LOS MERCADOS COMO CONVERSACIONES

LA CONTRIBUCIÓN DE LOS MERCADOS A LA CIVILIDAD, LA ESFERA PÚBLICA Y LA SOCIEDAD CIVIL

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 123(a)/2021

Research Papers

ASP
Analistas
Socio-Políticos

LOS MERCADOS COMO CONVERSACIONES

LA CONTRIBUCIÓN DE LOS MERCADOS A LA CIVILIDAD, LA ESFERA PÚBLICA Y LA SOCIEDAD CIVIL

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 123(a)/2021

Índice

1. Entrando en materia, y algunas cautelas previas

2. De vuelta a la sociedad civil en su sentido amplio (SC)

3. Los mercados como conversaciones: (a) como instituciones educativas, su potencial y sus límites

4. Mercados como conversaciones: (b) sus efectos en la política y la esfera pública

Conclusión

Referencias

Este trabajo es la versión española de "Markets as conversations. Markets' contribution to civility, the public sphere and civil society at large", publicado en Víctor Pérez-Díaz, ed., *Markets and civil society: the European experience in comparative perspective* (Nueva York, Oxford: Berghahn Books, 2009), pp. 27-76.

Víctor Pérez-Díaz es Presidente de Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios.

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) (†) (Founding Member)
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, Paris) (†) (Founding Member)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology) (Founding Member)
Michele Salvati (Università degli Studi di Milano)

© Víctor Pérez-Díaz
Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
O en parte sin permiso previo del autor

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

1. Entrando en materia, y algunas cautelas previas

Tratando de resumir para los lectores, en una breve frase, el sentido de lo que intento con este ensayo, diría que busco una manera de reconstruir la articulación de mercado y sociedad civil viendo los mercados como parte de un todo, la sociedad civil entendida en su sentido amplio, y viéndolos desde una perspectiva que enfatiza su dimensión política y sociocultural – y no como algo que pertenece a una esfera radicalmente diferenciada de las otras esferas y que responde a una lógica sustancialmente distinta (digamos, la del *homo oeconomicus*).[1]

En la experiencia común, economía, política y sociedad civil suelen aparecer como tres esferas de la vida social radicalmente entrelazadas e imbricadas entre sí – y de hecho así lo reconocen, de un modo u otro, economistas de las corrientes neoinstitucionalista y austríaca, así como sociólogos de la economía (como Boettke y Storr, 2002; Granovetter, 1992; Swedberg, 2005a y 2005b; North, 2005), lo saben los historiadores desde hace mucho tiempo (Braudel, 1973: 444), y lo señalaron autores como Polanyi hace más de medio siglo (Polanyi, 1944). Por ello, conviene entender cómo funciona cada una de ellas, pero también cómo se complementan, refuerzan y contradicen entre sí, y cómo se traspasan continuamente sus fronteras. En este ensayo, exploro algunas de esas conexiones, tratando de comprender cómo pueden articularse en un todo más o menos ordenado.

Todo orden es contingente y, también, una cuestión de grados. Alguna forma de orden en la sociedad es imprescindible, y sin él parece inconcebible cualquier sociedad: si el *nomos* la constituye, la anomia la destruye. La propia sociedad moderna, de cuya creciente complejidad somos testigos, requiere un mínimo de compatibilidad entre sus diferentes partes. Porque sí, es cierto que está en un cambio continuo (y, muchas veces, lo está respondiendo a impulsos de agentes que persiguen objetivos contradictorios y utilizan repertorios de valores muy distintos)[2]. Y también es cierto que, como consecuencia de ello, en su seno se desarrollan tensiones culturales e institucionales, que, a su vez, se combinan con las presiones del entorno para promover un cambio aún mayor. Sin embargo, justamente esa diversidad y esas tensiones requieren un cierto orden institucional que permita a los agentes llevar adelante su plan de vida y sus estrategias.

Para comprender y explicar un proceso de cambio, como cualquier experiencia histórica, solemos ayudarnos en las ciencias sociales de modelos típico-ideales, siendo conscientes de que, aunque los modelos hayan de ser nítidos, la vida real suele ser borrosa y la aplicación de los modelos, que dejan zonas de sombra, ha de ser objeto de un debate continuo. A veces, esos modelos parecen refutados por una experiencia histórica con visos, incluso, de ser abrumadora, no solo a los ojos de eruditos académicos, sino también de las amplias capas de la sociedad que aplican su sentido común a la realidad que les circunda.

Esto es lo que parece haber ocurrido con la experiencia del "socialismo real", que, para todo tipo de gentes, a lo largo de mucho tiempo y en muchos países, habría servido de demostración del fallo radical del núcleo del modelo de la tradición marxista que la servía de base. Ello parecería justificar, *a contrario sensu*, si no la adhesión al modelo de sociedad que le es antagónico, sí, al menos, el interés

---

[1]He podido debatir estos temas con vistas a la versión inglesa de 2009 en el marco de discusiones de la Civil Society Network (2004) y el Minda de Gunzsburg Center de Harvard (2006). Agradezco en especial los comentarios de Emma Rotschild, Michele Salvati, John Keane y Juan Carlos Rodríguez. Puede verse una prolongación de mi discusión inicial en Pérez-Díaz (2012), sobre la variante de sociedad civil representada por las triarquías oligárquicas, y en Pérez-Díaz (2014), sobre los diversos niveles del concepto de sociedad civil.

[2]Ni "la sociedad" como tal, ni individuos atomizados, desconectados entre sí y de su entorno -- más bien "yoes situados" (Taylor 1995: 181 y ss.).

por él. Es un modelo de sociedad civil que combina mercado, democracia y tejido asociativo, es decir, aquello que la tradición marxista ha solido considerar como una demostración no solo del erróneo modo burgués de pensar, sino de las "desordenadas experiencias" de la vida burguesa, desordenadas por duplicado, como mentalmente confusas y como moralmente reprobables (Habermas,1989: 329): las de una economía de mercado como sistema de explotación, una democracia liberal como sistema de dominación, y una cultura como una forma de mistificación, falsa conciencia o sumisión a un pensamiento hegemónico. La experiencia histórica de los dos últimos siglos justificaría, pues, al menos el interés por justo lo contrario del "socialismo real" del imaginario marxista.

Mis argumentos en este ensayo son, básicamente, tres. Sugiero (1) que entendamos a los mercados con referencia a un modelo analítico y normativo del orden social, la "sociedad civil", visto en su contexto histórico. Sugiero, también, (2) que podemos entender mejor cómo funcionan los mercados si los concebimos como conversaciones, con las dimensiones sociocultural y política inherentes a ellos, con sus componentes lingüísticos y extralingüísticos, y con sus luces y sombras en la vida real. Así, (3) podemos ponderar la influencia de los mercados en ese orden social y, en especial, en la política y en la esfera pública, de la cual destaco algunos ejemplos, tales como el cuestionamiento de la política entendida como enfrentamiento de amigos y enemigos, o el de la sobrevaloración de la política. En mi búsqueda recurro a fuentes teóricas e históricas diversas, y a distintos campos de experiencias sociales, incluidas las literarias y artísticas, para ilustrar y completar el razonamiento.

Conviene, de todos modos, plantear de entrada algunas cautelas, conectadas entre sí. El orden al que me refiero es un modelo analítico y normativo limitado, propio de ciertos contextos históricos, y requiere de un proceso de descubrimiento y debate. Por ello, su realización efectiva es sumamente problemática; viene a ser la propuesta de una sociedad que "podría ser bastante buena, dadas las alternativas", más que la propuesta de la "buena sociedad".

Los mercados forman parte de la sociedad civil entendida en su sentido amplio (a partir de ahora, SC)[3]. Esta reúne las esferas de los mercados libres, un orden político liberal (y democrático) definido por el estado de derecho y un gobierno limitado, y una esfera pública en la que el gobierno rinde cuentas a los ciudadanos, y en la que estos participan en el debate sobre las decisiones públicas, y, por último, una sociedad plural en la que desempeñan un papel fundamental asociaciones voluntarias y otras comunidades (la sociedad civil en un sentido restringido: Pérez-Díaz 1995 y 1998). La SC posee una dimensión institucional y una cultural, entrelazadas. Sus esferas son escenarios de interacciones comunicativas y estratégicas de agentes que operan en unos marcos institucionales dados. Sin embargo, estas instituciones no pueden sostenerse a la larga sin que la gente desarrolle unas virtudes civiles (y cívicas) que le proporcionen las cualidades y disposiciones apropiadas para participar en aquellas; en caso contrario, las instituciones están amenazadas de desgaste, o de algo peor.

La visión amplia, y compleja, de la SC pertenece a una tradición viva, anclada, por lo pronto, en la peculiar experiencia histórica de ciertas comunidades políticas euroatlánticas de los siglos XVII y XVIII, lugar y tiempo que proporcionaron el contexto histórico de referencia a los pensadores escoceses que trataron de encajar las distintas piezas de la teoría moderna de la SC.

Por supuesto, debemos distinguir entre, por un lado, un modelo normativo y analítico, y, por otro, el funcionamiento real de una sociedad determinada en una u otra situación histórica. Los modelos, las ideas reguladoras, nos ayudan a comprender las situaciones históricas, y pueden, en última instancia, inspirar acciones políticas. Sin embargo, no son sustitutos de la realidad, por la razón obvia de que los

[3] Uso el acrónimo SC para abreviar, pero solo en referencia a la sociedad civil entendida en su sentido amplio, no en su sentido restringido, de tejido asociativo.

agentes humanos, libres, pueden decidir no realizarlos. Sí, "el sistema" puede condicionarlos, influirlos, casi determinarlos; pero queda el "casi". Por ejemplo, el modelo en cuestión puede excluir del mercado la violencia y el fraude, pero sigue existiendo la posibilidad de que la violencia y el fraude campen, en la realidad, por sus respetos. Lo mismo ocurre con otros componentes de la SC, tal como el de democracia liberal, que, en la práctica, puede dejarse llevar por derivas autoritarias.

En definitiva, la historia nos muestra que los mercados, y los gobiernos democráticos liberales, pueden fallar; de hecho, fallan con frecuencia. Los empresarios pueden actuar en connivencia con los magistrados públicos para defraudar y explotar a un público crédulo y pasivo, y burlarse del estado de derecho controlando la administración de justicia. Los partidos políticos pueden establecer una nefasta alianza con los grandes grupos mediáticos, de la izquierda o de la derecha, y distorsionar una política demócrata liberal, abriendo el camino a la corrupción, la tiranía y el cesarismo. El espacio público puede verse contaminado con mentiras y amenazas, propaganda y violencia. Todos esos desarrollos son anormales y patológicos desde el punto de vista de una teoría normativa de la SC, pero es obvio que han ocurrido y ocurren, bajo ciertas condiciones.

Esto supuesto, en este ensayo mantengo mi análisis a un nivel bastante general, a la vez que sugiero (en la sección segunda) retornar al concepto tradicional, amplio, de SC y plantear su relevancia para una mejor comprensión de nuestros tiempos, aun teniendo en cuenta que la trayectoria, hasta ahora, dista de ser la de un avance inequívoco en esa dirección (por así decirlo, que tengamos un futuro no implica que nos pertenezca, ni siquiera que sepamos cuál es). A continuación (sección tercera) desarrollo el enfoque de los mercados como conversaciones en tanto que sistema de comunicación que funciona como un mecanismo educativo para la vida social en general, por sus efectos (cívicos) en la política y en la esfera pública, y que conforma los hábitos de la gente, que pueden contribuir a que desarrolle un conjunto de capacidades y disposiciones subsumibles en la rúbrica del "civismo"; sin olvidar nunca la posibilidad de que los mercados reales difieran del modelo típico-ideal y nos ofrezcan su lado oscuro. Por último (sección cuarta), analizo el alcance y los límites de los efectos civilizadores que los mercados tienen en el ámbito de la política y en la esfera pública: en el desarrollo de las aptitudes cívicas, en la formación y conservación de comunidades políticas relativamente bien integradas, y en las relaciones, digamos, entre cuasi iguales, que se dan entre los ciudadanos y sus gobernantes, y la clase política en general.

Reitero, en fin, que, tal como la presento aquí, la teoría de la SC es más una teoría de "la mejor sociedad posible" en nuestras condiciones históricas, un *second best* o un *lesser evil* con relación a las alternativas disponibles, que una teoría de la "sociedad buena" en general. Denota un conjunto razonable de acuerdos institucionales que posibilitan que gentes con distintas perspectivas de lo que constituye el bien puedan vivir juntas, en paz, mientras tratan de poner en práctica sus ideas morales en las distintas esferas de la vida social.[4] En cierto sentido, la sociedad civil no es tanto una sociedad buena cuanto un orden (si se quiere, "superficial") "lo bastante bueno" para el propósito de vivir juntos "lo mejor posible". Todo ello sin necesidad de abandonar la nostalgia de la "sociedad buena" que nos sirve de referencia última, tal como, a lo largo de una prolongada y dramática historia, haya podido cobrar cuerpo en diferentes instituciones y formularse en distintos lenguajes morales.

[4] Por analogía con la argumentación de Rawls (1996) sobre el liberalismo político, que se restringe a la esfera política.

2. De vuelta a la sociedad civil en su sentido amplio (SC)

2.1. Los filósofos escoceses en su contexto

Un entendimiento amplio y complejo del concepto y la experiencia a la que hace referencia la expresión de "sociedad civil" ha formado parte de la tradición occidental durante más de dos milenios, remontándose a la filosofía política griega clásica, la tradición testamentaria, la jurisprudencia civil romana, la teoría política medieval, la nueva escolástica, los humanistas del Renacimiento y las luces y sombras del imaginario barroco, hasta abocar a los pensadores holandeses y anglosajones del siglo XVII y, en particular, a los filósofos escoceses del siglo XVIII, que son el punto de partida para una nueva versión del concepto de la SC en nuestra época: Pero, a fin de comprender mejor esta versión moderna, debemos situarla en su contexto histórico.

En los inicios de la modernidad europea, entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, se produjo una ampliación sustancial del horizonte *pari passu* con una serie de descubrimientos geográficos y una expansión de los mercados internacionales, con profundas transformaciones agrarias y demográficas, y cambios tecnológicos cruciales, que fueron entendidos, en general, como sugiriendo un progreso de los tiempos. Pero también se aceleraron las mutaciones de los estados existentes, con conflictos geopolíticos y culturales intensos, incluyendo unas guerras de religión, mezcla de motivos seculares y religiosos, con su secuela de una mezcla de impulso y tensión y agotamiento, y la búsqueda de un nuevo orden, siquiera el de un *modus vivendi*. Como resultado, en Europa, un mosaico de pequeños mundos circunscritos a un ámbito local o regional, conectados, con lazos relativamente débiles, a monarquías o imperios con capacidades limitadas para imponer su dominación, se fue convirtiendo en otra cosa: en parte de una red de unidades políticas mayores, los estados nacionales, y de un entramado de órdenes extensos y relativamente espontáneos de intercambios de todo tipo.

De esta manera, a lo largo de los siglos XVI a XVIII, Europa se fue convirtiendo en un sistema de estados (Pocock, 1999: 2, 20, 310), en el que sus gobiernos, por un parte, vivían en un estado de rivalidad permanente, a la vez que, por otra parte, entablaban diálogos con segmentos relevantes de sus "ciudadanos-súbditos", a los que se iba permitiendo cada vez más discrepancia política y religiosa (bien porque se les toleraba así, bien porque emigraban a otros estados), lo que les otorgaba una voz creciente en los asuntos colectivos, que podía ser tanto del acuerdo común como de la tensión generalizada. Al mismo tiempo, se multiplicaban los mercados y las transacciones comerciales, y, en parte como consecuencia de ello (del *doux commerce*) se generalizaba lo que se solía entender como un refinamiento de las costumbres entre un número cada vez mayor de quienes pertenecían a los sectores acomodados y educados de la sociedad, acostumbrados a una cultura de las buenas maneras y a su contrapunto, una cultura del duelo.

En consecuencia, se fue fraguando la idea de una sociedad basada en los mercados, un gobierno limitado, una esfera pública y un tejido asociativo plural, no exenta de conflictos, pero, se suponía, de conflictos manejables. Lo hizo no como un mero constructo teórico, un mero modelo normativo o analítico, con una distinguida tradición intelectual detrás, sino como el horizonte histórico para la vida de un número creciente de los europeos del momento.

Obviamente, esta experiencia fue, no solo vivida, sino también pensada por las gentes cultas e ilustradas de la época. Los filósofos escoceses del siglo XVIII formaban parte de una Escocia que era en parte local, en parte británica y en parte cosmopolita, y vivían a medio camino entre Glasgow o Edimburgo y Londres, y no tan lejos de París o de Ámsterdam. En esas circunstancias, recogieron diferentes narrativas y esquemas conceptuales como herencia de varias tradiciones, de la jurisprudencia natural y el discurso sobre la civilidad y las maneras de una sociedad bien educada,

entre otras; y así construyeron su razonamiento.

Su elección de argumentos no fue simplemente teórica. Fue una opción existencial, que incluía una dimensión moral práctica, evaluativa y normativa, por la que, de modo bastante deliberado, tratando de comprender la situación que vivían, se involucraron en ella. Y así tuvieron que escoger, por ejemplo, entre aferrarse a la nación independiente que había sido Escocia en el pasado o formar parte del Reino Unido, y eligieron el Acta de Unión (1707), como medio de conseguir una Escocia diferente en el futuro. Lo cual significaba optar por participar en la dinámica de un mercado en expansión, un gobierno más o menos representativo, un espacio, relativamente abierto, de debate público, y un sistema de estratificación social en el que las llamadas "clases mixtas" (ni altas ni bajas, tal vez medias: ellos mismos) podían desempeñar un papel decisivo. Y así se decidieron por llevar a cabo su tarea entendiendo que contaban con el apoyo, o la aquiescencia, de la mayoría de los estratos sociales medios y altos de las Tierras Bajas de Escocia, a los que pertenecían. (A todo ello pudo sumarse el estímulo de un debate intelectual favorecido por la presencia de una corriente de exiliados que regresaron a casa después de una estancia en universidades holandesas.)

En el corazón del proyecto intelectual escocés está la tradición de jurisprudencia natural transmitida por los pensadores holandeses del siglo XVII, que a su vez bebieron en distintas fuentes y países, entre ellos, España. Esa tradición se articula en torno a una idea de la justicia como reguladora de los intercambios sociales entre actores autónomos, del respeto a su propiedad privada y del cumplimiento de sus contratos y promesas, en un contexto argumentativo moral complejo y referido a un conjunto de virtudes. Entre ellas, la *iustitia,* siendo una virtud cardinal de particular relevancia en la esfera económica, no es la única, debiendo combinarse con la benevolencia en la esfera social y, cabe añadir, la fortaleza, coraje o valor cívico en la esfera política. Juntas, la justicia, la benevolencia y la virtud cívica constituirían los fundamentos del carácter moral, de civilidad o civismo, entendido como la combinación de virtudes civiles que hace posible el funcionamiento adecuado de una SC.[5]

Se supone que la experiencia holandesa del siglo XVII dio testimonio de la aplicación de esta combinación de *iustitia*, benevolencia y virtud cívica, características que definirían a los *burghers*, dedicados, por un lado, a sus empresas económicas, su familia, sus actividades vecinales y experiencias asociativas de todo tipo (iglesias, sociedades filantrópicas, etc.), y, por otro lado, a la ciudad y a los asuntos políticos (Schama, 1988: 7). En rigor, este enfoque de la sociedad confluyó con el de la tradición clásica de la jurisprudencia natural, apuntando a un sistema que se autorregula mediante una suerte de coordinación social espontánea entre agentes (tratados como) racionales y autónomos; pero solo hasta cierto punto, puesto que, de hecho, el todo no puede funcionar a menos que exista un equilibrio entre, por una parte, los acuerdos libres y privados de los actores individuales, y, por otra, los compromisos de esos actores *qua* ciudadanos en la búsqueda de un bien común garantizado por la presencia de un cuerpo de *iuris prudentes,* resolutivo, que lo asegure. Todo ello implica, a su vez, que los individuos (y los magistrados públicos, en primer lugar) estén dotados de las virtudes correspondientes , de cierta dosis de virtud cívica así como de *liberalitas* o generosidad, lo que se corresponde con sentimientos de comunidad o fraternidad, en los que se expresa; en definitiva, con variantes de los sentimientos morales de simpatía y empatía que desempeñaron un papel crucial en el pensamiento de Adam Smith y Adam Ferguson (Philipson 1983; Robertson 1983).

En otras palabras, los objetivos sociales y económicos están entrelazados en esta tradición de reflexión. Los intercambios sociales y económicos entre individuos necesitan de un marco legal y político y de un dominio de bienes públicos que deben proteger la propiedad privada, el cumplimiento de los contratos y la defensa de la ciudad, así como hacer una aportación sustancial a los sentimientos

[5] Una perspectiva más restringida de la virtud del civismo (político) aparece en Smith (2002).

de cohesión social. Lejos de reducirse todo ello a un debate teórico que insista en la diferenciación entre lo social y lo económico, es en la combinación de ambos donde radica, en el Reino Unido de la época, una de las razones fundamentales aducidas en pro de una política económica a favor de la libertad de los mercados: la de que favorecían, e incluían (no "excluían"), a las clases necesitadas (Hont e Ignatieff, 1985).

La tradición de la jurisprudencia civil facilitó, así, la recepción de una tradición cívica, atenta a la *res publica*; una tradición, si se quiere, republicana (Robertson, 1983: 141 y ss.), pero con una reserva relativa a la naturaleza de los sentimientos morales realmente subyacentes a las virtudes en cuestión. Porque, por un lado, los escoceses estaban muy interesados en los efectos de un marco institucional que hiciera que los principios de justicia prevalecieran a largo plazo, y pensaban (Ferguson, por ejemplo) que la virtud cívica reforzaría estos efectos. Ahora bien, por otro lado, querían apoyarse en los sentimientos morales *reales* de la gente, y, por ello, los escoceses intentaron llevar a cabo un análisis lo más realista posible de la naturaleza humana, estando atentos tanto a los límites cognitivos de las personas como a sus defectos morales: a su oportunismo, sus tendencias depredadoras y su inclinación a la envidia, la pereza, la arrogancia y el resentimiento; "límites" que, ciertamente, reflejaban solo la mitad de la condición humana, siendo la otra mitad la del "potencial humano" para albergar sentimientos morales buenos, esto es, justos, benevolentes y valerosos. Un potencial humano que, a su vez, podían favorecer las instituciones, que los escoceses trataban de explicar menos como resultado de un diseño consciente que de una evolución compleja.

Se trataba, pues, de tener en cuenta la complejidad tanto de los sentimientos morales como la del diseño institucional, con vistas a resolver una cuestión práctica que se puede resumir del siguiente modo: ¿cómo conseguir, mediante el diseño de las instituciones y la formación del carácter, que la gente razonable, sujeta a sentimientos y deseos conflictivos, organice su conducta de tal manera que los resultados de sus actividades e interacciones (en parte, deliberadas, pero, en amplia medida, involuntarias) contribuyan a un orden social que, aun adaptado a su entorno, excluya un poder excesivo y permita el mayor grado posible de libertad para los individuos?

La respuesta de los escoceses fue un catálogo de recomendaciones, entre las que había un llamamiento al manejo prudente de las tradiciones en cuestión, bastante distintas de un país a otro, y un análisis juicioso de las capacidades y predisposiciones de los distintos estratos sociales, incluido el de los *burghers* o las clases mixtas.

En rigor, el deseo de alcanzar un conocimiento desapasionado y realista de los seres humanos en general se aplica también a todos los agregados sociales, respecto a los cuales los escoceses (y Smith en particular) tendían a tener expectativas ambiguas. Cabría decir que ninguno de estos grupos (la *gentry*, la alta burguesía, los financieros, los burócratas, las clases mixtas o "los pobres esforzados y meritorios") cumplía con los requisitos para pretender un papel de liderazgo, aunque muchos de ellos pudieran tener rasgos, y hábitos, que podrían convertirse en virtudes bajo las condiciones adecuadas. Digamos que los escoceses los aceptaban conforme los encontraban, como personas con variadas tendencias, y, eso supuesto, tratarían de conseguir los mejores arreglos institucionales posibles, que reforzarían sus tendencias civiles, dando por supuesto que la SC en cuestión es, y siempre será, por decirlo en los términos de Hume, una empresa bastante precaria (Robertson, 1983: 157, 167).

Así pues, los escoceses, tratando de ser realistas en su valoración de los distintos segmentos sociales, no abrigaban ilusiones con respecto a los burócratas, los proletarios, los líderes políticos o la *intelligentzia*. Digamos que ninguno de ellos habría merecido el título de "clase universal" (como dirían Hegel o Marx), o "líderes carismáticos" (Weber), o "pueblo escogido", dotados de un mensaje profético o una misión histórico-universal. En cambio, los escoceses apreciaban a los funcionarios

competentes y honestos, a los legisladores prudentes, a los trabajadores flexibles e industriosos, así como a los expertos y *philosophes* dispuestos a contribuir al bien público; de hecho, ellos mismos trataban de ajustarse a esta descripción.

Por lo que respecta a "las clases mixtas", emprendedoras o profesionales en general, las veían con una mezcla de simpatía y de distancia, pero no como parte de una clase universal portadora del proyecto de realizar un orden de libertad a la manera de un paraíso en la tierra. Se fijaban en lo que hacían y analizaban su carácter con ojo clínico. En su opinión, su estado de salud moral, en los tiempos modernos, oscilaba entre moderadamente bueno y negativo. En su historial había indicios de que podían conspirar con otros y actuar como cómplices del gobierno en la tarea de defraudar y coaccionar al público, o, por el contrario, jugar limpio dentro del imperio de la ley. Del mismo modo, podían actuar como animales egoístas, codiciosos y depredadores, o dejarse guiar por buenos (y complejos) sentimientos morales, quizá enraizados en una educación humanista, en los modelos clásicos o en las enseñanzas de la Biblia.

Es en el espacio público donde el gobierno rinde cuentas de sus actos y de sus palabras, se ponen a prueba los límites de la acción gubernamental y la ciudadanía participa en los procesos deliberativos y la toma de decisiones políticas, incluidas las relativas a las negociaciones sobre el modo en el que la sociedad y la economía debían ser gobernadas. Desde el principio surgieron notorias diferencias respecto a cómo la esfera pública se ha relacionado con el mundo de la política y la toma de decisiones políticas en las sociedades occidentales. Koselleck (1988, 2002) ha recalcado que, al menos por lo que respecta al periodo de la Ilustración, la esfera pública del Reino Unido fue muy diferente a la del continente europeo (y hubo también importantes variaciones en el continente, por ejemplo, entre Francia y Alemania). La distinción fundamental se refería a cómo accedía el público al debate sobre la política en general y las políticas públicas, y al grado de familiaridad y conocimiento que tenía de ellas. Esto se reflejaba en la variedad de los temas en discusión, la conciencia de sí que el público pudiera tener como actor político, sus críticas hacia la política y la sociedad, y su actitud general ante la política.

En el Reino Unido, los puentes entre la opinión pública y las clases políticas se cruzaban a menudo, y no existía una clara separación entre ambos mundos. Pocock (1999: 164) se ha referido a esta situación como la de una simbiosis del estado y la sociedad, en contraste con el patrón predominante en la Europa continental, de distancia o, incluso, de separación entre ambos. En el Reino Unido, una comunicación constante y fluida entre la corte, el campo y la ciudad (*court, country, and city*) llevó a la aparición de un amplísimo público lector de prensa y a la aparición de partidos políticos con un número relativamente alto de seguidores (Pocock, 1999: 165), y, gradualmente, a la cultura de un consumo de masas ajustado a continuos cambios en los gustos (Campbell, 1987). En esas condiciones, las críticas lanzadas por la *intelligentzia* podían trocarse en acción política responsable y afectar a la política real, y los intelectuales, semiconvertidos en políticos, podían ser, ellos mismos, juzgados por un público atento por los efectos prácticos de sus propuestas.

En cambio, en la Europa continental, los intelectuales (con la excepción parcial de los juristas y del clero) tendían, bien a aislarse, bien a quedarse en los márgenes del poder estatal. Sus debates se solían llevar a cabo en un mundo paralelo de salones, cafés y entornos académicos. Sin duda, había algún contacto y alguna influencia mutua (en ocasiones, importante) entre ambos mundos, el de la acción política y el de la palabra política; pero, en general, la lógica de los debates tendía a ser bastante distinta en uno y otro. En el mundo de la política, la acción traía consigo consecuencias reales; en el mundo ideal de la intelectualidad, la crítica, sin el lastre de las restricciones impuestas por la realidad (Koselleck, 1988: 11), a menudo operó según la lógica de una ética de las convicciones.

De manera que, en la tradición continental, bastantes escritores adoptaron, por un lado, el papel del

intelectual público a (muy) escasa distancia de la del predicador o el profeta moral, en particular si se dirigían a una gran audiencia. Y, por otro lado, en la medida en que limitaban su influencia a círculos más restringidos, muchos de ellos hallaron un nicho como consejeros del príncipe o cortesanos en círculos aristocráticos (herederos, en cierto modo, del papel de los confesores del rey o el cardenal de turno). Y cabe añadir, tentados de ampliar el análisis, que, en tiempos posteriores, volvieron a encontrar ese nicho como expertos en la maquinaria burocrática del estado, funcionarios en organismos corporativos, cuadros en los aparatos del partido, revolucionarios profesionales en partidos radicales... *influencers* en los *arcana imperii.* Modos diferentes de eludir el papel de políticos responsables, que podrían ser juzgados por sus decisiones, y sus palabras, y las consecuencias de ambas en un foro público.

2.2. Algunas sendas de retorno y alejamiento de la SC en los siglos siguientes, en las ciencias sociales y la tradición hegeliano-marxista

Los filósofos escoceses del siglo XVIII entendían la sociedad civil como un tipo de sociedad que era el resultado de una evolución histórica, en gran medida inesperada, y se componía de varios componentes institucionales, que encajaban de un modo problemático. Con todo, la veían como un modelo conceptual y normativo para algunas sociedades de la época (Gran Bretaña, las colonias americanas, los Países Bajos, tal vez Francia) que, sin realizar plenamente el modelo, parecían estar en el proceso de llevarlo adelante. En cierto modo, esta visión la ha adoptado como propia la llamada tradición liberal hasta nuestros tiempos, la cual, en la práctica, unas veces la da por supuesta, y otras, la afirma enfáticamente (al menos en los países de habla inglesa). Sin embargo, es curioso que la idea de la sociedad civil en sentido amplio haya ido cayendo en desuso, y su carácter de totalidad en curso, o de conjunto como tal, se haya ido diluyendo.

En el fondo cabe pensar que, de la misma manera que las experiencias históricas reales de los dos últimos siglos han minado la credibilidad del marxismo, hasta dejarlo convertido en una mezcla de reliquia y de enigma –un recuerdo proustiano que abre interrogaciones interesantes–, algo análogo, aunque ciertamente no idéntico, ha ocurrido con el concepto amplio de sociedad civil: sus promesas han sido cuestionadas por una parte sustancial de lo que ha sucedido en su nombre, y ya desde el comienzo, con sus componentes de explotación colonial, trata de esclavos, estados en rivalidad permanente, guerras desastrosas (casi todo ello arropado por maravillosos relatos). Por tanto, no ha acabado de hacer la sociedad mejor que prometía, aunque no carezca de argumentos para alimentar la esperanza de ayudarnos a acercarnos a ella. Su caso sería el de otra experiencia recalcitrante, pero de calado cualitativamente menor, comparativamente, que la del marxismo real en sus diferentes variantes.

De modo que, a primera vista, quizá los retos del nacionalismo y del socialismo, en el plano interno, y los del imperialismo y la globalización, en el plano internacional, combinados con un cuestionamiento y un desdibujamiento cada vez mayores de los principios morales del orden liberal, han ido oscureciendo gradualmente esta visión del conjunto. Los expertos y académicos han tendido a descuidar el carácter sistémico de las conexiones entre las distintas partes del sistema; y varias generaciones de políticos pragmáticos, funcionarios y gentes de negocios han tratado con las instituciones como si pudieran gestionarlas como *issues* singulares, partes apenas conectadas entre sí –aquí como políticas económicas, allí sociales, aquí culturales, allí comunicativas, aquí locales, allí mundiales–, sin comprender ni tratar como partes de un todo. Con el tiempo, el término "sociedad civil" para denotar el todo se olvida y el concepto experimenta un proceso de desgaste, de modo que la perspectiva original de los pensadores escoceses se convierte en una "cuestión histórica", con su toque de anticuada y arcaica. Y así hay un cambio semántico gradual por el que la expresión pasa de referirse al todo a referirse a una u otra de sus partes; primero, a mercados y asociaciones, y, más

tarde, básicamente, a las asociaciones.

No obstante, una mirada más detenida sugiere una trayectoria aún más barroca, por la que esta nueva corriente de las ciencias sociales que se inicia entonces (con algunos precedentes en Aristóteles e Ibn-Jaldun, por ejemplo) tiende a retener la idea de la sociedad civil, aunque sea a medias; y la tradición marxista, que intentará ser su contrapunto, confiere al tema de la SC un sesgo particular. De un modo u otro, ambas son estimulantes, por lo pronto recíprocamente, pudiendo contribuir a enriquecer la discusión.

Los ilustrados del siglo XVIII, Montesquieu en primer término, mantienen una visión global del conjunto del estado y la sociedad de la época – y algo similar ocurre con los escoceses, versados, además, en distintos campos del conocimiento: la jurisprudencia, la filosofía moral, la economía, el gobierno y la sociología. A su vez, por supuesto, Hegel señala la evolución de un todo sistémico que llama "sociedad civil" a otro, más completo, al que llama "estado", que hay que entender como un conjunto que incluye, como uno de sus componentes, el aparato estatal, o el estado "estrictamente político". Ese conjunto abarca los mercados (el llamado sistema de necesidades) y las empresas; también los tribunales de justicia (y jurados), así como los organismos públicos reguladores y de bienestar, y las corporaciones; y todo ello está regulado por, y sometido a, un "estado estrictamente político", en el cual los funcionarios públicos (y, hasta cierto punto, los representantes de los "estamentos") desempeñan el papel esencial de una "clase universal"[6]. En definitiva, Hegel describe a la sociedad civil no tanto como "separada" del estado político cuanto como un "momento" o fase en el desarrollo del estado entendido en un sentido amplísimo (Pelczynski, 1984: 1). Tocqueville (otro ejemplo de la influencia de Montesquieu), particularmente interesado en el estado democrático y en los organismos intermedios y las asociaciones voluntarias, trata también de ofrecer una visión de conjunto al analizar la transición del Antiguo Régimen a la modernidad, o la experiencia estadounidense.

Sin embargo, a partir de entonces, el debate en el terreno de la teoría social tiende a desviarse en direcciones distintas. En el caso de la sociología, por ejemplo, la tradición predominante se centra en el problema de cómo mantener, o recuperar, el orden social bajo las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de una vida moderna llena de tensiones. Las referencias al todo siguen estando claras en Émile Durkheim, así como entre funcionalistas estructuralistas y teóricos del sistema. También están presentes, de otro modo, en las ideas de Max Weber, el cual –aunque atento a los efectos cohesivos que tienen, o pueden tener, sobre la sociedad moderna, por ejemplo, los mercados y la política, y una combinación de orientaciones de valor (incluida la lógica de la racionalidad instrumental, por ejemplo) – está más interesado en explorar las tensiones que se dan entre las distintas esferas de la vida social, y la lógica disyuntiva subyacente en ellas (también ha ocurrido con otros sociólogos, como, por ejemplo, Bell, 1976).

Al mismo tiempo, la sociología desarrolla un interés particular en organismos intermedios y asociaciones voluntarias, que algunos llegan a ver como parte crucial de la solución a los problemas del orden social. Habiendo adquirido ya una importancia crucial en las concepciones de Hegel y de Tocqueville, así como en la idea de Durkheim sobre los límites de la solidaridad orgánica y el papel de las corporaciones para poder superar tales límites, a finales del siglo XIX y principios del XX, los temas de la comunidad y las instituciones societarias (y, en particular, de las organizaciones profesionales fiduciarias o con una dimensión de servicio público), así como de su contribución a un sistema social cohesivo y dinámico, desempeñan un papel esencial en el desarrollo de la sociología estadounidense durante la mayor parte del siglo XX, e inspiran la obra de funcionalistas estructuralistas como Talcott

[6] En particular, véase Hegel (1963 [1821]: epígrafes 209, 210, 219-249).

Parsons (Brick, 1996; Gouldner, 1980: 363 y ss.). Estos temas también destacan en la obra de los teóricos del intercambio y de los grupos pequeños, como George Homans, y en las investigaciones sobre movimientos y redes sociales, sobre el capital social y las organizaciones no gubernamentales, construidas sobre la base de esa tradición sociológica.

La tendencia actual es la de "observar cómo se relacionan" entre sí las asociaciones, los mercados y los estados, y explorar sus conexiones en un diálogo cada vez mayor con las disciplinas del derecho, la economía y la historia. Esto implica un cierto retorno a la misma problemática de los pensadores del siglo XVIII, aunque con un vocabulario diferente. Para ellos, la sociedad civil representaba el todo social, y ello fue seguido de un cambio semántico hacia los mercados y las asociaciones, más tarde a las asociaciones; hoy en día, se ven las asociaciones cada vez más conectadas con los mercados y la política, y la cuestión es si encajan (y cómo) en un todo sistémico, o se apartan de él.

Esbozo de una senda: de Marx a Habermas

La tradición marxista ha seguido una senda diferente. Marx se oponía a las ideas unitarias de Hegel y los filósofos escoceses, y desarrolló su propia interpretación, dualista, de la sociedad moderna (y, por ende, de la antigua y la feudal). Marx descompuso el concepto hegeliano, altamente complejo y estructurado, de sociedad civil, y lo redujo a la esfera económica (Pelczynski, 1984: 3). Para él, la SC en el sentido escocés, incluso hegeliano, se convirtió en una etiqueta ideológica que deformaba la realidad de la sociedad burguesa. Esta no debía entenderse como un todo sistémico, sino como un lugar de contradicciones radicales, y de lucha entre enemigos económicos, sociales, políticos y culturales; una lucha de clases, en el fondo, sin compromiso. Puesto que la clase burguesa explotaba a la clase proletaria, y esta explotación era la razón de ser y el rasgo definitorio de la burguesía, ambas clases estaban atrapadas en una lucha feroz entre sí, que solo podía finalizar con la victoria final del proletariado y con una nueva sociedad, socialista y comunista, ahora plenamente cohesionada. Desentrañar la visión dualista y agónica que Marx tenía de la sociedad (civil) burguesa ha llevado mucho tiempo. La gran estrategia de los partidos socialistas y comunistas de inspiración marxista ha tenido sus muchas oportunidades de demostrar su plausibilidad, y, a la postre, ha llevado a la tradición marxista a una serie de retiradas estratégicas que la han abocado a lo que parece su derrota final, o, al menos, a un callejón sin salida.

Marx creía que las contradicciones internas de la economía de mercado eran la fuerza motriz del cambio y, en consecuencia, infravaloró la importancia relativa de la agencia humana, confiando en que el proletariado haría su papel (sobredeterminado por sus condiciones de vida) a su debido tiempo, aunque, curiosamente, con la ayuda o bajo el impulso de un partido revolucionario. Pero ni el capitalismo ni la clase obrera ni el partido en cuestión siguieron el guion de Marx. El capitalismo no solo sobrevivió, sino que prosperó lo suficiente como para hacer posible el desarrollo de una clase trabajadora industrial bastante moderada (y patriótica), como se demostró ya durante el primer cuarto del siglo XX (véase el caso alemán: Moore, 1978). Los actores históricos que los marxistas consideraban como los portadores de una sociedad futura y ordenada, los partidos y sindicatos revolucionarios y las clases trabajadoras, perdieron el rumbo y, a los ojos de los fieles seguidores de la tradición marxista, se acomodaron a la lógica del mercado, la comunidad nacional y la burocracia estatal. Los trabajadores se embarcaron en un proceso de *embourgeoisement* y se hicieron cada vez más dependientes del estado de bienestar, al tiempo que los sindicatos y los partidos les acompañaban (si no les guiaban) en el empeño (o, lo que fue peor, tomaron el camino que conducía a los estados autoritarios y hasta totalitarios).

Desde un punto de vista marxista, esta evolución implicaría una sucesión de experiencias recalcitrantes (por usar, una vez más, los términos de W. O. Quine), las cuales refutarían las

expectativas que se derivan de la propia teoría marxista, y reclamarían, bien su abandono, bien su rectificación. Un intento de rectificación consistió en desviar el foco de la discusión de la economía (*ergo*, el determinismo económico) a la política, la sociedad y la cultura; y el foco de la decisión, de la estructura (económica) a la actuación de los agentes. Este cambio proporcionó la base para una renovación del interés por parte de un segmento (marginal) de la tradición marxista en la problemática de la sociedad civil, lo que implicaba su redefinición.

Antonio Gramsci vio, así, la sociedad civil como un lugar de encuentro entre clase política, *intelligentzia* y sociedad, que daría lugar a una agencia que sería determinante en el escenario de una lucha por la hegemonía cultural: el factor decisivo en el camino hacia la revolución. De este modo preparaba el camino para los pensadores de la escuela de Frankfurt, que, más tarde, centrarían su atención en la esfera pública, en la cual un conjunto de asociaciones voluntarias y movimientos sociales desempeñaría un papel protagonista, participando en la elaboración de un nuevo discurso, un proyecto político y moral crítico, o neomarxista. En esta misma senda, hacia la década de los 1960, Jürgen Habermas propuso una nueva versión del escenario revolucionario. Partía de lo que consideraba la constatación de que las masas, carentes de propiedades, no podían asegurarse el control de sus propias vidas ni un grado suficiente de autonomía mediante su participación en los mercados (Habermas, 1992: 434). Obviaba que estas masas tenían una percepción muy distinta, y creían disponer de una buena cantidad de recursos económicos, políticos, sociales y educativos (o sea, a sus propios ojos, no "carecían de propiedades"), y un horizonte de bastante movilidad social intergeneracional e intrageneracional: lo que había llegado a ser un lugar común en estas sociedades occidentales en las que los mercados desempeñaban un papel crucial. Al mismo tiempo, Habermas desconfiaba también del estado, y entendía que el mercado y el estado formaban un sistema de campos integrados con lo que era, en el fondo, una misma lógica ("reificadora" o "deshumanizadora"); de modo que sus dos fuerzas motrices, el dinero y el poder, tendían a sustituir al lenguaje mismo como mecanismo para coordinar la acción social, y, en su lugar, usaban, sobre todo, mecanismos institucionales, y sanciones (premios o castigos), para regular los comportamientos sociales. En contraste con este "sistema", Habermas postulaba lo que llamaba el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), el cual comprendía la esfera del debate público, en la que desempeñaban un papel central las asociaciones voluntarias. Y era aquí donde la vida social era regulada por la lógica (liberadora) de la comunicación lingüística y, con ella, del entendimiento y reconocimiento mutuos.[7]

Sobre la base de dicho contraste, Habermas abogaba por la resistencia del "mundo de la vida" a aquel sistema integrado de la economía y el estado, y apostaba por hacer de ese mundo una suerte de barrera (democrática) contra el sistema. Pero quedan dos cuestiones que matizan o incluso cuestionan esta llamada a la resistencia, e introducen una notable ambigüedad en la posición de Habermas. Primera, Habermas es reticente a intentar una reforma radical del sistema, puesto que cree que la economía de mercado y el estado no se pueden reformar en profundidad sin que resulte dañada su propia lógica interna; de donde se puede derivar la conclusión de que dañar a la lógica del mercado puede tener consecuencias negativas para esas masas supuestamente carentes de propiedades, y la de que permitir que el mercado desempeñe su función sin grave obstáculo implica el reconocimiento de que su papel puede ser valioso. Segunda, levantar una barrera (democrática) contra la economía y el estado (o resistir así la colonización del mundo de la vida por parte de la economía y el estado) requiere de la acción colectiva y, en particular, del acceso al estado del bienestar y la participación en

[7] Al trazar esta distinción, Habermas pensó que estaba ampliando el diagnóstico de Weber sobre las sociedades contemporáneas, aunque las acciones sociales significativas de este (es decir, las que, teniendo un significado para los agentes, tienen en cuenta a los otros y están orientadas a ellos) se aplican a todas las esferas de la vida social, incluidas la economía y la política (y esto ya establece límites a los efectos de cualquier lógica supuestamente reificada de los mercados y de las burocracias).

la política democrática; lo cual deja abierta la puerta para aceptar un juego de influencia mutua entre el mundo de la vida y el sistema (en particular, el sistema político). Quizá la combinación de estas dos consideraciones explique que Habermas haya evolucionado acercándose a la postura que adoptó John Rawls con su programa de liberalismo político para una sociedad plural, aun teniendo en cuenta que el programa de Rawls no es sino una variación de una de las tradiciones fundamentales de la experiencia estadounidense, que concede igual valor a *la liberté des modernes* y *la liberté des anciens* (Habermas y Rawls, 1998; Rawls, 1996).

A la postre, lo que la línea principal del argumento de Habermas plantea es que las patologías del sistema, o de la vida burguesa, pueden ser difíciles de sobrellevar, pero no son tan amenazadoras, y ciertamente no son letales. En este sentido, adopta una postura bastante alejada de la de sociólogos como Pierre Bourdieu, que es mucho más crítica. Según Bourdieu, no hay lógicas opuestas, puesto que una lógica predominante impregna todos los ámbitos de la vida. La homología estructural entre la política y la economía penetra la sociedad y la cultura hasta la médula y no cabe escapar de ella: condiciona radicalmente la personalidad de los agentes. El *habitus* del agente es la internalización de las condiciones estructurales en las que vive; puesto que el ser parte de un segmento dominado o dominante de una clase dominada o dominante (en cualquier combinación entre ellos), le proporciona un repertorio de estrategias muy limitado. Este argumento se aplica de forma indistinta tanto a las sociedades liberales y democráticas como a las iliberales y no democráticas, que ofrecerían variaciones del mismo sistema estructural de juegos de poder y de dominio social, entre individuos y clases dotados de distintos recursos o capitales (cultural, social, económico, político).[8]

Posturas extremas aparte, la mayoría de los marxistas ha ido reconociendo que el rechazo de los mercados y el estado como un sistema unificado sujeto a una lógica reificada entraba en contradicción con su propia experiencia vital (como académicos o actores mediáticos o, digamos, *influencers* que podían convertirse en dirigentes políticos); es decir, con su propio mundo de la vida, y con el compromiso moral que, a partir de esa experiencia, abocaba a una gran estrategia a largo plazo "de cambio" (que solía acabar en encontrar un nicho en la "sociedad burguesa" –quizá un nicho de no-conformista profesional– y acomodarse a él). Para muchos afortunados, esto implicaba vivir en el entorno protegido de las instituciones académicas. Para quienes se dedicaban a una variedad de ocupaciones en el mundo real, esto les llevó a lo que se llegó a conocer como la "larga marcha" (con su toque simbólico maoísta) de la generación de 1968 a través de las instituciones, convirtiéndose en funcionarios, dirigentes, profesionales varios. En este proceso, se intentaba vivir en la ambigüedad y mantener así la disonancia cognitiva de vivir en el seno del sistema y aplicar la lógica de una acción estratégica (casi) antisistema, conservando un espacio privado para tratar de vivir en otro mundo más humano; no se sabe muy bien qué, pero otra cosa. Una situación interesante y complicada, quizá inestable pero no imposible.

El golpe, que ha parecido "de gracia" hasta fecha reciente, llegó poco después con el desmoronamiento del sistema socialista a finales del siglo XX: la caída del muro. Con todo, a quienes han participado en este repliegue de la tradición marxista todavía les quedan algunos recursos y han podido, y pueden, intentar mutaciones interesantes. Unos se han orientado a tratar de recuperar un discurso híbrido que justifique mercados con socialismo, tradiciones ancestrales con innovación tecnológica, dominación oligárquica con apoyo social (y de la iglesia ortodoxa y de la familia confuciana), como se va viendo en países mayores, como Rusia y China.

[8] Bourdieu insistía en esta interpretación en una conferencia que dio en Berlín Oriental en octubre de 1989, tan solo unos días antes de una marcha decisiva para el cambio de régimen en Leipzig y unas pocas semanas antes de la caída del muro de Berlín. Daba la impresión de que, para él, no había o había muy poca diferencia cualitativa entre las sociedades de un lado y otro del muro (Bourdieu, 1994: 31 y ss.; véase también Alexander, 1995: 189).

Pero incluso en occidente se ha podido y se puede intentar recuperar aquel concepto de sociedad civil en sentido restringido, como parte de la infraestructura social e institucional de la esfera pública (en términos de Gouldner, 1980: 371) y, a su vez, entender la esfera pública como el lugar donde la sociedad debate las reglas del juego para una sociedad bien ordenada. Todo lo cual puede abocar a redescubrir, en una versión u otra, las "viejas verdades" de un "orden de libertad", en otras palabras, de una sociedad civil en su sentido amplio.

Es quizá de esta manera, y tras una enrevesada, barroca, secuencia de eventos, y no como un "progreso de la razón", como seríamos testigos de algunas confluencias que apuntan a un cierto retorno al concepto amplio y complejo de sociedad civil del siglo XVIII, siempre contra el telón de fondo de una trayectoria mucho más amplia (en el tiempo, y en el espacio: en la que, por supuesto, no es cosa de entrar aquí), a la vez que se concede especial importancia a los mercados y a la esfera pública y a la sociedad civil en sentido restringido. En esa zona de confluencia se sitúa una parte importante de la tradición sociológica y sus programas actuales de investigación (por ejemplo, los que se realizan sobre el capital social: Field, 2003; Putnam, 2000); y en ella, como acabo de señalar, se pueden integrar algunas corrientes de ideas de la tradición crítica.

2.3. Retos de la SC en el contexto actual: un retorno problemático

Los historiadores del pensamiento político nos urgen a ver en su contexto los cambios teóricos, los descubrimientos, las repeticiones y las desviaciones del imaginario colectivo (Pocock, 1999), y los sociólogos nos proponen que examinemos los contextos de verosimilitud o de plausibilidad de los diferentes constructos culturales e interpretaciones sociales de la realidad (Berger y Luckmann, 1991). El hecho es que la necesidad de un cambio semántico a la inversa, para volver a cierta versión de la concepción extensa (por lo pronto) dieciochesca de la SC, se plantea aquí y ahora, a la vez que ocurren varios cambios importantes en el clima intelectual y en las condiciones históricas. Sin tratar de entrar en una discusión amplia de la cuestión, me limitaré a señalar cuatro cambios actuales, parcialmente interconectados.

Primero, en la mayoría de los países, la difusión de las democracias liberales y la globalización económica parecen estar señalando la vía del futuro, y ello a pesar de todas sus tensiones internas, algunas sumamente importantes (desafección política, desigualdad, por ejemplo), mientras que los experimentos autoritarios y colectivistas parecen cosa del pasado. La ola de transiciones hacia la democracia liberal y las economías de mercado en distintas partes del mundo en las décadas de 1970 y 1980 dejó clara la complementariedad institucional de una política democrática y liberal (en un sentido general) y una economía libre, habiendo sido, al mismo tiempo, testigo de una explosión de asociaciones voluntarias. A su vez, la crisis llevó al derrumbe final, como ya he señalado, de los experimentos socialistas y totalitarios. Por todo el mundo, cada vez más sociedades están experimentando con distintas maneras de combinar una democracia liberal, una economía de mercado y los otros elementos esenciales de la SC, y redescubriendo, con palabras y hechos, el concepto y la experiencia de la SC en su sentido amplio.

En segundo lugar, cada vez son más quienes se han ido dando cuenta de que la mayoría de los experimentos supuestamente alternativos o de "tercera vía" en los países occidentales han sido y son (o muchas veces han acabado siendo) versiones o variaciones en torno al modelo de la sociedad civil: experimentos (a veces exitosos, a veces fracasados) de reformas o ajustes en la democracia liberal, la economía de mercado y la sociedad basada en un tejido asociativo plural. Por ejemplo, en la Europa occidental se han ido comprendiendo (o más bien, se sigue intentando comprender a medias), dejando a un lado el ruido habitual del espacio público, los límites de los experimentos paleocorporatistas del

pasado, reemplazados por los neocorporatistas del presente, luego de los liberales y neoliberales, luego del forcejeo ostentoso entre globalistas y populistas, en torno siempre del mercado con sus regulaciones pertinentes, y sus distintas modalidades del sistema de bienestar o estado de bienestar. En Europa oriental, a partir de las dificultades experimentadas por los movimientos sociales alternativos a la hora de definir y poner en funcionamiento un nuevo tipo de sociedad poscomunista que no fuera una mera versión de la "burguesa", cada país se ha encaminado por la senda de una transición democrática unida a una transición a una economía de mercado. Para quienes se involucraron en el proceso de cambio (pensemos en *Solidarność* en Polonia, por ejemplo), su esperanza se cifró en ser capaz de imitar el mundo occidental y convertirse en parte de él (en lo relativo a sus partidos políticos, sus asociaciones voluntarias –entre ellas, a veces en primer lugar, la iglesia en cuestión–, amén del estamento judicial, sus medios de comunicación o la comunidad empresarial). Tuvieron que, bien competir con postcomunistas a la hora de dirigir el país, bien convertirse en parte de un complejo sistema de mecanismos correctores que son parte del marco institucional de una sociedad civil en su sentido amplio. Al hacerlo, su capacidad de contrarrestar las tendencias inciviles de los gobiernos arbitrarios, las empresas corruptas y las instituciones culturales todopoderosas, les permitió continuar, en un nuevo contexto, su vieja lucha contra las prácticas e instituciones inciviles que eran legado del pasado comunista. Su experiencia ha dado como resultado una comprensión nueva y más realista de su propio papel, y puede ser similar a la que David Hume atribuía a los fanáticos religiosos de los siglos XVII y XVIII, que, efectivamente, tuvieron éxito al acabar con el dominio de una nueva clase sacerdotal, la *nomenklatura* comunista, luego albergaron ideas exageradas sobre su propio papel, y solo más tarde aprendieron a poner los pies en el suelo. Los cambios anteriores vienen a resumirse en lo que parece ser una reafirmación de la sociedad civil ("burguesa") frente al fracaso de su alternativa histórica socialista, y el híbrido de las sociedades de la tercera vía.

A esto podemos añadir otro factor, la necesidad de occidente de responder al reto de la SC procedente de un lugar muy diferente e inesperado, en la forma del fundamentalismo islamista. A este respecto, destaca la aportación de Ernest Gellner (1994), a quien le interesaba el uso del término "sociedad civil" entendida, precisamente, en un sentido amplio, porque trata de contrastar la SC con una variedad de sociedades cerradas, no solo marxistas, sino también islámicas. El objetivo de Gellner es trazar una neta distinción conceptual entre dos todos sistémicos: la SC definida por el *pluralismo* institucional de sus esferas económicas, políticas y socioculturales, y las sociedades definidas por una *fusión* de las jerarquías económicas, políticas e ideológicas, que ostentaban el poder sobre el resto de la sociedad; de hecho, hacia principios de los años noventa del siglo XX, Gellner preveía que un nuevo reto a la SC al modo occidental vendría, justamente, del mundo islámico.[9] Un reto en el que cabe destacar que, por debajo de la presunta solución del mero pluralismo, queda sin resolver el problema del fundamento moral compartido, sin el cual es difícil que una sociedad haga poco más que sobrevivir. Este es un problema que, por lo demás, es bastante análogo con el de cualquier agente humano, en la medida en la que quiera ser un agente con una identidad y una vida propias, y no un haz de identidades o un personaje serial viviendo al día; un problema que, más bien, parece desbordar la lectura habitual de la SC, por el momento.

Finalmente, la globalización –en la forma de la integración mundial de los mercados y la difusión de nuevas técnicas de información y comunicación, pero también la reconstitución, desordenada por el momento, de las relaciones geopolíticas y las labores de gestación de un imaginario mundial– está dando un nuevo impulso a una mutación histórica, "de la polis a la cosmópolis", a escala planetaria. Este "nuevo" mundo parece como si no pudiera ya entenderse como una colección de estados y sociedades (nacionales) y sus interrelaciones. Los Estados Unidos, Japón, China, Rusia, por ejemplo,

[9] Otros acontecimientos apuntarían hacia tipos distintos de encuentro entre la tradición de la SC occidental y otras tradiciones no occidentales. Véase Randeria (2006) y Bruhns y Gosewinkel (2005).

son o tratan de ser, o tratan de ser vistos, como actores de ese carácter; mientras Europa parece seguir en una inconstante transición hacia un tipo diferente de entidad histórica desde hace más de medio siglo, y grandes zonas del resto del mundo parecen, en este sentido, desvaídas. Sus apuros son síntoma de fluidas arquitecturas sociales y políticas, en las cuales las redes de los compromisos frágiles entre los poderes del mundo parecen desempeñar un papel fundamental. Los problemas más vitales de gobernanza, crecimiento económico, migraciones, cohesión social y geoestrategia se dirimen cada vez más en ese contexto difuso, desde muchos ángulos institucionales y a muchos niveles territoriales. Se trata de una situación que requiere reconsiderar la visión, por lo común confusa (no solo para las gentes corrientes, sino para las elites, como demuestra la lista de aventuras militares y geopolíticas confusas de Estados Unidos en buena parte de los últimos cincuenta años), que solemos tener acerca de las conexiones entre mercados mundiales, una sociedad civil internacional (en sentido estricto; véase Kaldor 2003a y, 2003b; Keane, 2003), los gobiernos de diversos tipos, y el derecho internacional.

Incluso aquí, creo que un retorno reflexivo y crítico al planteamiento clásico de la SC puede darnos algunas pistas para entender mejor la fluidez institucional, y la confusión mental, de estos nuevos tiempos.

3. Los mercados como conversaciones: (a) como instituciones educativas, su potencial y sus límites

3.1. Luces y sombras de los mercados y las conversaciones: el modelo escocés y las conversaciones "inciviles" de Swift

Los mercados son procesos de coordinación entre agentes individuales, que incluyen una variedad de actividades tales como producir, distribuir, intercambiar, consumir e invertir en una amplia gama de bienes y servicios (Swedberg, 2005a); agentes que están imbricados en redes sociales de diversos tipos y operan en un entorno institucional y cultural – son "yoes situados", por decirlo en los términos de algunos pensadores comunitarios (Sandel, 1982; Taylor, 1995) o liberales en la tradición de Hayek (McCann, 2002; Pennington, 2003).

Para los filósofos escoceses, en el entorno adecuado, los mercados tienden a reforzar un orden de libertad, o SC, y por ello a tener un efecto civilizador, al menos a largo plazo. Para Adam Smith, sería suficiente un entorno de paz y justicia, y de "impuestos bajos"; o, tal como escribe Dugald Stewar, "poco más se requiere para llevar un estado a su grado más alto de riqueza desde el peor barbarismo; tan solo paz, impuestos bajos y una administración de justicia tolerable; todo lo demás viene dado por el curso natural de las cosas" (citado en Rae [1895], 2005: 2).

Las condiciones institucionales implicarían reglas del juego que excluyen la violencia y el fraude; las condiciones culturales promoverían que las personas ordinarias se comportaran, la mayor parte del tiempo y en condiciones normales, de manera suficientemente sensata y decente. Este mínimo de realismo y decencia (que incluye autocontrol y sensibilidad a las necesidades de los otros) haría posible un grado de entendimiento y confianza mutuos, en ausencia del cual las mejores instituciones, por sí solas, no pueden desempeñar su función, y la SC no puede mantenerse.

Las instituciones pueden fallar, y en la vida real lo hacen a menudo, porque, en última instancia, no actúan, sino que son los agentes humanos quienes actúan con capacidades cognitivas y morales limitadas. Son agentes limitados porque pueden percibir y entender erróneamente las situaciones en las que se encuentran, y no siempre son capaces de corregir sus errores de interpretación (Schleifer, 2000). Y lo son porque perciben y articulan sus deseos, intereses y metas en la vida de múltiples maneras, incluidas las muy equivocadas, dado que los humanos están siempre, por definición,

infrasocializados,[10] y pueden resistirse a, y desviarse de, las reglas y valores dominantes en su medio social o en la sociedad en general.

En estas circunstancias, el "lado oscuro" del mercado puede manifestarse de muchos modos. En primer lugar, las prácticas de mercado pueden ser gravemente distorsionadas por la violencia o el fraude como resultado de prácticas de connivencia entre empresarios económicos oportunistas, demagogos o fanáticos de muy diversas clases, funcionarios corruptos o bandas mafiosas, guerrillas revolucionarias o traficantes de droga, etcétera. De hecho, los mercados incorporan prácticas violentas y corruptas en diversos grados y, por ejemplo, los mercados de esclavos, de asesinos a sueldo, de la prostitución infantil, de drogas y de armas, han prosperado, prosperan, en una u otra época.

En segundo lugar, ni siquiera es necesario poner el foco en esos casos extremos, pues los mercados distorsionados son, a menudo, la regla, más que la excepción en muchos lugares. Como han indicado Shleifer y Treisman (2005), muchos de los países de renta media, desarrollados o en vías de desarrollo (y señalan a Brasil, México, China y Rusia), cuentan hoy en día con instituciones judiciales y policiales débiles, democracias liberales con funcionamiento deficiente y líderes autoritarios (o son ellas mismas regímenes totalitarios), endebles controles sociales y de los medios, y una esfera pública precaria. En estas condiciones, no resulta sorprendente que también cuenten con economías de mercado en las que la corrupción y la coerción desempeñan un papel muy importante, al menos por ahora; de hecho, esto es lo que se puede considerar su estado de cosas "normal" (frecuente, constante, predecible).

Por último, los mercados bien establecidos en las democracias capitalistas avanzadas están lejos de quedar libres de sus buenas dosis de violencia y fraude, todavía relevantes, que pueden filtrarse en el funcionamiento de la economía de maneras ostensibles o insidiosas; de ahí la necesidad de una vigilancia civil y cívica que esté siempre alerta, y de continuas acciones correctivas. En efecto, el paso siguiente en las tareas de un programa de investigación que comience a partir de una visión típico-ideal de los mercados como conversaciones habrá de ser un examen de estas situaciones problemáticas.

Como ya he señalado, no hay nada extraño en las disparidades que se dan entre un tipo ideal y la vida real. Lo mismo que se aplica a los mercados, se aplica a la democracia liberal, el estado de derecho o las asociaciones voluntarias (el llamado tercer sector, o la sociedad civil en sentido estricto), o a una comunidad de discurso, por no hablar de las religiones universales o de la ciencia: todas ellas han sufrido distorsiones y se han aplicado a usos bárbaros en muchas ocasiones.

La comunidad de discurso ideal, que permitiría comprobar las propuestas de validez, sinceridad y verdad de los participantes en un proceso deliberativo, es clave en ese proceso civilizador; y es comprensible y justo que los ilustrados la fomenten. Pero conviene reconocer que no suele darse con mucha frecuencia, lo cual se ha sabido y se sabe desde el comienzo de esta historia. Un observador irónico de la sociedad de la época, contemporáneo de los escoceses, Jonathan Swift, en su opúsculo *Hints towards an essay of conversation* ([1758] 1977) nos propone un retrato de la conversación habitual, *no* transfigurada por los buenos deseos o las buenas intenciones del observador de turno, sino más cercana a la realidad (aunque su retrato tenga un toque de sarcasmo). Da cuenta de ella como objeto de descuido y de abuso (*"neglected and abused"*, en sus palabras). Describe a la gente dando rienda suelta a sus impulsos en conversaciones sin freno, hablándose a sí mismos, contando atropelladamente (y sesgadamente) la historia de sus vidas, a la espera y al acecho de la alabanza, decidiendo sobre los asuntos de manera abrupta, imperiosa y dogmática, nunca a sus anchas sino

[10] Pero no están "no socializados" (Granovetter, 1992).

cuando pueden prevalecer, dictar y presidir la escena, dominados por la pedantería, siempre dispuestos a subrayar las debilidades de su adversario y a reírse a su costa, impacientes por interrumpir a los otros, afectados por el mal de los pensamientos distraídos; y la lista sigue, y sigue. Swift escribía prácticamente en el mismo lugar y tiempo, la Gran Bretaña del siglo XVIII, en que los modernos filósofos estaban dando a luz su teoría de la sociedad civil, que enfatiza la importancia del espacio público, siendo la conversación civil uno de sus componentes fundamentales.

3.2. Palabras y hechos: enunciados y prácticas como actos comunicativos, y las reglas de Grice

Los mercados son procesos de interacciones con dimensiones estratégicas y comunicativas que están inextricablemente ligadas entre sí. Siendo procesos comunicativos, se asemejan a conversaciones verbales y prácticas y, como tales, se llevan a cabo por medio de medios lingüísticos y extralingüísticos. Estas conversaciones verbales y prácticas son expansivas, ilimitadas y abiertas. De hecho, las prácticas mercantiles no son prácticas fijas, actuaciones de rol o *habitus*, simples respuestas a los estímulos de un sistema de precios considerado como mecanismo directivo. Son una entre la variedad de intervenciones humanas, de maneras de ser-en-el-mundo, que implican prácticas e interacciones sociales que solo pueden entenderse de forma parcial e imperfecta. Este entendimiento limitado consiste en saber cómo manejar el mundo (social, material, cultural) a nuestro alcance, en nuestro entorno, y está implícito en un repertorio de habilidades para enfrentarse a problemas que solo pueden aprehenderse en el proceso de hacer o intercambiar cosas, interactuar con los demás y confiar en ellos, al menos hasta cierto punto. Tanto el conocimiento como la confianza, limitados, son puestos a prueba en el proceso de mercado, y pueden, en consecuencia, aumentar o disminuir. Están sometidos, como toda intervención humana, a la influencia del ánimo que tenga la gente (divertido, distante, angustiado, resuelto, etc.); e incorporan diversas capas de interpretación en lo que se refiere al trasfondo de reglas relevantes (formales o informales), el ángulo o perspectiva desde la que cada uno aborda la situación, y el tiempo invertido en expectativas, posibilidades y proyectos (Dreyfus, 1991).

Se puede entender, pues, el proceso de mercado como un abanico de prácticas sociales por medio de las cuales el entendimiento y la confianza que tenemos en los demás evoluciona (creciendo o menguando). Estas prácticas, solo parcialmente comprendidas, se revelan en parte a los demás por diversos medios de conversación o comunicación. A este respecto puede ser útil una alusión a los análisis de Georg Simmel y de Paul Grice (1989) sobre el arte de la conversación y sus reglas.

Simmel (1964 [1917]: 409 y ss.) establece una distinción entre la conversación orientada por los contenidos, y el arte de la conversación. La conversación orientada por los contenidos se centra en un tema, mientras que el arte de la conversación apunta a un abanico de temas, más amplio y más abierto. Los cambios temáticos no se limitan a seguir el curso de la conversación (como diría Grice), sino que puede que se desvíen de él, y, de hecho, se espera que lo hagan. El mensaje subyacente es que hay algo más que contenidos en la razón de ser de una conversación. Se trata, también, de un estar juntos, resaltar o atenuar distinciones sociales, hacer a otros partícipes de una pluralidad de posibilidades y proyectos de vida, compartir un mundo, o un encuentro entre varios mundos. Además, más allá de los intercambios lingüísticos de los actos de habla, en el debate de contenidos y en el arte de la conversación hay también gestos, lenguaje corporal, silencios, ironías, y entradas y salidas de un escenario.

De hecho, la conversación es parte de un proceso comunicativo que tiene lugar en un marco temporal más largo. Vistos desde esta perspectiva, los intercambios lingüísticos se combinan con señales que se intercambian por medio de la conducta real de, digamos, el mercado, las actividades sociales y políticas, y hasta las actividades culturales, que se pueden llevar a cabo con poco (o equívoco) apoyo

lingüístico, o sin él.

En este contexto, las reglas de la verdad, la sinceridad y la validez de Paul Grice deben aplicarse con cuidado. Porque no se trata simplemente de llegar a la verdad por medio de un argumento explícito, sino, más bien, de tomar parte en un proceso abierto de descubrimiento de la verdad, en el que diferentes hipótesis o postulados de plausibilidad se someten a prueba una y otra vez, y que solo nos da, como mucho, una aproximación a la verdad.

La regla de sinceridad, a su vez, se convierte en una regla para tomar parte en un proceso de autodescubrimiento, aumentando la conciencia de sí mismo que tiene cada uno gracias al despliegue gradual de sus varios niveles de intencionalidad, y *pari passu* con el proceso de comunicación; y de hacer balance de la crítica y las dimensiones de autorreferencia que están implícitas en nuestra crítica de los otros.

Y la regla de validez también cambia o se modula. Es cuestión aquí, más bien, de poner a prueba la intensidad de nuestros compromisos, y su coherencia mutua, en un mundo plural por lo que se refiere a los valores en juego, los nuestros y los de los demás. Un juego de innovación y de negación y de imitación, que debería incluir un entendimiento cada vez mejor de nuestra elección entre los distintos modelos imitables.

Además, estos enunciados relativos a la verdad, la sinceridad y la validez no pueden abstraerse de las actuaciones prácticas. Descubrimiento quiere decir experimentos y pruebas, decisiones y riesgos; y ello se aplica al descubrimiento de uno mismo, y de sus valores. Pero, por otra parte, cuanto más implicados estamos en un flujo de interacción social, con más laxitud aplicamos las reglas relativas al rumbo de la conversación, más nos dedicamos al arte de la conversación y más nos implicamos en un proceso comunicativo que combina medios lingüísticos y extralingüísticos. La conversación se convierte así en parte integrante de un paquete de comunicación lingüística y extralingüística, en un proceso de descubrimiento y autodescubrimiento del que no se vislumbran límites, y que puede torcerse en cualquier momento. Esto nos permite avanzar hacia una descripción típico-ideal de la conversación que está más cerca de la realidad, y es más relevante para entender las cosas tal y como son, y para articular un argumento más persuasivo en términos normativos.

3.3. Comunicaciones lingüísticas y extralingüísticas en varios escenarios: la pintura de Cézanne, la escena urbana de Jacobs, y escenas históricas diversas

En el retrato que Rilke (1984 [1907]) hace de Cézanne, en su carta a Clara desde la *rue Casette* del 7 de octubre de 1907, describe al pintor como tenso, en lucha con cada una de sus obras, de una manera que recuerda la tensión de Jacob en el cuadro de Delacroix. Para Cézanne sus trazos son como palabras, o como frases en una conversación, de la que forman parte. Comienza pintando con los tonos más oscuros de su paleta; luego superpone un tono más claro, apenas sobrepasando la superficie de la capa anterior, repitiendo la operación una y otra vez, cubriendo la superficie al tiempo que va cambiando la tonalidad y la atmósfera, de manera que su percepción visual del motivo y su apropiación de lo percibido vayan a la par. Pero no se unen como una pareja amigable, sino que se pelean todo el rato, hablándose a la vez, interrumpiéndose entre sí, y el propio Cézanne debe soportar su discordia. Al final, se refugia en el "trabajo y solo el trabajo", digamos, "en el silencio": enfrentado a algo tan enorme que se queda sin habla, e inmensamente receloso del poder de las palabras para captar su experiencia. Rilke añade que él mismo desconfía del torrente de palabras explícitas y articuladas que Zola había usado para traducir (¿tergiversar?) la experiencia de su amigo Cézanne, quizá, de hecho, para falsificarla (aunque no tengamos que dudar de su sinceridad en su empeño en pos de la verdad). Según el relato de Rilke, Cézanne no podía responder con palabras a la versión de Zola; tan solo le

quedaba el recurso de apuntar a su pecho con su dedo índice, mudo y embargado de emoción; y al día siguiente levantarse temprano y volver al trabajo, solitario, resuelto y silencioso, para hacer que su obra hablara por él.

Cambiando de terreno, pero siguiendo esta línea de razonamiento, de Proust dice Umberto Eco (1979: 173 y ss.) que sabía transmitir el abanico de sentimientos y valores encarnados en la pintura impresionista porque lo que analizaba era un cuadro imaginario, pintado por un personaje imaginario ("Elstir"), ya que una pintura real habría aportado contenidos que sus palabras no habrían podido abarcar (lo que permite a Eco llegar a la conclusión de que los instrumentos no lingüísticos transmiten fragmentos de un espacio semántico general que el lenguaje verbal no puede transmitir).

Algo similar ocurre con enunciados que, siendo "elocuentes", no consisten en palabras, o en los que las palabras son utilizadas como "material" para otras palabras. Siguiendo con el ejemplo de Proust, cabe recordar el *fou rire* episódico de Proust y su amigo Lucien Daudet –digamos, su respuesta–, cuando escuchaban un lugar común (Raczymov, 2005: 157). O lo que observa el propio Proust, en su análisis de *le gratin* del barrio Faubourg Saint-Germain, y específicamente de la manera de hablar de Madame de Guermantes: "cuando hablaba sobre el Faubourg Saint-Germain llenaba mi espíritu de literatura, mientras que cuando hablaba de literatura yo solo podía oír su 'Faubourg Saint-Germain'" (Proust, 1954 [1921]: 496). Lo que quizá vendría a significar que, al hablar en clave cotidiana sobre las incidencias de su vida y su medio social, la duquesa permitía que la imaginación de Proust tradujera, a un bloque comunicativo diferente y con sus propias implicaciones emotivas e ideacionales, un fragmento de su conversación consigo mismo y con su lector, mientras que, en cambio, al hablar ella de literatura, lo que escuchaba Proust era un remedo de los lugares comunes y las convenciones del medio social de la duquesa sobre el tema. De este modo, Proust descodificaba sus palabras y las interpretaba como un juego de distanciamiento social, que ella compartía con su mundo al tratar con los demás.

Lo que quiere decir esto es que la conversación inicial se desmonta, y sus distintos componentes se convierten en enunciados con otros sentidos implícitos, reorientándose hacia otros destinos y otras audiencias y recibiendo nuevos significados por su conexión con una variedad de prácticas. El manejo que hace Proust de su propio material cultural viene a ser una manera de conversar con distintas redes sociales y de involucrarse en una actuación social con ellas. Con él, responde a la gente de su ambiente, así como al lector desconocido, con quien trata también de establecer un vínculo social y moral. Por medio de las palabras, trata de expresar sus emociones de una manera que afecte a las emociones del lector haciéndole partícipe de sus propias emociones, creando así una atmósfera de entendimiento y confianza mutuos.

Cambiando de la escena literaria a la escena urbana, lo que hace Proust es análogo a lo que Jane Jacobs (1992 [1961]: 56) observa en un entorno completamente diferente: el de la formación de una suerte de confianza pública casual en las aceras de las ciudades, teniendo como referencia, por ejemplo, el Greenwich Village de Nueva York de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Allí, la confianza se va construyendo, con el tiempo, como resultado de un sinnúmero de pequeños contactos formales e informales. Con ello, se va creando un ambiente de seguridad moral y física, de relativa o suficiente confianza mutua, de modo que, a la postre, todos pueden no solo dedicarse a sus asuntos, sino también, al mismo tiempo, conectar con los demás y, tal vez, abocar a una acción colectiva (como la de evitar que la Quinta Avenida atraviese, y destruya, Washington Square, por ejemplo, lo que se consiguió). Se crea así un entramado de redes sociales que vienen a funcionar de una manera análoga a como lo hacen, de forma cotidiana, las redes sociales familiares: redes de dar y recibir, y volver a dar, mezclando medios de comunicación lingüísticos y extralingüísticos en el empeño (donde, en este caso, servicios públicos, iglesias, comercios, cafés, galerías de arte, talleres, quioscos de periódicos *e tutti*

quanti reconstruyen el espacio como un espacio de comunicación cuasi permanente). Estas redes sociales permiten el desarrollo de "un conocimiento práctico de pensamientos y sentimientos de los otros que surge de interacciones sociales complejas… como una cuestión de simpatía y empatía sensibles, conseguidas a través de operaciones de acción y reacción… que implican reconocimientos prelingüísticos" (MacIntyre, 1999: 14 y ss.).

Pasando al terreno político, los políticos, o la gente de amplia proyección social, hablan en parte con sus palabras, pero sobre todo con sus actos, y no es posible entender lo que dicen a no ser que sea en el contexto de lo que hacen. En el caso extremo de la guerra, los mejores discursos son probablemente los más cortos y forman parte de la acción en curso: representan un breve recordatorio de dónde se está y qué significa estar ahí. La oratoria de Pericles, por ejemplo, era elocuente, aunque algo argumentativa, al modo griego; pero las palabras de Nelson en Trafalgar son como un resumen elíptico del mismo argumento. Su "Inglaterra espera que cada hombre cumpla con su deber" suena como si el heroísmo de luchar y estar dispuesto a morir por la patria fuera algo obvio y normal, aunque ¿qué otra cosa puedes hacer si eres un marino inglés, ante los navíos franceses y españoles, cuando comienza la batalla... y, además, tienes sentido del deber?

En general, la referencia al uso de la violencia es solo una pequeña parte de discurso del líder político y debe estar bien sintonizada con la audiencia y la situación para que no sea contraproducente, ganando probablemente en eficacia si se reviste de buenas palabras. Theodore Roosevelt aconsejaba aquello de "habla con suavidad y lleva un buen bastón" – pero quizá ambos, las palabras suaves y el buen bastón, serían necesarios. En el otro extremo, veinticinco siglos antes y al otro lado del mundo, Lao Tsé dijo: "quien dirige a los hombres por medio del Camino [la buena razón, la buena palabra, el buen ejemplo] no intimida mostrando sus armas", añadiendo, con cierto optimismo, que "lo que va en contra del Camino hallará un pronto final" (Lao Tzu, 1962 [siglos VI-V a.C.]: 35).

La acción política puede ser pacífica o belicosa, aunque, en general, se supone que cuanto mejor está gobernada una SC, menor es el papel de la violencia política. Recurrir a la violencia sería lo último por hacer, y de manera excepcional; así, por ejemplo, en los Estados Unidos, en tiempos de Roosevelt, se creía que no servía (ya) para ganar unas elecciones (aunque cabe recordar que el país había vivido una larga y cruenta guerra civil no mucho tiempo atrás, con secuelas duraderas y profundas, hasta hoy). Se llega así a un punto en el que, en el discurso habitual de la política democrática, la política se define no por la violencia, sino por el hecho mismo de que la violencia se deja al margen del juego. El lenguaje político no sería un velo que enmascara la verdad, ni el poder un instrumento para condicionar coercitivamente el comportamiento de la gente. La autoridad política es la clave de la gobernanza del país, pero no porque anuncie sanciones, premie el cumplimiento de la ley o castigue su incumplimiento; persuade al público, sobre todo, mediante declaraciones de principios, la exaltación de identidades colectivas, descripciones razonadas de cursos de acción alternativos, y evaluaciones de la adecuación de los instrumentos para alcanzar las metas. Según esto, la obediencia, o la no obediencia, a las decisiones políticas es, sobre todo, una parte de un proceso comunicativo y de influencia recíproca entre los gobernantes y sus electores.

Por supuesto, en un mundo distópico, orwelliano, si el segmento dominado de la clase dominada (por emplear los términos de Bourdieu) ha sido completamente adoctrinado, domesticado y adiestrado para obedecer, reducido su *habitus* al de seguir las reglas del segmento dominante de la clase dominante, no queda sino rendirse a su combinación de violencia física y simbólica. Pero en este caso no estamos hablando de una SC, sino de otra cosa; quizá de un campo de concentración en el Gulag, cuya mejor descripción vendría dada no por la literatura sociológica, sino por el diario de un testigo personal, como el de los *Relatos de Kolimá* de Shalamov (1994).

Entre las actuaciones políticas entendidas como acciones comunicativas se podrían incluir los rituales a los que se refiere Clifford Geertz (1983: 23 y ss.); y los bailes de máscaras que suponen las actuaciones esquizoides de los políticos que, por ejemplo, hablan diversos lenguajes según la audiencia; y el juego de interpretaciones de modelos de conducta, entendidos como textos, del modo que analiza Ricoeur (1981). Se podrían incluir, pero con una reserva: la de que el ritual, el baile o el texto suelen ser objeto de un proceso de apropiación por los agentes que no es el de una lectura de un guion, que se respeta; sino el de un descubrimiento abierto y cambiante, con modificación continua del guion original, por la que los pequeños (o no tan pequeños) cambios los introducen en cualquier momento quienes, siendo participantes del drama o el ritual, o intérpretes del texto, cuentan siempre con la posibilidad de alejarse del guion.

3.4. Los mercados como conversaciones en las distintas fases del proceso económico

En el discurso de los economistas clásicos, el comercio es el escenario de un espectáculo continuo de debate y oratoria. En palabras de Turgot, como nos recuerda Emma Rothschild (2001: 8 y ss.), el libre comercio es "un debate entre cada comprador y cada vendedor". En él, los individuos hacen contratos, escuchan rumores, comentan el valor de las promesas de unos y de otros, y reflexionan sobre la probabilidad y la gravedad de los riesgos. Adam Smith describía el intercambio de bienes y servicios como una suerte de duelo de oratoria, en el cual "el ofrecimiento de un chelín, que para nosotros parece tener un significado tan simple, en realidad es como dar un argumento con el que persuadir a alguien a hacer esto o lo otro, porque le interesa… Y de este modo, todos practican el arte de la oratoria con los demás, a lo largo de toda su vida".

Cabe subrayar aquí que esos mercados, conversaciones en curso, se desarrollan en el tiempo cambiando una y otra vez de dirección, y mostrando un carácter impredecible y abierto. No son debates que terminan en un estado o punto de equilibrio, con un acuerdo sobre un asunto dado, como si la oferta (la solución al problema) y la demanda (el problema que hay que resolver) fueran a encontrarse en un momento de una vez por todas. De hecho, están constantemente coincidiendo y divergiendo. El conocimiento que procede del juego de los precios relativos responde a escaseces cambiantes, deseos temporales y mudables, y medios disponibles según las circunstancias. Hay así un proceso de descubrimiento y de ajuste mutuo de las expectativas que prosigue indefinidamente. Los desequilibrios son endémicos, compensados solo hasta cierto punto por ensayos de un equilibrio siempre elusivo. Los agentes están dotados de diversos grados, siempre limitados, de conocimiento (información, sabiduría) y de benevolencia (Boettke y Leeson, 2003). Su búsqueda de la verdad, su sinceridad y la validez de sus hallazgos se ponen a prueba una y otra vez. Y todo esto ocurre con un contrapunto: el del drama en torno al marco regulador de los mercados y al funcionamiento de las otras esferas de la sociedad, que puede decantarse a favor de unos agentes económicos que, por oportunismo o resentimiento o espíritu de dominación, entren en connivencia con los políticos de turno para hacer uso de la violencia y el fraude. Frente a ello, la paz, la justicia y el gobierno limitado responsable de la SC proporciona un terreno de juego neutro para intercambios económicos exentos de violencia o fraude, permitiendo así que puedan aplicarse las reglas de los mercados como conversaciones relativamente razonables.

De este modo, los mercados llegarían a funcionar como un espacio en el que se descubre y se comunica la escasez relativa de bienes y servicios, permitiendo múltiples instancias para observar el comportamiento de otros, imitar sus éxitos y evitar sus fracasos, mejorando así la calidad de la conversación. En términos cognitivos, los mercados proporcionan una visión realista frente a las ilusiones voluntaristas de tantos políticos (y funcionarios y académicos), refutando o sacando a la luz los defectos de sus equivocadas políticas (por ejemplo, por medio de movimientos de capital, decisiones laborales o cambios en los patrones de consumo). En términos normativos, los mercados

prestan su voz a (casi) toda la gama de declaraciones de valor del público en general, y limitan los efectos de los imperativos morales de los pocos.

En esta tarea, los mercados usan de la comunicación lingüística y extralingüística, pero el núcleo duro de la comunicación en los mercados es no lingüístico (Horwitz, 1992; Pennington, 2003). Los intercambios de mercado consisten, no tanto en declaraciones verbales explícitas, como en actuaciones reales: imitar e innovar, dar y recibir, comprar y vender, producir y consumir, aunque estas actividades pueden venir acompañadas de descripciones y explicaciones y exhortaciones ocasionales. En realidad, la comunicación extralingüística y la lingüística se complementan. Los discursos de análisis y de justificación explícitos y deliberados desempeñan un papel en la conversación, y se aplican a la configuración de los productos, la experimentación con los procesos productivos y los diseños institucionales y las declaraciones de principios. A ello se añade la necesidad, la conveniencia, de incorporar un marco interpretativo que dé mayor coherencia y profundidad a las experiencias de mercado, e incluso proporcione herramientas para una crítica, inmanente y racional (al estilo de Hume) de dichas experiencias (Horwitz, 1992). En efecto, si se consideran las transacciones del mercado como intercambios de declaraciones tácitas implícitas en diversas actuaciones (hacer, dar, recibir, etc.), entonces es necesario situarlas en su contexto, y considerarlas como respuestas a situaciones a las que los agentes han dotado de cierto significado. La cuestión es que la mayoría de las decisiones que toman los empresarios, inversores, directivos, empleados, distribuidores o consumidores tienen poca justificación explícita o carecen de ella, pero eso no quiere decir que no transmitan algunas de las razones, orientaciones normativas, prioridades, expectativas, esperanzas o predicciones de los participantes, basadas en su conocimiento local, práctico y tácito, y en su sabiduría moral.

Podemos entender los mercados como parte de una conversación continua, ilimitada y global, que abarca toda la sociedad. Comprende un número infinito de transacciones bilaterales en el seno de una red social cada vez más amplia. A su alcance se añade la intensidad de su penetración en cada una de las fases del proceso económico: de producción, distribución e intercambio, consumo e inversión (Swedberg, 2005a).

En la fase de distribución e intercambio, los precios guían nuestras elecciones proporcionando un conocimiento de las escaseces relativas, constatando el éxito de nuestras elecciones y descubriendo oportunidades de obtener beneficios. Al hacerlo, los mercados van más allá de los límites del "discurso racional" y enriquecen el rango, la calidad y la complejidad de nuestro proceso comunicativo (Pennington, 2003).

En la fase de producción, por ejemplo, el ingeniero utiliza un discurso de ciencia aplicada (física, economía, ciencia de la organización, psicología social, etc.) para su tarea de hacer las cosas, hacerlas juntos, y hacerlas funcionar (Hapgood 1993: 28). En esa tarea es uno entre muchos otros --técnicos, trabajadores cualificados, no cualificados-- que participan en el proceso de diseño y producción, comunicándose entre sí de una forma u otra. Esta conversación está entreverada con otras, entre ellos y los vendedores, y estos y los compradores, y los empresarios, supuestamente con todos ellos y, quizá en especial, con los mercados de valores y otras fuentes de capital, con los organismos reguladores, con los *lobbies* de turno, y demás.

En ciertas fases del desarrollo del capitalismo se ha pensado que la producción en masa requería tareas simples y repetitivas que incorporasen poco conocimiento, pero esto se aleja del modo principal en que las complejas economías de mercado de los últimos doscientos años han funcionado y siguen funcionando en lo fundamental. En la ejecución de muchos trabajos se da una dimensión moral profesional, por la que los trabajadores aspiran a conseguir, y preservar, una destreza máxima, un

hacer el trabajo lo mejor posible. En las palabras de Joseph Conrad, combinando su doble vocación de novelista y marino mercante, tal destreza técnica era el resultado de una tradición acumulada, de una opinión profesional que la iba refinando, y, como las artes más elevadas, era estimulada y corregida por la alabanza o el reproche de críticos exigentes. Destreza técnica –de la *techné* clásica– en la que se daban cita las artes útiles y las bellas artes. Tal destreza iría más allá de la mera eficacia y eficiencia, transformándose en el arte de quien se esfuerza, de manera incesante, por elevar el nivel, quizá estancado, de la práctica corriente (Conrad, 1988 [1906]: 20).

Podemos observar una situación análoga en la fase de consumo. Al comprar un producto, el consumidor emite una señal, muy compleja y de amplio alcance, a muchos agentes e instituciones. Pero, además, al decidir comprar, ha llegado a una conclusión como resultado de una conversación que es parte integrante del mecanismo de la microsociedad de la cual forma parte, junto con otros miembros de la familia (Pérez-Díaz, 2000: 27 y ss.), colegas, amigos, vecinos, etc. El campesino que compra un artículo de maquinaria agrícola lo hace en el contexto de una conversación familiar. Quizá está respondiendo a lo que le ha planteado su hijo, que le ha pedido que lo haga porque, de otro modo, igual se marcha a buscar fortuna a otra parte. El mismo agricultor, actuando en ese mismo papel complejo de *pater familias*, puede comprar un electrodoméstico en un contexto conversacional análogo, esta vez con su mujer y con sus hijas, deseosas de aligerar su carga de trabajo y de aprovechar las ventajas de la vida moderna.

Que "los mercados hablan" significa, en definitiva, que "las personas hablan"; es decir, expresan valores y preferencias, analizan situaciones y hacen previsiones intercambiando bienes y servicios e información, creando por lo tanto espacios conversacionales. Estos espacios pueden ser tan amplios como toda una gran comunidad nacional, incluso transnacional, o tan reducidos como una empresa o una unidad familiar.

3.5. Los mercados en un proceso de supervivencia, y de emergencia a partir de un caos: una ilustración alemana (y cinematográfica)

Los mercados han tenido gran importancia a la hora de superar décadas de prácticas autoritarias y/o colectivistas que llevaron a algunas de las naciones europeas más civilizadas a la barbarie. Por ejemplo, es cierto que en los tiempos muy duros del desempleo y las crisis sociales que siguieron a la primera gran guerra, de finales de la década de 1920 y principios de 1930, los alemanes trataron de superar su sentimiento de desorientación confiando en un líder carismático deseoso de unir el país bajo su liderazgo y empeñado en la búsqueda de un espacio vital y una posición preeminente en el mundo. Pero, como sostiene Ludwig von Mises (2002 [1944]), el éxito de los nazis a la hora de conquistar los corazones y las mentes de una mayoría de alemanes hasta casi el final de la segunda gran guerra fue el último acto de un drama desarrollado en varias etapas, a partir de experiencias que pueden remontarse a la segunda mitad del siglo XIX. Mientras luchaban entre sí, los conservadores nacionalistas y los socialistas alemanes tenían, no obstante, grandes afinidades entre sí y, durante décadas, abogaron por la intervención del estado en la economía y por un *modus vivendi* entre funcionarios del estado, asociaciones empresariales y sindicatos en torno a ideas de proteccionismo, de regulación de mercados y un estado del bienestar. Muchos de ellos interpretaban la situación histórica como una de lucha global por los recursos naturales y los mercados extranjeros, con la victoria final de una u otra particular *Weltanschauung*: reafirmar su *Deutschland über alles,* realizar la revolución social, prolongar indefinidamente el "tiempo de ayer" que evocaba un sentimiento de nostalgia agridulce en Stefan Zweig. Todo acabó en un terrible episodio de violencia y guerra, destrucción y autodestrucción que condujo a la sociedad alemana de posguerra, profundamente desmoralizada.

Tenemos un testimonio artístico desgarrador de esta pérdida de dirección en Alemania durante los años inmediatamente posteriores a la contienda en la película *Germania, anno zero*, de Roberto Rossellini. Los amantes de los viejos filmes recordarán que este se hizo en el espíritu del neorrealismo italiano de la década de 1940, una especie de *cinema verité avant la lettre* con un toque de la visión católica pascaliana o agustiniana de la naturaleza humana. Trata de ser, no obstante, el testimonio presencial de una sociedad tremendamente desmoralizada. Alemania acaba de sufrir una derrota absoluta y aplastante. En un Berlín devastado, la regla del juego es ahora sobrevivir, y la supervivencia es lo que intenta el protagonista, un chico de doce años, de apariencia infantil, contra todo pronóstico. El chico vaga de un lugar a otro en busca de refugio; quienes comparten un apartamento se rechazan entre sí, les molesta vivir junto a alguien enfermo y, a la postre, se reúnen en torno a su cadáver deseosos de librarse de él, a la vez que guardan sus ropas para usarlas después. En un momento dado, la gente se congrega en la calle alrededor del cadáver de un caballo muerto con la esperanza de conseguir un trozo de carne. Aparecen adolescentes haciendo exhibición de una conducta brutal, robándose unos a otros. Niños pequeños que juegan en la calle rechazan al chico vagabundo. El círculo íntimo de su familia lo componen un padre que se lamenta, una chica sin rumbo y un temeroso hermano mayor, así que la única esperanza verosímil de supervivencia para todos ellos se cifra en el chico. Cuando se encuentra por casualidad con su antiguo maestro, se expone una vez más a una lección de la ley de la jungla, y a la retórica de la "supervivencia de los más fuertes" de la época nazi. Juntar las lecciones de su maestro, que le traen el eco de sus días de colegio, con los lamentos eternos de su padre enfermo, que dice ser una carga para su propia familia disfuncional, lleva al chico a matar a su padre y suicidarse después.

Esta terrible historia se sostiene gracias a la verosimilitud documental de la película. Las secuencias son breves y duras; la cámara se mueve con rapidez y sigue al chico que se desplaza resuelto, pero sin rumbo, entre las ruinas, buscando alguna suerte de refugio emocional. Pero la sociedad se ha desmoronado. La sociedad alemana no solo ha sido derrotada: ha desaparecido. A través de los ojos, piadosos porque distantes, de Rossellini, lo que se ve no es un momento de prédicas, sino de búsqueda. El protagonista busca una sociedad, pero en su lugar solo encuentra una serie de agujeros negros sociales, y es arrastrado como en un remolino al fondo de uno de ellos.

La cuestión es que el modo en que el país surgió de esa especie de pesadilla requirió una combinación de mucho más que una victoria aliada y una democracia de partidos y un relato: requirió unos "milagros" económicos y sociales. En muy pocos años, los alemanes pudieron regresar a una suerte de casa. Trabajaron duro y volvieron a ponerse en pie, respetando las reglas de tolerancia mutua y enfrentándose al destino. Y todo esto dependió, en muy gran medida, de algo tan elemental y básico como las nuevas reglas del juego económico que dispusieron los mismos alemanes. Ludwig Erhard apostó por una economía abierta de mercado libre y dejó que las fuerzas espontáneas de la oferta y la demanda se abrieran paso a través de la sociedad débil y desmoralizada de la Alemania de posguerra. Lo consiguió con el apoyo de un canciller alemán que tenía una autoridad política muy limitada en la época, y aprovechando que la autoridad política de mayor rango, el mando militar estadounidense, estaba en ese momento como ausente. Con el apoyo de los políticos, se abrió el camino para que los individuos se aplicaran a su juego de intercambios económicos ilimitados, siempre renovados y ventajosos para todos. Al hacerlo, reconstruyeron el tejido social, basado en la confianza mutua, de abajo a arriba. Se había hecho ya, en parte antes y en parte al mismo tiempo, codificado formalmente en leyes, programas políticos y acuerdos corporativos entre las elites políticas, económicas y sociales.

En general, toda Europa continental había perdido el rumbo en los años (¿las décadas?) que precedieron a la Primera Guerra Mundial y el periodo de entreguerras, y el resultado fue una deriva hacia políticas autoritarias, fuerte intervención del estado en la economía de mercado, y un

nacionalismo febril que condujo al fascismo, al corporativismo y al socialismo, seguidos por el nazismo, el comunismo y la guerra.

Resurgir de este descenso a la locura requirió la aplicación de una dosis sustancial de liberalismo político y económico por parte de las naciones de Europa occidental en el medio siglo subsiguiente, en el que los mercados desempeñaron un papel determinante. Además, los mercados crearon, han creado, un espacio europeo común, o han contribuido en gran medida a su creación. Han puesto coto a las tendencias proteccionistas, centrífugas, de las estructuras económicas de cada país, y han hecho a los pueblos de toda Europa más conscientes unos de otros y de las oportunidades que se dan entre vecinos. Han sustituido, en gran parte, la competencia entre las naciones que, en buena medida, acabó llevando a la guerra (es decir, a la muerte, la violación, la tortura, la invasión, la humillación y otras muestras, extremas, de comportamiento agresivo), por el empeño más pacífico de la competencia mediante el comercio y la inversión. Y lo han hecho generación tras generación en los últimos setenta años.

Pasando de la escala macro de los fenómenos sociales a la micro, en el otro extremo del espectro de las formas sociales hallamos grupos pequeños o mundos pequeños. En ellos también puede comprobarse que los mercados mejoran las comunicaciones y el sentido de comunidad en contextos sociales como las empresas y las familias. La empresa, por ejemplo, se contempla, a menudo, como una especie de comunidad únicamente cuando la dirección es capaz de llegar a un acuerdo con empleados que se consideran actores clave en la organización; pero hay otras posibilidades de que la empresa se entienda como una comunidad. Puede verse también como una matriz de contratos, que no abocan a un agregado de átomos inconexos, sino a una comunidad de lazos débiles (Granovetter, 1973), que puede seguir siendo una comunidad. Por ejemplo, algunos estudios apuntan a la posibilidad de que los empleados de un negocio dediquen parte de su día de trabajo a negociar con futuros de su propia empresa: futuros de ventas, de acceso a productos, de comportamiento de proveedores, de procedimientos (Kiviat, 2004). Lo que demostraría la posibilidad de que no solo se pueda compartir así la información relevante, sino también la reflexión y la deliberación. Puede que esta sea una de las vías por las que la dirección de una empresa resulta re-distribuida y/o reemplazada en parte o complementada por personas implicadas directamente en la decisión y en la gestión (dejando aparte el papel que pudieran desempeñar los representantes sindicales). De forma análoga, la lógica de los intercambios sociales bajo la regla de *iustitia*, de normas de reciprocidad e intercambios iguales o casi iguales, puede aplicarse a relaciones íntimas, como las que se dan en el seno de las familias, entre familiares o entre amigos, como ha mostrado Zelizer (2005). En esos ámbitos, y en el contexto de lo que esta autora denomina "vidas conexas", la lógica de los mercados puede operar de muchas formas, siendo moderada, pero no necesariamente rechazada, por las de la benevolencia y la solidaridad.

3.6. Las morales de los mundos pequeños y de los órdenes extensos: entre la casa y el mar abierto de Conrad

Las comunicaciones van más allá de proporcionar información sobre hechos, valores e ideas, para proporcionar ejemplos, exhortar y conformar los hábitos del corazón y de la mente, hasta llegar al comportamiento moral íntimo. Hayek (1988: 18) sugiere que vivimos a la vez en dos mundos diferentes a los que se aplican moralidades distintas. Una vendría guiada por la búsqueda de un objetivo común y se aplicaría, típicamente, a los "mundos pequeños"[11]; la otra se regiría por la regla del intercambio (igualitario) entre agentes que desean alcanzar sus propias metas, y se aplicaría a órdenes extensos y a amplios sistemas de redes sociales. Pero, en realidad, la moralidad de la

[11] De hecho, los términos que usa Hayek (1988: 18) para el mismo concepto son variados: microcosmos, grupos pequeños, bandas pequeñas, mundos pequeños.

benevolencia mutua, unida a la preocupación por un bien común, se aplica a *todos* los tipos de agrupaciones sociales, grandes y pequeñas, e influye también en los órdenes extensos; por su parte, la moralidad de los órdenes extensos también se aplica a contextos muy amplios y muy reducidos. Según las circunstancias, aplicamos patrones éticos diferentes pero compatibles unos con otros para no poner en peligro la unidad narrativa de nuestras vidas; y así combinamos distintos puntos de vista morales según se apliquen a situaciones mixtas. Lo hacemos en diálogo con nuestros "yoes autobiográficos" (Damasio, 2000) o con amigos, observadores curiosos y espectadores imparciales que puedan aparecer. En definitiva, se trata de tomar las decisiones correctas según nos dicte la prudencia, dadas las circunstancias.

Es cierto que los juicios morales de los mundos pequeños tienden a aplicarse con más facilidad a redes de familias, amigos y conocidos, tribus y pueblos, y posiblemente a sociedades tradicionales segmentadas, o sociedades modernas cerradas (Gellner, 1994). Por lo que sabemos, ese ha sido el entorno principal para el comportamiento ético ordinario en la mayor parte de Europa a lo largo del segundo milenio, y ha continuado siéndolo hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, al menos en áreas rurales (lo que venía a suponer la mitad de la población de Francia o Italia, por ejemplo: Braudel, 1990). Aquí cabe aplicar el comentario de MacIntyre (1999) sobre las "redes de dar y recibir", en las cuales las asociaciones voluntarias y las comunidades desempeñan un papel prominente como fuentes de moralidad; y el de Boettke y Rathbone (2002) sobre la reputación local como un mecanismo clave para que tales asociaciones y comunidades lo desempeñen.

Pero cabe añadir que un mecanismo análogo puede aplicarse a redes sociales nacionales, transnacionales o internacionales. De hecho, las agrupaciones sociales de gran tamaño se han considerado a menudo como mundos pequeños con mayúsculas, y también lo ha sido la nación-estado, con sus llamamientos a la hermandad de todos los ciudadanos, a una poderosa autoridad pública que cumpla un papel de *pater familias*, a un objetivo común y a unos valores sustantivos compartidos, así como a un círculo de confianza circunscrito a la comunidad nacional. Estos sentimientos de confianza pueden llevar a diversos extremos. Suelen traer aparejados sentimientos de desconfianza, miedo y odio a los extranjeros, que llegan al paroxismo en tiempos de guerra. Pero también pueden alumbrar un proyecto de "estado del bienestar", como si ello fuera un rasgo sustancial de una nación-estado entendida como una gran casa familiar, una casa del pueblo, una *Folkhem*. La cual puede adoptar, a su vez, diversas formas. Puede adoptar las formas moderadas habituales de los conservadores, liberales y socialdemócratas del siglo XX. O puede adoptar lo que se ha llamado la visión de Myrdal: la de un estado del bienestar maximalista en el cual "la tarea más importante de la política social es organizar y guiar el consumo nacional siguiendo pautas distintas a las que marcaría el así llamado libre albedrío", lo cual implicaría un control sociopolítico no solo de la distribución de las rentas sino también del consumo en el seno de las familias (citado en Rojas, 2001: 16). O una u otra variante de ella –por ejemplo, la "sociedad terapéutica" en la cual la interferencia del estado se complementa con la de un ejército de lo que Edgley y Brissett (1999: 215 y ss.) han llamado "entrometidos y virtudócratas"– deseosos de inculcar a todos sus ideales y de decirles cómo comportarse y obligarles a ello (tal y como piensan estos autores que ocurre en ciertos entornos sociales de los Estados Unidos).

Al contrario de los que piensan que el mercado está lleno de *anomie*, una selva donde se aplica "la ley de la selva" (es decir, ninguna ley), puede demostrarse que la ley de la selva y la ley del mercado son cosas completamente opuestas. Las ganancias obtenidas en la selva a expensas de otro, por ejemplo, quedándose con sus propiedades, contrasta con las ganancias obtenidas en el mercado prestando un servicio a otro en una cooperación pacífica (Rothbard ,1970: 1.325 y ss.). De hecho, un mínimo de confianza en el otro es la disposición normal de quienes participan en mercados que funcionan correctamente. Sin confianza en la calidad de los productos, en las reglas del préstamo o en las de

gobernanza corporativa, los mercados se detendrían.

De nuevo, una referencia literaria nos puede servir para ilustrar este punto. En la novela *Tifón*, de Joseph Conrad (1962 [1902]), MacWhirr, el capitán del barco, ve cómo se acerca un tifón. Aunque es un hombre de hechos y no de palabras, nos explica qué es lo que va a hacer. Un resumen (libre) de su explicación podría ser el siguiente: "Veo acercarse el tifón, pero hasta que no llegue a nosotros no puedo calibrar el peligro que supone. Al mismo tiempo, tengo la obligación de hacer rentable el viaje, controlar los costes y ahorrar carbón. Debo seguir mi rumbo. ¿Cómo puedo explicar que he tomado un desvío muy costoso para evitar un peligro que no puedo calibrar de antemano? Debo confiar en mis armadores, que me han facilitado un robusto barco de vapor, construido con la solidez necesaria para navegar en alta mar; y en los constructores, carpinteros y otros artesanos que han hecho las distintas partes del buque para que duren. Ellos no me van a defraudar. Y los marineros cumplirán con su deber".

Según esto, el lema de MacWhirr podría ser (parafraseando el lema norteamericano): *"In Men We Trust";* esto es, "confío/confiamos en los hombres". En otras palabras, confiamos en su esfuerzo, en su compromiso por hacer bien su trabajo, y en su cumplimiento de los acuerdos, contratos y promesas mutuas que están detrás de sus esfuerzos. Esto implica la confianza en la gente que conocemos personalmente, los convecinos de lugar, los habitantes de nuestra propia casa. Pero se aplica también a una suerte de mar abierto, que abarca hasta una división planetaria del trabajo y una sensación difusa de compartir el mundo y un conjunto abstracto de reglas y costumbres: de obligación profesional y honestidad comercial, y acuerdos sociales de muy diversa índole. Por supuesto, nosotros, como lectores, queremos recoger y saborear, y necesitamos, todas las palabras de Conrad para entender a sus protagonistas; pero, para el propio MacWhirr, la mayoría de esas palabras no serían necesarias. Él preferiría dejar que sus actos hablaran por sí solos; o dejar que las palabras se desprendieran de sus labios como "gritos desgarradores" (*broken shouts*, Conrad, 1988 [1906]: 281).

3.7. La moralidad de los mercados no como *ethica docens*, sino como vida ética y formación del carácter en condiciones de relativa normalidad

De las consideraciones anteriores se sigue que la moralidad del mercado sería no una *ethica docens* que nos viene dada en la forma de un discurso moral que se articula en una serie de enunciados verbales escritos, y puede enseñarse y debatirse por medios parecidos; sino, más bien, una pauta de comportamiento, una vida ética. Su moralidad estaría inscrita en las costumbres, hábitos, disposiciones, capacidades y carácter que resultan de una práctica moral continua. Se puede suponer que la participación adecuada en unos mercados que funcionan en condiciones de relativa normalidad tiende a favorecer el desarrollo de esta vida ética; digamos que lo hace excluyendo las condiciones en que el entramado institucional de la SC se ve afectado gravemente por la intervención de lo que he llamado en otro lugar "triarquías oligárquicas", esto es, la combinación de grupos políticos, económicos y culturales que imponen su dominación a la sociedad. Se trataría de entender cómo los mercados, en tales condiciones, favorecerían ese desarrollo moral.

Por lo pronto, los mercados tenderían a favorecer actitudes como la resiliencia, la entereza, la defensa de la autonomía propia (esto es, la disposición a afirmar nuestros derechos, al tiempo que se respetan los de los otros y aumentar la atención a las necesidades de los demás), la confianza en los demás y el cumplimiento de las promesas y obligaciones contractuales. Favorecen también la inclinación a respetar las reglas del juego, a la vez que se asume el riesgo de realizar actos conscientes de disensión o desvío de la práctica establecida, pagando el precio de cometer errores o recogiendo los beneficios del éxito, gracias a las nuevas oportunidades que ha abierto ese acto inicial de desafío (Barry, 2001; Williams, 2004). Estas actitudes deben consolidar una forma de vida de coexistencia pacífica, de vivir

y dejar vivir, con un núcleo mínimo de valores básicos que debe compartirse, puesto que, de otro modo, las interacciones entre unos y otros serían imposibles de mantener, tratando asimismo de librarse de los excesos de celo moralista de las gentes, digamos, supersticiosas o fanáticas.

Para ilustrar lo anterior tomemos un ejemplo de la construcción de unas condiciones de relativa normalidad, muy diferentes de las que asume el relato un poco macabro de la película de Rossellini. Pasamos de Alemania, hora cero, a España durante el largo período que va de los años cincuenta a los ochenta del siglo pasado. Fijémonos en el caso de la experiencia de los españoles que participaron en los mercados europeos a lo largo de esas décadas. Los trabajadores españoles han sido obreros industriales y agrícolas en Francia, Alemania, Bélgica, los Países Bajos y Suiza; y los españoles, en general, se familiarizaron con los británicos, alemanes y escandinavos que compraron una segunda residencia en las costas mediterráneas y en las Islas Canarias, así como con los turistas franceses y otros europeos que llegaron a España de vacaciones. Como consumidores y productores, han participado, de forma masiva y creciente, en intercambios comerciales y financieros con otros europeos. En el relato generalizado de todas estas experiencias se da por supuesto que todas ellas han promovido actitudes de tolerancia y de reducción de los sentimientos xenófobos, así como expectativas generalizadas de cuál debe ser la conducta normal como productores, consumidores, propietarios de viviendas, clientes de bancos, etc. Esto ha creado las condiciones para un desarrollo de afinidades electivas entre los españoles y otros europeos, y ha sido el fundamento de su entendimiento y empatía mutuos en situaciones problemáticas, cuya ausencia podría dar lugar a sentimientos de desconfianza e incluso de temor entre ellos. Todas estas experiencias compartidas los han acercado entre sí, indicando el camino para lo que podría llegar a ser, algún día, el formar parte de un *demos* europeo y una comunidad política europea.

Conviene tomar nota de que estas experiencias compartidas (u otras similares) han venido de la mano no tanto de una exhortación moral cuanto de entendimientos básicos, quizá apenas articulados, o meramente tácitos. Pero, al mismo tiempo, reforzados por algunos pensamientos articulados, *topoi* políticos o narrativas (por ejemplo, por un repertorio de discursos de justificación transmitidos a través de los medios de comunicación, o de relatos entretenidos y moralizantes, o de serias disquisiciones, para el disfrute de un público ilustrado). Aun así, estos constructos culturales necesitan ser internalizados, pensados y entendidos por los agentes, y esto no puede darse sin procesos educativos de cierta complejidad.

Entre estos procesos educativos debe contarse el de unos mercados que, en principio, podrían ayudar a mejorar la calidad de la razón y la moralidad de los agentes; al menos, a difundir la moralidad de un orden extenso entre "yoes situados", haciéndoles al mismo tiempo, por lo pronto, realistas, y conscientes tanto de sus propios intereses y valores como de los de los demás.

Así, los mercados suelen educar a la gente en lo que se refiere a acostumbrarse a la idea de pagar un precio por los errores propios. En la medida en que esto es así, los mercados pueden reforzar el espíritu (*ethos*) de la responsabilidad a todos los niveles y en todos los ámbitos de la vida, desde el *pater familias* a los líderes sociales y políticos. En tal caso, no hay modo fácil de escapar de las consecuencias de las decisiones equivocadas; otros rápidamente las destaparán y las explotarán en su beneficio. Son las reglas del juego y así deben aceptarse. En cualquier momento se reciben lecciones de realismo y se aplica el principio de la realidad.

Para mejor o para peor, la participación en los mercados deja poco tiempo libre para ensoñaciones. Esto puede ser una mala noticia para quienes ven en ellas un terreno para el cultivo, en ciertas condiciones, de lo que, pareciendo inútil, puede ser, en realidad, lo más importante, como el arte o la contemplación mística o la sabiduría o el mero ejercicio de la benevolencia. Pero, al menos, en lo que

se refiere a lo que las elites económicas y políticas han solido considerar tradicionalmente como fundamental, y a lo que las gentes corrientes atribuyen, con razón, un valor de supervivencia y vivir una vida decente en un mundo habitable, el control de las ensoñaciones puede facilitar, cuando la ocasión llega, un ejercicio necesario de *serrer les dents*, y traer consigo una inyección de coraje a la hora de enfrentarse con la realidad.

De hecho, a menudo el miedo es la primera vía de escape de una situación, que puede después verse seguida por un intento de reducir la estimación del peligro e incluso, finalmente, por una negación del peligro mismo, hasta el punto de no nombrarlo. Quizá los mercados no animen a la gente a buscar el peligro, pero ciertamente la hacen muy consciente de los peligros específicos de los que tratan de escapar. Y generando su funcionamiento miedos específicos a peligros específicos, no suelen dar lugar a sentimientos difusos de angustia, salvo en situaciones de crisis más o menos generalizadas, en cuyo caso la gente "pierde los papeles", quedando demostrada así la racionalidad limitada del funcionamiento habitual del sistema.

En todo caso, al menos, los mercados reducen la frecuencia con la que las percepciones confusas de la gente le hacen perder el enfoque de lo que quieren y de lo que les está sucediendo, incapaces de hacer preguntas o de marcarse prioridades, de enfrentarse a la realidad cotidiana. En este sentido, se podría decir que los mercados ayudan a la gente a centrar el foco de atención.

Se trata de poner el foco no tanto en disponer de una teoría sobre la realidad, sino en hacer algo con esta. El agente ha de elegir entre una de varias maneras de proceder y, al hacerlo, decide sus valores y prioridades. La experiencia del mercado tiene, pues, una dimensión normativa inextricablemente unida a su dimensión cognitiva. El descubrimiento de nuevas oportunidades viene de la mano del ejercicio de una prudencia que es una forma atenuada de moralidad. Por ello, los mercados requieren y fomentan el desarrollo de algún tipo de discurso moral con el que justificar las decisiones que se toman. De otro modo, no hay acción, y el proceso de mercado se detiene. El nihilismo moral acaba en un marasmo emocional y una falta generalizada de capacidad para tomar decisiones; fomenta la desconfianza de las intenciones y los actos de los demás; y supone un obstáculo para los intercambios económicos.

Por otra parte, y tomando prestado el enfoque de Hume (Gellner, 1994: 46 y ss.), la moralidad del tipo que favorecen los mercados puede tener el valor añadido de estimular a la gente a pasar de la superstición al entusiasmo, y de este a la moderación. Los supersticiosos se acostumbran a seguir los pasos de los manipuladores mágicos, tal vez líderes o personajes carismáticos; pero los mercados nos obligan a usar la inteligencia para tomar las decisiones y nos acostumbra a hacerlo de forma independiente, eliminando la necesidad de recurrir a una autoridad para encontrar el camino. Al mismo tiempo, si bien los mercados pueden ser ellos mismos impulsados por entusiastas obsesos, porque imaginen que el éxito en los negocios es prueba del favor de los cielos, o porque sean adoradores del becerro del oro, a la larga, suele llegar un momento en el que ese entusiasmo decrece sustancialmente. Llega un momento en que los mercados facilitan el camino a la moderación, atemperan nuestro pensamiento, nos hacen ser más calculadores y quizá incluso más racionales o, al menos, dispuestos a utilizar una racionalidad instrumental que puede erosionar buena parte del halo que rodea a las minorías entusiastas.

Habiendo dicho todo esto, conviene volver a recordar la advertencia del comienzo de este ensayo exploratorio. Los mercados pueden ayudar a enfocar las mentes y a fortalecer algunas actitudes morales, contribuyendo a que seamos más racionales y más éticos; pero también pueden no hacerlo, y, en todo caso, lo suelen hacer hasta cierto punto. El modelo típico-ideal no es la realidad misma. Así, por ejemplo, los mercados pueden ayudar a la hora de usar el conocimiento disperso en la sociedad y

transmitir información. Pero la gente también comercia con el ruido, no solo con la información; y puede seguir malos consejos; y puede entender la situación y forjarse expectativas a partir de premisas erróneas, y comportarse de un modo bastante irracional (Shleifer, 2000); y puede incluso no saber muy bien lo que son ni lo que quieren. Pequeños detalles. Como lo es el de que es difícil aprender de los errores pasados cuando las circunstancias cambian constantemente, y los agentes se olvidan de buena parte de lo que les ha ocurrido.

Por lo que respecta a la moralidad del juego, los mercados representan un sistema de incentivos y de coordinación social que influye en las decisiones individuales, pero no las determina. Estas pueden atenerse al repertorio de posiciones más o menos compatibles con la cultura propia de una SC. Pero se trata de un repertorio moral limitado y siempre en proceso de debate. Y en todo caso, ese repertorio se basa, precisamente, en el dato fundamental de considerar a esos individuos como libres y como responsables últimos de sus actos; unos actos que pueden ser, de hecho, el resultado de decisiones libres morales o inmorales, y ello, según criterios que se vienen discutiendo desde tiempo inmemorial.

4. Mercados como conversaciones: (b) sus efectos en la política y la esfera pública

4.1. Mercados y violencia: la comunidad política como un mundo de experiencias compartidas, o de amigos y enemigos

En la vida real, los mercados se combinan con otros procesos institucionales y culturales, y sus efectos se mezclan con los de la política local, los movimientos demográficos, las comunidades étnicas, la religión y muchos otros. El resultado final puede muy bien ser un ejemplo de desorden social, como el que transmite la imagen de la ciudad metropolitana moderna, desordenada y caótica, que, desde el principio, ha causado un gran sentimiento de ambivalencia en intelectuales de toda ideología.[12] Pero aquí nos situamos en un debate típico-ideal, que trata de analizar los efectos que cabe esperar de los mercados como tales en el desarrollo de varias virtudes civiles y cívicas. Desde el punto de vista cognitivo, ya he mencionado la costumbre de descifrar señales transmitidas por la estructura de precios relativos, y de adquirir una idea limitada pero relativamente clara de situaciones cambiantes y complejas. Se está también ojo avizor a las disparidades entre precios y a las oportunidades de beneficio que ello comporta. Se deben tomar decisiones duras y críticas casi de continuo; los momentos de caída en la *akrasia* o acidia, en la debilidad de voluntad, pueden ser castigados. Conforme se trata de medrar a pesar de los reveses y fracasos ocasionales, la fuerza de voluntad puede verse fortalecida también. La gente debe desarrollar un sentido de responsabilidad tras sus decisiones, puesto que no tiene más remedio que sufrir sus consecuencias, ya se trate de éxitos o de fracasos. Debe acostumbrarse a lidiar con el conocimiento limitado, a calibrar los riesgos, y a confiar en su propio juicio. Pero en un mundo en que los choques con la realidad son constantes también cabe esperar que se desarrollen juicios acertados.

Cabe esperar asimismo que la participación en los mercados traiga consigo el ser consciente de que cada individuo está situado en el seno de una red de relaciones sociales en constante expansión. La interdependencia de tipo mercantil puede implicar la pertenencia a comunidades con lazos débiles, pero seguirán siendo comunidades reales, constituidas por lazos reales. En los mercados se aplican reglas que los individuos deben conocer y seguir, relativas al respeto de la propiedad privada y a la satisfacción de obligaciones y promesas contractuales. Todo ello puede contribuir a aumentar la

[12] Incluso entre los intelectuales que uno esperaría que tuvieran una actitud positiva hacia una sociedad comercial y empresarial como la de los Estados Unidos, tal y como señalaron Morton Whyte y Lucia Whyte (1962) al analizar las actitudes ambivalentes y más bien hostiles de buena parte de la intelectualidad estadounidense hacia la cultura urbana.

sensibilidad a las necesidades, deseos, expectativas y capacidades de los demás, junto con la importancia acordada a la reputación moral y a una cierta dosis de cortesía, necesaria para suavizar los acuerdos y preparar el terreno para intercambios futuros.

Además, es de esperar que la participación continua en el mercado, en las condiciones adecuadas, favorezca el civismo, reforzando el sentimiento de justicia y el respeto de las reglas del juego, así como cierta (atenuada) benevolencia, el entendimiento y la confianza mutuos, que de este modo reduzcan el riesgo de violencia. La referencia clásica de Montesquieu a *le doux commerce* (1961 [1748]: 8 y ss.) apunta a una habituación a prácticas pacíficas en todos los ámbitos de la vida, conduciendo a una disposición general a ejercerlos, en particular, en la vida política[13]. *Le doux commerce* en teoría reducía la omnipresencia e intensidad de la violencia habitual en las sociedades heroicas y militares del pasado, incluidas las del Antiguo Régimen. Lo hacía cambiando la orientación general de la política y las políticas, y modificando los hábitos de la gente, acostumbrándola a la rivalidad pacífica como sustituto del conflicto violento. A su vez, los efectos del civismo inducidos por el mercado podían verse reforzados por los del civismo ligado a la idea de virtud cívica.

El civismo, tal y como se suele entender en la vida política, regula el nivel y la forma de la violencia (legítima) que puede tener lugar en la acción política. Esto se muestra así tanto *ad intra* como *ad extra*: tanto en la política interna, como en la exterior. Por lo pronto, el desarrollo del comercio en el interior de una ciudad proporciona una alternativa entre dos interpretaciones muy diferentes de lo que es una comunidad política. Por un lado, se basa en un mundo de experiencias compartidas, y se supone que la política reafirma estos fundamentos. Por otro lado, se supone que la política se desarrolla a partir de la dicotomía entre amigos y enemigos, poniéndose en alerta a la comunidad política para vigilar a sus enemigos internos (lo que puede suponer que los "patricios" se pongan en guardia ante los "plebeyos", o que "la izquierda" vigile a "la derecha").

La experiencia del mercado puede predisponer, hasta cierto punto, a aceptar la primera definición de política, basada en una comunidad de experiencias compartidas. En contraste, la difusión de una definición de la política en términos de amigos frente a enemigos, en el sentido de Carl Schmitt (1996 [1927-1932]), tal y como tuvo lugar en Alemania y otros países de la Europa continental en el periodo de entreguerras, puede interpretarse como un síntoma de lo lejos que estaban las sociedades de la época del tipo ideal de una SC. Por un motivo análogo cabe decir que la pervivencia de una idea de la política basada en la dicotomía de amigos/enemigos (quizá bajo la forma de la lucha entre "globalistas y populistas", por ejemplo) es un síntoma de la debilidad de los fundamentos institucionales de las democracias liberales de hoy. (Lo fue de otra forma ayer, en las turbulencias posteriores a la época crítica de los últimos años sesenta y primeros setenta, cuando esas democracias liberales hubieron de recurrir, parcialmente, a líderes políticos cuyos hábitos habían sido ya forjados en su juventud por lo que eran políticas totalitarias (fascistas, maoístas, estalinistas, trotskistas o similares), y que trajeron consigo hábitos procedentes de la política sectaria y de la violencia simbólica cuando entraron en la palestra de la política democrática, y hubieron de civilizarse o domesticarse a través de su "larga marcha a través de las instituciones.").

En cualquier caso, la violencia, cuando llega en la forma de defensa de la ciudad contra los enemigos extranjeros, no es ni accidental ni marginal a una sociedad civil, sino que forma parte de su esencia y puede representar la virtud cívica por excelencia. Estar dispuestos a luchar y morir por la ciudad,

[13]A través del dominio de los intereses económicos sobre las pasiones políticas, como ha subrayado Hirschman (1997), pero también a través de las visiones del mundo implícitas en las prácticas mercantiles. Girard (2007: 114) presenta una visión diferente, del "comercio como duelo"; véase también Hont (2005) sobre la combinación de comercio y guerra en la modernidad temprana.

entendida como un orden de libertad, en lugar de simplemente hablar sobre ella, era el distintivo de un verdadero miembro de la sociedad civil en la Atenas de Pericles. “Lucha por la ciudad, no te quedes solo hablando de ella” era el tema de las repetidas advertencias que Demóstenes hacía a sus conciudadanos para reforzar su determinación. Esas advertencias giraban en torno a aquella distinción entre hechos y palabras, porque no entenderla y comenzar a luchar debilitaba a los atenienses cuando se enfrentaban al rey macedonio, haciéndolos incapaces de tomar decisiones cruciales (Jaeger, 1954: 156). Aquí la distinción fundamental es entre, por un lado, una sociedad incívica e incivil, eternamente deliberativa, un agregado de “clases charlatanas”, reacias a, e incapaces de, luchar de forma decisiva en el momento adecuado; y, por otro lado, una sociedad civil compuesta de individuos dispuestos a levantarse a luchar contra la amenaza a su libertad.

En este sentido, las consideraciones de Adam Ferguson sobre el papel de la milicia deberían verse no como indicio de una contradicción entre una sociedad civil y la necesidad de defensa, sino como un debate sobre las formas de defensa más adecuadas para una sociedad civil, para elegir entre un ejército permanente (la preferencia de Smith) o una milicia popular, o alguna combinación de ambas (Pocock, 1999: 348 y ss.).

Al mismo tiempo, el civismo afecta a la conducta bélica y a los modos de hacer la guerra. Por ejemplo, las tácticas de Federico II, que usaba tropas en formación cerrada, ponían de manifiesto su profunda desconfianza hacia sus propios soldados, presuntamente prontos a huir en cuanto tuviesen ocasión. Al disponer sus tropas en formación cerrada, reducía la posibilidad de que se escaparan del campo de batalla. En contraste, la confianza en los soldados rasos distinguía a los ejércitos de ciudadanos de la Francia revolucionaria y les permitía una movilidad y una flexibilidad táctica que les daban la victoria. Con el tiempo, este ejército móvil de reclutas sería sustituido por un ejército de profesionales, sujetos a la autoridad civil.

Así pues, el civismo no es meramente un freno a la violencia. Es también la base de sustentación de la violencia inherente al funcionamiento de la sociedad civil. El civismo de las operaciones de mercado no anula las tendencias agresivas de la gente, pero les da forma, reduciendo su intensidad, proporcionándoles una vía de escape y haciéndolas compatibles con sentimientos positivos hacia rivales, socios, proveedores, consumidores, etcétera. Por su parte, en el ámbito de la política, se puede aplicar un razonamiento análogo a la tarea de hacer cumplir la ley y el orden en una sociedad civil.

Que los asuntos públicos se lleven a término de una manera cívica no quiere decir en absoluto que el trabajo de la policía sea algo accidental, marginal o externo al funcionamiento de una sociedad civil. De hecho, la sociedad civil no podría existir sin defensas básicas contra los abusones internos y los invasores externos. Hay un inevitable componente hobbesiano en cualquier concepción de la sociedad civil, en tanto en cuanto la paz y la seguridad son precondiciones básicas para la libertad. Así pues, desde la perspectiva de los miembros de una sociedad civil, las reglas básicas de justicia deben ser respetadas o, en caso contrario, se las debe hacer cumplir. Para ellos, la labor policial no es una labor ajena: los policías llevan a cabo “su” trabajo. Esta es la razón por la que en una sociedad civil bien ordenada se ha de respetar a la policía y confiar en ella, mereciendo que los ciudadanos colaboren voluntariamente en el desempeño de sus tareas. Por supuesto, en la vida real, las fuerzas policiales pueden actuar de una manera adecuada, o no; y pueden hacerlo con civismo o con brutalidad, de un modo que refuerce la sociedad civil, o de uno que la erosione o la destruya. Estas consideraciones podrían extenderse a todo el espectro de actividades del estado. Se pueden aplicar al desempeño de los funcionarios en el cumplimiento de sus tareas y en su rendición de cuentas al público, así como a la gestión que los partidos políticos hacen de sus relaciones mutuas y con sus electores.

En cualquier caso, por un lado, el grado de civismo establece la diferencia entre una sociedad de

sujetos deferentes y otra de ciudadanos libres e independientes que miran a la cara a sus autoridades públicas. Por otro lado, el civismo diferencia una comunidad política bien integrada y otra al borde del enfrentamiento, una en la que se asiste a un juego político entre adversarios leales y otra en la que se da un choque insidioso y/o furibundo entre partes irreconciliables que, con su mutua hostilidad, preparan el camino para una guerra civil (Pérez-Díaz, 2002).

4.2. Los mercados y el sueño de una sociedad autogobernada: los ciudadanos monitores, las conversaciones "erráticas" de Trollope, y un elogio de los límites de la política

Los mercados proporcionan recursos de todo tipo (económicos, sociales, culturales) para que los individuos entren en la esfera política y lleven a cabo las actividades cívicas básicas de poner límites al gobierno y participar en el proceso político: deliberar y ser parte en las decisiones y en su puesta en práctica. Al insistir en los límites de la política y proporcionar a los ciudadanos experiencias de independencia y coordinación espontánea, los mercados les dan recursos culturales, incluyendo un repertorio de ejemplos y significados que pueden conducir a la construcción de una SC. Al proporcionar recursos económicos a los individuos y a las asociaciones voluntarias, los mercados reducen su dependencia de los fondos públicos y del mecenazgo político a la hora de participar en la esfera pública. En otras palabras, los mercados hacen una contribución decisiva e indispensable a la independencia del público frente al poder político.

La tendencia a aumentar la productividad a largo plazo ha liberado tiempo para la escolarización. La riqueza económica y la escolarización, a su vez, han liberado a los individuos de sus hábitos de deferencia a los líderes y a los partidos, y les han dado poder, al incrementar la confianza en sí mismos. De hecho, los ciudadanos solo pueden alzarse contra sus dirigentes y hacerles responsables si desarrollan un sentimiento de igualdad política entre dirigentes y ciudadanos. Los mercados han proporcionado a los ciudadanos las experiencias vitales básicas necesarias para entender la política como intercambios entre gobiernos y partidos, por un lado, y la comunidad de ciudadanos, por otro. También les permite contemplar la relación como una que se da entre un agente (los políticos) y el principal (el *demos*), añadiendo una suerte de sentido común y de verosimilitud lógica a las correspondientes teorías académicas.

No es una tarea fácil, puesto que el espectáculo político tiende a ir en la dirección opuesta. De ordinario, se ve viciado por la asimetría de información, entendimiento e interés, la cual beneficia a los *insiders* (los políticos, los funcionarios y los grupos de presión) a expensas de los *outsiders* (la mayoría de los ciudadanos). Los políticos se enfrentan a sus electorados, poco informados y apenas interesados, y tratan de venderles un paquete de etiquetas identitarias, líderes carismáticos, ideología y unas pocas posturas políticas sustantivas dispersas. Así pues, la única forma en que puede tener lugar un intercambio político genuino es si los políticos debaten sobre cuestiones específicas con las que los ciudadanos están familiarizados, en las que están interesados o de las son lo suficientemente conocedores.

Los medios de comunicación tienen un historial irregular al respecto. Solo pueden limitar el poder del estado si son independientes de la generosidad y buena voluntad de este, y solo si se abstienen de desarrollar una agenda política propia en combinación con los políticos. De hecho, en las sociedades occidentales contemporáneas, los efectos cívicos de los medios son contradictorios. Su tendencia a dramatizar los sucesos hincha la importancia de los políticos, les da un aura de verosimilitud a las pretensiones de control del destino que tienen políticos y funcionarios, y abriga la ilusión de que el futuro radica en los resultados de las próximas elecciones. El partidismo de los medios les lleva a atribuir rasgos carismáticos a los políticos que son de su agrado y a negárselos a los que no les gustan. Ese partidismo y la actitud hostil de los medios hacia los políticos reacios a ceder a su influencia pueden

llevar a que se extiendan los sentimientos de desconfianza con respecto a toda la clase política. A veces, esto puede ayudar a poner a los políticos en su sitio (Cowen, 2000: 169), pero también puede erosionar la confianza pública y confundir a los ciudadanos y sus expectativas. A la larga, el resultado puede ser educativo, pues va a fomentar que la gente se aleje de las formas duras del partidismo político; pero, al revés, puede darse un aumento del escepticismo y de las actitudes erráticas que lleven a apoyar políticas populistas. En un escenario favorable, la contribución de los medios de comunicación a una sociedad civil puede ser positiva en extremo; en el peor de los casos, en un escenario de Pareto, los plutócratas de los medios se aliarían con los demagogos para conseguir sus propósitos (Pareto, 2000 [1921]: 55). Al inclinar la balanza hacia un escenario positivo, los mercados pueden poner coto a la concentración de poder en los medios y poner a raya su tendencia a entrar en connivencia con el estado y los partidos políticos. Pueden hacerlo de dos modos: proporcionando presión para una mayor competencia en el mercado, y mediante el desarrollo de un público crítico que mantiene su distancia con respecto a los medios.

En las últimas décadas han tenido lugar dos tendencias interconectadas en muchas comunidades políticas occidentales: el auge de los ciudadanos monitores (Schudson, 1999a, 1999b) y el de las asociaciones voluntarias, debió a una serie de factores. Los mercados, por lo general, lo alientan, pero también lo hacen, desde el lado de la oferta, la complejidad creciente del estado, que ha ofrecido muchos puntos de acceso al público, y la decadencia de los partidos políticos, que se han quedado cada vez más en un segundo plano en muchos debates públicos. Los ciudadanos monitores serían una variante de los ciudadanos informados e interesados de un pasado algo idealizado. Niegan saberlo todo y no abrigan pretensiones de albergar un interés intenso en todo tipo de cosas públicas. Saben que dominar los detalles de cualquier asunto público o, siquiera, familiarizarse con ellos, supone una cantidad desmedida de tiempo y esfuerzo; Schudson lo recalca a partir de su propia experiencia: le llevó varios meses estudiar los informes que componen el dossier relativo a la construcción de una única carretera local en un condado del sur de California, la cual afecta a un número muy reducido de poblaciones.

Los ciudadanos monitores son el núcleo duro de los líderes y de los miembros activos, con iniciativa propia, de las asociaciones voluntarias (que son sociedad civil en un sentido restringido). Han aparecido muchas nuevas asociaciones a modo de organizaciones no gubernamentales sin ánimo de lucro, muy diferentes de las organizaciones jerárquicas del pasado, normalmente apoyadas por autoridades públicas que se servían de dinero público y gozaban de privilegios públicos. Tratan de hacer oír su voz en los debates públicos, expresan sus identidades y defienden los intereses de electorados locales o sectoriales, articulando sus distintos enfoques acerca del bien común.

Así pues, los mercados pueden beneficiar a una sana esfera pública apoyando a los ciudadanos monitores y a las asociaciones voluntarias. Pueden contrarrestar la acumulación de poder que procede del gobierno, o más bien de alguna combinación de un gobierno ambicioso, los buscadores de rentas del mundo empresarial, y los autoproclamados líderes de la opinión pública en los medios de comunicación. El hecho es que los medios y la política a menudo se unen para apoyar un teatro político que anima a la gente haciéndole creer que van a conseguir el consenso político y un saber absoluto sobre el tema en cuestión. Por el contrario, los mercados señalan que siempre hay límites: una fragilidad inherente a lo que se puede conseguir por medio de la deliberación pública que lleva a una decisión colectiva. En su análisis final, hay límites cognitivos y éticos que impiden que la deliberación pública llegue a cualquier consenso duradero. En todo caso, puede darse un acuerdo sobre un núcleo de valores y prácticas en cuya ausencia no podrían funcionar las instituciones básicas de los mercados libres y de la política liberal, del mismo modo que puede haber compromisos contingentes y prudentes sobre cada cuestión. Pero fuera de eso, es necesario dejar sitio a toda la experimentación que sea posible.

La participación en los mercados puede poner límites muy beneficiosos a los excesos de la política, y hacerlo de varias maneras. En primer lugar, proponiendo un modelo de experimentación en el que haya una retroalimentación múltiple y continua sobre cada intento de resolver problemas individuales o sociales, lo cual contribuye al aprendizaje rápido. Esto contrasta con el lentísimo aprendizaje que se da en política, en la cual las políticas aplicadas reciben una retroalimentación muy limitada y poco frecuente (Pennington, 2003), la elección se restringe a unos pocos partidos, se da un conflicto confuso entre programas y plataformas ideológicas, y las urnas ofrecen veredictos ambiguos. Con su experiencia de mercado, la gente se acostumbra a comparar la velocidad de la respuesta a las elecciones del consumidor o inversor cuando se trata de negocios en los que se puede incurrir en pérdidas y no es posible esconderse detrás del gobierno, con la parsimonia habitual en los casos en los que sí lo es: en las empresas de servicios básicos, en los medios de comunicación o en las infraestructuras, por ejemplo, y posiblemente en la educación, la sanidad o los servicios de bienestar.

En segundo lugar, mostrando que los procesos de mercado pueden dar como resultado bastante cohesión social, al desafiar a las desigualdades sociales establecidas y asegurar un grado significativo de movilidad social. Los mercados, por sí mismos, incentivarían que las clases inferior y media estuvieran más alerta y ascendieran en la escala social, o, viceversa, que el *establishment* económico se quedase anclado en sus viejos valores, perdiendo, en un par de generaciones, poder, riqueza y estatus, a no ser que se alíe con los políticos y sea capaz de conformar la política y las políticas públicas para que sirvan a sus intereses. En cualquier caso, la validez de los argumentos sobre las tendencias hacia la igualdad o desigualdad en una economía capitalista está, por supuesto, supeditada al marco espacial y temporal de referencia, así como a que se desentrañen los efectos de los factores políticos y los de los factores económicos. Teniendo en cuenta esta cautela, podemos decir que los mercados como tales tienden a facilitar la movilidad social a largo plazo.[14]

En tercer lugar, al poner énfasis en una visión del funcionamiento adecuado de un sistema de un modo descentralizado, los mercados apuntan a una idea de la política en la que el estado y la sociedad trabajan juntos como una red de múltiples oportunidades para la toma de decisiones y la puesta en práctica de políticas. Esto no es simplemente un "nuevo espíritu del capitalismo" en funcionamiento, como dicen Boltanski y Thevenot (1987), sino una vuelta a una vieja tradición. Este regreso ha sido enriquecido por la experiencia de naciones como las europeas, que se han perdido muchas veces en experimentos colectivistas y semicolectivistas en los dos últimos siglos, y han aprendido de la forma más dura posible qué es lo que quiere decir una "política de fe" –no refrenada por una fuerte dosis de escepticismo (Oakeshott, 1996)– en las virtudes de una autoridad central. Se ve además reforzado por la erosión de regímenes comunistas como el chino debida a la penetración de los mercados (Nee y Lian, 1994).

Una dosis módica de pensamiento abstracto y de diseño institucional o constitucional puede ser útil, pero cualquier pretensión de conocer la totalidad de una situación está destinada al fracaso. Ello no se debe solo a la inanidad de las pretenciosas visiones del mundo que tienen los estados y partidos

[14] O a corto plazo; por ejemplo, incluso en relación con un periodo de tiempo que se suele contemplar como de creciente desigualdad en los Estados Unidos, Young Back Choi (1999) ha demostrado cómo, entre 1979 y 1988, el 85,5% del 20% más pobre ascendió en la escala en tan solo nueve años, y el 20% más pobre en 1979 tenía las mismas posibilidades de permanecer en los estratos más pobres que de ascender al 20% más rico en 1988. Al mismo tiempo, se ha señalado que, a principios del siglo XXI, los salarios por hora reales desde 1979 apenas han subido para la mayoría de los trabajadores a pesar de que su productividad ha aumentado en un 60%; de hecho, la productividad de los trabajadores ha aumentado en un 80% desde 1960, pero el obrero medio trabaja alrededor de 200 horas al año más de lo que hacía en aquella época (Pastor, 2007: 290).

totalitarios, sino simplemente a que no hay manera de resolver ni tan siquiera un problema local con un conocimiento pleno de sus causas y ramificaciones y de absolutamente todas las consecuencias de las distintas vías de acción. Esta es una característica familiar y muy conocida de la condición humana, de los límites fundamentales de la razón humana, aunque algunos expertos ilustrados hayan perdido perspectiva sobre ello en el último par de siglos. La humilde apreciación de Karl Jaspers (1946: 178) sobre lo que se puede decir y hacer cuando aceptamos y reconocemos que somos menos que la "totalidad envolvente" que no podemos aprehender nunca del todo, y que ni siquiera formar parte de un partido de masas con éxito (o, por ende, de una "sociedad del conocimiento") puede cambiar los límites que se imponen al conocimiento, apunta a un tipo distinto de buen ciudadano: uno que debe centrarse en la tarea que toca, y aceptar que solo hay un conocimiento limitado y parcial que traer al aquí y al ahora, al cual debe ser fiel.

En una sociedad civil, se supone que el gobierno gobierna sujeto al consejo y consentimiento de la sociedad, siendo sensible y receptivo a la opinión pública. Esto no es simplemente una cuestión de elecciones, referendos o votos parlamentarios. Es un proceso de constante adaptación a una sociedad que, en gran parte, se gobierna a sí misma. En una sociedad civil, hay que atar corto al gobierno, que debe someterse al principio básico de una sociedad libre, esto es, que la sociedad no debe ser conducida en una determinada dirección por nadie, y ese "nadie" incluye, notoriamente, a cualquier combinación del gobierno, el empresariado y la intelectualidad (con o sin ayuda de cualesquiera asociaciones voluntarias). Todos son libres de escoger sus propias metas en la vida, y el sistema institucional, del cual el gobierno es parte, debería permitir a los individuos desarrollar actividades altruistas o interesadas de su propia elección, sin impedimento alguno. Incluso si la esfera pública estuviera llena de personajes colectivistas o semicolectivistas deseosos de inmiscuirse y entrometerse en las decisiones de los demás, un gobierno civil adecuado debería proteger las reglas del juego y abrirlo a todo el que quisiera participar, respetando los caminos que los individuos deciden seguir independientemente.

El civismo tiene que ver tanto con persuadir, expresar simpatía y entendimiento, y alcanzar acuerdos sensatos, como con conceder a los individuos el espacio necesario para maniobrar y así *no ser* persuadidos si no lo desean, o para disentir y mantenerse firmes en sus propias ideas. El espíritu de civismo excluye el *animus* de beligerancia, que puede dominar en reuniones académicas o de sectarios religiosos, o en los tribunales; tampoco es el de un esfuerzo inacabable y tedioso por conseguir un acuerdo casi el día del juicio final. No hay necesidad de quedarse quietos y bloqueados en un debate que ansíe el consenso de una elección colectiva y adecuada que vaya a zanjar el asunto para siempre; al contrario, el espacio se abre a una multiplicidad de elecciones y experimentos con arreglo a una variedad inmensa y cambiante de circunstancias específicas. El civismo implica una conversación abierta y a menudo errática, que puede ser interrumpida por momentos de distracción o desconcierto, en el curso de la cual dejamos de hablar para dedicarnos a las múltiples actividades del mundo real, y volver después. Tampoco es una lucha que deba ser resuelta por un voto mayoritario, de manera que la definición adecuada se quede consagrada en los procedimientos del grupo, los ganadores impongan su definición y lancen amenazas implícitas o explícitas de silenciamiento y ostracismo, seguidas de la división del grupo, etcétera.

La actitud en la que pienso se acerca más a lo que algunos escritores victorianos, por ejemplo, Anthony Trollope, entendían por civismo, esto es, como una suave disposición a aceptar una tregua, lo cual permite que la conversación siga en el espíritu de adaptación, moderación, curiosidad y entendimiento, jalonada con decisiones de salir del debate que son, en sí mismas, bastante elocuentes. Así, en la novela de Trollope *El custodio* (*The warden*, 1994 [1855]), el debate sobre los derechos y deberes de quienes ejercen la custodia se zanja tras tener lugar en la prensa, a la luz pública, digamos, según los *topoi* políticamente correctos de la época, de manera formalmente

deliberativa, pero de hecho muy beligerante. Pero el fin del debate supone, no obstante, la destrucción de una pequeña red de dar y recibir, construida sobre una larga experiencia y la confianza mutua. Con todo, al final todos los implicados aprenden, no tanto gracias a las palabras del custodio, que son pocas y apenas se entienden en el momento, como por su sencilla decisión de salir con elegancia de la situación, haciendo que la gente, él incluido, hagan frente a las consecuencias de sus decisiones. Y entonces la vida sigue en la comunidad, con un mínimo de gobernanza y un máximo de ajustes mutuos, por medio de silencios, unas pocas sabias palabras que quizá nadie oye, largos y vehementes discursos, muestras de autoridad que sirven para bien poco, ejemplos que descifrar, frustraciones y satisfacciones provisionales.

En ese microcosmos literario, se sugiere que mientras que la política puede provocar el milagro de una meta colectiva, alcanzada a través de debates explícitos y respaldada por una mezcla de ritual y coerción bajo la guía de autoridades adecuadas; y mientras, al final, una opinión pública deferente, sometida e insegura puede alentar a esa autoridad a asumir el mando, al fin y al cabo, la política puede moderarse y los gobiernos pueden ser domesticados y puede hacérseles entender su papel limitado en una sociedad civil. Para que ello ocurra, los ciudadanos, en todas las fases de su vida, miríadas de ellas, deben ponerse en pie, recurrir a cualesquiera recursos disponibles, de decencia y de sentido común, y usarlos, siempre que a su alrededor haya instituciones adecuadas que les permitan hacerlo.

Conclusión

Los procesos de mercado son parte integrante de una formación institucional y cultural de mayor alcance que podemos llamar con diversos nombres, incluido el de una sociedad civil en su sentido amplio, si hemos de ceñirnos a un concepto particular que, arrancando de mucho más atrás, estaba bastante bien articulado ya en la segunda mitad del siglo XVIII. He ofrecido un argumento que reivindica la relevancia actual de las líneas principales de la visión de los filósofos escoceses sobre la sociedad civil y sobre los mercados. Tras un largo rodeo que se alejaba de la concepción original de sociedad civil, se ha producido un cierto regreso a una concepción amplia, normativa y analítica. De hecho, los desarrollos históricos actuales nos permiten pensar que los procesos de mercado, el estado de derecho, las transiciones democráticas, la sociedad civil (en el sentido restringido de las asociaciones voluntarias) y la esfera pública han ido encajando (a medias) como partes de un todo, y la lógica interna de los avances en las disciplinas sociológicas fomenta un diálogo interdisciplinario que previsiblemente iluminará estas conexiones.

He mostrado que los mercados tienen efectos civilizadores, a condición de que se respeten reglas del juego básicas, como las de ausencia de fraude y violencia. Los múltiples experimentos en descubrimiento y autodescubrimiento, y en el proceso comunicativo por el que estos descubrimientos se difunden, permiten el aumento gradual del conocimiento y la confianza en el seno de la sociedad. Entender los mercados como conversaciones apunta a la naturaleza compleja de esos procesos comunicativos, que se ayudan de medios lingüísticos y extralingüísticos. La experiencia comunicativa va más allá de los debates centrados en el contenido y los propios del arte de la conversación; incorpora experiencias de hacer y de actuar, intercambio e interacción, a la vez que trata con un mundo de artefactos materiales inmersos en un mundo de significados. Al hacerlo, sugiere que se requiere una cierta revisión de las reglas de la conversación ideal, como las de la verdad, la sinceridad y la validez. En estas condiciones, la comprensión y la confianza solo pueden ser limitadas, en gran medida tácitas. De hecho, algunas de las características de los procesos de mercado, en este sentido, son análogas a las que encontramos en otras ocupaciones humanas, en la cultura (por ejemplo, en la pintura), en la sociedad y también en la política, donde se da una mezcla similar de formas lingüísticas y extralingüísticas de comunicación.

He planteado que la idea de los mercados como conversaciones se aplica a diversas fases del proceso económico, y he indicado, con ejemplos, cómo esta visión de los mercados nos ayuda a entender la formación de distintos espacios conversacionales, tanto grandes (naciones, comunidades supranacionales) como pequeños (empresas, familias). Esta perspectiva de los mercados puede también facilitar nuestra comprensión de sus efectos morales, de cómo los tienen tanto en la moralidad de los órdenes extensos como en la de los mundos pequeños, y cómo los mercados funcionan como un vehículo para la formación de hábitos morales.

Por lo que respecta a la relación entre, por un lado, los mercados y, por otro, la política, las políticas públicas y la esfera pública, he explorado los modos en los que los mercados dan forma y promueven las disposiciones cívicas entre la población, frenan la tendencia a entender la política en términos de amigos y enemigos, y, al hacerlo, domestican las violentas pasiones asociadas a ese tipo de política. Ayudan a canalizar y conformar la violencia que sea necesaria para defender un orden de libertad de un modo firme cuando el momento lo requiere. Luego, he indicado algunos de los recursos que los mercados proporcionan a los ciudadanos para hacer que la autoridad pública les rinda cuentas, y para participar en la vida política y en la elaboración de políticas públicas, así como para poner coto a los excesos de partidismo y desarrollar figuras como la del ciudadano monitor.

Los mercados pueden proporcionar lecciones en aprendizaje acelerado, cohesión social, la descentralización de los sistemas y, por último, pero no por ello menos importante, un sentimiento de humildad con respecto al control de nuestro destino. En última instancia, los mercados favorecen una vida política como proceso de adaptación continua en un modo cívico. Hegel pensó que su *Filosofía del derecho* equivalía a una reconstrucción de la vida ética moderna, una totalidad de ideas y sentimientos, prácticas y relaciones, que eran consideradas como válidas, en un sentido normativo, por los ciudadanos de la época de Hegel, y que han perdurado de hecho (Pelzcynski, 1984: 8). Pero la experiencia histórica ha enseñado a *nuestros* ciudadanos contemporáneos a ser mucho más modestos. Al final, la teoría de la sociedad civil se puede entender como un sistema de significaciones que se da en un contexto semántico más amplio en el que encontramos tipos opuestos de sociedad (en su límite, las totalitarias) y gradaciones, variaciones, incluso degeneraciones de la sociedad civil; hay muchos "mundos posibles", y la sociedad civil, en su mejor forma, no es sino uno de ella. De hecho, a la vista de nuestra experiencia pasada, podemos pensar que la realización de la sociedad civil en su mejor forma debería considerarse como problemática. Como bastante buena (habitable), seguramente la mejor posible (comparada con sus alternativas), y en su mejor forma, no muy probable.

Así pues, el concepto de la sociedad civil en su sentido amplio es más bien una idea reguladora (útil por razones normativas y analíticas) que una descripción de las cosas como son, o como han sido alguna vez, o como posiblemente lo sean en el futuro, en un momento determinado. Se ha acercado a ello en ocasiones, y bastante a menudo se ha alejado de ello. En este sentido, hasta ahora, ha habido tanto progreso como regresión. Por lo que respecta al futuro, hay lugar para la esperanza y la fe, como lo hay para el escepticismo. Pero, en cualquier caso, incluso en su mejor forma, una sociedad civil tan solo puede dejar abierta la cuestión de cómo debe ser una buena sociedad, mientras la gente que tenga distintas visiones globales sobre el bien mantiene viva la llama del debate.

Dentro de estos límites, los mercados son cruciales para el proceso de crear dicha sociedad civil, sobre todo, porque son procesos comunicativos que llegan al corazón del tipo de comunidad decente y razonable que pueden llegar a ser y deben ser sociedades como las nuestras de aquí y ahora, con el tiempo.

Referencias

Alexander, Jeffrey. 1995. *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Londres: Verso.

Barry, Norman. 2001. "Ethics, Conventions and Capitalism", en Brian Griffiths, Robert Sirico, Norman Barry y Frank Field, eds., *Capitalism, Morality and Markets*. Londres: Institute of Economic Affairs, pp. 57–77.

Bell, Daniel. 1976. *The Coming of Post-Industrial Society*. Nueva York: Basic Books.

Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Londres: Penguin.

Boettke, Peter y Anne Rathbone. 2002. "Civil Society, Social Entrepreneurship and Economic Calculation: Toward a Political Economy of the Philanthropic Enterprise", *Working Papers in Economics*, George Mason University, WPE 02.02.

Boettke, Peter y Peter Leeson. 2003. "Is the Transition to the Market Too Important to be Left to the Market?" *Economic Affairs*, 23, 1: 33–39.

Boettke, Peter y Virgil Henry Storr. 2002. "Post-Classical Political Economy: Polity, Society and Economy in Weber, Mises and Hayek", *American Journal of Economics and Sociology*, 61, 1: 161–191.

Boltanski, Luc y Laurent Thevenot. 1987. *De la justification: Les économies de la grandeur*. París: Gallimard.

Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. París: Seuil.

Braudel, Fernand. 1973. *Capitalism and Material Life, 1400–1800*. Trad. George Weidenfeld and Nicolson Ltd. Nueva York: Harper & Row.

Braudel, Fernand. 1990. *L'identité de la France: Espace et histoire*. París: Flammarion.

Brick, Howard. 1996. "The Reformist Dimension of Talcott Parsons's Early Social Theory", en Thomas Haskell y Richard Teichgraeber III, eds., *The Culture of the Market: Historical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 357–396.

Bruhns, Hinnerk y Dieter Gosewinkel. 2005. "Europe and the Other: Non-European Concepts of Civil Society", *WZB Discussion Paper*, Nr. SP IV 2005–406.

Campbell, Colin. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.

Choi, Young Back. 1999. "On the Rich Getting Richer and the Poor Getting Poorer", *Kyklos,* 52, 2: 239–258.

Conrad, Joseph. 1962 [1902]. *Typhoon, and Other Tales*. Nueva York: New American Library.

Conrad, Joseph. 1988 [1906]. *The Mirror of the Sea*. Marlboro, VT: Marlboro Press.

Cowen, Tyler. 2000. *What Price Fame?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Damasio, Antonio. 2000. *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*. Londres: Vintage.

Dreyfus, Hubert. 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.

Eco, Umberto. 1979. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Edgley, Charles y Dennis Brissett. 1999. *A Nation of Meddlers*. Boulder, CO: Westview Press.

Field, John. 2003. *Social Capital*. Londres: Routledge.

Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Gellner, Ernest. 1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. Nueva York: Allen Lane.

Girard, René. 2007. *Achever Clausewitz*. París: Carnetsnord.

Gouldner, Alvin. 1980. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. Londres: McMillan.

Granovetter, Marc. 1973. "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78: 1360–1380.

Granovetter, Marc. 1992. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", en Marc Granovetter y Richard Swedberg, eds., *The Sociology of Economic Life*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 53–84.

Grice, Paul. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 1992. "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*. Trad. Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 421–461.

Habermas, Jürgen y John Rawls. 1998. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós.

Hapgood, Fred. 1993. *Up the Infinite Corridor: MIT and the Technical Imagination*. Reading, MA: Addison–Wesley.

Hayek, Friedrich. 1988. *The Fatal Conceit*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963 [1821]. *Hegel's Philosophy of Right*. Trad. T. Knox. Londres: Oxford University Press.

Hirschman, Albert O. 1997. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before*

Its Triumph. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hont, Istvan. 2005. *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hont, Istvan y Michael Ignatieff. 1985. "Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay", en Istvan Hont y Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–44.

Horwitz, Steven. 1992. "Monetary Exchange as an Extra-linguistic Social Communication Process", *Review of Social Economy*, 50, 2: 193–214.

Jacobs, Jane. 1992 [1961]. *The Death and Life of Great American Cities*. Nueva York: Vintage Books.

Jaeger, Werner. 1945. *Demóstenes: La agonía de Grecia*. Trad. Eduardo Nicol. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, Karl. 1946. "Sobre el espíritu europeo", en *Balance y Perspectiva*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente.

Kaldor, Mary. 2003a. "The Idea of Global Civil Society", *International Affairs*, 79, 3: 583–593.
Keane, John. 2003. *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.

Kaldor, Mary. 2003b. *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity Press.

Kiviat, Barbara. 2004. "The End of Management?", *Time*, 6 de julio.

Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Trad. Todd Samuel Presner, Kerstin Behnke y Jobst Welge. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lao Tzu. 1962 [s. VI/V a. C.]. *Tao Te Ching*. Trad. D. C. Lau. Londres: Penguin.

MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, IL: Open Court.

McCann, Charles. R. 2002. "F. A. Hayek: The Liberal as Communitarian", *The Review of Austrian Economics*, 15, 1: 5–34.

Mises, Ludwig von. 2002 [1944]. *Gobierno omnipotente: En nombre del estado*. Madrid: Unión Editorial.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Marqués de. 1961 [1748]. *L'Ésprit des Lois, II*. París: Garnier.

Moore, Jr., Barrington. 1978. *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*. Nueva York: Random House.

Nee, Victor y Peng Lian. 1994. "Sleeping with the Enemy: A Dynamic Model of Declining Political

Commitment in State Socialism", *Theory and Society*, 23, 2: 253–296.

North, Douglass C. 2005. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Oakeshott, Michael. 1996. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Ed. Timothy Fuller. New Haven, CT: Yale University Press.

Pareto, Vilfredo. 2000 [1921]. *The Transformation of Democracy*. Ed. Charles Powers; trad. Renata Girola. New Brunswick: Transaction Publishers.

Pastor, Alfredo. 2007. *La ciencia humilde*. Barcelona: Crítica.

Pelczynski, Z. A. 1984. "Introduction: The Significance of Hegel's Separation of the State and Civil Society", en Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–13.

Pennington, Marc. 2003. "Hayekian Political Economy and the Limits of Deliberative Democracy", *Political Studies*, 51: 722–739.

Pérez-Díaz, Víctor. 1995. "The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges", en John Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press, pp. 80–109.

Pérez-Díaz, Víctor. 1998. "The Public Sphere and a European Civil Society", en Jeffrey Alexander, ed., *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. Londres: Sage, pp. 211–238.

Pérez-Díaz, Víctor. 2000. "El consumo, la conversación y la familia", en José Antonio Gimeno, ed., *El consumo en España*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor, pp. 27–33.

Pérez-Díaz, Víctor. 2002. "From "Civil War" to "Civil Society": Social Capital in Spain from the 1930s to the 1990s", en Robert Putnam, ed., *Democracies in Flux*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 245–287.

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, coord., *Europa ante una crisis global. Economía, geoestrategia, sociedad civil y valores*. Madrid: Gota a Gota, pp. 311-334.

Pérez-Díaz, Víctor. 2014. "Civil society: a multi-layered concept", *Current Sociology*, 62, 6: 812-830.

Philipson, Nicholas. 1983. "Adam Smith as Civic Moralist", en Istvan Hont y Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179–202.

Pocock, J. G. A. 1999. *Barbarism and Religion*, *II. Narratives of Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. Nueva York: Farrar & Rinehart.

Proust, Marcel. 1954 [1921]. *À la recherche du temps perdu, II. Le côté de Guermantes*. París: Bibliothèque La Pléiade.

Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nueva York: Touchstone.

Raczymov, Henri. 2005. *Le Paris retrouvé de Marcel Proust*. París: Parigrame.

Rae, John. 2005 [1895]. *Life of Adam Smith*. Liberty Fund, Inc. The Online Library of Liberty. http://oll.libertyfund.org/Home3/index.php.

Randeria, Shalini. 2006. "Entangled Histories: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India", en John Keane, ed., *Civil Society: Berlin Perspectives*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 213–241.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.

Ricoeur, Paul. 1981. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en John B. Thompson, ed., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197–221.

Rilke, Rainer Maria. 1984 [1907]. *Cartas sobre Cézanne*. Trad. Nicanor Ancochea y Kim Vilar. Barcelona: Paidós.

Robertson, John. 1983. "The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition", en Istvan Hont y Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137–178.

Rojas, Mauricio. 2001. *Beyond the Welfare State*. Estocolmo: Timbro.

Rothbard, Murray N. 1970. *Man, Economy and the State*. Los Ángeles, CA: Nash.

Rothschild, Emma. 2001. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schama, Simon. 1988. *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. Berkeley: California University Press.

Schmitt, Carl. 1996 [1927–1932]. *The Concept of the Political*. Trad. George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Schudson, Michael. 1999a. "Good Citizens and Bad History: Today's Political Ideals in Historical Perspective'. Conferencia plenaria en el congreso 'The Transformation of Civic Life", Nashville, TN, 12 de noviembre.

Schudson, Michael.1999b. *The Good Citizen: A History of American Civic Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shalamov, Varlam. 1994. *Kolyma Tales*. Trad. John Glad. Londres: Penguin Books.

Shleifer, Andrei y Daniel Treisman. 2005. “A Normal Country: Russia after Communism”, *Journal of Economic Perspectives*, 19, 1: 151–174.

Shleifer, Andrei. 2000. *Inefficient Markets: An Introduction to Behavioral Finance*. Oxford: Oxford University Press.

Simmel, Georg. [1917] 1964. “The Metropolis and Mental Life”, en Kurt Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*. Nueva York: Free Press, pp. 409–426.

Smith, Philip D. 2002. *The Virtue of Civility in the Practice of Politics*. Lanham, MD: University Press of America.

Swedberg, Richard. 2005b. “Markets in Society”, en Neil Smelser y Richard Swedberg, eds., *The Handbook of Economic Sociology*, 2ª ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 233–253.

Swedberg, Richard. 2005a. “The Economic Sociology of Capitalism: An Introduction and Agenda”, en Victor Nee and Richard Swedberg, eds., *The Economic Sociology of Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 3–34.

Swift, Jonathan. 1977 [1758]. “Hints towards an Essay on Conversation”, en Carl van Doren, ed., *The Portable Swift*. Londres: Penguin, pp. 89–99.

Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Trollope, Anthony. 1994 [1855]. *The Warden*. Londres: Penguin.

Whyte, Morton y Lucia Whyte. 1962. *The Intellectual versus the City*. Nueva York: New American Library.

Williams, Walter. 2004. “The Argument for Free Markets: Morality versus Efficiency”, en Dennis O’Keeffe, ed., *Economy and Virtue: Essays on the Theme of Markets and Morality*. Londres: Institute of Economic Affairs, pp. 34–51.

Zelizer, Viviana. 2005. *The Purchase of Intimacy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

ASP Research Papers

Últimos números publicados

122(a) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, El debate público y los ilustrados benévolos

121(a)/2020 **Víctor Pérez-Díaz**, Superando los rechazos mutuos. Conversación cívica y manejo de los sentimientos: a propósito del problema catalán

120(b)/2020 **Víctor Pérez-Díaz**, The chess game of the European *demos*: building Europe with an indirect strategy of simultaneous games

120(a)/2019 **Víctor Pérez-Díaz**, El juego del ajedrez del *demos* europeo: haciendo Europa con una estrategia indirecta de partidas simultáneas

119(b)/2020 **Víctor Pérez-Díaz**, A Proustian project for Europe: exploring a possible future

119(a)/2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Un proyecto proustiano para Europa: explorando un futuro posible

118(b)/2020 **Víctor Pérez-Díaz**, Europe as Icarus or Daedalus, with wings of wax. Beyond polarization: a time for learning

118(a) 2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Europa como Ícaro o como Dédalo, con alas de cera: más allá de la polarización y tiempos de aprendizaje

117(a)/2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Europa entre el compromiso y la polarización: un debate en curso

116(a)/2018 **Joaquín P. López Novo**, El capitalismo financiarizado y la cultura del autoempoderamiento del individuo

115(b)/2018 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, Moral culture and innovation in Europe

114(a)/2018 **Víctor Pérez-Díaz**, Formas políticas frágiles: la doble dualidad democrática y el buen sentido ciudadano

113(a)/2017 **Juan Carlos Rodríguez**, El desafío independentista: sociedad y política en la Cataluña actual

112(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz**, The voice of the society and the crisis: potential and limits of reflexivity and civility

111(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, The future of work: new workers, new citizens

110(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz**, The sleep of reason produces monsters: on the subject of civic demands and capacities today

109(a)/2015 **Joaquín Pedro López Novo**, El camino abandonado: una reflexión sobre el declive de la visión humanista de la empresa

108(a)/2014 **María García**, Fundamentos de una sociedad civil según Víctor Pérez-Díaz

107(a)/2013 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, La crisis de las cajas de ahorros y su alejamiento del modelo tradicional

106(a)/2012 **Víctor Pérez-Díaz**, Maestros y discípulos

105(b)/2012 **Víctor Pérez-Díaz**, A ‘natural order of things’: the Euro crisis and the European demos

104(b)/2011 **Víctor Pérez-Díaz**, The avatars of advanced modernity: the risk that civil society in advanced modernity becomes an oligarchical city

103(a)/2011 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, Cultura moral e innovación productiva en Europa

102(b)/2010 **Víctor Pérez-Díaz**, **Elisa Chuliá**, **Joaquín P. López Novo y Berta Álvarez-Miranda**, Catholicism, social values and the welfare system in Spain

101(a)/2010 **Joaquín P. López Novo**, Expansión del yo y transformación personal: el florecimiento de la cultura de la transformación personal en la sociedad actual

100(a)/2010 **Víctor Pérez-Díaz**, La cultura de la ciencia y la convergencia de España con los países avanzados

99(a)/2010 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, La travesía del desierto

98(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, Tiempos de desorden y espíritu cívico: el lado de la sociedad

97(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, El malestar de la democracia aquí y ahora: el lado de la clase política

96(a)/2009 **Juan Jesús Fernández** y **Juan Carlos Rodríguez**, Los orígenes del fracaso escolar en España: un estudio empírico

95(a)/2009 **Elisa J. Sánchez Pérez**, La participación electoral en España e Italia y su interpretación desde la perspectiva del capital social

94(a)/2009 **Berta Álvarez-Miranda**, La diversidad de los inmigrantes musulmanes en Europa

93(a)/2009 **Izabela Barlinska**, Fluctuaciones de la confianza en tiempos de globalización y de transiciones socio-políticas

92(a)/2009 **Joaquín P. López Novo**, Laicidad y laicismos en España: ¿qué España laica?

91(a)/2009 **Benjamín García Sanz,** Agricultura y vida rural

90(a)/2009 **Evelyne López-Campillo**, En torno al casticismo de Europa

89(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, Modernidades confusas y círculos de solidaridad

87(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Jesús Fernández**, Las relaciones entre la confianza y el asociacionismo en la generación de capital social: observaciones sobre la experiencia latinoamericana

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, Gabinete de Estudios, S. L.
Comandante Fortea, 3 - 12º dcha. 28008 Madrid (España)
Tel.: (34) 91 5414746 • e-mail: asp@asp-research.com
www.asp-research.com

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, Gabinete de Estudios, S. L.

Comandante Fortea, 3 - 12 º dcha. 28008 Madrid (España)
Tel.: (34) 915414746 · e-mail: asp@asp-research.com
www.asp-research.com