la realización de valores como la libertad, la igualdad, y patriotismo o fraternidad” (2011, p. 3); de la misma manera que se consideraba, que los mercados requerían, para su buen funcionamiento, el despliegue de sentimientos morales.

Pérez-Díaz acentúa así lo que será una cuestión central en la visión amplia de la sociedad civil: “la política y la economía nunca fueron completamente separadas de la idea de conseguir una buena sociedad, o al menos, suficientemente buena o virtuosa teniendo en cuenta la falibilidad humana (Hont y Ignatieff, 1985)” (ibídem).

2.2.2. Del concepto unificado de sociedad civil al problema de la integración social

El autor observará que, durante los dos últimos siglos, se producirá un giro desde un uso prevalente del término de sociedad civil, en sentido amplio, hacia otros usos restringidos. Pérez-Díaz asocia este cambio en la teoría de la sociedad civil al problema de la integración social. Plantea que el concepto amplio de sociedad civil “proporcionó un esquema conceptual unificado para entender las sociedades modernas”, y que, “las líneas maestras de esta sociedad han perdurado en los países anglosajones durante más de 200 años”. Sin embargo, “la narrativa original de la sociedad civil como un proceso relativamente ordenado fue reemplazada en el imaginario social de Occidente por una visión de la modernidad en la que la integración social de la sociedad se hizo problemática” (2011, p. 4)

La explicación que da el autor es que los países de la Europa continental sufrieron las consecuencias de la ruptura con el pasado, fruto de la Revolución Francesa, en mayor medida que los países anglosajones. En estos últimos se llevaron a cabo diversos procesos de reforma pero la revolución no supuso una ruptura con el pasado sino una reafirmación de sus libertades históricas tradicionales.

De este modo, los acontecimientos que se sucedieron en la Europa continental desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX ofrecían la imagen de una sociedad altamente conflictiva. La industrialización, la lucha de clases, la urbanización, las migraciones, la secularización... todo ello trajo como consecuencia la disgregación de la sociedad en individuos aislados con poca vinculación entre sí y con el conjunto de la sociedad. De esta manera, señala Pérez-Díaz, el orden social necesitaba elementos integradores de difícil aparición, a los que intentaron dar respuesta los fascismos y comunismos de la primera mitad del siglo XX.

Con el desgaste tanto de la variante comunista en los años 80 como de la tradición intelectual marxista, el autor observa un resurgir en el debate público y académico del interés por el “antiguo y, para entonces ya olvidado” tema de la sociedad civil. Lo hace en un sentido amplio (SC1), pero, en mayor medida, en su concepto referido a mercados y asociaciones (SC2) -a través de los estudios que mostraban la influencia que tuvo la participación de las gentes en los mercados y las asociaciones en el proceso de transición a la democracia desde regímenes autoritarios. Pero,

sobre todo, se difundió el concepto en su versión más restringida (SC3 y SC4) en investigaciones relacionadas con el capital social, el tercer sector y la esfera pública.¹

2.2.3. La tradición estatista y estatista-revolucionaria

Pérez-Díaz centra el punto de inflexión en la visión “unificada” de la sociedad civil en Hegel y en la tradición estatista y estatista-revolucionaria que surge a partir de él.

Al igual que las teorías elaboradas por los escoceses, menciona que las teorías de Hegel reflejan la experiencia de una sociedad peculiar, muy diferente a la que pertenecieron los filósofos clásicos. El autor refiere que Hegel ha heredado la visión de sociedad civil amplia de los escoceses, aplicada al Reino Unido o a sociedades similares; es decir, a una “comunidad ética”. Sin embargo, el estado prusiano de base estatal, de las décadas de 1820 y 1830, que observa el filósofo alemán, resulta para él, según narra Pérez-Díaz: “un sistema profundamente disyuntivo y propenso a conflictos intratables si se le deja solo. Por eso necesita al estado como una luz y guía (...) para presidir y conformar la sociedad de acuerdo a una razón superior” (2011, p. 3).

Lo anterior supone una ruptura con la tradición anterior:

Hegel da entonces un paso crucial que deja atrás tanto la tradición clásica como la tradición escocesa, poniendo la versión británica de la sociedad civil en un contexto histórico más amplio, como un estadio de un proceso que conducía hacia un tipo de comunidad ética (supuestamente) superior al que se refiere con el nombre de ‘estado’ (ibídem).

La teoría de Hegel sugiere que una sociedad bien ordenada (civilizada) debía fundarse sobre un pivote central, el Estado, y un orden teleocéntrico puesto bajo la dirección de un enérgico liderazgo político y burocrático (1997, p.43 y ss.). Por debajo de este “sujeto colectivo” y de esa agencia coordinadora se encontrarían las formas inferiores, como los mercados (limitados por las corporaciones) que, de manera excepcional, eran permitidas como una suerte de “coordinación social descentralizada” pero limitadas y supervisadas por los burócratas.

Como expone el autor, de esta manera se otorga una *agencia moral* al Estado, capaz de conciliar la libertad subjetiva (libertades individuales) con la libertad objetiva (libertades socioeconómicas y políticas), proporcionada a través de las instituciones. Resulta llamativo, en opinión de Pérez-Díaz, que Hegel asocie el poder institucional de la libertad objetiva con el estado, en lugar de con la sociedad civil, desandando el camino recorrido por los escoceses, para los cuales, era la sociedad civil la que tenía el potencial del desarrollo cultural y económico.

El autor sitúa la diferencia en el desarrollo de las teorías de la sociedad civil en una y otra tradición, en la diferente interpretación que hacen de la historia. Observa que Ferguson entendía los procesos históricos como algo conjetural, mientras Hegel concebía el desarrollo histórico

¹ Pérez-Díaz será uno de los primeros autores a nivel internacional en retomar el concepto de sociedad civil. Su libro *El retorno de la sociedad civil*, del año 1987, será traducido a varios idiomas y quedará como un referente. En esta obra se centrará principalmente en el nivel intermedio del concepto, estudiando la contribución de los mercados y el tejido social y asociativo, en los cambios económicos, sociales y culturales, pero también políticos, y en especial en los procesos de transición democrática. Posteriormente, irá ampliando su interés por los usos amplio y restringido del concepto.

como un proceso de autocomprensión por parte de un “sujeto absoluto”, como una “filosofía de la historia”. Esta visión implicará, concluye el autor, un concepto de sociedad civil carente de esas capacidades, capaz sólo de un conocimiento tentativo, local, disperso, con intereses egoístas y privados.

Como resultado, comenta el autor, para Hegel y las tradiciones de derechas e izquierdas que le siguieron, la iniciativa debía de venir de un sujeto supraindividual que recibirá diversos nombres, como ha sido el de estado y burocracia, clase obrera, partido revolucionario y movimientos sociales (en la tradición de izquierdas), nación o raza (en la de derechas). Ambas tradiciones han desarrollado formas moderadas y formas extremas, siendo los fenómenos totalitarios del siglo XX una de sus variantes más extremas: “En ellos, se exigió de los individuos que se despojaron de su confianza en sí mismos y la depositaran en esas agencias coordinadores centrales, convirtiéndose en instrumentos para ser usados, u obstáculos para ser removidos cuando dejaran de ser útiles” (1997, p. 44).

2.2.4. Condición de plausibilidad de la tradición estatista-revolucionaria

El autor sugiere que la tradición estatista-revolucionaria se ha mantenido en occidente al formar parte de una tradición de una *intelligentzia* crítica radical que ha vivido en un contexto institucional y de prácticas sociales que la ha mantenido “protegida”.

Buena parte de esa *intelligentzia* habría pasado a integrar un sistema de patronazgo (o mecenazgo) establecido por el aparato del estado del bienestar, los partidos, sindicatos, medios de comunicación, fundaciones, universidades y otras organizaciones similares, dispuestos a recompensarles con influencia, poder, dinero y reputación. Todo ello, observa el autor, ha reforzado su posición por mantener vivo su discurso sobre la tradición estatista-revolucionaria: “De aquí su inclinación a dar por supuesto que el núcleo argumentativo de esa tradición debería ser evaluado positivamente y defendido incluso cuando sus elementos periféricos eran rectificadas continuamente, y sus desviaciones aparentemente patológicas, condenadas” (1997, p. 47)

No obstante, constata que la tradición intelectual marxista ha sufrido también algunas metamorfosis:

(...) al vivir en Occidente, en un contexto de democracia liberal, economía capitalista y sociedad pluralista, los partidos, sindicatos y asociaciones de carácter marxista han debido producir varios mecanismos adaptativos, los cuales, a su vez, han fomentado el desarrollo entre los intelectuales marxistas (...) de una disposición ambivalente hacia las sociedades occidentales, y una especie de estima, reticente, de sus valores y sus instituciones liberales (1997, p. 48)

Pérez-Díaz observa que:

la circunstancia de ser capaces de vivir en las sociedades capitalistas que no podían justificar, y de ser incapaces de vivir en las sociedades socialistas de las que se sentían moralmente más cercanos (...) ha ido erosionando la fuerza persuasiva y la sustancia de sus argumentos (ibídem).

Destaca también otro aspecto derivado de esta actitud ambivalente de la *intelligentzia radical*, como ha sido su mirada distante hacia las organizaciones occidentales de carácter socialista y socialdemócrata:

dato que esta *intelligentzia* creía que el núcleo institucional (duro) del capitalismo occidental era radicalmente hostil al proyecto de progreso humano con el que ella se identificaba, sólo podía contemplar la contribución de estas organizaciones socialistas al mantenimiento del capitalismo con la mayor reserva, si no con una (apenas) contenida indignación. Al mismo tiempo, tampoco estaba en condiciones de reconocer la contribución socialdemócrata al desarrollo de los aspectos más humanos (blandos) del sistema occidental, o estimar que el estado del bienestar mereciera su apoyo entusiasta (1997, p. 49).

El autor concluirá que los intelectuales críticos tendrán graves dificultades para anclar su disenso en la tradición marxista, a la vez que no estarán en disposición de aceptar los principios básicos de la sociedad civil en el sentido más amplio del término.

Pérez-Díaz sitúa aquí el discurso de Habermas. Para él, el caso de Habermas es representativo de “la retirada estratégica de muchos intelectuales marxistas de vuelta a la sociedad burguesa, tratando de buscar una derrota honorable” (1997, p. 50). El autor explica que se trata de una estrategia defensiva y minimalista: “Dado que el sistema no puede ser transformado, el objetivo político-moral, de Habermas y de la tradición a la que pertenece, se desplaza de un objetivo de transformación a un objetivo de contención” (1997, p. 52). El objetivo de Habermas, será, según cita Pérez-Díaz: “erigir un dique democrático contra la colonización por parte del sistema de determinadas áreas del mundo de la vida”.

El autor plantea dos objeciones: por un lado, el “sistema” que se imagina Habermas podría no tener el poder y la lógica que él piensa (es decir, que el conjunto de actividades políticas y económicas no funcionen como estructuras “reificadas”, con una lógica mecánica y fuera del control humano, “a la manera como el capital de Marx y la maquinaria burocrática de Weber se supone que funcionan”); y, por otro, podría suceder también que los protagonistas del “mundo de la vida” no sean del tipo que él espera (ver *infra*, punto 2.3.2.).

2.3. Crítica de la visión minimalista de la sociedad civil

2.3.1. Generalistas *versus* minimalistas

Pérez-Díaz (1997, p. 61 y ss.) señala que existen importantes desacuerdos de fondo entre la corriente “generalista” y la “minimalista”.

Los *generalistas* se interesarán por los vínculos sistémicos, considerando que, en condiciones normales, los distintos elementos (sociopolíticos, económicos, culturales), tienden a encajar unos con otros. En el lado opuesto está la visión de Marx, para quien las tensiones internas de la sociedad capitalista acabarían por destruirla. En cambio, los teóricos clásicos de la sociedad civil no eran deterministas: “las tensiones podrían dar lugar a un malestar endémico y degenerar en distorsiones permanentes del tipo ideal, pero no había ley histórica o lógica interna alguna que condujese inexorablemente en esa dirección: aquellos teóricos eran posibilistas, o indeterministas” (1997, p. 64).

Pérez-Díaz hará notar que se puede corroborar el carácter sistémico de las sociedades históricas que se han acercado más al tipo de sociedad civil ideal, al haberse sabido adaptar a los cambios acontecidos durante los últimos siglos, manteniendo lo principal de sus instituciones civiles y de su identidad colectiva.

En cambio, como constata el autor, la mayoría de los *minimalistas* rechaza estos vínculos sistémicos, enfatizando los conflictos entre el mercado, el estado y la esfera pública. Resaltan la naturaleza represiva del mercado y tienen una visión modesta del potencial liberador de la esfera pública, pasando de una visión de la esfera pública capaz de transformar el estado y la economía a una visión más defensiva (y pesimista) en la que la esfera pública ejercería de barrera protectora de los efectos negativos del estado y del mercado. Esta posición estará relacionada con el colapso ideológico del establishment socialista.

Para estos autores la esfera pública tendría una lógica propia muy diferente a la del estado y el mercado. Por ejemplo, Pérez-Díaz menciona el caso de Alexander (1997, p. 67), para quien la esfera pública (que llama sociedad civil) debe distinguirse del mercado y del estado en cuanto que responde a una lógica propia, la de “una esfera de solidaridad social universalizadora”. Alexander criticará a quienes, hablando del conjunto de las asociaciones no gubernamentales, sitúan en un mismo plano a organizaciones privadas orientadas hacia el mercado y las de gestión voluntaria y sin ánimo de lucro. Según éste autor, éstos fenómenos no son ni teóricamente complementarios ni pragmáticamente compatibles.

2.3.2. Crítica a los “mundos de vida” de Habermas

En esta corriente minimalista sitúa Pérez-Díaz el discurso de Habermas acerca del “sistema” (económico-político) en oposición al “mundo de la vida”.

El autor considera, como se ha señalado anteriormente, que se trata de una estrategia defensiva, de renuncia al control del “sistema” con tal de defender el espacio del “mundo de la vida”, que es el mundo donde sitúa Habermas la sociedad civil. Para Habermas, el tipo de comunidades morales ideales debería basarse en organizaciones construidas sobre la ética del discurso. Pérez-Díaz plantea la siguiente crítica al respecto (1997, p. 55): “el tipo de instituciones y asociaciones de los “mundos de vida” realmente existentes que Habermas considera pueden *no* contribuir a crear ese tipo peculiar de comunidad moral”. Como sugiere el autor, pueden tener componentes oligárquicos, rutinas y estructuras “reificadas”, así como ejercer distintos tipos de violencia (moral o de otra naturaleza) (ver *infra*, 3.4.3).

Por ello, Pérez-Díaz considera que no existen lugares privilegiados o fundamentos últimos para la construcción de comunidades morales y, en consecuencia, esa construcción se puede emprender en cualquier lugar de una sociedad civil, defendida en sentido amplio; es decir, en la política, la economía, la sociedad y la esfera pública.

Las probabilidades de éxito dependerán de “tratar de descubrir los mecanismos institucionales y culturales adecuados para el desarrollo de esas comunidades” (1997, p. 56).

2.3.3. Razones para defender una visión generalista de la sociedad civil

Pérez-Díaz defiende que la concepción amplia de la sociedad civil nos permite dejar atrás cuatro formas peligrosas de nostalgia o de fe en (1997, p. 46):

1. Un grupo o institución portadores de un proyecto de emancipación humana (el equivalente de la Ilustración).
2. Una agencia coordinadora y ejecutora de tal proyecto (o el “equivalente funcional” de una red de agencias menores).
3. Un consenso político-moral a través de la conversación cívica de participantes (de buena fe) acerca de la naturaleza de las reformas a realizar.
4. Una sociedad civil residual, resultado de la anterior forma de nostalgia.

En primer lugar, defiende Pérez-Díaz, una visión amplia reconocerá la *centralidad* de los *agentes individuales* en cada uno de los componentes que forman parte de la sociedad civil. Dicha concepción nos da la posibilidad de:

hacer justicia al carácter de los componentes institucionales no como sistemas reificados, sino como conjuntos de actividades, e interacciones humanas cuyo resultado es abierto e indeterminado; y reconocer mejor la centralidad de los agentes individuales en todos y cada uno de esos componentes, en tanto que aquéllos desempeñan sus papeles (interconectados) de ciudadanos, productores, consumidores o contribuyentes (o en cualquier otra capacidad económica), miembros de asociaciones y participantes en el debate público (1997, p. 45)

En segundo lugar, el autor explica que la visión minimalista de la sociedad civil, al centrarse en la esfera pública, pierde de vista el *carácter sistémico* de los diferentes elementos de la sociedad (1997, p. 67 y ss.).

A este respecto, plantea dos tipos de objeciones. Entre las objeciones a *nivel analítico-empírico*, destaca que:

a) el desarrollo de la esfera pública está “íntimamente” ligado al debate sobre la *economía* y el papel de la *autoridad pública*. Recordará que el surgimiento de las sociedades civiles de los siglos XVII y XVIII estuvo ligado al debate sobre la política presupuestaria y los límites de la autoridad política.

b) el desarrollo de la esfera pública se encuentra también “fuertemente” ligado al *aspecto comunitario*. Formará parte del debate público la expresión de los sentimientos de pertenencia a una comunidad, la definición de sus rasgos y sus fronteras, ya que no existe un modelo de sociedad ideal, sino sociedades civiles particulares, distintas las unas de las otras, con fronteras reconocibles. Precisamente, esos sentimientos de pertenencia se forman en las experiencias compartidas por las gentes, experiencias de mutua necesidad y obligaciones recíprocas, de carácter económico, social o político... Además, la pervivencia de una comunidad política exige una preocupación por el bien público de los ciudadanos participando a través del debate en la

esfera pública, puesto que, sin una masa de individuos críticos y responsables, la sociedad tendría muy pocas posibilidades de existir.

c) el desarrollo de la esfera pública “depende” de la adopción de los ciudadanos de ciertos *hábitos y costumbres* que se adquieren a través de la participación activa en el funcionamiento real de los mercados, la vida política y en la vida asociativa en general.

El autor critica la visión “hiperracionalista” de la esfera pública que tienen la mayoría de los minimalistas, al ver la comunidad como un lugar de conversadores que intercambian argumentos racionales, bajo las reglas de la lógica y la moral de la comunicación: “En mi opinión, sin embargo, mucho más importante que la aceptación formal y explícita de las reglas por parte de los conversadores es su adquisición práctica y tácita de determinados hábitos y disposiciones” (1997, p. 70).

Además, señala, estos hábitos y disposiciones no se adquieren mediante la persuasión racional sino a través de la experiencia práctica y la reiteración de los actos adecuados.

El autor observará que, “a la larga, los mercados y los gobiernos liberales han demostrado ser instituciones que obligan e incentivan a amplios segmentos de la población a realizar esos actos de manera cotidiana y rutinaria; y han demostrado serlo en mayor y mejor medida que cualquiera de las instituciones socioeconómicas y sociopolíticas alternativas, tales como las economías socialistas o los gobiernos autoritarios” (1997, p. 70).

A *nivel normativo*, la crítica del autor a la visión minimalista de la esfera pública nacerá de su compromiso moral con la *civitas*, considerando ésta como una comunidad de individuos libres que mantienen una actitud crítica hacia las grandes organizaciones y los intereses de los poderosos de todo tipo, al tiempo que responden a la llamada para actuar como ciudadanos responsables.

Desde este punto de vista, Pérez-Díaz señala que “del compromiso moral con una comunidad de individuos y ciudadanos se desprende no sólo una actitud (negativa) de reserva, generalizada y prudente, sino también la voluntad (positiva) de participar en la arena pública” (1997, p. 72). Considera que la postura de los minimalistas socioculturales “encierra el peligro de promover (paradójicamente y en contra de su intención) una sociedad de ciudadanos irresponsables”. Al reducir las expectativas y aspiraciones de las gentes a influir en las reglas del juego de la economía y el estado, “los partidarios de una estrategia de atrincheramiento cívico parecen defender una nueva versión de la moral epicúrea” (ibídem).

En opinión del autor, esta negativa a aceptar el peso de la responsabilidad por el sistema político y económico “indica unos niveles rudimentarios de entendimiento de la realidad, de moral práctica, o de ambas cosas a la vez” (ibídem).

3. Variantes del modelo ideal

3.1. Los límites de la sociedad civil

Puesto que la teoría de la sociedad civil es un modelo ideal, en el funcionamiento de las sociedades reales se observarán muchos defectos o degeneraciones respecto del modelo. Según

indica Pérez-Díaz, estas distorsiones pueden ser más o menos frecuentes, en función de una serie de factores institucionales y culturales.

3.1.1. Rasgos de la ciudad oligárquica

El autor se pregunta por el riesgo de que la sociedad civil se convierta en una ciudad oligárquica, lo que le llevará a identificar, en primer lugar, sus rasgos (Pérez-Díaz 2012):

El primer rasgo de la ciudad oligárquica es, para él, el *dominio de las triarquías oligárquicas*: aquella forma de gobierno de la ciudad según la cual los poderes económico, político y cultural se alían para resolver sus conflictos dividiendo o compartiendo el poder o alternándose en él.

El segundo rasgo sería el “*egoísmo universal*”: si dominan las triarquías oligárquicas, el *motto* de todos será “cada uno a lo suyo”, existiendo todo tipo de incentivos institucionales y culturales para que ese *motto* se lleve a la práctica.

Según Pérez-Díaz, la sociedad civil de hoy incorpora muchos rasgos institucionales y culturales que la acercan a una ciudad oligárquica: “Tiende a ser un sistema de relaciones sociales en el que las personas buscan sobre todo su interés particular, con poco más que una atención residual e intermitente al bien común y a la práctica de la mutualidad y la benevolencia” (2012, p. 4). El autor coincidirá así, en parte, con la descripción que Charles Taylor hace de la modernidad, definida por el *imaginario social lockiano* (derivado del pensamiento individualista de John Locke); sin embargo, señalará que no tiene por qué ser así necesariamente y que existen otras “contra-tendencias” a tener en cuenta (ver *infra*, punto 3.1.2.).

Además, el autor apunta que, en las condiciones de la modernidad avanzada, los intereses y pasiones de cada individuo o grupo estarían definidos según los valores que cada cual afirma a su manera, en alusión a lo que MacIntyre ha definido como “emotivismo moral”.

Lo anterior nos llevaría, según Pérez-Díaz, a una serie de consecuencias con las que convivirían las sociedades actuales (2012, p. 4):

1. El orden social sería algo equivalente a un *modus vivendi* entre distintos intereses, pasiones y discursos morales.
2. Es un *modus vivendi* inestable, caracterizado por un encuentro/desencuentro de voluntades.
3. Ese encuentro/enfrentamiento depende de una lucha de fuerzas (*Realpolitik*).
4. Para suavizar los conflictos se recurrirá a una cultura moral ligera, de tolerancia y de una limitada confianza generalizada.
5. Esta “cultura ligera” y esta módica confianza ofrecen cimientos morales endebles para que el sistema de relaciones sociales pueda funcionar (excepto en época de bonanza, con circunstancias económicas y políticas benignas).

En estas condiciones, “la sociedad suele convertirse en una ciudad oligárquica, evolucionar en la dirección de una sociedad totalitaria (o ideocrática) (Gellner, 1994), o de un estado de desorden creciente que aboca a su desintegración” (ibídem).

3.1.2. Imaginarios colectivos alternativos

El autor pone de relieve la importancia que tienen los imaginarios colectivos a la hora de plantear una *visión alternativa* del conjunto de la sociedad contemporánea.

Frente a los observadores que consideran que hay que centrar la atención en las relaciones de fuerza, el constreñimiento de las instituciones con sus mecanismos sancionadores y los intereses políticos, económicos y sociales en juego, Pérez-Díaz destacará el efecto que tiene la cultura; es decir, los imaginarios y formas de vida que impregnan las relaciones de fuerza, las instituciones y los intereses en juego (2008, p. 208): “La discusión de la ‘realidad’ no puede prescindir de los imaginarios colectivos que le dan forma, no sólo en el punto de origen o en momentos cruciales, sino continuamente”.

Según el autor, las realidades que son objeto de los comentarios corrientes, políticos o mediáticos, suelen estar definidas por una visión del mundo “desencantada”, como “choque entre voluntades”, caracterizadas por su *cupiditas* o su *libido dominandi*. Sin embargo, aunque dichas realidades reflejan parte de la experiencia histórica en curso, dice el autor, no deja de hacerlo a costa de realidades diferentes que incorporan otros imaginarios.

Por eso, Pérez-Díaz cuestionará el discurso de Taylor, para quien el *imaginario lockeano* sería el imaginario dominante, incluso el “discurso de la modernidad”. En primer lugar, observa que, en realidad, esta descripción del imaginario social moderno referido a los tres últimos siglos sólo se aplicaría a Occidente y, en segundo lugar, sólo se haría en parte:

No sólo es un error suponer que ese imaginario estaba bien instalado en *amplias* partes de Occidente ya en el siglo XVIII, sino que lo es aún más pensar que hoy día nos acercamos al término de la “larga marcha” de ese imaginario hasta conquistar las mentes y los corazones de los occidentales (2008, p. 226).

Aun así, Pérez-Díaz no niega que haya un residuo razonable en la visión de Taylor. Por un lado, observa que este imaginario individualista encaja con una visión muy influyente acerca de cómo funciona la vida económica -que concentra su mirada en la cuestión de las pérdidas y las ganancias. Pero, señala, que esa visión tiene el contrapunto de otras visiones alternativas que enfatizan el arraigo de los mercados y las empresas en su contexto social y cultural y que da pie a la lectura de los *mercados como conversaciones*.

Por otro lado, esa visión individualista encaja con una visión de la democracia como arena donde compiten intereses y pasiones diferentes. No obstante, el autor subraya una alternativa a esta visión que enfatiza el tema del bien común de la comunidad política:

Esta última visión está enraizada en las prácticas y los discursos del sentido común y la decencia política, que impregnan la experiencia cotidiana de las masas, de forma que, aunque las elites sean, digamos, menos idealistas, tienen que usar ese lenguaje para persuadirlas. Está también vinculada a una tradición teórica, que es la de la filosofía social clásica (2008, p. 227).

Otro dato a tener en cuenta, según propone Pérez-Díaz, es que esa visión individualista es prevaleciente en un sector estratégico de la sociedad, de ahí que su importancia sea amplificadas

por los medios de comunicación y de difusión cultural. El autor opina que “no por estratégico, ese sector es el sector hegemónico que se imagina ser” (ibídem).

En resumen, el autor considera que (2008, p. 209):

Hay muchas variantes de mercados, como de democracias y de tejidos asociativos. Todas son “reales” y, al tiempo, todas incorporan un imaginario colectivo. Considerar, por ejemplo, que los mercados como junglas o como manipulados por triarquías oligárquicas son “realidades” y que los mercados como conversaciones no lo son, porque están sólo a un paso de ser mera utopía o música celestial, sería conceder demasiada realidad a los primeros y demasiada poca a los segundos.

Será necesario, entre las condiciones básicas que señala para que el modelo de sociedad civil funcione, que las instituciones (políticas, económicas, sociales y culturales) favorezcan que las cosas vayan por el buen camino. ¿Cómo funcionan y cómo deberían funcionar, en la práctica, las instituciones políticas, económicas y sociales?

3.2. Variantes de la democracia liberal: las triarquías oligárquicas

Según Pérez-Díaz, la calidad de la democracia se juega en el encuentro entre la clase política y el conjunto de las élites, de un lado, y la ciudadanía, de otro, en torno a la deliberación de los asuntos comunes, las decisiones a tomar y su aplicación (2008, p. 85 y ss.).

El autor nos remite al análisis que Platón nos ofrece de la crisis de la ciudad antigua, como un experimento histórico relevante, para entender la democracia como una experiencia política intrínsecamente frágil, a punto de caer bajo el control de timócratas, plutócratas, sofistas y tiranos y someterse a sus excesos. También nos ayuda a comprender, al mismo tiempo, que el que caiga o no en ellos depende del diseño de las instituciones, por un lado, y del carácter o virtud de las gentes (elites y sociedad).

Haciendo una transposición del modelo platónico, Pérez-Díaz imagina, en lugar de un tirano individual, un tirano colectivo, que asocia con el partido político como poder supremo (será timócrata, plutócrata y sofista, a la vez). Reúne los poderes político, económico, social y cultural al servicio de su interés, de su *libido dominandi*. Acto seguido, nos invita a imaginarnos una fase previa a la tiranía, en la que encontraríamos una situación muy parecida a nuestra circunstancia histórica: el partido político en cuestión (timócratas) aceptaría un *modus vivendi* con las oligarquías económicas (plutócratas) y las élites culturales (mandarines culturales y agentes mediáticos sofistas). Entre todos arbitran la situación, sin necesidad de acabar con la democracia liberal; como afirma el autor: “basta acomodarla a unas robustas tendencias oligárquicas, al protagonismo de lo que llamaré las triarquías oligárquicas de los tiempos presentes” (2008, p. 101).

Señala, como caso relativamente claro de triarquías oligárquicas, los estados híbridos de Rusia y China. Pero advertirá que: “más interesantes aún para nosotros, los occidentales de ambos lados del Atlántico, son las formas mitigadas y complejas que corresponden a un mixto de democracia y oligarquía” (ibídem). En ellas, se dan cita potentes triarquías oligárquicas y ciudadanías relativamente pasivas y confusas.

El autor señalará dos formas de dominación oligárquica:

- una, es el reparto y la alternancia entre dos bloques de triarquías oligárquicas (que puede ser de derechas y de izquierdas).
- otra, puede ser el acercamiento de posiciones entre estas dos mitades y su articulación en un *establishment* o sociedad de corte: “en este caso, la autoridad pública procura la formación de un aparato institucional que favorezca acuerdos estables entre políticos, empresas, líderes sociales y líderes culturales. Tal vez se pueden poner, entre todos, más o menos de acuerdo; o establecer una jerarquía, o un sistema de arbitraje, que reduzca los conflictos internos” (*ibídem*).

3.2.1. Control del imaginario colectivo: el papel de los sofistas

Para que las triarquías oligárquicas puedan dominar, explica Pérez-Díaz, es necesario controlar el imaginario colectivo de las gentes, que haya cierto grado de confusión y borrosidad (ver *infra*, 4.2.1.).

El autor lanza así una advertencia que será clave en toda su obra y es que infravalorar la importancia de la cultura nos lleva a perder el entendimiento de lo que ocurre, ya que ni la economía ni la política existen en sí mismas, sino en el mundo de los significados que llamamos cultura. “Una sociedad habitualmente obsesa con la riqueza, el poder y el estatus, como la moderna, puede fácilmente infravalorar la importancia de la cultura. Pero con ello pierde el entendimiento cabal de lo que ocurre, y lo que le ocurre” (2008, p. 101).

El autor señala que son los agentes culturales (los sofistas) los que se encargan de articular ese imaginario colectivo que se compone de discursos, símbolos, narrativas, explicaciones y justificaciones de las cosas (de la economía y de la política). Por eso, se prestará atención a que la sociedad sea “bien” educada, que la comunicación le llegue por los “medios adecuados” y, sobre todo, que el contenido de esa educación y esa comunicación sean los “correctos”.

Dice el autor que la oligarquía muestra que es tanto más “racional” o “sofisticada” cuanto más importancia da a los “sofistas” de turno. Pero no siempre lo hace así:

En general, los oligarcas que heredan sus posiciones de poder consideran que su posición de protagonismo tiene un carácter ‘natural’; son realistas ingenuos y creen en la ‘realidad en sí’ de las cosas mismas. Los oligarcas que se han hecho a sí mismos, en cambio, comprenden que han llegado donde están porque las cosas mitad son y mitad parecen, y por esto son como más sensibles a los temas de la cultura (2008, p. 102).

Observará que, aunque simplificando algo la realidad, puede estar aquí una de las claves para entender la diferencia entre izquierdas y derechas a la hora de valorar o infravalorar el tema de la cultura: las derechas (que suelen proceder de clases más acomodadas) tenderían a pensar en el carácter natural de las cosas.

3.2.2. Degeneración del espacio público en un mercado de estereotipos

Lo que se llega a conseguir de esta manera es la conversión de las gentes en masas confusas e inseguras y lo que debería ser el lugar de encuentro y deliberación de la esfera pública se

transforma en un mercado de consumo de estereotipos. El autor observa que, por un lado, nos encontramos con una demanda de consumo de tópicos o estereotipos que abrevian el esfuerzo de pensar y defender una opinión y, por otro, con una oferta de tópicos convenientes.

Pérez-Díaz explica que la tendencia a consumir estereotipos se debe a un principio de economía del esfuerzo ante una realidad compleja:

Los seres humanos propenden a hacer suyas la explicación y la validación de las proposiciones que encuentran más a mano en una aplicación del principio de economía de esfuerzo. Este sesgo de la disponibilidad o la accesibilidad de las validaciones (y las explicaciones) de las cosas se puede amplificar en extensión y en frecuencia, de manera que si las gentes se dejan llevar por esta tendencia, el imaginario colectivo se llena de estereotipos, y, en su caso, puede quedar reducido a poco más que eso (2008, p. 103).

El autor también señala que no tiene por qué suceder esto necesariamente, ya que “existen los esfuerzos de quienes, en lugar de repetir estereotipos, tratan de sustituir un orden mecánico apenas diferente del desorden por una estructura más compleja” (ibídem).

Pérez-Díaz denuncia que esta repetición de estereotipos requiere una base institucional donde se encuentran los medios de comunicación, los sistemas educativos y los aparatos de propaganda política: “son viveros de sofistas, atentos a imitarse unos a otros, iniciar y secundar modas, y usar de pequeñas innovaciones para derrotar a sus rivales miméticos y subir por la pirámide social” (ibídem).

Para que haya una superación de las triarquías oligárquicas será necesario, según el autor: a) aclarar los simbolismos borrosos, b) civilizar los conflictos de izquierdas y derechas, c) reforzar la virtud cívica de los ciudadanos [para los puntos a, b y c: ver apartado cuarto], d) acercar las experiencias de los mercados a mercados como conversaciones y que las asociaciones ajusten su conducta a la lógica del don (ver *infra*).

3.3. Mercados como conversaciones

Pérez-Díaz se pregunta por cómo funcionan los mercados cuando no lo hacen con violencia ni fraude (que es como él supone que deben funcionar y hoy suelen hacerlo en muchos países desarrollados). El autor entiende que funcionan como “conversaciones” (2008, p. 214 y ss.).

Se trataría de mercados que funcionan como procesos de intercambios, como comunicaciones entre agentes individuales situados en redes sociales. Agentes que -se supone- son suficientemente racionales y morales como para entenderse mutuamente y confiar los unos en los otros. Subraya cuatro características de los “mercados como conversación”:

1. Son actos de una conversación orientada a un asunto concreto.
2. Son parte de un arte de la conversación, siendo uno de los objetivos fundamentales el estar juntos y seguir hablando.
3. En esta conversación se dan procesos creativos, descubrimientos e innovaciones.

4. Este despliegue de oratorias de persuasión, acompañadas de las justificaciones morales correspondientes, implica debates en los que no se alcanza un punto de equilibrio. La conversación es continua y siempre hay ajustes y reajustes entre las partes, con participantes que entran y salen de la discusión. Los desequilibrios serán considerados como normales. En cuanto a los partícipes tendrán grados diversos de inteligencia y de moral; pudiendo ir a más o a menos según caigan o no en la tentación del oportunismo y el recurso al poder político para imponerse sobre los demás.

3.3.1. Contribución de los mercados al carácter moral

Según Pérez-Díaz (2008, p. 216), si los mercados funcionan correctamente, con el tiempo, educan a las personas que participan en ellos, ayudando a formar ciudadanos activos y responsables de la sociedad.

Por una parte, el mercado estimularía el desarrollo cognitivo (al tener que descifrar las señales implícitas en los precios, interpretar la demanda, etc.), reforzando así el realismo de las gentes; pero, a la vez, favorece el desarrollo moral, ya que las gentes tienen que tomar decisiones continuamente y en situaciones críticas, asumiendo costes y riesgos. Al hacerlo, aumentarán su responsabilidad y la confianza en sí mismos (en su prudencia, su fortaleza y su templanza).

Por otra parte, Pérez-Díaz observa que, sin algún tipo de razonamiento moral, aunque sea implícito, no es posible la acción. Hacer algo supone elegir entre alternativas, teniendo en cuenta los propios valores y su justificación ante los demás. Por ello, el nihilismo moral llevará consigo la incapacidad para decidir o para articular las decisiones con alguna coherencia a lo largo del tiempo. En consecuencia, Pérez-Díaz señala que la experiencia del mercado impulsa una forma de vida moral no de modo teórico sino práctico: no mediante un río de palabras (*ethica docens*), sino mediante una avalancha de actividades e interacciones, lo que desarrolla capacidades y disposiciones y forma el carácter moral.

En los mercados se darían cita dos tipos de morales. Por un lado, una moral de “mundos pequeños”, que se construye en torno al bien común de determinadas comunidades a las que las gentes sienten que pertenecen (familias, redes de amistad y de afinidad, equipos de trabajo y comunidades profesionales, etc.). Por otro, una moral aplicable a los “órdenes extensos del mercado abierto”, que implica el desarrollo de la confianza a través de redes sociales más amplias, como pueden ser, entre empleadores y empleados, productores y distribuidores y consumidores, prestadores y receptores de servicios profesionales, accionistas y directivos, etc. Esto implica, dice el autor, la ampliación del círculo de relaciones y redes de confianza de la escala local a la nacional e internacional.

3.3.2. Efectos de los mercados en la política democrática

Para Pérez-Díaz, los mercados que funcionan de esta manera suponen un freno a los excesos de la política. Lo hacen: “poniendo recursos a disposición de la sociedad, reforzando su capacidad intelectual y moral para poner en su sitio a la clase política y al estado y para participar en los asuntos comunes” (2008, p. 219).

Además, señala que los mercados requieren y fomentan la civilidad, reduciendo así el nivel de violencia. Su funcionamiento adecuado estaría sesgado a favor de una visión de la vida política como el escenario de un mundo de experiencias compartidas, lo que reduciría el grado de

hostilidad entre los adversarios. Por eso, considera que la visión de la política en términos de tensión entre amigos y enemigos es un síntoma de una influencia reducida del mercado en la vida política. De hecho, señala: “esa influencia es mínima o inexistente en las sociedades totalitarias, que son extremadamente violentas” (ibídem).

Al desarrollar la capacidad de autonomía de las personas, dice el autor, las hacen menos dependientes de los líderes y los partidos. Las experiencias de confianza en sí mismos y de coordinación espontánea proporcionan a los individuos y asociaciones recursos que les permiten reducir su dependencia de los fondos públicos y del patronazgo político. Lo anterior facilitará que se entienda la vida política como un *intercambio* en el que los ciudadanos serían los “principales” de la relación y los políticos serían sus “agentes”, que deberían proporcionarles los servicios que les hicieran merecer su recompensa. Esta forma de ver al líder político como “el agente” y al ciudadano como “el principal”: “sugiere una inversión de las relaciones habituales de subordinación del segundo al primero; al menos, tiende a plantear las relaciones entre ellos en términos de un intercambio entre iguales” (2008, p. 220).

Con ello, se ponen límites al gobierno, se mejora la capacidad de los ciudadanos de seguir de cerca la vida política, se robustecen las asociaciones voluntarias y su participación en la deliberación y aplicación de las decisiones políticas: “Esto supone un aumento sustancial de los puntos de acceso del público al sistema político, y favorece la realización del valor del acceso igualitario al poder” (ibídem).

La conclusión, para Pérez-Díaz, es que lo anterior, va en la dirección opuesta a la tendencia inscrita en el debate político habitual, sesgado como consecuencia de una asimetría entre políticos y ciudadanos en lo que atañe a la información, la comprensión de la política y el interés en ella.

Y observa que, mientras los medios de comunicación tienden a reforzar ese sesgo entre ciudadanos y políticos (en la medida en que dramatizan la política y redoblan la importancia de los políticos profesionales para comprender los problemas y para resolverlos), los mercados, por el contrario, “recuerdan los límites de lo que cabe conseguir mediante la deliberación pública que aboque a una decisión colectiva; y la conveniencia de admitir el disenso y conceder el mayor margen posible a la experimentación política” (ibídem).

Es decir, la experiencia de mercados no casaría con la fe en un consenso y una decisión colectiva que resuelva un asunto de manera definitiva y concluyente, sino que sería afín con:

un espacio abierto a muchas decisiones a diversos niveles, para revisiones de las decisiones anteriores, y para experimentos que se van ajustando según las circunstancias; en buena medida, ésta es la manera como funcionan las conversaciones abiertas y un tanto erráticas de los mercados. En esta situación, las cosas pueden parecer caóticas, y, por ello, a veces el público puede añorar la guía de una autoridad ansiosa de mando. Pero, a la postre, la política es templada y los gobiernos son domesticados por miles y millones de ciudadanos acostumbrados a mantener sus puntos de vista, y que rehúsan someterse a una condición de dependencia de las autoridades de turno (2008, p. 221).

Para el autor, los mercados nos estarían acercando a un modelo de *sociedad experimentadora*, la cual se caracterizaría por testar experimentos para resolver problemas, con múltiples y continuas oportunidades de *feedback*. Este modelo de conducta “experimentadora” de los mercados, dice el autor:

contrastaría con la experiencia típica de la vida política, con sus escasas oportunidades de testar la eficacia de las políticas públicas, su pequeño margen de elección entre partidos, sus choques confusos de programas, ideologías y personalidades y los veredictos con frecuencia ambiguos de las urnas; lo cual suele dar lugar a un proceso de aprendizaje lento y errático (ibídem).

En definitiva, la experiencia de los mercados, apunta el autor, “son un recordatorio de los límites de la política; y tal vez, incluso, una fuente de humildad para los políticos que pudiera tener su utilidad” (ibídem).

3.4. Asociaciones civiles o inciviles

Tanto los mercados como los sistemas de intercambios y comunicaciones sociales del tejido asociativo pueden adoptar formas diversas (2008, p. 222 y ss.). Pérez-Díaz subraya la importancia de comprender que el tejido asociativo de hoy “puede y suele conllevar” un discurso de justificación diferente al *imaginario lockeano*, lo que nos llevaría a poder formular una visión alternativa del conjunto de la sociedad contemporánea, incluidos esos mercados y sus democracias.

El autor constata que el fenómeno de la globalización conlleva una explosión del mundo asociativo, que ha visto incrementadas sus oportunidades y sus motivos para actuar. Su potencial de crecimiento se habría multiplicado debido a tres factores que señala el autor:

- La difusión de prácticas e instituciones que favorecen la exigencia de responsabilidad política, el recurso a la ley y al sistema de justicia y la promoción de los derechos humanos, civiles y políticos.
- Una cultura de la legitimidad y la eficacia de la negociación continua entre intereses diversos y de la necesidad de que la voz de todos sea escuchada.
- Un mundo de comunicaciones abiertas y continuas que permite que se conozca el incumplimiento de las reglas, esperando a que se sigan las sanciones correspondientes.

3.4.1. Los tipos de voz de las asociaciones

El autor analizará los dos tipos de lenguajes o voces diferentes con los que se expresan las asociaciones: por un lado, las asociaciones tienen que expresar su identidad, ser fieles a sí mismas, desarrollando su propia narrativa y sus propios ritos. Esta necesidad de autoexpresión podría derivar en una lucha o en la apelación a un *modus vivendi* entre esas identidades diferentes. Pero, por otro, las asociaciones necesitan un lenguaje distinto para llegar a comunicarse con los demás, hacer comprender su identidad y el porqué ha de ser respetada:

Así pues, las asociaciones se encuentran en una situación complicada. Por un lado, tienen que usar un lenguaje local, “privado”, de autoexpresión. Por otro, tienen que usar un lenguaje “público” en el que argüir sus diferencias respecto a los demás y hacerse respetar; y para ello, tienen que hacer alianzas, negociaciones y compromisos, y participar en consensos, aquí y allí (2008, p. 229).

Como consecuencia de esta situación, Pérez-Díaz considera que, por lo general, las asociaciones entrarán en relación unas con otras y lo más probable es que se imiten y se hagan isomorfias entre sí: “incluso es probable que su supervivencia misma dependa de ese isomorfismo” (ibídem)

3.4.2. El imaginario colectivo de la benevolencia y el altruismo

Debido a la dualidad de voces con la que se expresan las asociaciones (por un lado “el lenguaje privado y vernáculo” y, por otro, “el lenguaje público de los mercados y las democracias”), pueden terminar desarrollando una voz peculiar:

en el intento de combinar ambos lenguajes, pueden terminar reforzando y desarrollando una voz singular, en cierto modo premoderna o no-moderna. Una voz que merece la pena escuchar, y que se hace eco de un imaginario y un repertorio de formas de vida con muchas raíces, de los que se encuentran diversas modalidades en varias formas de civilización (2008, p. 230).

Pérez-Díaz concibe la singularidad de la voz de esas asociaciones como portadoras de una moralidad que se haría eco de lo que McIntyre ha denominado “comunidades o redes sociales de dar y recibir”, en las cuales el hecho de la acción autónoma es reconocido, pero también lo es el de la dependencia de otros y la vulnerabilidad.

Según plantea, este tipo de moralidad nos estaría vinculando hacia el pasado –con culturas tradicionales y religiones postaxiales, así como con la cultura secular moderna de la filantropía, el altruismo y el humanitarismo ligero; y hacia el futuro –con una cultura no-moderna o con una cultura moderna alternativa a la versión secularista e individualista dominante.

La lógica que hay detrás del concepto de McIntyre de “redes sociales de dar y recibir”, explica el autor, “sugiere una lógica del don que va más allá de la reciprocidad”, de manera que “uno no da lo mismo que recibió a quienes le dieron, ni recibirá lo mismo de aquellos a quienes da, porque hay una asimetría en recibir más de unos, y dar más a otros. Es la moral de la justa generosidad, la liberalidad y la benevolencia” (2008, p. 231).

3.4.3. Punto y contrapunto: las voces civiles e inciviles de las asociaciones

Pérez-Díaz también evidenciará el lado oscuro de las asociaciones: “No cabe olvidar que los políticos totalitarios han solido estar orgullosos de su capacidad para movilizar las masas a través de una red de asociaciones, aumentando así su capital social” (2008, p. 233).

De este modo, analizará en qué medida las asociaciones voluntarias contribuyen o no al desarrollo de un orden de libertad (Pérez-Díaz, 2000). Parte de examinar una doble posibilidad de comportamiento (civil o incivil), en relación a la política y la autoridad pública, al mercado, al espacio público y las disposiciones de los individuos que componen la sociedad:

Limitación o extensión del poder del Estado

La voz de las asociaciones puede ser una voz de exigencia de responsabilidad a la autoridad pública, para que se sometan al escrutinio público y al imperio de la ley. O pueden formar una alianza con el Estado, vivir de sus subvenciones, comprometerse en una estrategia de demandas de expansión de los servicios gubernamentales y la ampliación del Estado de Bienestar y del gasto social, hasta llegar a formar un bloque de “intereses creados” y una coalición sociopolítica de funcionarios, partidos políticos y asociaciones favorables a la expansión estatal.

Justa valoración o sobrevaloración de la política

Su comportamiento civil radica en su potencial para reducir la importancia relativa de la actividad política a la hora de resolver los problemas de la comunidad. La actividad misma de estas asociaciones evidencia su capacidad para resolver muchos de estos problemas sin recurrir a las autoridades públicas o recurriendo a ellas marginalmente o complementariamente, a través del diálogo, la negociación y la corresponsabilidad. A la vez, evidencia la posibilidad de compatibilizar su actuación con las de las propias familias e individuos.

Mientras, su posibilidad incivil reside en que las asociaciones se sometan a la influencia de la clase política y las autoridades públicas y cedan a negociaciones y acuerdos que luego sean impuestos al resto de la sociedad, lo que significaría la expansión del ámbito de la política y de la importancia dada a ésta.

Complemento del mercado u hostilidad al mercado

En los últimos años muchas ONG comparten un discurso que justifica, por varios motivos, la hostilidad contra el desarrollo del comercio mundial. Por el contrario, el autor considera que las asociaciones deberían estar más atentas a limitar las desviaciones patológicas de los mercados y resistir las tendencias autoritarias y predatorias que se desarrollan en su interior, contribuyendo así a “civilizar” el capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, las asociaciones de consumidores, los ecologistas, los sindicatos... pueden ejercer actividades útiles para el mejor funcionamiento de la economía de mercado, pueden colaborar con las empresas para la acreditación de sus actividades, enriquecer la diversidad de las formas organizativas de las empresas económicas con modelos usados por las organizaciones no lucrativas, etc.

Enriquecimiento o empobrecimiento del espacio público

Por un lado, las asociaciones pueden enriquecer la conversación sobre los asuntos públicos, extendiendo el ámbito de la discusión (las personas implicadas y los temas).

Por otro, puede suceder que contribuyan a contaminar el espacio público con una dosis exagerada de moralismo ideológico (de discurso “políticamente correcto”) que no se corresponda con una moral vivida responsable y con una estrechez de intereses y de miras (que considera típica de movimientos sociales monotemáticos). Además, los medios de comunicación pueden contribuir a ello, siendo proclives a sobredramatizar los acontecimientos, guiados por profesionales cortados por el mismo patrón (“moralistas” y “estrechos”).

Razón práctica (y crítica) o constructivismo (dogmático)

Por una parte, las asociaciones pueden contribuir a que capas más amplias de la población participen del debate público a través de una racionalidad práctica prudente, ayudándoles a corroborar sus prácticas de sentido común y reforzar su confianza en sí mismas y en sus capacidad de juicio (así podrán defenderse mejor de los intermediarios culturales y políticos que pretenden liderarlas). Pero también puede ocurrir que las asociaciones sean quienes promocionen esas “ideologías” y los “programas” de los líderes que se presentan ante las gentes corrientes como carismáticos o expertos...

Altruismo o falso altruismo

Las asociaciones, en la medida en que son civiles y no están dominadas por oligarquías de manipuladores, pueden fomentar el desarrollo de sentimientos altruistas o de capacidades sociales compatibles con la participación en órdenes sociales más amplios (aumentando así el gradiente de solidaridad, desde la familia hasta el patriotismo civil pasando por otras interrelaciones sociales...), implicándose en lo que se podría llamar una “conversación con la humanidad”. Pero también cabe suponer el desarrollo de sentimientos “sectarios”, la falta del respeto por la ley como garantía de un orden de convivencia, la participación en movimientos sociales con estrategias totalitarias, nacionalistas-inciviles, terroristas, etc. Por otro lado, puede darse un falso altruismo que ocurre cuando se actúa desde un moralismo ideológico que predica un “amor al lejano” superficial (con lenguajes políticamente correctos y envío de dinero) y no se corresponde con una moral vivida.

Individualismo o antiindividualismo

Las asociaciones pueden ser un lugar de entrenamiento para que los individuos se acostumbren a pensar y tomar decisiones en función de sus creencias; o bien lugares donde las gentes sean encuadradas, movilizadas y abocadas a no tomar decisiones, a no tolerar a sus adversarios o a quienes no comparten sus puntos de vista.

En resumen, para Pérez-Díaz la conducta de las asociaciones es sensible al medio institucional en el que operan; por ello, “si el medio institucional es cada vez más el de una sociedad civil (en su sentido más amplio y tradicional) tanto a escala local como a escala planetaria, eso ayudará a “civilizar” a las asociaciones voluntarias”. Pero sobre todo, que las asociaciones sean civiles o inciviles dependerá de las conductas y disposiciones de los individuos que componen la sociedad y las tradiciones que vayan incorporando a lo largo de su historia.

4. Condiciones para una realización más completa del modelo

4.1. La importancia de la “esfera pública”

Como hemos visto, la cultura, en cuanto a disposiciones y hábitos de los ciudadanos, es un componente que Pérez-Díaz considera determinante en el diseño de una sociedad civil. Para que ésta se acerque al modelo ideal no sólo será necesario un marco institucional, con un conjunto de reglas (incentivos y sanciones), sino la interiorización por parte de las gentes de esas reglas y valores:

El mantenimiento de una sociedad depende cada vez menos del peso inercial o el automatismo de las instituciones, y cada vez más de que sus miembros decidan mantenerla, generación tras generación, porque se persuadan a sí mismos, a cada momento, de que las razones o justificaciones para hacerlo así son mejores que las contrarias (1997, p. 104).

De aquí, la importancia central que concede el autor a la *esfera pública* en la que tenga lugar una conversación continuada sobre los cursos alternativos de la acción:

Una sociedad civil se caracteriza porque su entramado institucional aumenta los grados de libertad de los agentes: reduce al mínimo la coerción que se ejerce sobre ellos, amplía el abanico de sus alternativas de acción y les habitúa a tomar decisiones por sí mismos (ibídem).

La materia fundamental de esa conversación sería la deseabilidad o indeseabilidad de una sociedad civil y la manera de funcionar de sus instituciones.

4.1.1. Conversación cívica versus conciencia del sujeto histórico

Pérez-Díaz recuerda que, para la tradición liberal clásica, el conocimiento y la voluntad del bien común resultarían, “en el mejor de los casos (y, por lo tanto, sin garantía de que así suceda)”, de la esfera pública, es decir, de un debate continuo entre múltiples individuos y grupos particulares” (1997, p. 108).

Para dicha tradición, el encuentro entre diferentes lecturas del bien público que se produce en la esfera pública, no sería visto como un hecho a tolerar sino como un hecho deseable: “ven esa pluralidad como fuente no sólo de libertad y de prosperidad, sino también de orden” (1997, p. 109).

El orden social es entendido como una coordinación cuasi espontánea entre una pluralidad de agencias autónomas (“cuasi”, aclara Pérez-Díaz, “en el sentido de que requiere de reglas, instituciones y sanciones, y, eventualmente, alguna forma de gobierno”). Observa aquí la diferencia entre la tradición liberal (por ejemplo, defendida por Hayek) de la tradición socialista o nacionalista, para las cuales “el orden social requiere una agencia coordinadora central, a falta de lo cual la sociedad, dejada a sí misma, se hunde en el caos” (ibídem)

La “conversación múltiple y a varios niveles” que compone la esfera pública de una sociedad civil liberal contrastaría con el “soliloquio” o el monólogo de una “agencia coordinadora central” de las tradiciones iliberales, donde el estado, la clase política o los partidos pretenden imponer su agenda, su lenguaje y su percepción de aquello en que consista el interés público o de cuál sea la identidad colectiva de cuyo interés se trate.

Señalará, como caso límite de la tradición iliberal, el de los estados y partidos totalitarios. Habría que vincular este discurso con su denuncia de la degeneración de la democracia liberal en triarquías oligárquicas que, sin llegar al caso límite del partido totalitario, funcionarían al modo de “agencias coordinadoras”, en el sentido de que la clase política cuenta con el apoyo de los medios de comunicación y grupos de interés que le sean afines para controlar la esfera pública y “reconducir los problemas colectivos a cuestiones que deben ser resueltas por decisiones de gobierno” (ibídem).

El autor planteará que la esfera pública de una sociedad civil podrá parecer desordenada si se compara con el caso extremo de la coherencia y la monotonía del discurso público por parte de un estado o un partido totalitario. Sin embargo, los hechos han demostrado, en su opinión, que:

las esferas públicas civiles han puesto en circulación y ordenado una masa de información muy superior a la de los países totalitarios, y que la han puesto al servicio de una vida política, socioeconómica y sociocultural muchísimo más rica y completa que la de tales países (ibídem).

4.1.2. Conciliación entre libertad individual e interés general

Pérez-Díaz destaca que la contrapartida del entusiasmo por los sujetos colectivos que nace de la tradición de pensamiento hegeliana es “la escasa confianza otorgada a los individuos, sus conocimientos (limitados) y sus orientaciones morales (egoístas)” (1997, p. 108). Partiendo de este cuestionamiento sobre la “moralidad” del individuo, Pérez-Díaz analiza el debate entre dos tradiciones de pensamiento, la “liberal” o “individualista” y la “republicana” o “comunitaria”.

La primera (con su punto de arranque en Locke, Hobbes...) insistiría en el valor central de la libertad, abstracta y negativa, de los individuos para distanciarse de su entorno y decidir sus planes de vida. Esta tradición se acomodaría bien con los mercados económicos y con las actitudes auto interesadas que, se supone, son adecuadas a los agentes que en ellos operan.

La segunda tradición enfatizaría la condición de los individuos como miembros de una comunidad. Este arraigo de los individuos en su comunidad sería la clave para entender cómo éstos sienten, arguyen y actúan al enfrentarse con sus problemas vitales. Según esta visión, existiría una jerarquía entre los valores según la cual el valor de los planes particulares de los individuos cedería ante el valor (supremo) de la conservación o el progreso de la comunidad.

El autor considera que se ha tendido a exagerar la oposición entre ambas tradiciones (1997, p. 105): “Desde mi punto de vista, esta contrastación es demasiado rígida y tiene un interés heurístico muy limitado (y puede ser una fuente más de confusión que de esclarecimiento) cuando se aplica a los liberales clásicos”.

Pérez-Díaz sostendrá que el pensamiento liberal clásico no fue individualista, en el sentido habitual del término (1997, p. 106):

Su visión de los individuos situó a éstos en un contexto de tradiciones e instituciones. Su propuesta moral no fue una simplemente a favor de la creación de un agregado de individuos libres orientados a la consecución de su interés particular, sino una propuesta compleja a favor de la creación de una comunidad de individuos libres, cuya búsqueda de un interés particular estuviera ligada, en su propia raíz, con el respeto de una identidad colectiva y la consecución de un interés común. De aquí que, haciendo compatible su énfasis en la autonomía de los individuos con un sentido de la comunidad, fueran tan dados a meditar las enseñanzas que, a este respecto, pudieran derivarse de las experiencias clásicas (en particular, de la historia romana), compararan las formas de la vida moral de aquella época con las de su tiempo, y les interesara tanto la conexión entre las instituciones y las mores o costumbres, en la que veían la clave del éxito en la búsqueda de esa compatibilidad.

Sin embargo, para estos ilustrados, “este proceso de formación de la opinión y las costumbres no culminaba en la emergencia de un macro-sujeto histórico que pudiera tener memoria, una visión clara de su identidad y sus objetivos, la voluntad de conseguirlos y la capacidad para coordinar sus actuaciones con este propósito” (ibídem). Por el contrario, son los individuos libres de una comunidad los que deben tomar las decisiones sobre el devenir de su comunidad.

4.2. Obstáculos para la conversación cívica

Desde la concepción defendida por Pérez-Díaz, la esfera pública tendría una doble función: por un lado, servir de escenario para la toma de posiciones sobre materias de interés común y, a la vez, dar forma al carácter moral de esos individuos libres como miembros de la ciudad.

Para que la conversación cívica pueda funcionar, será necesario remover algunos obstáculos. Entre ellos, Pérez-Díaz señala la necesidad de aclarar los “simbolismos borrosos” de los que se sirven los poderosos (especialmente la clase política) para dominar al *demos* así como de eliminar las “pasiones ideológicas” y los “espacios político-imaginarios” que impiden la formación de una comunidad moral con ciertas bases de acuerdo.

4.2.1. Simbolismos borrosos

Pérez-Díaz plantea que las sociedades conviven con una serie de “imaginarios sociales” (en alusión al concepto de Charles Taylor), es decir, con un conjunto de ideas e imágenes acerca de lo que son, de lo que las ha llevado hasta ahí de juicios de valor sobre su grado de orden o desorden (2008, p. 106). Estas teorías o simbolismos pueden ser “verdaderos” o “falsos”; es decir, adecuados o inadecuados desde dos puntos de vista: el analítico (si explican correcta o incorrectamente lo que ocurre) y normativo (si juzgan o valoran rectamente).

A partir de ahí, el autor tendrá como objetivo poner de relieve la borrosidad de algunos simbolismos con los que conviven nuestras sociedades y proporcionar herramientas para manejar mejor dicha borrosidad, resistiendo así al afán de dominación de las triarquías oligárquicas.

Pérez-Díaz también reconocerá que los simbolismos pueden tener una función positiva a la hora de reforzar el sentimiento de una comunidad: “expresan la visión de una sociedad bien ordenada, evocan sentimientos de reverencia por la comunidad y exhortan a comportamientos determinados hacia los gobiernos y los compatriotas” (2008, p. 110). Sin embargo, el hecho de que la clase política tenga que ganarse la obediencia de los ciudadanos (lo cual depende de que éstos les vean capaces de resolver sus problemas básicos) hace que los políticos tiendan a la exageración favoreciendo así la manipulación oligárquica. Una forma de exageración será, en el análisis que hace el autor, dar a entender que hay más poder en el estado democrático del que realmente existe y debe existir. Otra, en sentido contrario, dar a entender al *demos* que “el poder es suyo” en una medida y una forma que no son ciertas.

a) narrativas ambiguas sobre la concepción del estado y el poder soberano

Para Pérez-Díaz, el estado democrático, aunque con límites, hará suya la concepción del estado moderno como poder soberano. En su opinión, el estado moderno habría exagerado -sobre todo si se compara con el estado medieval- las pretensiones de poder de los estados anteriores.

Las teorías, narrativas y simbolismos que le conciernen refuerzan su imagen como la de un poder soberano, absoluto, exento de control de una autoridad imperial, y de una autoridad espiritual o guía pastoral. Esta exención suele ser presentada como el resultado de una emancipación, incluso como parte de una marcha de la humanidad hacia la libertad (2008, p. 111).

En realidad, como explica el autor, el estado moderno se libera de toda atadura con la tradición para sólo depender de sí mismo:

el estado intenta liberarse de *toda* subordinación, incluyendo la que supone el reto planteado por el juicio independiente, o la conciencia, de sus propios súbditos, que pudieran apelar a un criterio superior de justicia, basado en la naturaleza de las cosas, o en el carácter sagrado de una tradición, o en un texto revelado que pudiera consagrar aquella naturaleza o esta tradición (ibídem).

En opinión del autor, el estado democrático moderno hereda esa pretensión de soberanía; pero encontrará obstáculos añadidos; ya que, cuanto más democrático es más tiene que negociar su poder con el demos y cuanto más compleja y diferente es la sociedad tanto más dependen los gobernantes de la iniciativa y la negociación con los individuos y los grupos sociales.

Precisamente, observa Pérez-Díaz, es la contradicción de tratar de expresar al mismo tiempo la soberanía del estado y los límites de la misma lo que propicia que los simbolismos del poder del estado democrático tengan un componente de ambigüedad y de borrosidad.

Esta borrosidad se expresa a través de las narrativas sobre la fundación de naciones, la elaboración de constituciones y los contratos sociales. El estado moderno se habría presentado como el creador de la nación o como el salvador del desorden o la conflictividad social. Por su parte, las constituciones modernas expresarían la idea de “contrato social” a través del cual se pretende estructurar las relaciones entre gobernantes y ciudadanos, vinculándolos a través de una trama de deberes y derechos recíprocos. Lo anterior, asegura Pérez-Díaz, forma un entramado constitucional con un componente simbólico muy importante:

Parte del simbolismo consiste en manifestar y al tiempo disimular el hecho de que ese pacto constitucional es el resultado de una negociación entre el estado y la sociedad, y seguirá siendo el resultado de una reinterpretación continua de esa negociación en el futuro, lo cual marca los límites y las condiciones de la soberanía estatal (2008, p. 114).

b) ritos de disimulación y ceremonias de confusión sobre la debilidad del estado

El autor observa que el estado moderno se presentará a sí mismo y será reconocido por el pueblo como un instrumento de racionalidad, con la capacidad de “poner orden”. Cuando el estado carece de dicha capacidad puede actuar de varias maneras para salir del paso: ignorar, manipular la realidad o jugar a la confusión de las gentes (2008, 116 y ss.).

Pérez-Díaz describirá cómo el estado puede realizar una discreta pantomima y comportarse, a veces, como si fuera un observador externo de la vida social y económica (cuando adopta una política extrema de *laissez-faire*) y otras ocultando determinados fragmentos de la experiencia social (puede omitir datos de las estadísticas, modificar los métodos con que los obtiene, tratar

de dificultar la información o el entendimientos de ciertos asuntos...). También puede manipular el espacio público a través del acuerdo con los medios de comunicación que le sean afines, generando ruido o decidiendo la agenda sobre lo que toca hablar o realizar varias *ceremonias de confusión* para disimular su grado de incoherencia interna (por ejemplo, a la hora de presentar sus políticas públicas, caracterizadas en muchos casos por incoherencias y presentadas a través de declaraciones retóricas).

c) fórmulas para extender el poder estatal

El estado puede usar varias fórmulas con las que “alargar su poder”, compartiendo éste con los “mesogobiernos”, a través de pactos con instituciones sociales y del estado de bienestar (2008, p. 124 y ss.).

- “Mesogobiernos”

Al enfrentarse con los límites de su poder, varios estados democráticos contemporáneos han sufrido transformaciones que han dado lugar a procesos de reorganización territorial que suponían una devolución del poder a instancias regionales inferiores. Esto dio lugar a las instancias intermedias de gobiernos (que el autor denomina “mesogobiernos”):

De este modo, las elites políticas centrales llegaban a un acuerdo con las elites políticas regionales, y aquéllas cedían una parte de control del estado a favor de estas últimas. Presumiblemente, ello implicaba un acercamiento del poder estatal a la sociedad; se suponía que los grupos sociales de la región en cuestión tendrían un acceso más fácil al poder local, más próximo, que al central, más lejano (2008, p. 124).

El autor considera que, si bien se debe determinar caso por caso los resultados de esta reorganización en términos de aumento de “buen gobierno” (en eficacia, eficiencia o accesibilidad por parte de la sociedad), la consecuencia no ha sido poner frenos al poder del estado:

simplemente el estado ha cambiado de forma, conservando todas sus atribuciones e, incluso, ampliándolas. Con el cambio, no está claro si se puede disimular mejor o peor la dificultad que tiene el estado de manejar la situación; aunque, al menos en el corto y medio plazo, la situación permite que la instancia central y la regional se hagan responsables, una a otra, de los fallos de gobierno en que puedan incurrir y esto distraiga la atención del público (2008, p.125).

- Corporativismos (o neocorporativismos)

Del mismo modo, cuando el estado se encuentra limitado para manejar los problemas económicos y sociales recurre a grupos sindicales, empresariales y sociales (por ejemplo, para regular el mercado de trabajo). Es lo que se ha conocido como corporativismo clásico (antes de la segunda guerra mundial) y neocorporativismo (tanto conservador como socialdemócrata, después de esta guerra).

También en este caso, advierte el autor, hay que analizar los efectos reales de tales políticas y acuerdos sociales y vigilar que no se debilite la relación entre la ciudadanía y los otros vértices del triángulo, el estado y los grupos de interés. Puede suceder que:

un escenario de prácticas y ceremonias de control conjunto del destino por parte del estado y la sociedad puede tener el trasfondo de un escenario de acuerdos entre unos grupos oligárquicos que incluyen la clase política y las cumbres de las organizaciones sociales y económicas en cuestión (p. 126).

Así, Pérez-Díaz nos advertirá de la posibilidad de una doble ilusión: a) que el estado y sus socios imaginen que por ponerse de acuerdo están en condiciones de controlar la marcha de las cosas (especialmente difícil en un contexto de mercados abiertos), y b) la ilusión por parte de ambos de imaginar que están representando a sus bases sociales sin pararse a comprobarlo.

- Ritos del estado de bienestar

Detrás de los ritos sobre el estado de bienestar, el autor desvela la pretensión de expansión del poder del estado, dándole un aire de naturalidad.

El mismo nombre, estado de bienestar (*welfare state*) o estado providencia (*état providence*), refleja ya un sesgo: “el nombre refleja el sesgo de una clase política y unas elites culturales que han tendido a hacer suya la pretensión del estado moderno a arrogarse una suerte de *potestas docendi et salvandi* de la sociedad a su cargo; una pretensión que no tuvieron los estados medievales y de la antigüedad clásica” (2008, p.127).

El hecho, observado por Pérez-Díaz, de que este sesgo haya sido ampliamente aceptado por la gran mayoría de la población de las sociedades europeas, refleja, a su juicio, una cierta visión platónica de la ciudad en el imaginario de las gentes. Esta ciudad estaría compuesta por unos magistrados ilustres que velan por el bienestar colectivo y manejan los sentimientos de solidaridad de la comunidad, distribuyendo los recursos para tal fin.

Con su análisis, el autor no va a pretender negar los importantes logros del estado de bienestar para resolver multitud de problemas y expectativas de la sociedad. Es más, pone de relieve las opiniones de otros autores que han valorado el papel que tuvo el estado de bienestar para reconciliar a las masas con el capitalismo y la democracia liberal en la postguerra europea (e incluso que la ausencia del mismo en el periodo de entreguerras fue un factor importante en la deriva autoritaria y totalitaria de aquellos años).

Más bien quiere centrar su crítica en otro aspecto distinto. Se trata de la apropiación por parte del estado del concepto mismo de bienestar social:

el mecanismo principal en esta gran estrategia de expansión del poder estatal mediante la provisión de servicios sociales, no ha sido tanto el control de los dineros cuanto la definición simbólica de los escenarios donde esos servicios tenían lugar; no sin señalar, de paso, que este mecanismo simbólico ha podido ser un factor explicativo crucial de la forma estatal que ha adoptado un sistema de bienestar que, sin duda, venía propiciado y requerido por factores económicos, políticos y sociales diversos (2008, p. 128).

Así, Pérez-Díaz recuerda que diversas formas de educación, asistencia social y sanitaria existieron en otras épocas en el espacio público y de la mano de la iniciativa social:

Muchas sociedades modernas funcionan mediante la puesta en escena continua y omnipresente de ritos de cooperación social, y, durante mucho tiempo, la intervención estatal en estos fue mínima o inexistente. Todavía hoy, las escenas de la vida cotidiana en la ciudad, sus escenas de calle, como lo han sido, tradicionalmente, las escenas de plazas y caminos de la comunidad rural, suponen un despliegue de rituales de cooperación y competición en un escenario público que es social pero no es político o político-estatal. Sin embargo, la tendencia del estado ha sido la de adoptar y hacer suyos la mayor parte posible de estos ritos y apropiarse de esos escenarios de sociabilidad. El desarrollo del estado de bienestar ilustra claramente esta tendencia (ibídem).

Durante un amplio periodo de tiempo, en casi todos los países, el aula escolar, la consulta médica y la sala del hospital estuvieron asociados a *espacios público-sociales*. No fue hasta finales del XIX y principios del XX cuando la mayoría de los estados se apropiaron de tales ritos, trasladándolos al *espacio público-político*. Según la explicación del autor, lo hicieron tratando de que la población se acostumbrara a asociar sus intensas emociones morales vinculadas a la experiencia de aprender y ser curados o cuidados y a los profesionales y a las instituciones (de educación y de sanidad) que les procuraban tales servicios con las instituciones *estatales*, funcionarios *estatales* y simbolismos *estatales*.

En esta estrategia, observa Pérez-Díaz, se trataba de desplazar los sentimientos populares de apego y de respeto del mundo de “lo social” al mundo de “lo político”: “Así fue como el estado moderno contemporáneo consiguió superar la desconfianza profunda que la sociedad había tenido hacia él desde el principio” (hacia un estado que le había cargado a impuestos, regulado, vigilado y enviado a guerras) (2008, p. 129).

El autor también centra aquí una de las claves para la disolución de la utopía anarquista:

El estado moderno venció su larga guerra con los mitos, los ritos y los sentimientos anarquistas, que habían sido compartidos por buena parte de las clases populares (artesanos, trabajadores, campesinos, y otros) hasta bien entrado el siglo XX. Lo consiguió, porque el estado dejó claro que podía proporcionar soluciones a las necesidades básicas cotidianas de las masas, por medio de escuelas primarias, servicios sanitarios y un mínimo de asistencia social: todo ello con dinero del estado, a cargo de personal estatal. Pareció así como si estos servicios pudieran desaparecer en el caso de que el estado perdiera los recursos para llevarlos a cabo, y mucho más aún, en el caso de que el propio estado desapareciese. El anarquismo fue derrotado no por sus “hermanos enemigos” del socialismo y el comunismo, ni por el capitalismo, sino por estos micro-rituales del estado del bienestar que dieron forma a la experiencia diaria de masas cada vez mayores de la población, destruyendo en ellas las bases de plausibilidad de su creencia en una sociedad sin estado, o incluso (posiblemente) en una con un estado mínimo (2008, p. 129).

d) difuminar las diferencias entre políticos y ciudadanos

A través de los simbolismos, los políticos pueden dar la sensación a la ciudadanía de que tiene más poder del que realmente disfrutan, difuminando las diferencias que hay entre ambos y la contradicción de que ciudadanos y políticos formen parte del pueblo soberano y, a la vez, sean

sustancialmente desiguales porque son inferiores y subordinados a sus líderes. El autor nos advierte para no llevarnos a engaños. Al final, “hay un *popolo minuto*, una masa de ciudadanos ordinarios que ejercen sus poderes, muy discretos, de manera intermitente y en situaciones configuradas por los políticos profesionales y sus aliados” (2008, p. 130).

Sin embargo, analiza el autor, los poderosos pueden realizar, a través de los simbolismos, una ceremonia de falsa humildad. A través de la retórica populista, los líderes buscan desplazar la atención del público hacia las similitudes que existen entre ambos. De ahí que cuiden las entrevistas que destaquen su perfil humano. Las campañas electorales también juegan un papel importante en esta ceremonia de confusión. Por un lado, tienen la función de presentar los programas electorales; pero, por otro, pone en escena una ceremonia de humillación de los líderes, los cuales han de suplicar el voto a los ciudadanos, utilizando palabras y gestos oportunos: “los gobernantes se convierten en suplicantes por un día” (2008, p. 131).

También se consigue disimular las diferencias entre políticos y ciudadanos con una estrategia opuesta: la falsa elevación de los humildes. En este sentido:

el efecto de fenómenos como la participación en movimientos sociales, huelgas, manifestaciones en las calles o actuaciones similares puede ser, una vez más, ambiguo. Por un lado, puede tener un componente positivo y suponer un desarrollo de la conciencia y la capacidad cívica de las gentes, que les prepare para una participación activa en los asuntos del común. Por otro, puede alimentar una exaltación ficticia y una ofuscación y dejar un legado dudoso (2008, p. 132).

El autor observa que, en ciertas ocasiones, se puede producir una euforia y un sentimiento de poder en los participantes, llegando a evocar dichas experiencias con nostalgia (como pudo pasar con el movimiento de mayo del 68): “aquellas experiencias pueden ser inolvidables, pero conllevan el riesgo de que, en el largo plazo, ello otorgue un carácter infantil a la vida política adulta de una generación” (2008, p. 133).

4.2.2. Pasiones ideológicas y espacios político-imaginarios

Pérez-Díaz señala que para que funcione el tipo ideal de sociedad civil se requieren ciertas bases de acuerdo que hagan posible el aprendizaje a través de un proceso de prueba y error y de discusión (1997, p. 117). Las comunidades morales realmente existentes que el autor observa se encuentran con varios límites que lo impiden; entre ellos, el autor analizará las pasiones ideológicas (nacionalistas, políticas...) y los espacios político-imaginarios (entre izquierdas-derechas).

a) Pasiones

Nuestras sociedades conviven con pasiones ideológicas de distinto tipo. Por un lado, señala el autor, cabe suponer que, puesto que las sociedades civiles conocidas son sociedad particulares y claramente diferenciadas unas de otras, se produzca un debate público consiste en definir su identidad diferencial. En ocasiones se producen algunos desacuerdos relativos a la identidad de tales sociedades que no logran conducirse desde el terreno de la argumentación cívica:

En este terreno, hay un núcleo de problemas que parece irreductible a la experimentación y el debate estrictamente racional, porque da lugar a una expresión

de pasiones nacionalistas cuyos adalides, y sus seguidores, suelen pretender que son incontenibles, actúan como si lo fueran, y suelen ser tratados por los demás como si ello fuera un comportamiento tolerable. [Sin embargo,] cabe intentar una atenuación de esas pasiones mediante diversos ejercicios de acomodación práctica, retórica y argumentación moral (1997, p.118).

Otro de los debates a los que asisten las sociedades civiles son los relacionados con el diseño institucional y de políticas públicas, al papel de la autoridad y su aparato administrativo, al sistema de bienestar social, etc. Esos debates, examina el autor, están afectados por su relación con un espacio político-imaginario de derechas e izquierdas y, probablemente, distorsionados o contaminados por las pasiones ideológicas asociadas a dicha imaginaria (creencias, ritos, gestos y memorias) (p. 119): “Estas pasiones pueden poner en cuestión la realización del tipo ideal de sociedad civil, la consideración de la comunidad política como una comunidad moral, y la conducción de las controversias al terreno de un debate cívico razonable”. De hecho, como recuerda, en determinadas circunstancias históricas han dado lugar a guerras civiles.

b) Espacios

Pérez-Díaz pondrá en entredicho la importancia relativa en la vida política contemporánea de la dicotomía del espacio público entre derechas e izquierda.

Según observa el autor, la apuesta político moral por el mantenimiento de las tradiciones heredadas parece ser una connotación normativa positiva para mantener la afirmación sobre la diada de derechas e izquierdas. Sin embargo, a su parecer, las tradiciones heredadas deben ser objeto de una crítica razonable, que las contraste con los principios valorativos a los que podamos dar nuestra adhesión y con el conjunto de las instituciones y el marco cultural del que forman parte: “si esas tradiciones heredadas son sólo parcialmente consistentes con esos principios valorativos, y sólo parcialmente congruentes con el marco institucional y cultural en el que nos movemos, parece lógico rectificarlas” (1997, p. 122).

El autor propone dar un paso adelante y reducir la importancia relativa de esa diada por razones normativas. Los argumentos que da son de dos tipos (p. 127):

El primero, tiene que ver con las críticas al contenido cognitivo de los discursos habituales de las derechas y las izquierdas: al carácter excesivamente simple del mapa cognitivo que suelen proponer al público; a los defectos de razonamiento u honestidad intelectual que suelen contener y al carácter relativamente decepcionante de sus resultados finales.

El discurso de la diada ofrece un mapa cognitivo relativamente simple y operativo tanto al público como a las élites que, a primera vista, parece permitirles orientarse en medio de las complejidades de la vida moderna y, en especial, de su política.

Izquierdas y derechas funcionan, así, como instrumentos de simplificación de una realidad cada vez más compleja, como atajos por donde llegar al conocimiento de las cosas sin estudiarlas.

El segundo grupo de críticas hace referencia a los obstáculos que, para la formación de las capacidades cívicas de las gentes y, de este modo, a su elevación al rango de ciudadanos en el pleno sentido del término, tiene la centralidad de la diada.

En este sentido:

si bien los discursos de las derechas e izquierdas pueden tener un efecto pedagógico-cívico inicial positivo entre los adolescentes, porque les proporcionen una guía para dar sus primeros pasos entre las complejidades de los asuntos públicos, y les motiven para interesarse en ellos, sugiriéndoles un horizonte algo más amplio que el suministrado por las experiencias del tribalismo familista-local o de pandilla, sin embargo, pasado el momento, sus efectos pueden convertirse en contraproducentes, si, a la postre, lo que consiguen es sustituir un tribalismo por otro (tribalismo político-partidista) y mantener a las personas en un estadio de adolescencia política permanente, inhibiendo su desarrollo posterior hacia un nivel más alto de autonomía política y moral (1997, p. 131).

4.3. Los límites de la “persuasión cívica”

4.3.1. Defectos en el tipo moral ideal de ciudadano

Pérez-Díaz apunta que, “una sociedad civil, en tanto que tipo ideal, es una sociedad de individuos libres que, como ciudadanos, se comprometen en la definición y el cumplimiento de las leyes de la ciudad” (1997, p.131).

Para que pueda darse esta condición, será necesaria una serie de disposiciones y hábitos por parte de los individuos. Como mínimo, que piensen y razonen por sí mismos, tomen sus propias decisiones y asuman la responsabilidad por ellas, amplíen el marco de sus intereses hasta incluir el interés común y exijan de sus elites políticas que éstas tengan un carácter moral semejante.

El autor constata una serie de puntos débiles en los procesos de formación de las capacidades cívicas y de individuación de los ciudadanos que será necesario superar.

En una sociedad civil, los sentimientos morales ligados al interés propio de los individuos estarían asociados a su vez a tres sentimientos altruistas, según plantea el autor: 1) los sentimientos asociados al bienestar del círculo inmediato (familiares y amigos), 2) los asociados a círculos más amplios, como puede ser la nación (patriotismo, virtud cívica, etc.), y 3) los sentimientos de benevolencia implícitos en las conductas de respeto a la ley, las reglas de reciprocidad, la tolerancia, etc., que son, como señala el autor, inseparables del funcionamiento de los órdenes extensos.

Pérez-Díaz plantea la reticencia de muchas personas en las sociedades civiles contemporáneas a implicarse en un proceso que suponga una búsqueda de coherencia personal y la disposición a aceptar responsabilidad por sus actos, así como la dificultad para implicarse en un proceso de comprensión de los demás.

Alude a tres factores, de tipo cultural, moral e institucional (p. 139 y ss.):

- Factores culturales: tiene que ver con cómo las gentes construyen sus sistemas de creencias y el margen que dan al ejercicio de su curiosidad por las creencias de los demás. Culturas propensas al pensamiento mágico desarrollarían una escasa curiosidad por comprender las propias posiciones, tanto más las de los demás. Asimismo, las gentes habituadas al pensamiento dogmático tratarán de resolver las cuestiones con convicciones

firmes y mantenidas con gran intensidad, sin recurrir a opiniones, conjeturas o hipótesis, propias de gentes habituadas al experimento y la crítica razonable.

- Factores morales y emocionales: nos encontramos con gente que pone su deseo, bien en dominar, bien en someterse a los otros. Esto sería poco compatible con ejercicios de comprensión que requieren la aplicación de la regla de la reciprocidad y tiene un carácter horizontal e igualitario.

Pérez-Díaz recuerda que a lo largo de la historia han proliferado las estructuras de dominación y servidumbre favorecidas por las elites y las masas, frente a las formas de vida social que han favorecido altos grados de libertad individual. Constata así que, durante muchos años, varios regimenes autoritarios gozaron del apoyo de amplias capas de la población y perecieron por derrota exterior, agotamiento institucional o muerte del dictador. Cabe concluir, según él, que: “la opción por una vida libre, para sí y para los demás, ha sido siempre, y sigue siendo, sólo una entre varias opciones posibles; y depende de diversos factores y experiencias favorables que se adopte, se conserve y se refuerce con el tiempo”.

- Factores institucionales: instituciones y organizaciones claves en el proceso de socialización (académicas, sociales, políticas y mediáticas) pueden ser campos de entrenamiento para el ejercicio de una comprensión paciente, compleja, flexible y veraz de los demás, o, por el contrario, pueden favorecer el ejercicio sistemático del apresuramiento, la simplificación, el dogmatismo y el cultivo del autoritarismo.

El autor comprueba que encontraremos fallos de “individuación” de las personas cuando no se consiga un equilibrio entre la construcción de un carácter del individuo coherente y dispuesto a asumir la responsabilidad por sus actos, y la formación de una disposición abierta a los demás (de curiosidad, de comprensión y de trato con ellos en términos de igualdad). Por debajo de cierto nivel de individuación tendríamos delante individuos *manqués* (citando a Oaskeshott): “gentes predispuestas a abdicar de su responsabilidad en el terreno personal o en el terreno social, incluido el terreno político, y a proyectar esa responsabilidad en los líderes de los grupos (o “tribus”) a los que pertenecen” (1997, p. 140).

Esta abdicación de responsabilidad del individuo se expresaría de distintas formas, según observa el autor: la abdicación de pensar por su cuenta (“pido a los líderes que me den las consignas y los gritos de guerra”), la abdicación de tomar decisiones (“pido a los líderes que tengan la voluntad política necesaria”) y la abdicación de llevarlas a cabo y asumir la responsabilidad (“pido a los líderes que me resuelvan efectivamente los problemas”).

El autor observa que estas peticiones, no serán otra cosa que “llamadas de auxilio”, que aparecen disfrazadas de común acuerdo entre los peticionarios y los receptores de las mismas, bajo la forma de “exigencias” o “exigencias de derechos”. Así se lograría satisfacer la necesidad de autoestima de los peticionarios y disimular la prepotencia de los líderes.

4.3.2. Procesos de formación de las capacidades cívicas

Puesto que existe una tendencia a la distorsión, tanto de las instituciones como de las disposiciones de los ciudadanos, nos podemos encontrar con la proliferación de individuos centrados en sí mismos, que nos lleve al particularismo individual y familiar, al debilitamiento

de la solidaridad de grupos y de organizaciones y a una atrofia del sentido cívico que pondría en peligro la supervivencia de ese tipo de sociedad (1997, p. 131)

Para evitar esa distorsión, se puede requerir un esfuerzo compensatorio de *socialización cívica* y una movilización de las energías psicosociales necesarias para activar el potencial de solidaridad de los individuos y estimular su espíritu cívico (y, en último término, desarrollar su atención y su cuidado por segmentos cada vez más amplios de la especie humana).

El autor señala que será necesario contar con tres elementos: la apuesta institucional y de las elites por la educación cívica, la mejora del sistema educativo y los espacios de sociabilidad.

Diseño institucional y ejemplaridad de las elites

Las instituciones políticas y educativas, en general, deberán estar orientadas a la formación de individuos con un alto grado de autonomía moral y de compromiso cívico. (1997, p. 131 y ss.). En esto, las élites pueden jugar un papel a favor o en contra. El autor observa que podría darse el caso de que esas elites dispongan ese carácter moral, pudiendo llegar a desempeñar una función de reforzamiento de la educación cívica de las masas. Lo anterior lo podrán hacer sirviendo de referente ejemplar o bien tomando la iniciativa de actuaciones públicas que activen o incentiven el desarrollo de las capacidades cívicas de las gentes.

Pero también observa la tendencia contraria: que las élites sirvan de contraejemplo y lleguen a desactivar a las masas, convirtiéndolas en súbditos, secuaces o espectadores pasivos de la vida política. Ya se ha sugerido anteriormente que una de las razones de que la balanza se incline hacia el lado de la manipulación demagógica de la ciudadanía es la propensión de las elites a abusar de su posición, complementada por la relativa debilidad de las gentes ordinarias a permitirles el abuso sin la debida resistencia (ver *supra*, 3.2.2)

Fallos en los sistemas educativos

En consecuencia: “parece pues probable que lo que solemos tener sea un establishment semi-educado, y una ciudadanía semi-educada” (2012, p. 6 y ss.)

En contra de lo que se piensa convencionalmente, Pérez-Díaz considera que las sociedades modernas no son las mejores educadas de la historia si se atiende al aspecto de la educación cívica:

en lo que atañe a los asuntos comunes, ocurre más bien que en estas sociedades las gentes están poco informadas sobre las cosas públicas, agobiadas de trabajo y comprometidas en un curso de acción que implica un profundo desinterés por los bienes comunes y una concentración casi obsesiva de su atención en temas prácticos, inmediatos y personales (2012, p. 7).

Apunta que un aumento en el nivel de escolaridad, de información y comunicación incrementa la capacidad de las personas de tomar decisiones racionales (racionalidad instrumental); pero no necesariamente favorece la racionalidad de tipo axiológico –aquella necesaria para el debate en la esfera pública, que se aplica a la búsqueda de respuestas a cuestiones normativas: “Una mirada desapasionada al sistema educativo actual en muchos países avanzados indica que no siempre aquél es de gran ayuda a éste respecto” (ibídem)

El autor recuerda las características que tiene que tener un sistema educativo que pretenda favorecer las capacidades cívicas: “La escuela ayuda cuando desarrolla la inteligencia, el ejercicio de una libertad responsable, la capacidad para debatir, la sensibilidad hacia las necesidades de los demás, la disposición al trabajo en equipo, el valor y el autocontrol; y no ayuda cuando no lo hace así” (ibídem).

Pérez-Díaz advertirá que las cuestiones que tienen que ver con la formación del carácter moral no se solucionan únicamente transmitiendo técnicas de enseñanza. Por eso, las escuelas (pero el mismo argumento lo utiliza para las orientaciones normativas que se dan en las familias y las asociaciones o redes sociales) deben optar por ser lugares de entrenamiento para adquirir dichas virtudes.

En su crítica a los efectos cívicos de la educación de la modernidad avanzada señala que el sistema universitario de Estados Unidos, el mejor evaluado del mundo según la opinión convencional, se ha orientado en las últimas décadas a situarse en la cima de los rankings mundiales, transmitiendo técnicas para el control del mundo y tratando de atraer gente con ambiciones y aspiraciones de todo el planeta. Llama la atención del autor que:

sea el conocimiento especializado el que se considera, de verdad, relevante en última instancia, aunque se entretenga una retórica de ideas vagas acerca de la educación en general (...). Lo cierto es que estos discursos sobre la educación no acaban de encajar en el clima de prisas y ansiedades de ese mundo (...), lo cual hace que su retórica sobre una educación moral, o filosófica, suene ligeramente vacua y fuera de contacto con la realidad (2012, p 7-8).

Espacios sociales como nutrientes de formas de vida

El autor constata que existen en la vida cotidiana experiencias susceptibles de ser multiplicadas y profundizadas, funcionando como verdaderos nutrientes de valores y formas de vida (ver *supra* 3.4.2.) Serían asociaciones de diverso tipo que desempeñan un papel crucial como espacios donde las gentes comparten experiencias, transmiten valores y formas de identidad, construyendo argumentos normativos plausibles, que no sólo sean meras doctrinas sino costumbres ancladas en las formas de vida de las redes sociales familiares, comunidades locales, grupos de amigos y “comunidades de elección” (2011, p. 9).

Pérez-Díaz observa que este subconjunto de asociaciones pueden ser “verdaderamente civiles”; es decir, dedicadas a la búsqueda de la sociedad buena y virtuosa y movida por el ideal de una sociedad de individuos reflexivos y una sociedad deliberativa. En este sentido, dirá el autor citando a Habermas, se podría pensar en este tipo de asociaciones como “portadoras de un proyecto moral”. Pero también advierte un doble peligro:

Tratar de recrear un nuevo avatar de un protagonismo histórico colectivo al estilo hegeliano (tal vez en una suerte de asociación o alianza estratégica con el estado), y el de reproducir el espacio idóneo para comunidades argumentativas hasta el exceso y con pretensiones de superioridad moral que acaben construyendo una nueva Torre de Babel (2011, p. 10).

5. A modo de conclusiones por parte del autor

Sobre el carácter posible, pero poco probable, de las sociedades civiles

El autor hace hincapié en el carácter contingente de la sociedad civil, recordando sus condiciones de posibilidad y llamándonos al realismo (1997, p. 141 y ss.):

- La conversación cívica real que se da en nuestras sociedades es un proceso de aprendizaje civil esporádico y reversible, alterado por confusiones, errores de interpretación y estrategias deliberadas de engaño.
- La conversación cívica tipo-ideal es una variante de aquella conversación real, atinente a materias o bienes públicos y congruente con el modelo de sociedad civil;
- La probabilidad de supervivencia de esa sociedad civil depende de la vitalidad de esa conversación y de los compromisos morales correspondientes.

La sociedad civil aumentará sus probabilidades:

- Si la esfera pública funciona de una cierta manera, si mantiene la *atención crítica* sobre los fenómenos sociales y políticos asociados a la mitología de los *macrosujetos colectivos*, sobre los excesos de las *pasiones ideológicas*, sobre los *componentes autoritarios* del aparato del estado y de los partidos y sobre el funcionamiento de las instituciones en general.
- Si se aborda el debate, con prudencia y ciertas reglas, de los *problemas de soporte comunitario* de la sociedad civil y su evolución en la dirección de la sociedad plural dentro de las sociedades nacionales y su inmersión en la sociedad internacional.
- Si se atiende al problema de los procesos de formación de las *disposiciones cívicas de las gentes* (y sobre las organizaciones y las instituciones de socialización).

Pero debemos ser realistas sobre el resultado:

- En el mejor de los casos, sólo cabe mejorar la probabilidad de supervivencia de una sociedad civil por unos años. No hay garantías. Esta visión sería compatible con la idea de una comunidad de individuos libres, conscientes de sus limitaciones, que “no esperan de la razón encarnada en un macrosujeto histórico (nación, estado, partido, iglesia) una guía para su perplejidad”.

El autor reconocerá que “es difícil decir adiós a esta nostalgia de guías, guiones y guionistas sabios y benévolos”. De hecho, considera que esa dificultad nos da la clave para entender el difuso malestar en el que viven nuestras democracias (1997, p. 144):

Nos hemos quedado, en cierto sentido, solos, sin el amparo de aquellos dioses temporales, el socialismo y el estado nacional, por ejemplo, que muchas de las izquierdas y las derechas adoraron, durante los dos últimos siglos, en un intento semideliberado de impedir el desarrollo gradual del modelo de la sociedad civil.

Pérez-Díaz arguye que, una vez agotados aquellos experimentos, el modelo de sociedad civil puede ayudarnos a salir del desconcierto:

Con su apelación a una vuelta a la tradición liberal clásica (y su combinación de la tradición “liberal-individualista” y la “comunitaria”), la teoría de la sociedad civil ofrece una interpretación plausible de lo ocurrido, un mapa de orientación entre los problemas presentes, y una propuesta, sugestiva, de cómo conversar y formular nuestros proyectos de solución. Parece una propuesta prudente de cómo estar en este mundo, si unimos a la conciencia de nuestros límites un sentimiento de autoconfianza (ibídem).

Consideraciones optimistas sobre el desarrollo del espíritu cívico

Se trataría de ideas “generales” que sugiere el autor para que los ciudadanos recuperen la confianza en sí mismos y asuman directamente la responsabilidad por la cosa pública (2009, p. 8 y ss.):

1º. La sociedad debe *aclararse a sí misma y su relación con la clase política*: no dejarse colonizar por ella, ni imitar las conductas de animosidad y agravio (marcar distancias de las malas prácticas), por un lado; ni vivir de la queja y el impropio permanentes contra ella (ya que, al fin y al cabo, la ciudadanía es responsable de los políticos que tiene).

2º. La ciudadanía tiene que *confiar en sí misma, organizarse y actuar*. Menciona tres recursos básicos para ello:

a) Reforzar su *motivación* por la cosa pública, a través de una filosofía moral vivida de la libertad y de la comunidad moral fraterna:

Tiene que abjurar, por el contrario, de lo que le inclina a la servidumbre voluntaria, y al odio, la envidia, la insidia, y la ira contra sus semejantes. Que esto suene a música celestial no es objeción suficiente. De hecho *es* música celestial. Precisamente celestial. Es decir, evoca en las comunidades de hoy el eco de mensajes religiosos profundos, de llamadas a la fraternidad humana, que, rectamente entendidos, los seres humanos nunca debieron desoír. Es así de simple (2009, p. 8-9).

b) Incrementar su nivel de *energía*. Lo contrario de ser pasivos y dejarse llevar es tener valores y realizarlos: “Las palabras huecas pueden tener su encanto, pero es un encanto muy precario, y, si fingido, más bien decepcionante” (2009, p. 9).

c) Cultivar una visión razonable de las cosas (*inteligencia*). Así, señalará que: “el gran déficit de la sociedad, y de las elites españolas, es su déficit cultural”. Sería condición para que funcione la esfera pública explicar las cosas de manera que se entiendan, usar la persuasión, el razonamiento ordenado y científico: “A falta de entender de lo que se está hablando, la esfera pública se convierte en el escenario de una parodia del teatro del absurdo. Vano y contraproducente. Porque entrecruzar gritos e insidias destruye la ciudad a largo plazo, o no tan largo” (ibídem)

Piensa, finalmente, Pérez-Díaz, que estos recursos de motivación, energía e inteligencia están al alcance de las gentes ordinarias y que, de hecho, los emplean reiteradamente en sus asuntos privados: “no tienen más que apoyarse en esa experiencia, y trasladar esos mismos recursos a la esfera de los asuntos comunes. No ‘entregarlos’ a los especialistas políticos, ni a las elites de uno u otro porte. Usarlos ellos mismos”. (ibídem)

A modo de “orientación” para solucionar los problemas del espacio público, la educación y el carácter moral

El autor señalaría dos posibles “faros” para iluminar el sendero a través del cual buscar soluciones a los problemas de nuestras sociedades civiles:

- *El orden moral y los ideales de una vida buena:* “estamos ya comprometidos con un orden moral y con los ideales de una vida buena, un buen ser humano y una buena sociedad, seamos o no plenamente concientes de ello” (2012, p. 11). Sugiere, de esta manera, que el movimiento hacia el bien formaría parte de nosotros. Pero será necesaria la búsqueda explícita de ese bien, de esa sociedad buena: “La búsqueda explícita de una sociedad buena puede ser lo que hace falta para hacer que la sociedad civil de la modernidad avanzada evite la senda errónea que la llevaría a la ciudad oligárquica, a una sociedad totalitaria o al caos” (ibídem).

Ese bien se podría identificar, sugiere el autor, con el *motto* sabiduría y amistad (es bueno “saber” y es bueno “ayudar a la gente”), lo que conectaría con enseñanzas religiosas y filosóficas de varias tradiciones.

- *El límite humano y el orden previo:* Pérez-Díaz parte de considerar que somos seres limitados en un mundo confuso, por ello tenemos que ser prudentes y cuidadosos: “Dado que no somos dioses omnipotentes, nuestra capacidad para crear orden a partir del caos total es nula, y necesitamos un rudimento de orden previo sobre el que podamos construir” (2012, p. 12). Es decir, el mundo debe tener algún orden para que pueda existir y algún *grado* de orden si queremos introducir en él un grado de mayor orden.

Frente a la tarea de reparar o reformar nuestras sociedades civiles el autor sugiere que lo anterior nos ofrece varias pistas en cuanto a las razones por las que no destruir las dosis significativas de orden que pueda haber en la teoría de la sociedad civil:

1ª razón: los límites de todo poder

Las alternativas a la teoría de la sociedad civil que atribuyen el poder último a grandes líderes, agencias centrales o asambleas populares, partiendo de la base de que unos y otros tienen el conocimiento y la virtud requeridos, se basan en un supuesto falso. Los humanos somos seres limitados y es mejor no confiar demasiado poder en ningún individuo o grupo:

Aunque simplemente por el hecho de diseminar el poder tampoco deberíamos esperar maravillas, la experiencia muestra que con ello aumentamos la probabilidad de que los humanos aprendan de sus errores, se corrijan unos a otros, y encuentren recursos para resistir la tiranía de los demás y no caer en la tentación de convertirse en tiranos ellos mismos (ibídem).

2ª razón: el orden superior de la libertad

La democracia liberal y los mercados apelarían a un cierto tipo de orden superior que es la libertad humana: “los humanos deberían tener la oportunidad, no de imponer a los demás su versión de lo que es una sociedad buena, pero sí de proponérsela, y en cierto modo de ensayarla” (ibídem).

3ª razón: el desorden interno del sujeto

¿Cómo puede discernir el sujeto entre el orden y el desorden si él mismo es una mezcla de ello? Necesitará una actitud moral y emocional que le permita comprender. Para lograr ese “íntimo equilibrio”, una visión ecuánime y comprensiva de la realidad, será necesario el “ayuno del corazón” (ibídem).²

4ª razón: la comunidad como ancla moral

En una sociedad civil, la comunidad será el ancla moral tanto de los mercados como de la política, así como la clave para entender los mercados y la política como redes de relaciones orientadas menos al beneficio mutuo y más al servicio mutuo: “Son las comunidades las que proporcionan los fundamentos para mejorar el espacio público y la educación y el carácter moral de las gentes”. (2012, p. 13)

Sobre la crisis trascendental de la democracia

Pérez-Díaz apuntará que:

la política tiene que ver con problemas de afirmación existencial y de representación política, pero también con algo más. Al menos durante los milenios de los que tenemos noticia, lo normal es que la política haya tratado de responder asimismo a una cuestión trascendental. A través de ella, una comunidad afirmaba su puesto en el orden del universo (2008, p. 28).

Constata que en la actualidad es difícil argumentar en términos de la cuestión trascendental: “el mundo moderno ha perdido la dimensión de lo religioso que el mundo medieval y el mundo antiguo habían tenido; y se ha instalado en una especie de pirronismo o escepticismo trascendental, según el cual la cuestión de la política es cuestión de intereses y pasiones ‘de aquí abajo’”. Según esto, los intereses de la prosperidad y la seguridad, y las pasiones de la libertad y la igualdad, por ejemplo, serían suficientes a la hora de argumentar sobre el mejor régimen político.

La secularización nos habría llevado a un callejón sin salida al romper las bases comunes sobre las que construir. Tanto si es la sociedad y la voluntad colectiva la razón última de las cosas, como si lo es la sociedad reducida a un agregado de individuos, el contenido último de esa voluntad o voluntades queda sin determinar.

Pérez-Díaz advierte que al reducirse la modernidad a una experiencia en sí misma, sin fundamento, como mera afirmación de la libertad indeterminada, o del poder *per se* (a un intento de desplegar una “voluntad de poder”) se acabará en una ruptura de la comunicación y la comunidad humana.

²Este “ayuno del corazón”, es lo que Zhuang Zi responde a su discípulo cuando éste le pregunta por lo que debe hacer para enfrentarse a un mundo en desorden, y le explica: “mantente tranquilo, no fuerces los acontecimientos, aguarda a que las cosas ocurran y entonces, espera a que el lugar de un arreglo efímero y superficial, emerja algo parecido a un orden espiritual”. (Pérez-Díaz, 2012, p. 10).

Al final, nos haríamos la pregunta: ¿democracia para qué? O ¿libertad para qué? Lo sugiere el autor cuando dice (2008, p. 32):

Que el pueblo sea libre no implica que sea omnipotente, ni siquiera que su poder sea enorme. Para empezar, a esa libertad le corresponde una indeterminación sin dirección. Porque: 'está bien que el hombre consiga lo que quiere, a condición de que sepa lo que quiere' (Zhiang Zi).

6. Conclusiones

La teoría de la sociedad civil según el modelo ideal propuesto por el autor nos proporciona un marco para entender cómo pueden funcionar varios componentes de las sociedades actuales, como son la democracia liberal, el mercado y la sociedad plural, teniendo en cuenta el carácter limitado de los individuos y una cultura compleja, desde el punto de vista de la combinación entre la libertad individual y el sentido de comunidad.

Para ello, serían necesarias una serie de instituciones específicas que, según el modelo ideal, tenderían a “favorecer” un orden de libertad y civilidad, sobre la base de una serie de disposiciones o hábitos culturales de los individuos que harían posible el adecuado uso de esas instituciones y la búsqueda del bien común.

¿Cómo funcionarían las instituciones en una sociedad civil?

En una sociedad civil el *sistema político* sería aquel espacio de gobierno limitado y bajo el imperio de la ley que rinde cuentas a la ciudadanía y favorece el diseño de un entramado institucional (mercado, tejido asociativo, esfera pública...) orientado a aumentar el grado de libertad de los individuos y el desarrollo de las capacidades cívicas para que éstos participen en la construcción de la esfera pública.

Los *mercados*, por su parte, funcionarían como espacios abiertos de conversadores suficientemente racionales y morales como para entenderse mutuamente y confiar los unos en los otros; esa experiencia en los mercados reforzará la capacidad intelectual y moral de los ciudadanos, al tiempo que les ofrecerá recursos para participar en la toma de decisiones sobre los asuntos comunes y medirse con la clase política en condición de iguales.

La sociedad estaría compuesta por un *tejido plural y asociativo* que participa de manera virtuosa y responsable en la construcción del bien común, proponiendo verdaderas experiencias de vida y formando el carácter moral y el contenido de la voz de los participantes en el espacio público.

La *esfera pública*, por último, sería ese espacio donde se favorece el encuentro y la participación de *todos* los ciudadanos en la deliberación y conversación sobre los asuntos de la comunidad.

¿En qué consiste su degeneración?

Puesto que la sociedad civil es una posibilidad, el autor analiza los riesgos de que la sociedad civil se convierta en una ciudad oligárquica, aquella donde se dan cita potentes triarquías oligárquicas y ciudadanía pasivas y confusas. Estas distorsiones del modelo ideal podrán ser relativamente frecuentes, o no, en función de una serie de factores institucionales y culturales.

A nivel político, señala la posible degeneración de la democracia liberal en lo que denomina “triarquías oligárquicas”: oligarcas de tipo político, económico y cultural resuelven sus conflictos dividiendo o compartiendo el poder, o alternándose en él. Para dominar, las triarquías oligárquicas deberán controlar el imaginario colectivo de las gentes, por lo que se empeñarán en la tarea de producir los estereotipos adecuados a sus intereses y de hacerlos llegar a la gente a través de los aparatos y agentes culturales y mediáticos a su servicio.

En las condiciones de la ciudad oligárquica, los mercados, en lugar de funcionar como “conversaciones”, lo harán desde el motto del fraude y la violencia. Del mismo modo que los actores colectivos de la sociedad, en lugar de formar un tejido social denso y plural –con voz propia y movida por la “lógica del don” y el bien común, tenderán a dominar la esfera pública por medio de asociaciones organizadas en torno a un interés particular, o incluso, movidas por estrategias sectarias y demagógicas, y proclives a dejarse dominar por los intereses políticos y de otros grupos oligárquicos.

El factor determinante en el desarrollo de la civitas

Todo lo anterior le llevará al autor a conceder una importancia fundamental al *factor cultural*, sin el cual, perdemos el entendimiento de las cosas que ocurren y de las cosmovisiones asociadas a los componentes de la sociedad civil. Esto le llevará a señalar algunas reformas necesarias para mejorar la calidad de la esfera pública, como son: aclarar los simbolismos borrosos, civilizar los conflictos entre izquierdas y derechas, reforzar la virtud cívica (pedagogía cívica y cultivo del carácter moral).

En el apartado de los simbolismos borrosos, el autor analiza el imaginario con el que las gentes se enfrentan a los aparatos del estado, los pactos constitucionales, las políticas públicas, los acuerdos con cuerpos intermedios, etc. Los simbolismos “borrosos” que impregnan la esfera pública tienden a confundir a los ciudadanos sobre los problemas políticos, y sobre todo, sobre el grado de poder que hay realmente disponible y su atribución. El autor entiende que, aclararlos, tendría como objetivo mejorar la capacidad de la ciudadanía para resistir la dominación por parte del poder.

Por otro lado, señala como una de las condiciones necesarias para el desarrollo de la sociedad civil la existencia de una comunidad moral, para lo cual es necesario que existan ciertas bases de acuerdo, de respeto mutuo, de argumentación racional, de aceptar el test de la experiencia, entre otros. Sin embargo, constata que este grado ideal en la sociedad real viene a menos debido a las pasiones ideológicas y los espacios político-imaginarios. Se centrará especialmente en un simbolismo borroso singular como es la fragmentación del espacio público entre izquierdas y derechas, que ve, llevada al extremo, como un mapa cognitivo demasiado simple para ofrecer al público, con consecuencias que afectan a la conversación cívica, como son el “tribalismo” y la inhibición del desarrollo hacia un nivel más alto de autonomía moral.

Por último, el autor señala los fallos en el carácter moral ideal del ciudadano. El tipo de ciudadano que se necesita en una sociedad civil tendría un tipo de cultura formada por la virtud de la inteligencia y la virtud moral. Por un lado, se necesitan ciudadanos con fuerte sentido de “individuación” –combinación de coherencia y disposición a asumir la responsabilidad por sus actos y de una actitud abierta hacia los demás; y por otro, con un “sentimiento cívico” para participar activamente en la construcción de la *civitas*.

Aquí es donde Pérez-Díaz denuncia el déficit en la pedagogía cívica, que achaca a unas elites semi-educadas que no sirven de ejemplo, y a un sistema educativo que falla en la formación de la racionalidad axiológica, relativa a la búsqueda de respuestas a cuestiones normativas que son la clave de una esfera pública.

Los aspectos a destacar como implicaciones más relevantes de la teoría, serían, a mi juicio, los siguientes:

- El retorno de la virtud

Según el autor, la visión unitaria del orden social que propone la teoría amplia de la sociedad civil se irá perdiendo hasta vaciarse el concepto en un uso restringido de sociedad civil –reducida ésta a una parte del conjunto (la parte de las asociaciones, de la esfera pública, etc.). De manera que se produce una separación (artificial) entre los diferentes componentes que tiene una sociedad (política, economía, sociedad y cultura) y que, según analiza el autor, tiene su punto de partida en la superioridad “moral” que Hegel concede al Estado para entender el tipo de orden que necesita una sociedad y aplicarlo.

La teoría de la sociedad civil, al centrar la agencia en el individuo y entender el modelo como un sistema donde hay complementariedad y tensiones entre sus diferentes componentes (economía, política, sociedad y cultura), pero sin superioridad de ninguno de ellos, nos indica, como señala Pérez-Díaz, que no hay espacios privilegiados para la moralidad. Es su crítica a los neo-marxistas, en especial a Habermas: no se trata de espacios enfrentados entre los “mundos de vida” y la “lógica del sistema”. Cada componente del sistema es susceptible de funcionar, o no, de manera “civilizada”, es decir, con unas reglas de juego y un determinado comportamiento moral.

He aquí que aparece en escena el tema de la virtud. Un debate que se habría dejado olvidado, si seguimos el discurso del autor, debido a este desplazamiento que se produce de la moral del individuo a la moral del sistema (a la política, el estado...). Esta “abstracción” del lugar de la moral que se produce con la modernidad no existía ni en la filosofía de la antigüedad clásica, ni en el pensamiento humanista renacentista, ni en el cristianismo, donde sí se producirá un debate sobre el carácter moral del individuo (Botturi, 2012).

Poco a poco, la modernidad va trasladando el debate acerca del hombre “bueno” o “virtuoso” al debate sobre el “sistema o las reglas” necesarias para gobernar (Carlotti, 2010) De manera que se perderá el foco de atención sobre la dinámica humana y su cultura, olvidándose así el tema de la virtud.

Esta temática será clave para la teoría de la sociedad civil que propone el autor. Como resumen de su teoría, se podría decir que la sociedad “civil” coincidiría con la persona “virtuosa”. Por otro lado, el mismo autor mencionará su interés creciente por el tema de la ética de la virtud (ver *infra*, Nota autobiográfica, p. 82).

- Pero, ¿qué virtud para la vida en común?

El autor se referirá a una serie de hábitos, disposiciones y virtudes cívicas básicas para la vida en común (individuos libres y con sentido de la comunidad); asimismo, señalará un tipo de carácter moral que contribuiría de manera especial a poder formular una visión alternativa del

modelo de sociedad –opuesto a la lógica del egoísmo y el utilitarismo con fuerte tendencia en la sociedad actual: se trataría de la “lógica del don” basada en sentirse parte de redes de donantes y receptores (en referencia a McIntyre).

La cuestión interesante que se introduce aquí es cómo conectar el tema de las virtudes necesarias para la vida en común con una dimensión antropológica, de manera que se pueda superar, como han señalado varios autores (Botturi, 2012), dos reducciones a las que se ha visto condenada la vida ética: por una parte, la reducción de la ética a principios abstractos y descontextualizados del “deber”; por otra, la que pretende conectar con lo concreto de la experiencia a través del sentimiento, cayendo en la emotividad (“emotivismo moral”). De hecho, Pérez-Díaz alertará del riesgo de una “cultura ligera” y unos cimientos morales endeble para que el sistema de relaciones sociales pueda funcionar (ver *supra*, p. 24), aunque no entrará en dicha fundamentación.

Indagar sobre la idea de virtud clásica, que conecta la fundamentación de la experiencia moral con la naturaleza misma del hombre, podría ofrecer cimientos más sólidos para la vida en común. Según esa visión, el hombre nace dividido y tiene necesidad de convertirse en él mismo alcanzando su unidad –y esto, no sólo en su ser bueno sino en su bien-estar (dimensión personal y socio-política) (Boturri, 2012). Lo que nos conecta de lleno con la fundamentación de la comunidad política (y el bien común).

Según la teoría de la sociedad civil que nos plantea el autor, el orden social se basaría en la búsqueda del bien común por parte de individuos que afirman y defienden su libertad individual, al tiempo que lo hacen de su identidad comunitaria, discutiendo en la esfera pública lo que es mejor para el bien del conjunto, a partir de las diferentes identidades. Subraya también que esa pluralidad no es algo a tolerar sino algo deseable (ver *supra*, p. 39).

Sin embargo, el autor también señala que con la secularización se han perdido las bases comunes sobre las que construir (ver *supra*, p. 62), y que sería necesario hacer explícito el bien que compartimos o buscamos. La pregunta que cabe es: ¿con qué identificamos el bien común? Y ¿qué valor tiene la vida en común?

Como se ha apuntado antes, la ética para el bien común no puede ser algo “abstracto”, sino algo que tenga raíz en la propia experiencia humana, un ideal “experimentable”. Por eso Pérez-Díaz nos remite al carácter moral que se adquiere en los espacios de vida compartidos, basados en identidades diferentes, a partir de los cuales esos “ideales” para la vida en común se convierten en *formas de vida*. De manera que en esos espacios y tejidos de relaciones se aprende el “bien práctico” de estar en sociedad –como lo han denominado algunos autores (Scola, 2012), lo que podría constituir ese “universal político” que el proceso de secularización ha perdido a lo largo de la modernidad.

Esto conecta, además, con el discurso de las éticas que ponen el acento en la dependencia entre los seres humanos (McIntyre, 1999 y Held, 2006). Mientras que morales guiadas por un individualismo extremo nos llevarían a dejar al otro “en paz”, la ética del cuidado (Held) nos llama a la responsabilidad de “cuidar los unos de los otros”. Esto es así porque, si podemos actuar como seres independientes es porque formamos parte de un contexto social de relaciones que lo hacen posible.

Indagar sobre esta pista puede servir para contribuir a sentar bases morales sólidas sobre las que construir el bien común de una sociedad civil.

- *Res publica*: un “experimento” compartido.

Si antes hemos hablado del lugar de la moralidad y el tipo de virtud necesaria para una sociedad civil, el siguiente punto nos llevará al lugar que ocupa la política (entendida como debate en la esfera pública) y qué experiencia de comunidad política cabe esperar a los ciudadanos de una sociedad civil en su tipo-ideal.

La visión amplia de sociedad civil nos devuelve la experiencia de la comunidad política, de la *civitas*. Esa comunidad política habría sido una experiencia tradicional de los europeos desde hace milenios, nos decía Pérez-Díaz. El hecho de que en los últimos años se haya asimilado “la política” (lo público) con el estado, quizás no nos ha ayudado (más bien nos ha distraído) a mantener bombeado el corazón de la ciudad, que es la participación de los ciudadanos (todos, los políticos y el *demos*) en la deliberación de los asuntos públicos. Se trata de una condición clave para el desarrollo del modelo de sociedad civil y, por ello, el autor no cesará de denunciar la obstrucción a la participación libre en esa esfera pública de los ciudadanos (a través de simbolismos borrosos, de la “ideologización” y la fragmentación del espacio público). De alguna manera nos llama a hacernos fuertes (cultura) y recuperar espacio en ese terreno.

La teoría no desprestigia la política, ni las instituciones públicas del estado. Resalta su papel y su contribución para promover la sociedad civil a través del diseño de políticas públicas y de conductas ejemplares. Pero señala el espacio de “lo público” más allá de las instituciones políticas, en la esfera pública donde se debate sobre las políticas y donde cabe la sanción y el control de las mismas y la clase política.

A pesar de que nuestro sistema de democracia representativa deja pocas posibilidades para la acción política directa, el autor parece sugerir que en una sociedad civil ideal cabrían otras formas de participación política. Por ejemplo, la participación diaria en los mercados y las asociaciones, destacando éstos como lugares que, bajo determinadas condiciones, ayudan a formar el carácter moral de los ciudadanos y les preparan para la participación “real” en la vida pública, proporcionándoles información, recursos, valores y sentimientos de pertenencia, haciéndoles capaces de tener voz propia en la esfera pública y de incidir en las propuestas y las decisiones políticas.

A partir de ahí plantea un concepto interesante que es el de “sociedad experimentadora” (ver *supra*, p. 32). Este concepto insinúa que las decisiones políticas deberían basarse no tanto en decisiones diseñadas “desde arriba” sino en propuestas que nacen “desde abajo” –o mejor dicho, desde todos los componentes del sistema de una sociedad civil, en igualdad de condiciones. Las propuestas son realizadas por distintos sujetos individuales y colectivos (asociaciones, familias, empresas...) y se presentan como experiencias de vida que pueden ser útiles para el conjunto de la sociedad, para lo que deberán ser testadas e irse tomando decisiones a la luz de las consecuencias.

Sería interesante profundizar sobre este concepto, que, en buena medida, podría tener algo que ver con el modo de proceder en el sector social –además de en los mercados, como señala Pérez-Díaz. Este sector se va desarrollando cada vez más a partir de experiencias de éxito en el ámbito

social y comunitario (llevadas a cabo por asociaciones, comunidades locales, ongs...), que se presentan como modelos susceptibles de reunir apoyos de otros actores (agentes privados, empresas, gobiernos locales...) para compartir recursos, buscar sinergias y replicar estos experimentos a gran escala.

Se podría también indagar sobre los factores que dificultan acercar la vida política a una “experimentación colectiva”, dando oportunidades para testar la eficacia de las políticas públicas (frente a la excesiva rigidez y lentitud para el cambio) y a la colaboración en su diseño de los diversos actores en juego (no sólo grupos de interés o corporaciones, sino abrir el espacio y las conversaciones a múltiples niveles, sobre experiencias “reales” de eficiencia y eficacia). ¿Qué factores impedirían dicha experimentación? (¿falta de liderazgo político, excesivo peso burocrático, estrategias de poder e intereses ideológicos, falta de iniciativa y propuesta social, etc.?). Por otro lado, ¿existen ejemplos en otros países que se acercarán más a ese modelo de sociedad experimentadora?

- La sociedad del bienestar

La teoría de la sociedad civil nos sugeriría recuperar la centralidad que el tejido asociativo y plural ha tenido siempre a la hora de hacer posible el propio bienestar de una sociedad. Pérez-Díaz observará que la idea de bienestar social, durante mucho tiempo asociada a servicios y espacios público-sociales, se irá trasladando en los últimos siglos al espacio y los servicios público-políticos. Esto se debería, en gran medida, a un afán del estado por alargar su poder, asociando de esta manera a su suerte el bienestar (*cuasi* salvación) de la sociedad a su cargo.

El análisis del autor nos introduce en un debate muy pertinente en el momento actual. La crisis económica, y su efecto sobre el sistema de bienestar, ha situado en primer plano el debate sobre el modelo de bienestar y sobre el papel que debe jugar el sector social (tercer sector) en la provisión de dichos servicios.

Habría muchos aspectos implicados sobre los que cabría deliberar a la hora de “re-pensar” el modelo de bienestar:

- Paternalismo y pedagogía insolidaria: durante mucho tiempo la provisión de servicios tales como la educación o la sanidad, el cuidado de los sectores de población más vulnerables, el abastecimiento de ciertos bienes comunales, etcétera, han estado enraizados (y lo sigue estando en muchos países y culturas) en la esencia misma de una comunidad atenta, que, desde sus variadas identidades culturales, responde a las múltiples necesidades de sus miembros. Con el traslado del concepto de bienestar y justicia social al estado providencia o benefactor, esa responsabilidad cívica de los ciudadanos parece haberse adormecido, a la par que ha crecido en ellos las exigencias por el cumplimiento de sus “derechos”.

La reflexión que cabe hacer es (especialmente por parte de las autoridades políticas que se han amparado en el sistema-político de bienestar y ahora reclaman el protagonismo de la iniciativa social): ¿no habremos promovido una sociedad de gentes bastante irresponsables, una cultura del subsidio y una demanda de “derechos” ilimitada? En ese sentido, se podría estudiar en qué medida se pretende corregir esto y cómo se está haciendo. Por ejemplo, si es a través del sistema educativo, con asignaturas sobre “educación en valores” o “educación para la ciudadanía”, se podría indagar hasta dónde llegan esos programas. Si se trata de una educación en valores

“formales” o por el contrario, en la promoción de una ética vivida y enraizada en la experiencia y en las diferentes “comunidades de elección” (como se ha mencionado a lo largo del trabajo). Se podría deducir el grado en el que las instituciones públicas valoran a la persona como base para la cohesión social y el bien común, del tipo de impulso que desde dichos programas de educación “cívica” se da a la promoción de la iniciativa y la creatividad individual y asociativa a la hora de resolver los problemas que nos afectan a todos, el valor que se otorga a la dependencia mutua y el trabajo en equipo, la información sobre los recursos con los que cuenta una sociedad para fortalecerse, participar, etcétera.

○ “Welfare society”: el debate sobre una concepción moderna y sostenible del estado de bienestar se jugaría entre seguir considerando a la sociedad como un “residuo” o dar la primacía a la sociedad –lo que se entiende ya en muchos países como la “welfare society” o “sociedad del bienestar”, y que comportaría una redefinición de la misma idea de Estado (VV.AA, 2002). Esto implica varias cosas: que las personas sean conscientes de su valor y papel en el bienestar social, que sean capaces de emprender e innovar; que los cuerpos intermedios lleguen a participar en el diseño (y no sólo en la ejecución) de las políticas públicas y que sean capaces de tutelar intereses sobre la base de su propia experiencia de elaboración cultural; que pueda desarrollarse la ley para que llegue a eliminarse la noción de que el sector *non-profit* es subsidiario respecto del estado, etcétera.

○ El principio de subsidiariedad: el concepto de subsidiariedad introduce un elemento muy interesante al debate sobre el sistema de bienestar y, en general, sobre la sociedad civil –aunque se trata de un concepto en gran parte desconocido o malinterpretado en nuestro país. El corazón de esta idea expresa la limitación de la injerencia del estado en los deberes y funciones de los actores privados, allí donde la autonomía de estos últimos es capaz de dotarse de un orden propio. Pero, además, allí donde la autonomía privada no está en grado de auto-regularse, la *primera* opción de la intervención estatal debería estar encaminada a poner las condiciones para la obtención de dicha autonomía (VV.AA, 2002).

A este respecto, sería interesante estudiar qué difusión tiene este principio en España y su repercusión en el discurso de la clase política, los programas electorales y las políticas públicas –todo ello, comparando por comunidades autónomas y con otros países.

7. Referencias citadas

Botturi, Francesco. 2012. “Il ritorno della virtù”, en *Vita, ragione, dialogo*. Siena: Cantagalli, pp. 31-41.

Carlotti, Mariella. 2010. *Il bene di tutti: gli affreschi del Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo pubblico di Siena*. Florencia: Società Editrice Fiorentina.

Held, Virginia. 2006. *The ethics of care: personal, political, global*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.

Pérez-Díaz, Víctor. 1987. *El retorno de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.

- Pérez-Díaz, Víctor. 1993. *La primacía de la sociedad civil*. Madrid: Alianza.
- Pérez-Díaz, Víctor. 1997. *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2000. “Asociaciones civiles o inciviles”, *Expansión*, 23 de diciembre de 2000.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2008. *El malestar de la democracia*. Barcelona: Crítica.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2009. “Tiempo de desorden y espíritu cívico: el lado de la sociedad”, *ASP Research Paper*, 98(a)/2009.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2011. “Sociedad civil: un concepto de múltiples niveles”, *Sociopedia.isa*.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2012. “Avatares de la modernidad avanzada. El riesgo de que la sociedad civil se convierta en una ciudad oligárquica” en Víctor Pérez-Díaz, eds., *Europa ante una crisis global*. Madrid: Gota a gota, pp. ¿???
- Scola, Angelo. 2012. *Buenas razones para la vida en común*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- VV.AA, 2002. *Desiderio, opere, politica. Verso la Welfare Society*. Rimini: Compagnia delle Opere.

8. Bibliografía complementaria

- Alexander, Jeffrey, ed. 1998. *Real civil societies: dilemmas of institutionalization*. Londres: Sage.
- Alexander, Jeffrey. 2006. *The civil sphere*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ferguson, Adam. 1996 [1767]. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1994. *Conditions of liberty: civil society and its rivals*. Nueva York: Allen Lane / Penguin Press.
- Habermas, Jürgen. 1989 [1962]. *The structural transformation of the public sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The theory of communicative action I*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. “Further reflections on the public sphere”, en C. Calhoun, ed., *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 421–461.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between fact and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1988. *Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, genealogy and tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.

Putnam, Robert, ed. 2002. *Democracies in flux: the evolution of social capital in contemporary society*. Oxford: Oxford University Press.

Schudson, Michael. 1999. *The good citizen: a history of American civic life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2004. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge, Mass., y Londres: Belknap Press of Harvard University Press.

9. Anexos

9.1. Entrevista a Víctor Pérez-Díaz

1. ¿En qué consiste una sociedad civil?

Digamos que en el contexto histórico moderno, una sociedad civil es un sistema de economía de mercado, de democracia liberal y de sociedad plural (tejido social/asociativo plural...), anclado en valores de libertad y de civismo o civilidad (con su referencia a un bien común, o una serie de bienes colectivos, incluida una contención, por así decirlo, de los conflictos de intereses, o los debates políticos, o los debates doctrinales). Esto puede servir al tiempo como ‘tipo ideal’ (analítico) y como ideal normativo.

Ahora bien, su realización puede adoptar múltiples variantes –en todos sus componentes, y en sus relaciones entre sí. Y el modelo puede realizarse en muchos grados: bastante altos, o modestos. Incluso cabe esperar que muchas veces se realice en un grado muy pequeño, e incluso que se muestre bajo una forma impropia o degenerada: como una ciudad oligárquica, por ejemplo, con dosis importantes de fraude y engaño, despotismo y corrupción, confusión mental y nihilismo moral, desconfianza social de unos en otros y en las instituciones, etcétera.

Hay que ir viendo en cada caso lo que ocurra, y tratar de comprender las causas, y, si se opta por ello, aplicar los remedios.

En una época se pensó, y muchos siguen pensando, que hay una especie de tendencia histórica muy robusta a la realización de ese tipo de realidad –otros son más escépticos. Yo lo veo como

un orden entre frágil y *resilient*, cuya realización, incluso a un nivel medio, es poco probable –pero no por ello menos deseable.

Aun realizándola, quedaría todavía mucho terreno para llevar más lejos la realización de una sociedad ideal o verdaderamente buena según los standards, por ejemplo, de quienes aspiran a una sociedad plenamente reconciliada, que se acercara a una ciudad de Dios en la tierra según el modelo de San Agustín, o a la manera sugerida por el Sermón de la Montaña. Pero eso es entrar en otro territorio de problemas –conectados pero diferentes del de la sociedad civil propiamente dicha, que quedaría, sin embargo, abierta a desarrollos de ese tipo. (De hecho, uno puede interpretar los famosos frescos de Lorenzetti de Siena como sugiriendo un gesto en esa dirección.)

2. *¿Le parecen los medios estatistas menos válidos a nivel moral?*

No minusvaloro los medios políticos, incluido el uso de las instituciones del estado para promover una sociedad civil: políticas públicas razonables, conductas ejemplares, etcétera. Todo lo contrario. En el espacio público se debaten esas políticas, y se puede sancionar, p.e., la corrupción de los políticos, su complicidad con los oligarcas económicos, y demás. Se pueden/deben formar así ‘ciudadanos’ –que es una dimensión crucial de quienes son miembros de una sociedad ‘civil’ (que viene de ‘civitas’).

3. *La sociedad civil, como usted dice, no se improvisa. ¿Hay que ser alarmistas por la situación que tenemos en España? ¿No son pocos años de tradición democrática en nuestro país?*

Por supuesto que la SC no se improvisa –pero también cabe impulsarla decisivamente en períodos de tiempo relativamente cortos.

Estar alerta no implica necesariamente ‘ser alarmistas’.

El problema con los estados de alarma es si es razonable asumirlos como tal, o no -si la alarma responde a un mal diagnóstico, y nos confunde el juicio, y favorece un clima conducente al triunfo de los demagogos, o a la búsqueda de chivos expiatorios, es irrazonable. Pero no declarar el estado de alarma ante la inminencia de una catástrofe (el Titanic acaba de chocar con un iceberg...) sería también irrazonable.

En todo caso, no es el mero paso del tiempo el que resuelve los problemas. Con frecuencia, la inercia hace que sigan igual o empeoren. Depende de cómo se aproveche ese tiempo, corto o largo.

En política treinta años son, como mínimo, *una* eternidad -se podría decir que son treinta eternidades.

4. *A través de su obra nos llama a tomar conciencia del carácter contingente y débil de la democracia. ¿Hay conciencia en la sociedad actual de esta fragilidad del sistema?*

No suele haber conciencia de la fragilidad de (casi todas) las cosas, las relaciones, las instituciones... Pero eso depende, quizá sobre todo, de factores culturales. Hay gentes orientadas a considerar el largo plazo, la complejidad, atentas a las posibilidades de la situación. No cabe generalizar. En el caso español, se *debería* ser mucho más consciente de ello.

Conviene partir de un buen diagnóstico, o al menos (y quizá esto sea más importante) ser capaz de aprender a la vista de la experiencia y *acabar* teniendo un buen diagnóstico a tiempo para reaccionar.

Es posible que muchos en España hayan vivido en estado de autocomplacencia; otros, en permanente estado de nervios; pero también otros en un estado de sonambulismo –habría que diferenciar unos de otros.

A este respecto el déficit cultural es crucial: de cultivo de la inteligencia, y de carácter moral (templanza, fortaleza, sentido de la justicia).

5. ¿Cómo valora la evolución de España en los últimos 40 años? Da la sensación de que había más sociedad civil en la transición que ahora (entonces, había más discusión política, más asociaciones vecinales...). ¿Es una percepción correcta?

A lo largo de estos años ha habido en España cambios hacia un desarrollo de la sociedad civil en sentido amplio: la instauración de una democracia liberal, el desarrollo de una economía de mercado, el de una sociedad plural. Sin duda. Pero también ha habido cambios en la línea de reforzar tendencias oligárquicas en la vida política y económica, con partidos funcionando con frecuencia como maquinarias oligárquicas, con una justicia muy lenta, con considerable grado de corrupción, sin una mejora sustancial en la calidad del tejido productivo, unos niveles de paro extraordinarios en momentos de crisis, así como un desarrollo muy lento e insuficiente del debate cívico y el espacio público. Y ahora una crisis bastante generalizada, incluida la posibilidad real de la separación de Cataluña, que es en buena parte un reflejo de todas esas insuficiencias.

Por eso se comprende que pueda haber una añoranza de la época de la transición; es como la añoranza por comenzar de nuevo.

Un flanco débil en el proceso de estas décadas es el déficit cultural, y en cierto modo social, que se ha ido acumulando. Déficit cultural que se manifiesta en la medianía del sistema educativo, en la relativa lentitud de los progresos (por otra parte, reales) en el ritmo de la innovación, en el escaso cultivo de la reflexión, de la comunicación, del diálogo razonado y abierto. Ello encaja también con el hecho de que el nivel de confianza social generalizada, y del asociacionismo, es decir, del capital social, no ha aumentado sustancialmente.

Es cierto que la guerra civil y el franquismo trajeron consigo un empobrecimiento cultural, y la interrupción de un movimiento cultural bastante importante entre mediados del siglo XIX y los años veinte del siglo pasado. Pero la oportunidad proporcionada por la apertura al exterior, no desde la transición sino desde antes, desde los años cincuenta, no ha sido aprovechada suficientemente.

El resultado ha sido y es un protagonismo endeble, de elites tacticistas o cortoplacistas, de vuelo bajo; es decir, sin la visión y la capacidad estratégicas precisas, y que cuando manejan temas culturales lo suelen hacer con ligereza. Esta situación no ha cambiado generación tras generación, al menos de momento. Ello repercute en el clima mediático, la calidad del debate público, y en general, en el desarrollo de la capacidad de reflexión y de escucha, de atención y de manejo de la complejidad. El descuido del factor cultural es crucial para entender la insuficiencia del desarrollo de una sociedad civil a largo plazo (y los problemas que puede encontrar una comunidad política para resolver crisis graves a muy corto plazo, como ocurre ahora en España).

6. En el debate actual sobre la tradición liberal de la sociedad civil parecen acentuarse los rasgos individualistas de esta tradición frente a las teorías comunitarias o republicanas. ¿A qué se debe esta mala prensa del liberalismo a la hora de contar en una teoría sobre una sociedad moralmente ordenada?

El debate entre comunitarios y liberales es interesante, pero hay que cogerlo con pinzas, porque los términos son ambiguos, y mucha gente se queda en las etiquetas y no ve los contenidos.

El término “liberales” no ha significado lo mismo a lo largo de la historia, ni en distintos países. El tipo, o la modalidad, de liberalismo que a mí me atrae es parecido al de los liberales llamados clásicos, en cierto modo los propios ilustrados escoceses (y en cierto modo el de Pericles...), que solían intentar un equilibrio entre el principio de la libertad personal o individual (y ese ‘o’ implica sus matices) y el del sentido de la comunidad o de la justicia.

La ‘mala prensa’ del liberalismo se da en ciertos países y no en otros. Sobre todo en países con un déficit cultural importante, por lo que los matices se pierden, y con tradiciones autoritarias durante su historia contemporánea en la ‘izquierda’ y en la ‘derecha’ (comunismo, fascismo, dictadura, violencia política...) bastante robustas.

En España, las tradiciones autoritarias, el déficit cultural y la repetición de estereotipos por intereses sectarios e ideológicos han contribuido a esa cierta “mala prensa” del liberalismo –que por supuesto no todos comparten, ni mucho menos.

Por lo demás, no siempre fue así. “Liberal” es una palabra originariamente española importada por los anglosajones, no por casualidad. El concepto de liberalismo estaba ligado entonces a una idea del patriotismo propio de una sociedad libre, libre respecto a otros países y libre porque compuesta por seres humanos libres, de modo que las libertades individuales estaban asociadas sistémicamente a una tarea colectiva. Ello implicaba un sentido de justicia, no sólo conmutativa, sino también distributiva y asociada a la consecución de un bien común.

Ésta es una tradición muy profunda, que hereda el regeneracionismo y no acaba de saber heredar (como hubiera podido, y debido) la iglesia española. La historia de los malentendidos y los encuentros y desencuentros entre el liberalismo y tanto la derecha como la izquierda españolas es complicada, pero lo cierto es que al llegar a la guerra civil el liberalismo juega un papel relativamente secundario y es atacado por todos los lados; y por supuesto el franquismo trata de marginarlo aún más. De manera que la transición supone un reencuentro con el liberalismo a partir de un largo recorrido de alejamiento, no sólo verbal o conceptual, sino existencial. No es fácil desandar ese camino; aunque ciertamente sí sea posible.

En todo caso, no hay que confundir la discusión filosófica de la relación entre liberalismo, comunitarismo y “republicanismo”, palabras que han significado cosas distintas en contextos diferentes, y que admiten de muchas variantes, del uso político-partidista de tales términos.

7. *Usted propone una visión sistémica de la sociedad civil que estaría compuesta por la política, el mercado y la sociedad. Todas esas partes estarían vinculadas entre sí y cada una de ellas debería funcionar como “conversaciones cívicas”, es decir, con argumentaciones y discursos de justificación. También usa el concepto de “sociedad experimentadora”: ¿qué novedad ofrece y en qué consiste la “sociedad experimentadora”?*

Sí, el tipo ideal de sociedad civil es el de un sistema, pero en la vida real lo que solemos llamar ‘sociedades civiles’ que suelen ser tratadas como tales tienen un grado de coherencia o sistematicidad muy limitado –aquí, como en todo, hay que atender a los casos específicos, y a los tiempos.

Sí, podrían y, a mi juicio, deberían funcionar *en lo posible* como conversaciones –incluso los mercados, por supuesto la vida política y la cultural. Pero antes o después las conversaciones dan paso a las decisiones... Sobre las que lo normal es que no haya pleno consenso.

Aquí lo que cabe es considerar que esas decisiones son como experimentos, que permiten un proceso de aprendizaje mediante la observación de las consecuencias (la experiencia) de las mismas, y la aplicación de la deliberación y el debate a la hora de enjuiciar y valorar esas consecuencias, y explorar otras posibilidades.

En una sociedad civil esas decisiones/experimentos no son tomados por una agencia central (digamos, el estado), sino por una multiplicidad de agentes de todo tipo (incluido el estado, pero un estado limitado).

Individuos y grupos (empresas, familias, partidos, asociaciones...) pueden ser considerados como actores que toman decisiones y las llevan a la práctica, las cuales pueden ser entendidas como experiencias o experimentos de vida, que incorporan una identidad, un proyecto, una estrategia, un argumento en el debate público. Al final, se daría una “conversación” entre todos ellos: entre voces que ofrecen el equivalente a propuestas de solución de problemas (implícitamente, de formas de vida) más o menos persuasivas a la vista de sus discursos de justificación y, en particular, de sus consecuencias observables (como ocurre con los experimentos).

8. *En las condiciones de sociedad plural de nuestros días parece complicado poder llegar a un consenso sobre cuestiones básicas que conciernen a lo que podemos llamar un orden de “libertad”, “bueno” o “justo”. ¿Cómo ve usted esta posibilidad de consenso? ¿Es un problema general de nuestra época o encontramos sociedades más cohesionadas que otras? ¿De qué depende?*

Cabe un consenso en un núcleo fundamental, o base mínima, para la convivencia, que implica ciertos bienes comunes, incluidas las reglas de juego para manejar los problemas sobre los que no hay consenso; y luego una mezcla de consensos y disensos sobre muchísimos temas, sometidos a experimentación, aprendizaje, etcétera.

El tema del consenso no es tema a entender como el de un acontecimiento estático, sino el de un proceso –en el que quizá nos vayamos acercando a lo largo del tiempo a un consenso mayor, o no.

Sin un grado importante de disenso y conflicto las sociedades se estancan y, bajo ciertas condiciones, se pudren.

Por tanto, que en una sociedad plural el consenso sea ‘complicado’ no es una objeción. La complicación misma es un factor favorable al desarrollo de una inteligencia de la complejidad de las cosas, y a estar en disposición de aprendizaje y de alerta ante las ideas de los demás, y, de paso, al desarrollo de una actitud de respeto y de atención a los demás... lo cual, sea dicho una vez más de paso, es un requisito previo para querer su bien, y ayudarles a lograrlo. (Es imposible hacerlo si no se sabe cómo son los demás, o los otros, qué piensan y qué quieren ellos mismos, para empezar...).

Obviamente cabe un consenso en torno a querer la paz y al tiempo poner contención a los violentos (las dos cosas van juntas), la prosperidad y la equidad (lo que abre la posibilidad de una conversación interesantísima entre ‘gentes de buena voluntad’ que piensan cosas distintas), y demás.

De hecho ha habido más *apariencias* de sociedades muy cohesionadas que sociedades *realmente* muy cohesionadas en la historia –incluida la sociedad medieval, que ha sido vista por unos como un orden admirable y por otros como una ‘anarquía feudal’ con un fuerte contenido violento. (En realidad, vista de cerca tuvo mucho de sociedad viviendo al límite, e impredecible.)

9. *Se habla de la necesidad de la persuasión cívica, de las virtudes ciudadanas, para que el proyecto común funcione, pero, ¿cómo se rompe el individualismo?*

Todo depende del contenido que se dé a la expresión ‘individualismo’. En la tradición digamos humanista en la que se sitúa la teorización de la sociedad civil, se trata de un individualismo equilibrado y compensado por un fuerte sentido de ‘los otros’ y de la comunidad.

Lo que sí es cierto es que en la sociedad moderna/contemporánea hay tendencias fuertes favorables a un individualismo *excesivo*, que pueden/deben ser corregidas. Sin duda. Pero al mismo tiempo hay que tener muy en cuenta que un *defecto* de individualismo da lugar a lo que en otra época se llamaron hombres-masa o *individus manqués*, que constituyeron buena parte de las bases sociales de los totalitarismos del siglo XX: proclives a seguir a jefes supuestamente carismáticos, a desahogarse con el ataque a chivos expiatorios, incapaces de pensar por su cuenta y de sentirse personalmente responsables de las consecuencias de sus actos, etcétera –en todo caso fácil presa de las triarquías oligárquicas de un signo u otro.

9.2. Bibliografía de Víctor Pérez-Díaz³

Libros del autor en español

1. *Estructura social del campo y éxodo rural: estudio de un pueblo de Castilla*. Madrid: Tecnos, 1966 (2ª edición de 1971).

2. *Emigración y sociedad en la Tierra de Campos*. Madrid: Instituto de Desarrollo Económico, 1969.

³Para profundizar sobre la obra del autor se facilita este apartado con alguna de sus publicaciones. Se recogen solamente libros en español y en otros idiomas de Víctor Pérez-Díaz como único autor, y libros con otros investigadores en el marco de Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios. Para ampliar información se puede consultar la bibliografía completa en <http://www.asp-research.com/>.

3. *Emigración y cambio social*. Barcelona: Ariel, 1971.
4. *Cambio tecnológico y procesos educativos en España*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.
5. *Pueblos y clases sociales en el campo español*. Madrid: Siglo XXI de España, 1974.
6. *Estado, burocracia y sociedad civil: discusión crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx*. Madrid: Alfaguara, 1978.
7. *Clase obrera, partidos y sindicatos*. Madrid: Fundación INI, 1979.
8. *Introducción a la Sociología: ensayo sobre la ciencia social en su historia*. Madrid: Alianza, 1980.
9. *Clase obrera, orden social y conciencia de clase*. Madrid: Fundación INI, 1980.
10. *Marx, economía y moral* (contiene dos ensayos: "El proyecto moral de Marx cien años después", Víctor Pérez-Díaz, y otro sobre la economía en Marx, de Ángel Rojo). Madrid: Alianza, 1984.
11. *El retorno de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1987.
12. *La primacía de la sociedad civil: El proceso de formación de la España democrática*. Madrid: Alianza, 1993.
13. *España puesta a prueba 1976/1996*. Madrid: Alianza, 1996.
14. *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus, 1997.
15. *Una interpretación liberal del futuro de España*. Madrid: Taurus, 2002.
16. *Sueño y razón de América Latina*. Madrid: Taurus, 2005.
17. *El malestar de la democracia*. Barcelona: Crítica, 2008.
18. *Universidad, ciudadanos y nómadas*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2010.

Libros basados en proyectos de investigación realizados en el marco de Analistas Socio-Políticos (con otros autores)

1. *La reforma del sistema público de pensiones en España* (con José A. Herce, eds.). Barcelona: La Caixa, 1995.
2. *Política y economía del agua en España* (con Josu Mezo y Berta Álvarez-Miranda). Madrid: Círculo de Empresarios, 1996
3. *La opinión pública ante el sistema de pensiones* (con Berta Álvarez-Miranda y Elisa Chuliá). Barcelona: La Caixa, 1997.

4. *Familia y sistema de bienestar: la experiencia española con el paro, las pensiones, la sanidad y la educación* (con Elisa Chuliá y Berta Álvarez-Miranda). Madrid: Fundación Argentaria - Visor, 1998.
5. *La familia española en el año 2000: innovación y respuesta de las familias a sus condiciones económicas, políticas y culturales* (con Elisa Chuliá y Celia Valiente). Madrid: Fundación Argentaria-Visor, 2000.
6. *La familia española ante la educación de sus hijos* (con Juan Carlos Rodríguez y Leonardo Sánchez Ferrer). Barcelona: Fundación La Caixa, Colección Estudios Sociales, 2001.
7. *Educación superior y futuro de España* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Santillana, 2001.
8. *La educación profesional en España* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Santillana, 2002.
9. *España ante la inmigración* (con Berta Álvarez Miranda y Carmen González-Enríquez). Barcelona: Fundación La Caixa, 2002.
10. *La educación general en España* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Santillana, 2003.
11. *Hábitos de compra familiar* (con Juan Jesús Fernández). Barcelona: Gestión 2000, 2003.
12. *El tercer sector social en España* (con Joaquín P. López Novo). Madrid: Ministerio de Trabajo, 2003.
13. *La inmigración musulmana en Europa* (con Elisa Chuliá y Berta Álvarez-Miranda). Barcelona: Fundación La Caixa, 2004.
14. *El tercer sector, presente y promesa* (con Joaquín P. López Novo). Santiago de Compostela: Caixa Galicia, 2005.
15. *Desarrollo tecnológico e investigación científica en España* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Iberdrola, 2005.
16. *Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente* (con Juan Carlos Rodríguez). Barcelona: Fundación Gas Natural, 2005.
17. *Innovación e investigación en Europa y América* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Iberdrola, 2006.
18. *La generación de la transición: entre el trabajo y la jubilación* (con Juan Carlos Rodríguez). Barcelona: la Caixa, 2007.
19. *La adolescencia, sus vulnerabilidades y las nuevas tecnologías de la información y comunicación* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Vodafone España, 2008.

20. *Energía y sociedad: actitudes de los españoles ante los problemas de la energía y del medio ambiente* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Club Español de la Energía, 2008.
21. *La filantropía: tendencias y perspectivas*, director. Madrid: Fundación de Estudios Financieros, 2008.
22. *Modernidad, crisis y globalización: problemas de política y cultura* (coordinador) . Almería: Fundación Cajamar, 2008.
23. *La experiencias de los docentes vista por ellos mismos* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Instituto de Empresa, 2009.
24. *Educación y familia* (con Juan Carlos Rodríguez y Juan Jesús Fernández). Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros, 2009.
25. *Alerta y desconfiada: la sociedad española ante la crisis* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros, 2010.
26. *La cultura de la innovación de los jóvenes españoles en el marco europeo* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Cotec, 2010.
27. *Un futuro hecho con sus manos. Situación y horizonte del Campo de Dalías, en la provincia de Almería* (con Juan Carlos Rodríguez). Almería: Fundación Cajamar, 2010.
28. *La crisis y las autonomías: la sociedad española ante la crisis económica y el sistema de las autonomías* (con Josu Mezo y Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros, 2012.
29. *Europa ante una crisis global: economía, geoestrategia, sociedad civil y valores* (editor). Madrid: Gota a gota, 2012.
30. *Capital social e innovación en Europa y en España* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación Cotec, 2013.
31. *Europa, Alemania y España: imágenes y debates en torno a la crisis* (con Juan Carlos Rodríguez y Elisa Chuliá). Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros, 2013.
32. *Entre desequilibrios y reformas. Economía política, sociedad y cultura entre dos siglos* (con Juan Carlos Rodríguez). Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros, 2014.

Libros del autor en otros idiomas

1. *State, bureaucracy and civil society: a critical discussion of the political theory of Karl Marx*. Londres y Nueva York: McMillan, y Humanities Press, 1978.
2. *Structure and change of peasant Castilian communities: a sociological inquiry into rural Castile 1550/1990*. Nueva York: Garland/Harvard Studies in Sociology (Outstanding Dissertations and Monographs; Twenty-Two Distinguished Works from the Past Fifty Years), 1992.

3. *The return of civil society: the emergence of democratic Spain*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. (Edición en polaco: *Powrót Społeczeństwa Obywatelskiego W Hiszpanii*, Cracovia, Znak/Sapteczny Instytut Wydawniczy, 1996).
4. *La démocratie espagnole vingt ans après: l'espace publique et le citoyen*. París: Complexe, 1996.
5. *Spain at the crossroads: civil society, politics and the rule of law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
6. *La lezione spagnola*. Milán: Il Mulino, 2003.
7. *Markets and Civil Society* (ed.). Nueva York: Berghahn, 2009.

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas. En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies. Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.