

El problema de la constitución del poder político en la relación Estado/sociedad civil

Miguel González Madrid

Presentación

Este trabajo constituye una contribución modesta al debate sobre las fuentes y los modos de constitución del poder político, a partir de una revaloración de la sociedad civil y de sus puntos estratégicos de contacto público con lo político-estatal.

Nos hemos quedado prácticamente en el inicio de este camino. Trazamos las líneas de una investigación de largo plazo, para la cual nos hemos interesado en presentar algunos planteamientos que en adelante puedan permitirnos despegar correctamente de la referencia ineludible que constituye el contractualismo clásico. Pese a esta limitación —y delimitación— hemos tratado de recuperar algunos argumentos interesantes de autores contemporáneos en torno al problema que nos ocupa, que nos permitan entender de otra manera las proposiciones contractualistas, particularmente por las simplificaciones y apreciaciones erróneas de que han sido objeto en algunos textos interpretativos.

Tal vez parezca excesiva la cantidad de citas de esos autores contemporáneos, pero la limitación de páginas dispuestas en esta publicación, tanto como el carácter exploratorio de este trabajo, además de la necesidad de evitar recurrir demasiado a textos clásicos ampliamente difundidos en otras partes, nos obligan por el momento a dar relevancia a nuevos enfoques interpretativos que, evidentemente, compartimos. Se comprenderá desde ahora, pues, el escaso número de tales citas.

Debe quedar claro que no pretendemos sugerir una lectura de los textos del contractualismo clásico a través de nuevas interpretaciones. Por el contrario, partimos del supuesto de que ella se ha efectuado directamente y de que, por ende, el contacto con nuevos análisis puede permitirnos desarrollar conceptos distintos o rectificar apreciaciones comunes, sobre todo porque la perspectiva de la relación contemporánea Estado/sociedad civil —en la que se han colocado nuevos pensadores, desde Gramsci— permite entender mejor la “lógica” del pensamiento contractualista clásico, exactamente a la luz de las transformaciones de esa relación, pero también de la constatación histórica de que el Estado ha llegado a convertirse en una *necesidad* social contradictoria: para resolver conflictos, conciliar fuerzas u organizar intereses dispares; o bien, incluso en forma simultánea, para imponer proyectos de facciones hegemónicas de la clase dominante.

De cualquier modo, desde el siglo xvii, el Estado ha sido presentado como *factor de cohesión* ahí donde la paz se ha roto (cfr. el contractualismo), o como *garantía* de la imposición de los intereses de un sector de la sociedad (cfr. el marxismo), o ambos a la vez (cfr. el estructuralismo poulantziano).

Importancia del concepto de sociedad civil en la constitución del poder político

Los enfoques teóricos delimitados al Estado —considerado más como poder público con funciones diversas destinadas a la sociedad— soslayaron la importancia de la sociedad civil en los procesos de constitución del poder político, y en algunos casos, como el del estructuralismo marxista, se admitió como problema secundario el del origen del Estado moderno. En este sentido, tienen razón Olvera y Avritzer (1992: 227) al subrayar que

la sociedad en sí misma tendió a ser vista como una serie de meros agregados demosociales, o como un conjunto de clases sociales definidas estructuralmente y condenadas a actuar de una manera preterminada y a ser, en ausencia de una nueva revolución, un mero objeto de la acción del Estado.

Uno pudiera pensar, ahora, que el problema del “origen del Estado”, que es también el de la “transición” histórico-política, corresponde en sentido estricto a los siglos xvi al xviii. Sin embargo, si partimos

de la idea de que el origen del Estado necesariamente tiene que ver con la constitución de un nuevo poder político, y que ésta se da como un determinado proceso de transición (disolución-creación), tal problema ya no parece cosa del pasado sino también del presente. En la medida en que se revalora el papel de la sociedad civil, en este proceso no puede dejarse de hablar de la relación entre aquellos elementos dicotómicos, desde el punto de vista del grado de participación de la sociedad civil, o sea de la democracia. Hablar, pues, del origen del Estado se convierte en nuestros días en hablar de la transformación del estado/grado y modo de participación de la sociedad civil; en otras palabras, se trata de entender cómo y por qué se constituye el poder político y cómo y por qué la sociedad civil participa en tal proceso. Por lo demás, se trata a la vez de una cuestión descriptiva y prescriptiva, del ser y del deber ser, en tanto nos remite a las formas de ese proceso y a las aspiraciones políticas de distintas fuerzas de la sociedad civil. Así, la idea de la democracia deja de estar circunscrita al ámbito político-procedimental-legalista y, por tanto, pasa a ser derivada de la capacidad de participación de la sociedad civil, ya sea a través del espectro competitivo de partidos políticos y del sistema electoral, de una opinión pública abierta, de organizaciones ciudadanas no constitucionalizadas, de los diversos grupos y asociaciones privados (“grupos de presión”), etcétera.

Pensar en la relación Estado/sociedad civil, en su doble sentido, tiene una ventaja heurística: significa que el poder político tiene un origen social —carácter inmanente—, si bien su organización es institucional y gubernamental (cfr. Poulantzas, 1979), y que, por lo tanto, la construcción de la democracia se convierte en una tarea de todos los días, que apunta hacia el poder público pero también a los más diversos dispositivos civiles de formación de la voluntad colectiva, bajo uno u otro proyecto político de beneficio público-social.

Lo “público” y lo “privado”

Antes de la transición del feudalismo al capitalismo la constitución del poder político tuvo otras formas y otros orígenes. Por ejemplo, entre los griegos la distinción público/privado fue apenas nominal, pues en realidad las condiciones de la vida económico-familiar, fundada en el trabajo de los esclavos y en el papel de la figura masculina-ciudadana, eran un asunto de la *polis* (foro cotidiano de deliberación y de ejercicio gubernamental de carácter público, con los ciudadanos como protagonistas). Correctamente sostiene Lochak

(1986: 47) que ahí “la autoridad doméstica (privada) y el poder político (público) serán confundidos”, esto es, “la esfera pública y la esfera privada no serán separadas sino íntimamente entremezcladas”. No puede hablarse ahí, entonces, de la autonomía de lo público ni de lo privado, porque no existe su separación.

En cambio, en el capitalismo la separación y la distinción entre el Estado y la sociedad civil, o más propiamente entre la sociedad política y la sociedad civil, será una característica básica. Pero si bien tal separación generará un efecto de autonomía para ambas esferas, el poder público tendrá un fundamento social determinante (como en la *polis*, aunque no de modo directo) y dejará de tener un carácter divino (en contraste con el poder político feudal, que además no es solamente político, sino también económico).

De ese modo,

la reivindicación de emancipación de la burguesía en el dominio político como en el dominio económico hallará su expresión en la doctrina liberal, que proclama la necesaria separación de las esferas pública y privada, del mundo del trabajo y de la producción, de un lado, y de las instituciones políticas, del otro (Lochak, 1986: 49).

En realidad, el liberalismo clásico, en la economía como en la filosofía política, proclamó esa separación cuando el naciente capitalismo había desgarrado las entrañas feudales: cuando ya las ciudades no sólo eran creación y dominio de la burguesía, sino además albergue de un nuevo modo de producción y de instituciones basadas en la libre propiedad y en el derecho mercantil (Tigar y Levy, 1978).

La comprensión del contexto histórico de la transición del feudalismo al capitalismo invariablemente nos lleva a comprender también por qué la distinción dicotómica Estado/sociedad civil tuvo que aparecer entre los liberales primero como expresión de la ruptura de una situación incivilizada para dar paso a una situación civilizada, bajo el reino de la razón y del derecho, y luego e inmediatamente como expresión de un reordenamiento racional y jurídico de los derechos y las libertades “naturales”. La constitución del nuevo poder político, denominado Estado por Maquiavelo y sobre todo por Thomas Hobbes, así, estará marcado por el surgimiento de un nuevo mundo del trabajo y de la producción, cuyo eje será la propiedad y la apropiación privadas de la riqueza. De ese modo se entiende por qué el Estado nace con un fin y unas funciones directamente asociados con la vida y los bienes de los individuos.

Por cierto, ya señalaba Marx, en su "Introducción a la crítica de la economía política", en 1857, los dos temas fundamentales en las investigaciones de los economistas clásicos: *a*) la propiedad, *b*) "la protección de ésta por la justicia, la policía, etc.". Para Marx, en el pensamiento económico clásico predomina la idea de que "la policía moderna es más favorable a la producción que el derecho del más fuerte"; sin embargo olvida que "el derecho del más fuerte sobrevive todavía bajo otras formas en su Estado de derecho". La primera conclusión que desprende Marx de su crítica a la concepción liberal de la economía y de la política es que el Estado aparece invariablemente en función del capital: "la riqueza y la producción de la misma se expresaba como finalidad de los estados modernos, y no se les consideraba sino como medios para llegar a este fin".

Hegel también critica la visión estrecha de los economistas clásicos, particularmente de Adam Smith, acerca de la identificación de la sociedad civil como el mundo privado de la producción económica, pero sólo para poner de relieve al Estado como realización de la idea, como el momento al cual arribarían los miembros de ese mundo privado y egoísta, en una palabra como un fin. Aunque Adam Smith no emplea el término "sociedad civil", sino los de "nación" y "sociedad" a secas, en realidad se refiere al mismo contenido, y coloca al Estado "al servicio de la sociedad civil", a lo político como dependiente de lo económico. Es esto lo que Hegel no admite. Marx, por el contrario, dirá que lejos de que el esquema hegeliano de la realización de la idea (familia/sociedad civil/sociedad política) constituya una verdadera salida liberadora al hombre real, se convierte en la extensión de un proceso de alienación. La reafirmación y la primacía del Estado político, es decir, de la sociedad política, y por lo tanto su separación de hecho respecto de la sociedad civil, se convierte en "otra forma de alienación", porque parte al hombre en dos: en hombre privado y en hombre público, en individuo egoísta-privado y en individuo político-público. Como el mismo Hegel admite, el Estado, la sociedad política, no suprime las contradicciones del mundo privado, pero las resuelve políticamente, esto es, las concilia, al convertirse en el momento de recuperación de la totalidad, de la síntesis. Pero no se trata de una conciliación que haga del interés particular el interés general, sino de una síntesis propiamente dicha "entre la aceptación del antagonismo intrínseco al capitalismo como un dato (el ser), por un lado, y la exigencia de una vida plenamente humana, es decir, comunitaria (el deber ser)" (Mesa Moreno, 1990: 136 y 138). Al decir de algunos (por ejemplo, G. Sabine, 1991; y Mesa Moreno,

1990) se trata incluso de una doble síntesis: *a*) una superación de la esfera de las necesidades o de la economía en la política (el reencuentro del hombre en la esfera pública en calidad de ciudadano y como elemento constituyente del poder político), aun con la resignación de dejar al hombre real de carne y hueso bajo el dominio del “progreso” económico capitalista; y *b*) una superación histórica de la esclavitud económica capitalista, que retorna al vínculo comunitario-público de la *polis* griega, pero con libertades políticas extensas.

La idea de transformación de la clase social en “clase política”, en Hegel, parece resumir la posibilidad de esa síntesis, del reencuentro del hombre, del espíritu, en una época —finales del siglo XVIII y principios del XIX— en que la figura del ciudadano apunta a ser la base de la constitución del poder político, y por lo tanto de la clave de la revaloración de la sociedad civil.

Estado, sociedad civil y modos de constitución del poder político

Con el colapso de la teoría del origen divino del poder político, en plena transición del feudalismo al capitalismo, surge la teoría contractualista que intenta proporcionar una explicación a tono con el nuevo modo de constitución del poder político. Así, las teorías teocráticas dan paso a las teorías contractualistas que ponen el acento en el fundamento social del poder (cfr. Borja, 1991: 65-77).

Posteriormente surgieron otras versiones sobre el origen del poder político, o sobre el fundamento de su existencia. Ciertamente, como afirma Michel Miaille (1985: 186), hoy el problema principal del que debemos ocuparnos es el del fundamento del Estado y no tanto el de su origen. Sin embargo, a tono con la idea de que la democracia se construye cotidianamente, es decir, de que la sociedad civil influye y participa en grado variable en la constitución del poder político —institucionalizado—, ahí donde se pretende un Estado democrático, puede sostenerse la idea de que el Estado encuentra su fundamento de modo continuo. De esa manera, el problema del origen se traduce en el del fundamento del Estado, y es desprovisto de un probable carácter historicista que Poulantzas (1979) ya prevenía (¿Quién es primero: el Estado, por un lado, o las clases sociales —o más genéricamente— la sociedad civil, por el otro?).

De ese modo, habremos de entender aquí el problema del origen del Estado como un problema de su fundamento.

Aunque Maquiavelo es el primero que “emplea una nueva expresión —la de Estado— para bautizar el nacimiento de una nueva relación entre gobernantes y gobernados”, en *El Príncipe*, no existe ahí un desarrollo teórico sobre el fundamento del nuevo poder político (Marcos, 1977: 27). No obstante, esboza ya el problema de la conservación política, tanto en los “principados” hereditarios como en los adquiridos: “los cimientos indispensables a todos los Estados, nuevos, antiguos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas tropas” (1976: 20, cap. XII). Se trata ahí de Estados fundados en la fuerza o en la aceptación del pueblo concedida por las “buenas leyes” que, por cierto, no tienen otro contenido que el que “los reinos bien organizados” —como el de Francia, dice Maquiavelo— les han otorgado, entre los cuales destaca el de la libertad, a cuyo servicio están “muchas instituciones buenas” como el Parlamento (todavía un Parlamento feudal, pero que al fin y al cabo abre un nuevo campo de relaciones políticas entre los gobernados y los gobernantes) (1976: 33, cap. XIX).

Encontramos a la vez un Maquiavelo que sin perder de vista el uso de la fuerza para conservar el Estado tampoco soslaya el consenso del pueblo, y un Maquiavelo que, bajo la apariencia de ofrecer consejos a los gobernantes, pretende la construcción de estados en donde rijan la libertad y la democracia (cfr. el caso de Francia, que para él se presenta como un umbral prometedor). Este contraste es lo que Antonio Gómez Robledo (1976: XXVII) denomina la polarización entre el ideal republicano por la libertad y la democracia (la tesis), y el reconocimiento de una realidad presente en el principado despótico (la hipótesis).

Como puede verse, Maquiavelo anticipa el consentimiento del pueblo como el fundamento ideal de los gobernantes, y aun una nueva forma de organización y de ejercicio del gobierno. No será sino ya avanzada la transición al capitalismo que el fundamento del Estado encuentre una amplia y fascinante explicación en lo que Bobbio ha denominado el modelo iusnaturalista (o contractualista), particularmente de Hobbes, Locke y Rousseau.

El punto de partida común en el contractualismo es la dicotomía “estado o sociedad de naturaleza” (estado pre-político)/“estado o sociedad civil” (estado político) (Bobbio, 1985 y 1986). La dicotomía es crucial para poner de relieve no sólo la nueva forma del poder político, sino además los principios de libertad y de igualdad que le

darán contenido. La transición de una sociedad a otra se produce a través del pacto, convenio o contrato social, que a la vez se traduce como ruptura con una situación indeseable y como fundación de otra deseable o en ciernes. Como apunta Bobbio, entre esos tres pensadores existen “muchas variaciones” sobre el tema, pero el acto de fundación del nuevo poder político comúnmente está referido a la necesidad de un reordenamiento pacífico e institucional de las libertades y los derechos naturales de los individuos. Éste es, pues, el meollo del asunto: garantizar las libertades y los derechos considerados naturales por medio de un poder común —la voluntad colectiva— que en seguida nombra una autoridad (gobierno).

Adam Smith, al contrario de Hobbes y de Locke, preferirá no utilizar la expresión “sociedad civil” y dejar en la “mano invisible” del mercado —el comercio y las manufacturas— la regulación y el buen orden, “y con ello la libertad y la seguridad individual”. Para él no es el Estado —lo que hoy habitualmente denominamos Estado— la fuente reguladora y del buen orden, sino sólo una garantía de la libertad y de la seguridad individual. Así, la sociedad se rige “por su propia necesidad interna” y, en consecuencia, deja de ser “civil”, es decir, deja de estar reglamentada por las leyes del Estado (Rangeon, 1986: 18). “Se comprende entonces que Smith prefiere el vocablo sociedad a la expresión sociedad civil que conlleva una confusión en razón de la connotación estatal del calificativo civil” (Rangeon, 1986: 18).

Si bien la versión liberal smithiana no se opone a la existencia del Estado, delimita las funciones de éste a la pura seguridad individual y a garantizar la libertad mercantil, tanto en el interior como en el exterior de la “nación”. En sentido estricto tampoco es una versión opuesta a la de Hobbes. En ésta los individuos, huyendo de la situación eminentemente conflictiva de guerra de todos contra todos, en un momento de lucidez buscan la paz y consienten en renunciar a sus derechos y libertades desmedidos para convertirlos, en la sociedad política (o civil), en derechos y libertades regulados. Más bien la versión smithiana es otra modalidad de la pretensión de defender y conservar los derechos y las libertades nacientes con el sistema capitalista. Para él, pues, la primacía se adjudica a las leyes del mercado y no al Estado de derecho. Para Hobbes es la inversa.

Hobbes: contra el mito del Estado absolutista

Al destacar el argumento hobbesiano de que la “transferencia” de derechos y libertades a un tercero (a una asamblea denominada

“Estado”: el *Leviatan*, “dios mortal”) sólo se hace en beneficio recíproco de los individuos y por consentimiento colectivo (“mayoritario”), deja verse ese lado “positivo” de la filosofía política de este pensador (Acinas, 1990) que contrasta notablemente con el individualismo smithiano regido por el mercado. En efecto, al extrapolar la sociedad de naturaleza como una situación de guerra de todos contra todos, de temor permanente de cada uno respecto de los otros, Hobbes plantea la necesidad de construir un poder “artificial” común que imponga orden al caos y libertades reguladas en lugar de libertades anárquicas, para garantizar el máximo de utilidad individual.

Al reconocer la igualdad natural de hombres racionales, Hobbes plantea lo absurdo de la autodestrucción humana en la sociedad de naturaleza, y por eso propone un Estado que garantice derechos y libertades comunes. Contra la interpretación corriente de un Hobbes absolutista —que igualmente prejuició la comprensión de la obra de Maquiavelo—, Juan Claudio Acinas subraya justamente que la construcción de ese poder artificial se hace en la línea del Estado democrático representativo en ciernes (1990: 157). Y la mejor muestra de ello se halla ahí donde Hobbes habla de “los derechos de los soberanos por institución”: a) un Estado se instituye —a diferencia del Estado creado por la fuerza de las armas— cuando “una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno” y por “mayoría”, que la persona “de todos” tenga el derecho de “representarlos”; b) de ese convenio o pacto derivan también los “derechos y facultades” del Estado; y c) la existencia de una mayoría supone necesariamente la existencia de una minoría, pero “quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que [la mayoría] realice, o bien exponerse a ser eliminado”. Por eso Acinas dice con justa razón, que “la legitimación del poder estatal, por tanto, tiene su origen en la voluntad mayoritaria de los individuos” (1990: 159).

Rousseau: contra el mito del democratismo “totalitario”

Planteamiento similar al de Hobbes hace Rousseau en su *Contrato social*, pero sólo en referencia a la proposición de leyes por la Asamblea (forma de organización del pueblo de la cual emana la voluntad general), y no a la constitución de la asociación civil. Para Rousseau pueden existir “sociedades parciales” o “voluntades parciales” en las deliberaciones del pueblo, es decir, diversas minorías al lado de una mayoría o que incluso dificultan la formación de una mayoría, pero

el riesgo es que desaparezca la “voluntad general” y que la opinión que impere sea una opinión particular. En tal caso, agrega Rousseau, será siempre preferible “multiplicar” esas sociedades parciales “para prevenir la desigualdad” o para propiciar, en términos actuales, un reequilibrio de las fuerzas políticas. Sin embargo, lo que exige el “consentimiento unánime”, concluye Rousseau, es la “ley del pacto social”, justamente fundadora del Estado, “pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos” (1977: 211-212, libro II, y 295, libro IV).

La idea rousseauiana de que la fundación del Estado requiere del “consentimiento unánime”, dio lugar también en algunos casos a una interpretación sesgada sobre su esquema de configuración de la democracia, al hacer pasar su democratismo popular por un democratismo “totalitario” y “directo” emparentando con el antiguo esquema democrático griego. En realidad, el esquema rousseauiano propone (no sin fascinación por el modelo griego):

- a) El Reconocimiento de una compleja red de “voluntades parciales” en las deliberaciones de asamblea del pueblo para definir asuntos de gobierno y proponer leyes, por lo tanto no de conformidad con la voluntad “de todos” sino con la “voluntad general” (la voluntad de la mayoría apoyada en la “pluralidad” de fuerzas) (1977: 296).
- b) La “reunión del pueblo” en asambleas “legítimas” como algo “posible” y deducido de situaciones reales del pasado, incluso en estados que comprenden numerosas ciudades (1977: 278-280).
- c) La separación de poderes legislativo, ejecutivo y judicial (denominado este último “tribunado”).
- d) La diferenciación entre Estado y gobierno: el Estado como el “cuerpo político” de una nación, y el gobierno como la “suprema administración”, el “ejercicio legítimo del Poder ejecutivo”, a cuyo cargo está el “Príncipe” o “magistrado”, órgano, pues, unipersonal o colegiado (1977: 227-236).
- e) La constitución del gobierno como “cuerpo intermediario” entre los súbditos (miembros del Estado) y el soberano (la voluntad general del pueblo reunido en asamblea, es decir, “el ejercicio de la voluntad general”) (1977: 200-207).
- f) El carácter inalienable e indivisible de la soberanía; ésta reside exclusivamente en el pueblo (que es un ser colectivo). “El poder se transmite, pero no la voluntad”) (1977: 207-210).

- g) El pueblo no es el soberano sino en la medida en que se constituye como voluntad general. Así se distinguen propiamente pueblo y soberanía (1977: 240-246).
- h) El gobierno es un pequeño cuerpo constitutivo del Estado (cuerpo más grande), pero más concreto, y su existencia “artificial” está también determinada por el soberano (“otro cuerpo artificial”); tiene, pues, una vida “prestada” y “subordinada” (1977: 245-246).
- i) Debido a que la soberanía tampoco puede ser “representada”, “por la misma razón de ser inalienable”, ni los miembros del gobierno ni “los diputados del pueblo” pueden ser sus representantes, sino únicamente “sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente” (1977: 283).

El rechazo de Rousseau hacia la democracia representativa es manifiesta, tanto como su fascinación por la democracia directa. Como dice David Held, la concepción del autogobierno que plantea Rousseau “se encuentra entre las más provocadoras, cuestionando de raíz algunos de los supuestos clave de la democracia”, sin embargo, esa serie de propuestas contiene restricciones y su aplicación tiene limitaciones notables: en primer lugar, el esquema es prácticamente inaplicable en comunidades políticas de gran escala (no obstante la previsión de estados con numerosas ciudades); en segundo lugar, excluye a las mujeres y al parecer también a los pobres de lo que él denomina “pueblo”; y en tercer lugar, no considera el rápido y complejo cambio del mundo capitalista en la economía y en la política (Held, 1992: 100-102).

En un mundo moderno en donde la concesión de la ciudadanía cada vez más se iba a extender a diversos sectores de la sociedad, gracias a numerosas luchas sociales y a la persistencia de los no propietarios y de las mujeres en distintos países, se hacía evidente el carácter restrictivo e incompleto del esquema de Rousseau (G. Therborn, 1980: 16-44; y D. Held, 1992: 102-109). Solamente en un sentido ese esquema sigue siendo una aspiración defendible y es precisamente en el que apunta a la determinación de los poderes públicos por la voluntad general, a partir de una participación más viva y más intensa de los ciudadanos en los asuntos de la vida pública; ya no digamos a partir de una participación continuamente directa como la que realizaron los griegos —también con sus propias restricciones y exclusiones—, sino al menos de una participación decisiva en asuntos de trascendencia colectiva.

Por otra parte, si Rousseau parece concederle un peso excesivo al pueblo respecto a los poderes públicos, ello no ocurre sólo en referencia a la constitución de éstos, sino además a los intereses materiales de cada asociado. Al desconocer la autoridad de los hombres en su estado de naturaleza, él justifica que sólo las convenciones son la “base de toda autoridad legítima” (1977: 190). Sin embargo, imagina o supone que antes del estado de guerra de todos contra todos del que habla Hobbes hubo un estado de “inocencia y de felicidad”, que solamente es recuperado en la formación de una sociedad civil —o Estado— a través de un contrato social. Admite que en esas condiciones de conflicto entre los individuos se hace necesario “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado...” Tal es —subraya— el problema fundamental cuya solución da el contrato social. (1977: 197)

Locke: la posición intermedia

Aunque Locke también sostiene que el paso del estado de naturaleza al estado civil se da por medio de un convenio, él no admite que el primer estado sea en sí mismo un estado de guerra de todos contra todos, sino un estado efectivamente existente en algún momento de la historia —a diferencia de la hipótesis racional de Rousseau—, y regido por la “ley natural” y por la razón. Sin embargo, acepta la posibilidad de que no siendo siempre obedecida esa ley natural sea necesaria la institución de un gobierno civil. Si bien la ley natural no será siempre acatada, Locke se distingue de Hobbes al afirmar que en el gobierno civil ella no se cancela sino que se constituye en la fuente del derecho positivo, artificial, elaborado por los hombres.

Entre los juristas de formación positivista, como Kelsen, es inadmisibles la coexistencia de esas dos dimensiones en el ordenamiento jurídico: la natural y la artificial. Esto es lo que Herrera Madrigal (1990: 149) llama la “contradicción central del iusnaturalismo”. Desde otro punto de vista, tal contradicción no refleja sino un esquema de polarización estable configurado por una esfera de derechos y libertades naturales, cuyo eje es el derecho de la libre propiedad, y por una esfera gubernamental que oficializa esos derechos y esas libertades. El tema de la propiedad, en efecto, dominará la explicación de Locke sobre la constitución del gobierno civil. Así, “el gobierno es el poder protector del derecho de propiedad, incluso del

derecho a la apropiación de grandes extensiones territoriales, o sea del ilimitado derecho de propiedad” (Herrera Madrigal, 1990: 179).

El equilibrio que se produce en la transición del estado de naturaleza al estado civil, y que permanecerá en la constitución del Estado de derecho a través de la dualidad del ordenamiento jurídico, representa no sólo una característica teórica de la obra de Locke, sino además un juego de correspondencias que Herrera Madrigal concibe como una paradoja:

el gobierno descansa en el consentimiento de la mayoría de los gobernados y, en este sentido, es un estado democrático; pero a la vez, en tanto protector de la propiedad privada, es un gobierno al servicio de un sector privilegiado, especialmente de los grandes terratenientes *whigs*

esto es, también “un estado oligárquico” (1990: 179-180; y Held, 1992: 73).

Hobbes, Rousseau, Locke

La coincidencia entre Hobbes, Locke y Rousseau es notable en la idea del “consentimiento de la mayoría”. Pero como ya vimos, para Rousseau rige el principio de la mayoría una vez fundado el Estado y no al momento de ser fundado. De cualquier manera una diferencia de fondo destaca: el principio de mayoría funciona en el esquema de Rousseau en conexión con el imperativo que implica la determinación del poder público-gubernamental por la formación de una voluntad general, en tanto que los esquemas de Hobbes y, sobre todo, de Locke funcionan en conexión con la fórmula de la representación nacional (Ferry y Renaut, 1985: 87-96).

De ese modo,

desde el punto de vista formal, la política de Rousseau se encuentra en las antípodas de la de Hobbes. La teoría de Hobbes es representativa, [aparentemente] absolutista e insiste en la sujeción [de todos y cada uno al poder público, al soberano encarnado en el monarca]. La de Rousseau es colectiva, democrática e insiste en la libertad.

Sin embargo, ambas coinciden en que el contrato o pacto social “marca el nacimiento real [civilizado] de la humanidad...”; y aun partiendo de premisas individualistas, también ambas arriban a “conclusiones anti-individualistas”, puesto que por un lado, en Rousseau, es la voluntad general la que concede plena existencia al

ciudadano, y por el otro, en Hobbes, es el Estado el que preserva la colectividad (Dumont, 1987: 98).

Locke parece hallarse en una posición intermedia, entre Hobbes y Rousseau, según se desprende de la apreciación de Herrera Madrigal: *a*) por su defensa del derecho de propiedad, ligada en la realidad con la historia de los *whigs* (liberales, enemigos del rey e impulsores de la célebre “Revolución gloriosa” de finales del siglo xvii en Inglaterra); y *b*) por la función estatal de protección de la vida y de los bienes de los individuos. Así como la “ley natural” encuentra en la ley del Estado su reafirmación, así también el individualismo natural la encuentra en la protección estatal.

Pueden notarse en esa diferenciación de enfoques sobre las implicaciones del pacto, convenio o contrato social, y por lo tanto sobre el tipo de relaciones establecidas entre los ciudadanos y sus gobernantes, distintos modos de constitución y de ejercicio del poder político. Al respecto, si en Rousseau el Estado “comienza con los ciudadanos” (Lochak, 1986: 60), en Hobbes, al contrario, el Estado se convierte en condición de la unidad de la sociedad, es decir, de los ciudadanos y de sus derechos (Lechner, 1981: 1100 y 1101). En Locke, como ha sido señalado, particularmente con la dualidad natural/artificial del derecho, el Estado tiene sentido como protector de los derechos y las libertades naturales, e inversamente éstos al hacerse cumplir por aquél.

De lo anterior se desprenden tres modalidades básicas de relación entre el Estado y la sociedad civil —o entre los gobernantes y los gobernados—, y es posible otorgarles un valor numérico tan sólo para mostrar su contraste o diferenciación (véase tabla, p. 27)

En Hobbes la sumisión política podemos verla propiamente como una alienación de los ciudadanos en el Estado y como la necesidad de que éstos obedezcan al soberano. En Locke, la relación entre gobernantes y gobernados es ante todo de representación y de protección de los derechos a la vida y a la propiedad de los individuos. Finalmente, en Rousseau, la determinación de los gobernantes por la voluntad general de los gobernados borra la relación de representación y exalta el mandato popular imperativo.

La posibilidad del cambio: ¿ruptura del pacto?

Uno de los temas más interesantes que aparecen en el reverso de la teoría contractualista, y que aquí sólo abordaremos brevemente, es el de la posibilidad del cambio o de la ruptura del pacto y, en con-

Tabla
Modalidades de la relación gobernantes/gobernados

Gobernantes/gobernados				Tendencia principal
Hobbes	1	/	0	Sumisión al titular (soberano) del Estado ("multitud unida en una sola voluntad")
Locke	0.5	/	0.5	Interdependencia entre el gobierno civil (<i>Commonwealth</i>) y la voluntad mayoritaria, bajo una relación de "confianza" (<i>trust</i>)
Rousseau	0	/	1	Subordinación de los órganos de gobierno y legislativos a la voluntad general (soberanía) del pueblo

Fuente: Elaboración propia.

secuencia, del Estado y de las instituciones de gobierno. En contraste con la relevancia aquí otorgada al mismo, en la mayoría de los textos interpretativos de esa teoría se le ha soslayado. Por los grandes cambios políticos ocurridos en el mundo actual, consideramos la necesidad de sugerir su tratamiento.

Al respecto hay que tener en cuenta que esos tres grandes exponentes del contractualismo se hallan circunscritos a la transición del feudalismo al capitalismo, producida en medio de significativos cambios en las instituciones políticas y religiosas, en los modos de producción tanto en la agricultura como en la industria artesanal, en la estructura social, en los dispositivos normativos, en el sistema de cohesión social, etc., que caracterizaron la época culminante del feudalismo. Por lo tanto, parece comprensible que el proceso histórico-real de disolución del *Ancien Régime* y nacimiento del régimen capitalista de las mismas entrañas de aquél, haya encontrado cierta resonancia en el pensamiento liberal de la época. La dicotomía estado o sociedad de naturaleza/estado o sociedad civil no deja de reflejar esa sospecha, aun si se le quiere hacer pasar como una hipótesis racional (cfr. Rousseau) o como un hecho esencialmente histórico (cfr. Locke), y si arriba a propuestas con ingredientes casi utópicos

para sociedades cada vez más complejas (cfr. Rousseau) o a propuestas que anticipan transformaciones reales (cfr. Locke) (Bobbio, 1985: 75-78; Dumont, 1987: 100; y Held, 1992: 73).

La idea del cambio político es admitida por Locke, Rousseau, e incluso por Hobbes; pero ella no tiene nada que ver con la transgresión del acto fundacional del Estado, es decir, ni con el pacto o contrato social en sí ni con la formación de la voluntad general originaria. Aquí debemos entender el sentido pleno de la distinción entre Estado y gobierno en esos tres pensadores. Para ellos lo que se funda, lo que se origina mediante el pacto, convenio o contrato social, es el Estado, que en su época estaba directamente asociado con la denominada sociedad civil. Era, pues, el Estado en un sentido amplio con diversos elementos constitutivos que posteriormente los juristas clasificaron como típicos (pueblo, territorio, gobierno, soberanía) (Borja, 1991).

Era el “cuerpo político” cuya composición los propios juristas se encargaron de simplificar: la comunidad política formada por los gobernantes y los gobernados (Borja, 1991). En cambio, el Gobierno es ahí un órgano o conjunto de órganos públicos de poder, cuyo encargo concreto es la elaboración y la ejecución de las leyes.

Por eso, cuando Rousseau dice que “la voluntad general es indestructible”, aun cuando ya no “sintetiza” la voluntad de todos, porque “surgen contradicciones y debates y la opinión más sana encuentra contendientes” o porque “los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la general”, quiere decir que no es posible la destrucción del Estado. Éste se mantiene a pesar de que la voluntad general se halle “subordinada a otras voluntades más poderosas que ella” (1977: 291-293). Siendo el gobierno también un cuerpo artificial, pero más pequeño y dependiente de la voluntad general, está predispuesto a cambiar, y los funcionarios a ser destituidos. Sin embargo, admite Rousseau: “Es verdad que estos cambios son siempre peligrosos y que no se debe tocar el gobierno establecido mientras no se haga incompatible con el bien público” (1977: 289).

Locke también prevé el cambio político. Incluso, de manera indirecta, le tocó vivir la “Revolución gloriosa” inglesa de finales del siglo XVII, impulsada por los *whigs*, con los que simpatizaba (Herrera Madrigal, 1990: 86-96). Admite, así, que las relaciones entre el “pueblo” y el “gobierno” pueden entrar en conflicto, principalmente por el “quebrantamiento de la confianza” (*breach of trust*), y de ahí que el pueblo pueda ejercer el “derecho natural a la revolución” o “el derecho a

apelar al cielo” (Herrera Madrigal, 1990: 169 y 170). Desde otra perspectiva, Dumont (1987: 93) sostiene que “con su doctrina del *trust*, Locke evita de manera característica el problema de la sujeción política...” Está claro que al sustituir la fórmula hobbesiana de la sumisión-obediencia por otra más acorde con la aspiración democrática representativa, la de confianza-protección, Locke parece haber dejado un importante margen a la actuación autónoma y consensuada de la sociedad, porque para él, “el poder soberano, es decir, la soberanía, reside en último término en el pueblo” (Held, 1992: 71).

La lógica del Estado en Hobbes parece ser similar a la de Rousseau: ahí donde ambos insisten en que el gobierno (soberano unipersonal o colegiado, según hobbes; cuerpo intermediario entre los súbditos y el soberano, según Rousseau) no surge de un pacto. Hobbes: el Estado es el único que se origina por un pacto entre todos, de cada uno con cada uno, y no existe un pacto del soberano con todos o con cada uno; por ello es absurdo que pueda existir “quebrantamiento del pacto por parte del soberano”; sin embargo —y esto es lo importante— ninguno de los súbditos puede ser liberado de su sumisión al soberano, puesto que éste ejerce el “derecho de representar la persona de todos”. Para Hobbes, pues, es fundamental: *a*) que “quienes acaban de instituir el Estado y quedan, por ello, obligados a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo para obedecer a otro, en cualquier cosa, sin su permiso”; y *b*) que quienes quebrantan el pacto con los demás incurren en injusticia (*Leviatán*, “De los derechos de los soberanos por institución”).

Es cierto, como subraya Acinas (1990: 166-167), que para Hobbes la justicia “no es otra cosa que el cumplimiento de lo pactado”, y por lo tanto de lo que es necesario para la seguridad y la preservación de la vida de los individuos-súbditos, y la injusticia la violación de lo pactado. Esta obligación es exactamente la base de la obediencia, y su incumplimiento la base de la desobediencia. Es pertinente no perder de vista esta precisión, el sentido exacto de la obligación y de la obediencia. De ahí que si la primera y más grande obligación adquirida por los individuos en el pacto es la conservación-auto-preservación de la vida, cualquier mandato del soberano (gobernante) en contrario debe ser desobedecida. “Precisamente, lo que caracteriza a ese conjunto de preceptos de la recta razón, que [Hobbes] llama leyes de la naturaleza, es el de prohibir a toda persona hacer cualquier cosa que sea destructiva para su vida” (Acinas, 1990: 167).

Obsérvese bien que Hobbes no sugiere la posibilidad de la desobediencia al pacto —fundamento del Estado—, puesto que sería absurdo desobedecer lo que a la luz de la razón es benéfico. Tal posibilidad más bien deriva de lo que no contiene el pacto, así sea un orden del soberano (“alma artificial” de lo que “llamamos República o Estado”, dice Hobbes).

Tal vez no estemos equivocados al suponer una irresistible atracción de John Rawls, en su Teoría de la Justicia, por esa singular tesis hobbesiana acerca de la justicia-obediencia, por un lado, y de la injusticia-desobediencia, por el otro. Haber desarrollado esta tesis, con su explicación de la “desobediencia civil”, seguramente ha constituido uno de sus méritos principales. De paso, contribuyó así a una cierta desmitificación del Hobbes “absolutista”, “leviatánico”, como otros lo hicieron para el caso del “maquiavelismo”.

A modo de conclusión

En la teoría contractualista clásica no existe una distinción más o menos precisa del estado respecto de la sociedad civil. Esta distinción —más bien nominal— corresponde en sentido estricto a los análisis contemporáneos en la teoría política y sociológica para poner de relieve el contraste entre los gobernantes y los gobernados, y en los que, ciertamente, se tiende a perder la precisión conceptual aportada por Gramsci ahí donde entiende el Estado en sentido amplio como la suma —¿o la totalidad?— de la sociedad política y la sociedad civil, justamente al cuestionar la idea de un Estado reducido al gobierno, y más exactamente al aparato judicial y administrativo (como lo pretendía la propuesta smithiana).

No habiendo duda de que la dicotomía sociedad de naturaleza/sociedad civil en primer lugar indica la transición de una situación pre-política a otra de carácter eminentemente político, y en segundo lugar la constitución de la “asociación civil” que decide así una diferenciación entre gobernantes y gobernados, puede desprenderse de ahí que “la constitución histórica de la sociedad civil es [...] paralela a la del Estado moderno” (Rangeon, 1986: 26). En otras palabras: la formación del Estado moderno, de derecho, está implícita en la de la sociedad civil, puesto que el pacto de asociación civil es al mismo tiempo el de constitución del Estado. Vale decir que en forma simultánea una colectividad de hombres deciden transformar su asociación natural, en la que no existe una autoridad o poder superior y común, en una asociación civil, en la que exista una clara diferen-

ciación entre gobernados (ciudadanos comunes) y gobernantes (ciudadanos que ejercen el poder público).

Al respecto, me parece que ni en Hobbes ni en Locke ni en Rousseau existe un “segundo pacto”, sino uno solo, y que es el que constituye o “instituye” al Estado y a la sociedad civil. Frente a este supuesto —que por ejemplo se encuentra en Bobbio (1985: 69)— tal vez deba concederse la existencia de dos momentos del pacto único: uno, el de la decisión de asociarse civilmente; y el otro, el de la formación de una voluntad colectiva que trae consigo el reconocimiento de la diferenciación entre gobernantes y gobernados, es decir, del propio Estado.

leyendo a los contractualistas y a Pierre Salama (1979 y 1986) en el tema de la distinción entre el Estado y el Gobierno, uno no puede dejar de admitir la idea de éste de que el Estado constituye algo “abstracto” pero “real y que el gobierno (o “régimen político”) constituye algo “concreto” y la “forma de existencia” del primero. Salama, desde luego, desarrolla esta idea desde una perspectiva marxista y circunscrito al problema de la intervención pública en la acumulación de capital, y por lo tanto nos limitamos a citar esa similitud bastante general. De cualquier modo, tal similitud nos permite seguir pensando que en los contractualistas el proceso de constitución del Estado es, a la vez que inclusivo, por el consentimiento que otorga la voluntad colectiva mayoritaria o unánime, también diferenciador de la calidad política de los ciudadanos (gobernados/gobernantes). En un sentido, pues, es abstracto, puesto que la voluntad colectiva es inmensurable y perceptible sólo de modo político, bajo la forma de acuerdos, compromisos, etc.; pero en otro sentido es concreto por la propia materialidad de las acciones públicas de ciudadanos y gobernantes.

Ahora puede comprenderse mejor el problema de las diversas connotaciones de la sociedad civil, particularmente al centrar esta expresión en los dos momentos de la voluntad colectiva: en el de la formación de un cuerpo político nacional (Estado) y en el de la constitución de los poderes públicos (gobierno).

La *sociedad civil* se convierte así, a la vez, en fuente del *consentimiento* y del *poder político*. Por cierto, muy pocos se habrán percatado de la conexión que esta proposición ha existido en diferentes pensadores, del contractualismo clásico hasta Gramsci, pasando por Marx y por Weber. Sin embargo, como fuente, la sociedad civil no puede aparecer como una esfera que precede al Estado, sino que es la *base* o el *contenido* ético de éste (Rangeon, 1986: 26).

Hasta aquí hemos destacado el contraste entre la tradición teórica contractualista clásica y la de la economía clásica, acerca del concepto de *sociedad civil*. Hegel se encargó de sintetizarlas poniendo de relieve al Estado como “comunidad política” (realización histórica de la humanidad), y de paso sintetizó los modelos contractualista y aristotélico referidos a la cuestión del “origen” del Estado; pero desechó la idea del “contrato social” y negó capacidad de cohesión a la economía.

De cualquier modo, pese a las diferencias teóricas, debe destacarse una constante: desde los contractualistas hasta la actualidad, pasando por la crítica hegeliana y por la recuperación gramsciana, la *sociedad civil* deja de estar constreñida a lo *privado* en el sentido prosaico del liberalismo económico. Está lejos de confundirse con la masa de los productores directos e indirectos de las mercancías y cada vez más se convierte en la *esfera clave de acceso a lo público*, tal como lo ha llegado a ver Habermas.

De lo anterior se desprende la necesidad de redefinir la sociedad civil en su carácter de esfera específica de organización social a partir de las mediaciones constituidas en su relación con lo político-estatal, sobre todo desde los años treinta de este siglo, con la construcción de los *sistemas políticos* como sistemas de alianzas-compromisos-conflictos-pactos y con la formación de los *régimenes políticos* a partir de la dinámica de complejos sistemas electorales y de partidos. De ese modo, “sociedad civil” ya no podría ser definida sólo por su oposición a lo político-estatal, sino además, y sobre todo: *a)* por el creciente interés de los ciudadanos en la construcción social del poder político, que puede ser doblemente traducido como el consenso en torno a la necesidad de extender la participación política tanto como de concretarla en formas político-estatales democráticas; y *b)* por las prácticas políticas que median la articulación entre lo político-estatal y las diversas figuras constitutivas de la sociedad civil en la actualidad, tanto genéricas (los “ciudadanos”, la “opinión pública”) como específicas (los partidos políticos, los grandes grupos políticos...).

Puede verse, después de todo, que la “sociedad civil” no está constituida por simples “individuos”, “hombres” o “ciudadanos”, sino, tal como lo había subrayado Gramsci, por organizaciones específicas —pero heterogéneas— *interesadas* en la constitución del poder político y con vistas a la *imposición social* de determinadas formas de vida, de trabajo material y de creación intelectual.

Bibliografía

- Acinas, Juan Claudio (1990), "Sociedad civil y obligación política en Thomas Hobbes", en aa.vv. *Comunidad y Utopía*, edit. Lerna, colección Filae, pp. 143-172.
- Almond, G.A. Y G.B. Powel (1981), "El sistema político", en aa.vv. *El gobierno: estudios comparativos*, alianza editorial, colec. alianza universidad, Madrid, pp. 59-63.
- Bobbio, Norberto (1985), "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, colección enlace, México, pp. 67-93.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, FCE, México, 272 p.
- Borja, Rodrigo (1991), *Derecho político y constitucional*, FCE, México, 365 p.
- Cerroni, Umberto (1991), *Reglas y valores de la democracia*, Coed. CONACULTA/edit. Patria-Alianza Editorial, México, 217 pp.
- Chevallier, Jacques (1986), "Economie sociale et société civile", aa.vv. *La société civile*, Presses Universitaires de France, París, pp. 206-243.
- Cohen, Jean y Andrew Arato (1993), "Reconstrucción del concepto sociedad civil", en *Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 26 al 30 de enero de 1993.
- Colom González, Francisco (1992), "La democracia insatisfecha" cap. III de *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, edit. Anthropos/UAM Iztapalapa, España, pp. 177-283.
- Colomer, Josep M. (1987), "Las democracias realmente existentes", *Cuadernos políticos* núm. 52, México, pp. 51-64.
- Constant, Benjamin (1978), *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, coedición CELA/UNAM, serie estudios núm. 36, México, 26 p.
- Dal Lago, Alessandro (1990), "El sentido de las palabras", en aa.vv. *Pensar la política*, edic. IIS/UNAM, México, pp. 159-173.
- De Lucas, Javier (1981), "¿Por qué obedecer las leyes de la mayoría?", en aa.vv. *Ética y política en la sociedad democrática*, edit. Espasa-Calpe S.A., Madrid, pp. 167-264.
- Drai, Raphaël (1986), "Preamble éthique de la société civile", en aa.vv. *La société civile*, Presses Universitaires de France, París, pp. 76-106.

- Dumont, Louis (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Madrid, Colección alianza universidad núm. 484, cap. 2, pp. 73-114.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México.
- , (1978), *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber, siglo XXI editores, España, 2a. edición.
- Fernández Santillán, José F. (1988), *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, FCE, México, 180 p.
- , Locke y Kant, *Ensayos de filosofía política*, FCE, México, 89 p.
- Galli, Carlo (1990), "Política: una hipótesis de interpretación", en aa.vv. *Pensar la política*, edit. IIS/UNAM, México, pp. 107-133.
- Garzón Valdés, Ernesto (1987), *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, Distribuciones Fontamara, Madrid, 129 p. (edición mexicana: 1992).
- Goetschy, Janine (1981), "Les théories de pouvoir", en *Sociologie du travail* núm. 4, 1981, pp. 447-467.
- Gómez Robledo, Antonio (1976), "Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario", Introducción a *El Príncipe de Nicolás Maquiavelo*, edit. Porrúa, México, pp. VII-L.
- González García, José M. (1988). "Límites y aporías de la democracia representativa en Norberto Bobbio", en aa.vv. *Teorías de la democracia*, edit. Anthropos, España, pp. 38-55.
- Habermas, Jürgen (1985), "La esfera de lo público", *Dialéctica* núm. 17, UAP, Puebla, México, pp. 123-130
- , (1987), *Teoría de la acción comunicativa* vol. I, Edit. Taurus, Buenos Aires.
- , (1989), *Teoría de la acción comunicativa* vol. II, Edit. Taurus, Buenos Aires.
- Held, David (1992), *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, México, 435 p.
- Herrera Madrigal, José (1990), *Innaturalismo e ideario político en John Locke*, UAM-I, México, 201 p.
- Hobbes, Thomas (1987), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 619 p. (1a. edic., 1940).
- Honneth, Axel (1993), "Elementos de un debate: la sociedad civil", *Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 11 y 12 de febrero de 1993.

- Howard, Dick (1983), "De Marx a Kant: la republique moderne", *La Pensée* núm. 448, noviembre de 1983, pp. 865-889.
- Jaume, Lucien (1983), "La Théorie de la personne fictive dans le Léviathan de Hobbes", *Revue française de science politique* núm, 6, 1983, pp. 1009-1035.
- Kelsen, Hans (1977), *Teoría pura del derecho*, editorial universitaria de Buenos Aires, colección temas, 245 p.
- Lechner, Norbert (1981), "Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, edit. IIS/UNAM, pp. 1079-1102.
- Llano, Claudio (1981), "Libertad y sociedad", en aa.vv. *Ética y política en la sociedad democrática*, edit. Espasa-Calpe S.A., Madrid, pp. 75-126.
- Lochak, Danièle (1986), "La société civile: du concept au gadget", aa.vv. *La société civile*, Presses Universitaires de France, París, pp. 44-75.
- Locke, John (1969), *Ensayo sobre el gobierno civil*, edit. Aguilar, Madrid.
- Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View*, edit. Macmillan, Londres, 63 p.
- MacPherson, C.B. (1970), *La teoría política del individualismo pose-sivo. De Hobbes a Locke*, edit. Fontanella, Barcelona.
- Madjarian, Grégoire (1982), "Hobbes et la société marchande", en *Les temps modernes* núm. 491, septiembre, pp. 550-563.
- Marcos, Patricio (1977), *Estado*, Edicol, colección sociológica conceptos núm. 10, México, 127 p.
- Marques-Pereira, Jaime (1987), "Entre libéralisme et clientélisme" en *Les temps modernes* núm. 491, pp. 62-86.
- Mathias, Gilberto y Pierre Salama (1986), *El Estado subdesarrollado*, edit. Era, México, 181 p.
- Miaille, Michel (1985), *El Estado de derecho*, edit. UAP, Puebla, México.
- Muguerza, Javier (1988), "Ética y comunicación. Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas", en aa.vv. *Teorías de la democracia*, edit. Anthropos, Barcelona, pp. 108-171.
- Offe, Claus (1991), "La separación de forma y contenido en la democracia liberal", en mismo autor, *Contradicciones en el Estado de bienestar*, coedición CONACULTA/edit. Patria (Alianza Editorial), México, pp. 151-167.
- Olvera, Alberto y Leonardo Avritzer (1992), "El concepto de sociedad civil en el estudio de la transición democrática", en *Re-*

- vista Mexicana de sociología* núm. 4, año LIV, México, pp. 227-248.
- Paniagua Soto, Juan Luis (1981), *Regímenes políticos*, Salvat editores colección Salvat Temas Clave, Barcelona.
- Parekh, Bhikhu (1986), *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Editorial, núm. 461.
- Plamenatz, John Petrov (1970), *Consentimiento, libertad y obligación política*, FCE, México, 168 p.
- Poulantzas, Nicos (1979), *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI editores, España, 326 p.
- Portantiero, Juan Carlos (1983), "Sociedad civil, Estado y sistema político", aa.vv. *Teoría y política de América Latina*, edit. CIDE, México, pp. 191-203.
- Rangeon, François (1986), "Société civile: histoire d'un mot", en aa.vv. *La société civile*, Presses Universitaires de France, París, pp. 9-32.
- Rawls, John (1979), *Teoría de la justicia*, FCE, México, 655 p. (Harvard University Press, 1971).
- Rocher, Guy (1986), "Droit, pouvoir et domination", en *Sociologie et sociétés* núm. 1, abril, vol. XVIII, pp. 33-46.
- Rodenas, Pablo (1990), "Comunopolis, o el tránsito del contrato a la comunidad", en aa.vv. *Comunidad y utopía*, edit. Lerna, colección Filae, pp. 173-184.
- Rousseau, Jean-Jaques (1977), *El contrato social o principios de derecho político*, Editora Nacional, México, 335 p.
- Rubio Carracedo, José (1988), *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo* (Platón, Marx, Rawls, Nozick), edit. Anthropos, Madrid.
- Sabine, George (1991), *Historia del pensamiento político*, FCE, México, 677 p. (1a. edic., 1945).
- Salama, Pierre (1979), "L'Etat comme abstraction réelle", *Critiques de l'économie politique*, núm. 7-8, nueva serie, París, (existe versión en español).
- Sartori, Giovanni (1988), *Teoría de la democracia*, Alianza Editorial, Madrid, vol. 1: *El debate contemporáneo*, colección Alianza Universidad, núm. 566.
- Severio Trincia, Francesco (1985), "Marx lettore di Rousseau", en *Crítica marxista*, núm. 5, año 23, pp. 97-127.
- Schmitter, Philippe (1992). "¿Continúa el siglo del corporativismo?", en aa.vv. *Neocorporativismo I*, Alianza Editorial, México, pp. 15-66.

- Smith, Adam (1956), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México.
- Therborn, Göran (1980), "Dominación del capital y aparición de la democracia", *Cuadernos políticos* núm. 23, México, pp. 16-44.
- Touraine, Alain (1983), "La crise de la représentation politique", *Sociologie et sociétés* núm. 1, pp. 131-140.
- Tugendhat, Ernst (1991), "Una nueva concepción de la filosofía moral", en aa.vv. *El derecho, la política y la ética*, coedición Siglo XXI/UNAM, México, pp. 151-173.