

Publicado en: "Ideas para una fundamentación filosófica de la sociedad civil", en:
Filosofía Unisinos, Vol. 2, No. 3, Jul/Dez., págs. 75-106, 2001

IDEAS PARA UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Carlos Eduardo Maldonado

1- De la descripción a la explicación de la vida social

Hablar de una fundamentación filosófica con respecto a la sociedad civil puede tener dos dificultades. En primer lugar, puede pensarse que la filosofía se ocupa de un tema aplicado, específicamente de filosofía social y política, y que por consiguiente la fundamentación misma quedaría desvirtuada. El supuesto de esta primera dificultad radica en que la fundamentación filosófica es de temas y problemas universales y no aplicados. La segunda dificultad se relaciona estrechamente con la primera, y consistiría en que el proceso de fundamentación filosófica referido a la sociedad civil se desvirtuaría en su universalidad pues obviaría las particularidades locales o regionales de la sociedad civil y, ulteriormente, la misma fundamentación se volvería relativa debido a que las variaciones históricas, esto es, en el tiempo, podrían revelar que la fundamentación misma ha quedado desueta. Quisiera, en esta introducción, referirme primeramente a estas dos dificultades. Seguidamente, presentaré el plan de trabajo que me propongo adelantar con este texto.

Desde la Grecia antigua, el trabajo propio de la filosofía ha sido el de fundamentar, y ello independientemente de críticas y posiciones recientes provenientes de posturas "postmodernas", o bien desde antiguas posiciones como las del positivismo lógico, el neopositivismo y demás. La fundamentación es, en el sentido primero y más fuerte de la expresión, la obra misma de la razón filosófica, y sólo derivativamente cabe hablar, entonces, además, de otras fundamentaciones. Por ejemplo una fundamentación jurídica, o económica o histórica (o historiográfica).

Pues bien, el fundamentar filosófico es primero si se atiende al sentido que desde Grecia hemos heredado del *logos didonai*. Se trata en rigor, como es sabido, del dar razones, y ello en el sentido contemporáneo de que las razones que ofrece o, en caso contrario pero correlativamente, demanda la filosofía, son *razones suficientes*.

En efecto, la tarea de la fundamentación no es la de buscar razones necesarias. Ciertamente que las razones necesarias constituyen el horizonte último de la racionalidad humana, pero, ese tipo de razones forman parte de otras dimensiones. Efectivamente, es propio del sentido común, de la religión o de la teología, por ejemplo, afirmar, buscar o proponer razones necesarias. Pero la racionalidad científica, al igual que la filosofía, se satisface con una pretensión mucho más modesta, a saber, justamente la búsqueda, investigación o afirmación de razones suficientes. Sólo que en el horizonte de las razones suficientes se busca, entonces sí, razones necesarias, pero estas últimas adquieren en la ciencia y la filosofía tan sólo el valor de ideas-límite, en el sentido matemático de la palabra.

En relación con la idea o el concepto de “sociedad civil”, primero, pero también relativamente al conjunto de temas y de tareas que representa la sociedad civil en la era de la globalización, la filosofía tiene que ver *al mismo tiempo* con un tema y/o problema particular y universal. Determinar este doble rasgo constituye uno de los objetivos que me propongo con este texto. Pero el hecho verdaderamente relevante es que el tema de la sociedad civil no es exclusivamente un problema de una “ontología regional”, y por tanto, no representa simplemente un campo de reflexión aplicada, sino, por el contrario, constituye el hilo conductor central para el establecimiento de una ontología social¹.

El reto grande de la filosofía, pero con ella, igualmente, de la racionalidad científica y de la racionalidad humana en general consiste en pensar o bien el tiempo, o bien el tema que constituye en cada caso el objeto primero de estudio en relación con el tiempo y las dimensiones temporales. Anticipada ya por la filosofía fenomenológica de E. Husserl y por la metafísica de M. Heidegger, esta tarea representa hoy en día, afortunadamente, y tras muchos avatares, todo un programa de investigación en el que, por la naturaleza misma del problema o de la relación, confluyen diversas ciencias y disciplinas. El *motto* bajo el cual se reúnen hoy en día las ciencias en torno a dicho programa de investigación es el del estudio de la complejidad, o mejor, el de los sistemas complejos no lineales. Ya tendré la ocasión de ampliar este concepto y esta referencia.

¹ Mi tesis es justamente la de que el problema de la sociedad civil, conjuntamente con los temas que lo definen configuran la tarea de pensar una ontología social, una tarea que no ha sido suficientemente atendida en el contexto actual de la filosofía social, de la filosofía política, incluyendo a la ética, por ejemplo. He adelantado la idea de esta ontología social en Maldonado, C.E. (1997a).

Efectivamente hemos hecho el aprendizaje, particularmente en la segunda mitad de este siglo, de la posibilidad y de la necesidad de la existencia de ciencias de lo particular (y no ya simplemente de ciencias de lo universal), al mismo tiempo que de ciencias en las que lo particular y lo universal se entrecruzan, se mezclan y sus fronteras se han vuelto móviles y difusas. Pues bien, un problema específico en el que tal entrecruzamiento tiene lugar es precisamente el de la sociedad civil. Tenemos ante nosotros más una tarea, que una definición, un horizonte de temas y de problemas, antes que un campo sólidamente establecido de una vez y por siempre, o siquiera con antecedentes históricos suficientemente sólidos que nos permitieran trazar continuidades.

El tema de la sociedad civil contiene ciertamente el reto enorme de la fundamentación de la sociedad civil en el tiempo, o relativamente al tiempo. Pero no significa en manera alguna que la tarea del análisis filosófico y científico de la (idea de la) sociedad civil se reduzca simplemente a los marcos de análisis aplicados o acaso también de análisis coyunturales. Sin demeritar la necesidad de los análisis coyunturales² la reflexión filosófica admite manifiestamente el reto del tiempo y la temporización sin caer por ello en dependencia de los hechos y de los procesos sociales, políticos, históricos y culturales. Pero es que justamente en ello consiste el esfuerzo de la fundamentación, a saber, en poder anticipar, a propósito, en nuestro caso, de la sociedad civil, el futuro, tanto como de proyectar el presente, señalando con evidencia las razones (suficientes) que sostienen a la sociedad civil como tema, problema y campo de investigación en el que confluyen múltiples perspectivas, sin que ello signifique, en manera alguna, la completa relativización de la sociedad civil misma (como idea, concepto, tarea o problema, justamente).

Pues bien, en lo que sigue me propongo adelantar algunos elementos referentes a lo que, a mi modo de ver, constituye la necesidad de la fundamentación filosófica de la sociedad civil. Para ello procedo a través de cinco pasos, así: en primer lugar, me ocupo del proceso efectivo de la fundamentación filosófica señalando la especificidad del campo con el cual nos enfrentamos: la *complejidad* de la sociedad civil. En segunda instancia, elaboro los temas que me parecen más pertinentes en la fundamentación filosófica de la sociedad civil. El tercer paso

² Respecto a las diversas modalidades de los análisis racionales, incluyendo desde luego los análisis coyunturales, cf. Maldonado, C.E., "La necesidad de la razón", en *Estudios Leopoldenses*, No. 54, Universidade do Vale do Rio do Sul Unisinos (Brasil), XYZ.

consiste en una precisión del concepto de sociedad civil, un concepto sobre el cual existen más sobreentendidos, lugares comunes o reminiscencias históricas anacrónicas que una claridad conceptual satisfactoria. El cuarto numeral hace referencia al contexto específico en el que los temas y problemas de la sociedad civil adquieren significación y sentido, a saber, el contexto de la globalización de la vida de los individuos, de las comunidades, sociedades, culturas y estados. Finalmente, el quinto párrafo hace referencia a las relaciones entre la complejidad y la filosofía, y en él se señalan varias ideas y tareas en el orden práctico y teórico que se derivan del análisis anterior.

2- Fundamentación filosófica

Me propongo en lo que sigue establecer las bases para una fundamentación filosófica de la sociedad civil. Para ello procedo, inmediatamente, a través de dos pasos, así: en un primer momento, me propongo sentar las premisas básicas universales de cara a la fundamentación filosófica para, seguidamente, determinar el modo como la fundamentación de la sociedad civil puede llevarse a cabo de una manera al mismo tiempo suficiente y razonable. A la luz del establecimiento de las bases para la fundamentación de la sociedad civil procedo, entonces, a la formulación de la tesis que me propongo sostener aquí.

La dificultad mayor a la hora de fundamentar - una idea, un problema, un tema, etc., consiste o bien en el tipo de supuestos de que se parte o que se emplean, o bien, en caso contrario, en la tematización acerca de la libertad de supuestos o de la explicación y justificación de los mismos. Esta es una dificultad sobre la cual ha habido una muy amplia discusión y sobre la cual la bibliografía es abundante. El tema importante de los supuestos de/para la fundamentación prohíbe, de una parte, la arbitrariedad de los mismos y, por otra, exige su suficiencia y universalidad (o por lo menos la universalización de los mismos). Este último aspecto ha recibido en la filosofía reciente diversas consideraciones: de un lado, están las propuestas que podemos denominar “minimalistas”, con énfasis procedimentales o consensuales, por ejemplo; de otra parte, están las propuestas sustantivas, con énfasis a su vez históricos (léase “tradición”), o epocales (esto es, sociológicos y, *à la limite*, comunitaristas), por ejemplo. Quisiera aquí pasar por alto acerca de estas diferentes opciones pues las

considero inefectivas e insuficientes por inconmensurables entre sí, y parcializadas con relación a la cosa misma que nos interesa aquí.

Si la fundamentación debe tener un carácter universal y suficiente (en el sentido del principio de razón suficiente), los presupuestos de que se parte no pueden ser, en absoluto, caprichosos ni elegidos sin una justificación adecuada. Me explico. El contexto del que parte y debe partir la fundamentación de la sociedad civil es lo que en la filosofía de la ciencia se conoce como el contexto de justificación. Queda por tanto de lado, por lo menos provisoriamente, el contexto de descubrimiento, y ello por una razón contundente: no se trata aquí, y ciertamente no para nosotros, del descubrimiento de la sociedad civil, lo cual es algo que va de suyo. Por el contrario, el esfuerzo de reflexión consiste verdaderamente en la “justificación” del concepto mismo, y con él, de los temas, problemas y retos que implica y supone a la vez. La tarea de reflexión no es por tanto para nosotros la de la existencia o no de la sociedad civil, sino, más radicalmente, dado que existe -aquí con un mayor espacio de garantías, o allá con espacios más restringidos de desarrollo; o incluso, más allá, sus espacios son prácticamente exiguos debido al peso del Estado o a la total anomia social-; digo, dado que existe de una manera más o menos evidente y con espacios más o menos amplios o limitados, la pregunta más bien es acerca de la racionalidad misma de esos espacios de desarrollo de la vida civil de los individuos y de las comunidades, o también, la pregunta es acerca de la justificación (*context of justification*) del concepto y de la realidad misma de la sociedad civil. Sólo que el contexto específico en el cual el problema mismo de la sociedad civil exige dar cuenta de las razones mismas (*logos didonai*) de su realidad y de sus posibilidades, es el de la globalización. Pero explicar esto exige todavía preparar el camino. Procedamos, por tanto, más lentamente.

Existe un camino que, aunque difícil, se aparece abierto ante la mirada reflexiva - un camino que nos permite precisar sólidamente la observación anterior según la cual los presupuestos para la fundamentación de la idea de sociedad civil no pueden ser caprichosos o arbitrarios. Ese camino, antes que partir de determinados supuestos, o incluso de la tematización o explicitación de ciertos supuestos (y no de otros), consiste en partir de la observación de “las cosas mismas”, esto es, de la existencia de la sociedad civil en un contexto determinado y en una época precisa. Partir de “las cosas mismas” no es sino la expresión para designar más propiamente el conjunto de experiencias sociales que prefiguran una forma determinada, con un

cierto nivel de desarrollo (o de atrofia), de la sociedad civil misma. Este camino significa, por consiguiente, una elección, a saber, el abandono de procedimientos hipotético-deductivos, no porque sean inoperantes o porque carezcan de significación, sino porque el tema mismo -la sociedad civil- no admite, en vistas de la tarea de la fundamentación, un método hipotético ni hipotético-deductivo. Esto es, por ejemplo, se trata de evitar partir de definiciones, pues estas, como se sabe son generalmente vacías y tautológicas, autorreferenciales. Pero, asimismo, se trata de partir de cosmovisiones pre-determinadas, pues toda cosmovisión *sentada de antemano* es, por su propia naturaleza, excluyente de otras.

Partir de la evidencia intersubjetiva de la existencia de espacios más amplios o más restringidos para el desarrollo de la civilidad equivale exactamente a una ausencia de presupuestos en el sentido preciso no de que la hermenéutica de la sociedad civil está vacía de antecedentes, mediaciones e intereses, por ejemplo, sino en el sentido más exacto de que los diversos presupuestos de que el investigador social, el filósofo o el hombre común y corriente parten para la verificación de esa evidencia es inmediatamente puesta sobre la mesa, por así decirlo, y se contrasta entonces con otras evidencias igualmente intersubjetivas acerca de la vida de la sociedad civil.

Pero es que el tema mismo es justamente ese: la vida de la *sociedad civil*, y no simplemente de la sociedad burguesa, o de la sociedad económica, o de la sociedad política, y demás. Tal es, de entrada, el mérito grande de la cosa misma de la cual nos ocupamos. La *sociedad civil* es la categoría empleada en ciencias sociales, en filosofía y en ética, por ejemplo, para designar la globalidad de las formas de existencia de la vida social, o también la diversidad misma de las formas de acción e interacción, de creencias y de entrecruzamiento de creencias constitutivas, todas, de la vida de la sociedad como un todo establecido y abierto al mismo tiempo. En efecto, si se la entiende adecuadamente, el concepto de sociedad civil implica precisamente el rechazo de los reduccionismos, ya sean estos metodológicos, lógicos u ontológicos.

Es aquí cuando puedo presentar una primera versión de la tesis que me propongo sostener: La sociedad civil se caracteriza por su complejidad, y la fundamentación de la sociedad civil equivale justamente a la fundamentación de la complejidad misma de la vida social³.

³ Digo que esta es una primera versión de la tesis que aquí me propongo defender por tres razones: primero, porque no se trata tanto de *afirmar* esta tesis cuanto de *ex-ponerla*, es decir, plantearla

Pues bien, dada, consiguientemente, la complejidad de la sociedad civil, cabe un camino distinto del hipotético-deductivo, que es, en rigor, un camino de demostraciones. La lógica de las demostraciones (*lógica epagógica*) tiene el defecto enorme de las peticiones de principio, algo que ya es manifiestamente claro en lógica a partir de Aristóteles en adelante. Por el contrario, la lógica que exige la complejidad misma de la civilidad de la vida en el mundo contemporáneo es, a mi modo de ver, la *lógica apofántica*, esto es, una lógica de *mostraciones* -predicativas pero también prepredicativas- de la diversidad o de la multiplicidad de la civilidad misma, que no es sino una expresión, acaso impropia, para designar la multiplicidad de la *vida* misma de los individuos en sociedad, viviendo en comunidad, con pluralidad de roles, diversidad de intermediaciones que inciden unas con otras, recíprocamente, etc. La evidencia intersubjetiva es, en rigor, el sentimiento subjetivo de la vida misma, pero la palabra “sentimiento subjetivo” no debe ser entendido en un sentido próximo al emotivismo (ético) o acaso también a la infabilidad, sino, por el contrario, hace referencia a los fundamentos vivenciales y experienciables de la vida de la sociedad en su multiplicidad. Esto es, de la vida social, tanto como de la vida política, de la vida económica tanto como de la vida militar, de la vida sexual tanto como de la vida lingüística, y así sucesivamente.

De esta suerte, la fundamentación filosófica de la sociedad civil no presupone en manera alguna una determinada preconcepción de lo social, de lo político o de lo histórico-cultural, por ejemplo, sino, en virtud del concepto mismo, parte del reconocimiento de la complejidad misma que el concepto de sociedad civil implica, y ello en marcado contraste con conceptos más planos, digamos, como el de sociedad política o sociedad burguesa.

Así, la complejidad de la fundamentación se corresponde directamente con la complejidad misma de la cosa (sociedad civil), y ambas van de la mano. Esta correlación implica del lado de la fundamentación la inocuidad de los reduccionismos, y del lado de la sociedad civil la no linealidad y la acción recíproca de procesos deterministas y estocásticos, algo que difícilmente ha sido reconocido de parte de los

móvilmente y en su movilidad; segundo, porque en su propia movilidad esta tesis se va llenando de contenidos gradualmente en la medida en que los argumentos se van desarrollando y en que nuevas aclaraciones se van precisando; y tercero debido a que lo verdaderamente importante aquí, de esta tesis, no es solamente su referencia a la complejidad misma (por ejemplo la complejidad de la sociedad civil), sino, ante todo, su *no-linealidad*. Estas ideas se aclaran en la progresión misma del texto; que es la progresión misma de la tesis.

análisis regionales acerca de la sociedad civil, esto es, de parte de las comprensiones económica, política, sociológica, y otras acerca de la civilidad de la vida en sociedad.

3-. Temas de la fundamentación

Hay una categoría que es preciso purificar. Se trata del concepto de “civilidad”, o de lo “civil”, cuando es aplicado a la expresión “sociedad civil”. Quisiera aquí justificar, en primer lugar, las razones por las que hay que cribar el concepto de lo civil y de la civilidad y, en segundo término, establecer en qué sentidos precisos se lleva a cabo esta precisión de conceptos. A través de ambos pasos, en realidad, se ponen de manifiesto los temas mismos de la fundamentación de la sociedad civil.

Desde una perspectiva marxista, el concepto mismo de la sociedad civil es un concepto vicioso, cargado ya con intereses ajenos a la libertad humana y a la realización humana. Como es sabido, en contra del concepto de sociedad civil, Marx plantea la idea de una sociedad humana o humanizada, y no simplemente civil, dado que el concepto mismo de lo civil implica, desde la óptica de Marx, una afirmación del sistema social y político injusto propio de las sociedades de clases, mejor, propio del sistema capitalista.

Podríamos adoptar una posición clara con respecto al argumento marxista y, pienso, no cabe desconocer el carácter propositivo y crítico, o también edificante que el concepto de una sociedad humanizada -y no ya simplemente el de una sociedad política- podría tener en el contexto contemporáneo. Ello no obstante, es claro que el concepto de sociedad civil se distancia hoy en día nítidamente del concepto reinante en los siglos XVIII y XIX de “sociedad burguesa”. Desde esta perspectiva, la idea de civilidad apunta al reconocimiento de la diversidad y de la pluralidad como constitutivos de la vida social. Ya volveré sobre esta idea.

Por tanto, antes que entrar en una discusión que pudiera adoptar visos analíticos o acaso también nominalistas, considero que el interés primero se sitúa en otro lugar. La fundamentación filosófica de la sociedad civil parte de una constatación: la sociedad civil existe, y existe de una forma más o menos similar de un país a otro, de una región a otra, de un continente a otro. Sin embargo, al mismo tiempo que constatamos este hecho, como punto de partida, es preciso absolutamente reconocer la conformación gradual de una sociedad civil mundial. Quiero dejar de lado, por lo

pronto, la idea de la conformación de la sociedad civil mundial para volver sobre este tema posteriormente.

La sociedad civil existe, de facto, pero esta constatación es algo extremadamente pobre. La tarea de gran envergadura consiste, más bien, en *explicarla*, esto es, en aportar *razones* que den cuenta del modo mismo como la existencia de la sociedad civil tiene lugar, lo que ello significa y los retos y tareas que implica. En esto consiste la diferencia del abordaje de las ciencias particulares y de la filosofía, relativamente a la sociedad civil. En el caso de las ciencias sociales (la ciencia política, la sociología, la economía, la historia y otras), el punto de partida es la constatación de la existencia de la sociedad civil y la explicación de sus necesidades, de su realidad y de sus posibilidades. Pero a ese abordaje es necesario explicar, adicionalmente, no solo el significado mismo de la existencia de la sociedad civil, sino también las propias razones que se emplean para dar cuenta de la misma. Y esa es una tarea filosófica.

En el mundo anglosajón, en términos generales, el énfasis en la comprensión de la sociedad civil recae, de una manera bastante particular, en los conceptos de lo “civil” y de “civilidad”, y entonces se asimila, a mi modo de ver parcial y unilateralmente, la civilidad con la idea de “ciudadanía”, con lo que se pierde la verdadera envergadura del concepto y del problema de la sociedad civil.

En efecto, es un lugar común y bastante generalizado identificar a la sociedad civil con la idea de civilidad en el sentido primero del espacio de vida, de relaciones y de posibilidades de y para los ciudadanos. Desde otra perspectiva, se habla incluso de la importancia de una “ética para ciudadanos”. El peligro que tienen expresiones, tratamientos e identificaciones semejantes es el de olvidar que la vida social no está compuesta simplemente por “ciudadanos”, esto es, por sujetos de derecho y con derechos políticos, en primer lugar, pero también con derechos civiles (justamente). Un tratamiento semejante de la civilidad de la sociedad es parcial por cuanto positiviza los derechos mismos y sitúa, adicionalmente, a la libertad como el valor primario de la vida social y política. El mejor ejemplo de una consideración de la civilidad en este sentido es la obra de J. Rawls, pero no es, ni mucho menos, el único caso.

Esta consideración nos permite avanzar un paso con respecto a la explicitación de la tesis que quiero sostener aquí: El espacio de la sociedad civil es exactamente, coincide con y se funda en el espacio mismo de los derechos humanos. De esta suerte,

es imperativo distinguir entre los derechos humanos, y los derechos civiles. Pero en el camino de esta distinción, se trata igualmente de diferenciar a los derechos humanos de los derechos fundamentales.

Esto significa que la civilidad se asienta sobre un principio de pluralismo y que la ética de la sociedad civil es, en el sentido primero de la palabra, una ética civil (o, si se prefiere, una ética civilista). Sin embargo, una aclaración se impone aquí. Independientemente de las referencias a la metaética, o acaso también a la distinción, siempre necesaria, entre moral y ética, es necesario subrayar que es la tarea de la ética la formulación y el abordaje de la pregunta que se inicia ya con Sócrates, esto es: ¿cómo se debe vivir? ¿Cómo debo vivir? ¿Cómo debemos vivir? Pues bien, la traducción de la pregunta socrática al contexto de la sociedad civil, y con ella, la exposición del campo de una ética civil es justamente la de cómo se debe, cómo debo o cómo debemos vivir en medio de la sociedad civil. El espacio de la vida es exactamente el espacio mismo de la sociedad civil, pues, manifiestamente, la vida no existe en el Estado, para el Estado o en función del Estado. Tal es, marcadamente la diferencia entre una ética civil y con ella la ética de los derechos humanos, y las morales fundamentalistas (por ejemplo confesionales), fundacionalistas o parciales (cualquiera que sea su color y cualquiera que sea el tono de su voz).

Contra lecturas como la de Rawls, es necesario decir que el concepto de civilidad no puede ser adoptado de una manera reduccionista, y que apunta, por el contrario, tanto a la *Polis* como al *Agora*, y ello en la interrelación estrecha entre ambos. No es cierto, por consiguiente, como lo sostiene Rawls, que la esfera de lo público pertenezca a o se refiera prioritariamente al Estado, y que, en contraste, la esfera de lo privado sea la de la sociedad civil. No solamente una distinción semejante no contribuye para nada a comprender la movilidad de las fronteras entre lo público y lo privado⁴, sino además, pasa por alto la complejidad misma tanto de lo privado como de lo público, dejando de lado, adicionalmente, el sector privado (que, propiamente hablando, ni pertenece al Estado ni tampoco forma parte de la sociedad civil, aunque no sean posibles el uno sin o de espaldas a los otros. Este es un tema sobre el cual volveré en el siguiente párrafo).

Como quiera que sea, la sociedad civil es el espacio mismo de la vida, pues las personas, la gente, vive y vive de múltiples, variadas formas, algunas de ellas incluso

⁴ Cf. Maldonado (1998).

en oposición y como contradicción con otras formas de vida, o también con el estado político. Pero la civilidad no consiste, por ello, en la identificación de la vida política con el derecho en el sentido positivo (o positivista) de la palabra y por tanto de una vida reglada necesariamente por toda la esfera del derecho (derecho penal, constitucional, civil, administrativo, etc.). En su acepción primera, la civilidad es ética (*ethos*). Mejor aún, el concepto de civilidad que funda la idea de la sociedad civil coincide por completo con el concepto griego de la *politeia*, y no, como pudiera pensarse por ejemplo a partir del derecho romano o Napoleónico, como la positivización de la *res publica*. Se hace aquí necesaria una observación.

En el plano teórico, una derivación, a mi modo de ver delicada por sus consecuencias de orden político precisamente es el hecho de que la filosofía de Habermas venga desembocando recientemente en una posición republicana, con lo cual su propuesta de una ética comunicativa, de una acción comunicativa, o también de una comunidad lingüística pragmático-trascendental no solamente se delimita enormemente, pero además termina convirtiéndose en altamente cuestionable - particularmente desde el pensamiento (en general) y la filosofía (en particular) de los derechos humanos. Me refiero, naturalmente al libro de Habermas *Faktizität und Geltung* (o en su versión inglesa *Facts and Norms*). Menciono aquí a Habermas debido a la influencia notable que ha tenido entre los intelectuales y entre algunos académicos.

Sin embargo, en el plano de la realidad política, es preciso observar el hecho, a mi parecer anacrónico, de que en América Latina la mayoría de los regímenes políticos o de los sistemas de gobierno sean (aún) republicanos. Esto puede apreciarse en la comprobación empírica pero hasta ahora nunca reflexionada de que la inmensa mayoría de los países del sub-continente todavía, como herencia particularmente del siglo XIX, se denominan a sí mismas "Repúblicas". Me permito, por tanto, adelantar aquí una hipótesis: El que la mayoría de los países de América Latina sean, finalmente, en rigor, *aún* repúblicas va manifiestamente en contravía de la idea y la realidad de la sociedad civil. Desde este punto de vista, es perfectamente legítima la crítica proveniente del marxismo acerca de la sociedad civil: en Latinoamérica la sociedad civil (todavía!) se asimila a la idea de la sociedad burguesa, pero ello debido fundamentalmente a la definición y la realidad del Estado y de la civilidad como idénticas con o fundadas en la idea de la república y de lo republicano.

En contravía con la idea de lo republicano y de todo lo que ella implica⁵, la ética (*ethos*) de la sociedad civil es, manifiestamente, una ética civil, y ciertamente la ética se yergue a la vez como la condición de posibilidad misma para y como el modo mismo en que la vida existe, y existe de un modo bien determinado. Es preciso entonces determinar mejor tanto el papel de la ética en la sociedad civil, como, justamente, el significado de la ética civil.

En los últimos años, y en especial a partir de los años setenta de este siglo, la reflexión acerca de la ética ha venido a cobrar, por distintas razones y motivaciones diversas, un foco de reflexión principal de parte de la filosofía, pero asimismo de parte de las ciencias, las disciplinas, las prácticas y el sentido común. Existen, desde luego, razones bien determinadas que explican esta circunstancia, pero quisiera pasar aquí por alto en la descripción de esas razones, no solamente debido a que son ya un cierto lugar común, y a que la literatura que explica la importancia y la urgencia de la reflexión ética actualmente es sumamente vasta, y por ello mismo diversa.

Quisiera más bien subrayar otro aspecto, sobre el cual no existe mucha claridad. Se trata del papel de la ética en la sociedad civil, con lo cual, adicionalmente, se elucida el significado pleno y preciso del concepto de la “ética civil”. La casi totalidad de las éticas existentes:

- a) no son propiamente éticas, sino morales. Así, es claro que vivimos una época con una abundante oferta de morales pero con muy poca ética; por lo tanto,
- b) son éticas deontológicas o también morales profesionales o profesionalizantes. (No niego la importancia y la necesidad de los modelos deontológicos y/o profesionalizantes de la ética. Sólo hago aquí una breve fenomenología del estado de la moral en la sociedad contemporánea). Pero es preciso advertir aquí las tendencias nocivas a la juridización de la moral o de la ética y cuyo correlato es la penalización de la protesta social. Esto conduce, consiguientemente, a que

⁵ La idea de lo republicano, de la República o del republicanismo implica; a) etimológicamente, la *cosa pública* (*res publica*) como criterio y finalidad de todo tipo de gobierno y de cualquier tipo de vida. Es, propiamente hablando, el imperio, el dominio, la salvaguardia de lo público, incluso de lo público sin más. Y b) conceptualmente, lo republicano designa lo sólido, lo estable, lo fijo e inamovible. El republicanismo ha sido siempre sinónimo de lo conservador o de la reaccionario. - Dejo para otro lugar la ampliación de estas ideas.

- c) la totalidad de las morales existentes actualmente en el ágora y en la polis son, en realidad, morales limitadas y parciales, con todo y que su pretensión sea, por regla general, la de ser universalizantes o universalizables. Así,
- d) todas las morales, y particularmente las morales occidentales, son inconmensurables entre sí.

La gran contradicción de la situación de la ética es la siguiente: de un lado, para quien no posee aún una moral determinada, existe una enorme “anarquía moral”⁶, esto es, un exceso de oferta indiscriminada de morales, entre las cuales es altamente cuestionable optar por una y no por otra, o distinguir el peso de una y no de otra. De otra parte, para quien ya posee una determinada moral es inexplicable, incomprensible, por qué razón los otros no pueden ver la claridad que posee en materia moral o ética (siendo indiferente, para el caso, la distinción aquí entre ética y moral).

Pues bien, precisamente en estado de cosas, es un lugar prácticamente generalizado y por ello mismo casi incuestionable el que, ante los conflictos de diversa índole que se viven en el mundo contemporáneo (conflictos económicos y políticos, sociales e ideológicos, militares y existenciales, emocionales y lingüísticos, por ejemplo), se esgrime a la ética como a la condición de posibilidad para la resolución de esos conflictos. Y ello no va en desmedro incluso de que en no pocas ocasiones se haga un llamado a la ética como *la* condición de posibilidad para la resolución del conflicto, lo cual debe ser traducido en realidad como que la ética es la condición de posibilidad para la resolución de los conflictos violentos. Más directa y sencillamente: la ética no es violenta y la condición de posibilidad de la solución a la violencia es la ética. Este, repito, es un lugar común en el cual coinciden y confluyen a la vez las más variadas y en ocasiones opuestas éticas.

Sin embargo, a mi modo de ver, ello es tanto desconocer el carácter mismo del conflicto, como, lo que es más grave, desconocer la significación misma de la ontología social, imponiendo un velo de ignorancia bien intencionada al mundo social y político. Pues bien, la tarea de la fundamentación de la sociedad civil atraviesa por la tarea misma de levantar ese velo de ignorancia, por así decirlo. Me explico.

La ética *civil*, es decir, la ética de la civilidad que coincide con la ética de los derechos humanos, o con los derechos humanos en cuanto ética, no es precisamente la

⁶ La expresión es de D. Gauthier (1986).

condición para la resolución del conflicto y de la violencia. Un planteamiento similar es en realidad un planteamiento filosóficamente idealista y políticamente neutro e inoperante. Por el contrario, la ética civil es la condición para que el conflicto exista y se desenvuelva pero por medios no violentos.

De este modo, la necesidad de la ética, en realidad de la ética civil, no se sitúa del lado de la negación de las diferencias, sino del reconocimiento y de la afirmación de las diferencias como el rasgo ontológico constitutivo de la sociedad civil en cuanto tal. En otras palabras, la ética civil no es una ética de una universalidad indiferenciada y abstracta, sino de una universalidad concreta fundada en la multiplicidad y el pluralismo. Así se revela el sentido último de la sociedad civil: la sociedad civil no es una realidad y un *topos* de la uniformidad, la univocidad o la unidad que elimina las diferencias, sino todo lo contrario. Se trata de la realidad y del *topos* en el que la multiplicidad existe, se afirma y se hace efectivamente posible. La fundamentación, pues, de la sociedad civil corresponde por completo con la fundamentación en lo político de la idea de pluralidad, en lo cultural del concepto de heterogeneidad, en lo sociológico del concepto de diversidad, en lo lógico del concepto de multiplicidad, y en la ontología social del concepto de alteridad o de otredad. Sólo que pensar la fundamentación de la sociedad civil significa en rigor pensar estos conceptos en un mismo tiempo y en un mismo lugar y sistema de referencia, y no en tiempos distintos, en espacios ajenos o en sistemas de referencia opuestos o excluyentes. Comprender adecuadamente lo anterior nos conduce directamente a la tematización misma de la idea y de la configuración de la sociedad civil.

4-. La sociedad civil

Queda dicho: la pregunta no es, ciertamente, si la sociedad civil existe o no. Tal y como la entiendo, por tanto, la ontología social no es, en este sentido, una ontología que se funde en la demostración de la existencia de la sociedad civil. El problema, por el contrario, es más difícil por sutil. Se trata de comprender y de explicar el fenómeno mismo de la sociedad civil, sin afirmar por ello que el fenómeno no sea complejo y que su existencia no sufra y haya sufrido variaciones de una época a otra, de un lugar a otro, de unas situaciones a otras. El problema más bien consiste en la comprensión y la explicación del fenómeno de la sociedad civil en el tiempo y

en el espacio, en la historia real, contradictoria y/o con altibajos, tanto como en las modificaciones mismas del espacio geográfico y humano.

En la filosofía social y política, la sociedad civil constituye uno de los ángulos del triángulo complementado por el estado y por el sector privado (o sector económico). Quisiera dejar aquí de lado las referencias al sector privado y señalar tan sólo que si bien a título personal los individuos del sector privado forman parte de la sociedad civil y pueden formar parte también del estado, el sector privado en cuanto tal constituye una dimensión propia de la existencia, a saber: precisamente la dimensión de lo privado. Quisiera, más bien, concentrarme aquí en las relaciones entre el estado y la sociedad civil a fin de esclarecer mejor el tipo de realidad que constituye la sociedad civil.

En cuanto al estado, éste representa la realidad de lo público. Pero hay un rasgo que es mucho más preciso para establecer la realidad del estado y la realidad de la sociedad civil. Se trata del hecho de que el estado es por naturaleza (o debe serlo) estable, sólido, fijo. Justamente eso: un *estado*. El lenguaje de las ciencias naturales particularmente es altamente ilustrativo al respecto. Lo verdaderamente asombroso es que hasta ahora no se haya caído en la cuenta de que el estado es estático y tiene que serlo. Esta no es sino la expresión general del hecho de que el estado representa la fuerza, la seguridad, el bienestar. Justamente en ese sentido, ya desde la Roma antigua, el concepto más adecuado para describirlo es el de estado-nación, esto es, una realidad claramente delimitada en sus funciones, su geografía, sus límites y posibilidades. Hoy el concepto de estado-nación no tiene el mismo significado que antaño, pero, con todo y los análisis que revelan que el estado-nación tradicional se ha ampliado y se ha desquebrejado en virtud del papel internacionalizante de las grandes transnacionales, sencillamente sus fronteras se han ampliado conservando la esencia del estado: el ser tanto un contenedor (un muro de contención) como un mero posibilitador de las decisiones y acciones tanto del sector privado como de la propia sociedad civil. Ampliar estas consideraciones nos desviaría de nuestro propósito y nos introduciría en una teoría del estado, o también en la filosofía del derecho, por ejemplo, que son los lugares más directos e inmediatos para discutir, por ejemplo, la necesidad del estado, las funciones del estado, los límites del estado, y otras.

Pues bien, si la economía se identifica por naturaleza con el sector privado, y el estado se nos revela como una ausencia de dinámica en sí misma, la sociedad civil es al mismo tiempo que el espacio en el que se cruzan, coinciden y confluyen lo

público y lo privado, el espacio por excelencia donde la vida de los individuos y de las comunidades existe y se hace real, posible o necesaria.

Hemos dicho tres cosas acerca de la sociedad civil:

- 1) que la ética de la sociedad civil son los derechos humanos;
- 2) que la sociedad civil es el espacio donde la vida misma existe y se esfuerza por hacerse posible y cada vez más posible; y
- 3) que la sociedad civil es *tanto* el espacio de lo público *como* de lo privado.

Estas tres características fundamentales, claras y distintas, de la sociedad civil significan que el tipo de vida, es decir, de acción que existe *en* y *como* la sociedad civil se define por un rasgo particular.

Las acciones propias del sector privado son, en términos generales, acciones guiadas por el riesgo -el riesgo económico- o también por la incertidumbre -incertidumbre de los planes y programas, de las organizaciones mismas-. La casi totalidad de las teorías económicas de la segunda mitad de este siglo coinciden en este punto. Y desde la economía, pero también desde la filosofía y la ética, por ejemplo, la teoría de la decisión racional y la teoría de los juegos así lo ponen de manifiesto. De esta suerte, lo privado se identifica con lo particular.

Por su parte, en contraste con las acciones del sector privado como sector, y de las acciones de los individuos en cuanto tal, las decisiones y las acciones del estado se definen, de entrada, como actos cargados de certeza, y son y pretenden ser siempre actos apodícticos. Así, por ejemplo, las decisiones de estado tienen un nombre propio que ulteriormente se cubren como o se originan en “razones de estado”. Y sus actos son siempre acciones que no admiten dilaciones pero que, en contraste con el sector privado, son y quieren ser universales (dentro de las fronteras de la nación; o en el contexto de la internacionalización, relativamente a los márgenes de los acuerdos, pactos y tratados internacionales a cualquier escala y nivel). El estado se supone que sabe lo que quiere y cómo lo quiere. Tal es, por lo menos, el supuesto del estado desde su creación, ya sea a la manera de Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx u otro. Como quiera que sea, lo público se asimila a lo universal, pues el Estado no puede ser de los particulares, sino que quiere ser universal.

Sin embargo, en contraste con el sector privado y con el Estado, en la sociedad civil las cosas son bastante diferentes⁷. En efecto, lo propio de los actos que los

⁷ Para lo que viene me he inspirado, con sensibles modificaciones, en S. Kauffman (1995).

individuos y las comunidades de la sociedad llevan a cabo se caracteriza por que se actúa localmente, pero con ignorancia global. Esto es lo que constituye justamente a la esfera de los intereses privados, particulares, a saber: que sólo tienen una visión acerca de su propio interés o cuando más de los horizontes *de* su entorno propio. Me niego aquí a pensar en argumentos metafísicos, válidos en general, pero improcedentes en este contexto, según los cuales ello es así debido a la finitud humana (finitud del conocimiento, finitud existencial).

En otras palabras, de entrada, la sociedad civil *no* se sabe a sí misma, algo que en manera alguna puede decirse del estado. Precisamente por ello no solamente es una tarea imperativa la de explicar la realidad de la sociedad civil, sino, además, fundamentar el concepto mismo, la realidad de la sociedad civil. A lo sumo, tan sólo sucede que hay sectores que saben sus propios intereses, deseos y necesidades, por ejemplo, pero carecen de información acerca de otros sectores de la sociedad civil, acaso más alejados vivencial, geográfica o conceptualmente. Entonces, justamente, se actúa, se actúa y se decide localmente, pero con desconocimiento global.

Es evidente que el argumento de la ignorancia global en manera alguna debe ser contrastado con un proyecto quimérico de plena información acerca de cada uno de los detalles o de los aspectos generales de las otras organizaciones, instituciones e individuos pertenecientes a la sociedad civil, o ni siquiera de la información que el Estado mismo tiene acerca de la sociedad civil en general o de algún sector en particular.

Pues bien, el reconocimiento de la realidad de las acciones de la sociedad civil o en la sociedad civil, dicho así en general, tiene enormes implicaciones cuando se considera el mismo tema con relación a la idea de la globalización y en su significado para la configuración de la sociedad civil en general, y de la sociedad civil mundial en particular. La elucidación de este punto nos obliga a dar un paso hacia adelante.

5-. El tema de la globalización

Actuamos localmente con ignorancia global sobre el resto del mundo y de la sociedad. Tal parece ser la característica en general del ser humano, y para Kauffman, tal es la facticidad misma de la vida. Pues bien, a partir de este hecho, que tiene sin dudas enormes significaciones tanto desde el punto de vista de una teoría de la acción como desde la ética y en general desde la filosofía práctica, Kauffman elabora lo que

él denomina una “lógica de las conectividades” (*Logic of Patches*). La importancia de esta lógica consiste en sus contribuciones para abordar y resolver problemas de acción en términos de complejidad. Me propongo a continuación presentar la idea general de la lógica de las conectividades y de los sistemas de conectividades, pero me permito, por razones de espacio, omitir los aspectos técnicos de las conectividades. Para ello remito directamente al libro de Kauffman. Posteriormente elaboraré una evaluación de los mismos sistemas y de la lógica de conectividades.

La idea central de la que parte Kauffman es la de que, si bien todos tenemos nuestras intenciones a la hora de actuar o de decidir, finalmente, esto es, al cabo, a pesar incluso de esas intenciones, seguimos siendo relojeros ciegos (una expresión heredera de R. Dawkins⁸). El problema, consiguientemente, es el de saber cómo movernos en medio de un panorama que se deforma a cada paso, que varía, a fin de poder alcanzar, por así decirlo, los picos más elevados, móviles a su vez. Desde luego que se trata de una metáfora, pero tiene el significado elemental de la pregunta acerca de cómo hacer lo mejor (= alcanzar un pico más elevado) mientras actuamos, y sabiendo que a cada paso nuestra meta no solamente está más cerca, sino que implica también varias otras variantes.

Esencialmente la idea consiste en lo siguiente: no solamente es pensable, sino que es practicable y deseable descomponer una organización en “parcelas”, en la que cada sección (o parcela) (*Patch*) intenta optimizar en función de su propio beneficio egoísta, incluso si ello resulta nocivo para el todo. Pero si cada sección busca hacer lo mismo, el resultado final de todos (o la mayoría) de los esfuerzos conjuntos redundará en el bienestar de toda la organización. Pues bien, esta idea puede traducirse análogamente a la sociedad civil tomada como un todo.

En efecto, lo que se busca es el bienestar general de toda la sociedad, pero dado que la sociedad como un todo se desconoce a sí misma, encontrar el pico global o uno de los pocos picos excelentes sería una cuestión completamente imposible de llevarse a cabo, dado que tendríamos necesidad de buscar todo el espacio entero a fin de estar seguros del éxito de la empresa. Un ejemplo específico que explica esta dificultad consiste en el Problema del Vendedor Viajero.

Este problema consiste en la siguiente situación: Un vendedor viajero (o vendedor ambulante; o también, un representante de ventas), y que vive en una ciudad

⁸ Cf. R. Dawkins (1987). *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York: Norton.

determinada, recibe la orden de viajar a otra ciudad que él no conoce, y debe visitar 27 pueblos esa ciudad (o Estado o Departamento), y luego regresar a casa. El punto de la tarea es que el vendedor debe realizar todo el circuito con la ruta más corta posible.

Pues bien, si el número de ciudades (o pueblos, N , es de 27 (en este ejemplo) aumenta a 100 o a 1000, la complejidad de la empresa se vuelve absolutamente colosal para el vendedor. De esta suerte, supongamos que el vendedor comienza por la primera ciudad (o pueblo) llamada A; le quedan entonces 26 opciones. Luego de elegir la segunda, B, le quedan 25, y así sucesivamente. De esta forma, el número de vueltas o de recorridos posibles es de $(27 \times 26 \times 25 \times \dots \times 3 \times 2 \times 1)/2$ - dividido por dos puesto que el vendedor siempre puede elegir entre 2 rutas en cualquier circuito, y así, al dividir por dos se evita tener que considerar la misma ruta dos veces. Como se aprecia, así visto el problema, se obtiene un número extremadamente grande de posibilidades, esto es, de decisiones que tomar. La situación del vendedor es ciertamente complicada.

En síntesis, lo mejor que puede hacer el vendedor es elegir un ruta que considere excelente (o la más práctica) (para sus propósitos), pero a sabiendas que no es necesariamente la mejor. La búsqueda de la excelencia, concluye Kauffman, nos obligará siempre a conformarnos con menos que la perfección.

Ciertamente que el caso del vendedor ambulante no es ajeno a los problemas considerados en la teoría de la decisión racional, pero es también verdad que el problema mismo no forma parte, a pesar de las referencias a la optimización, de los problemas de la racionalidad de las decisiones. Por el contrario, y más radicalmente, el problema sí pertenece, manifiestamente, a los enigmas y avatares propios de una teoría de la racionalidad.

La tesis de Kauffman al respecto es simple, pero clara: ante la necesidad de resolver problemas difíciles por globales y complejos, el procedimiento de las conectividades resulta de enorme ayuda. Se trata de dividir el panorama completo de los problemas reunidos en un conjunto, organización o todo determinado, y dividirlo de un modo tal que entonces cada parcela, al buscar alcanzar su mejor óptimo local, atraerá necesariamente a las otras parcelas que se encuentran próximas, y así, al cabo, al tirar cada una por su lado hacia adelante (o hacia arriba, para ser más precisos), el conjunto entero resultará beneficiado.

A fin de comprender mejor la lógica de las conectividades es necesario advertir el modo como se establece el sistema de las conectividades. Basta con

figurarnos el siguiente caso. Se colocan sobre el suelo un cierto número de objetos, pongamos bolas, pero de tal suerte que cada bola está unida en extensiones que surgen desde los cuatro polos cardinales, a pequeños cables que, con una misma extensión, terminan por unir a otras bolas, y estas a su vez con otras más, hasta llegar a obtener un cierto “todo” con un cierto número de bolas unidas todas por cuatro lados con otras más, excepto las de los límites externos, que tendrán tan sólo dos o tres conexiones. Es por esta razón que la lógica de este sistema de organizaciones se denomina “lógica de conectividades” (*Logic of Patches*). Hasta aquí la breve presentación de la lógica de Kauffman para resolver el difícil problema de cómo alcanzar un óptimo global, dada la ausencia de un norte común y de un centro único.

El argumento central se resume en los siguientes términos: la evolución de una población determinada se encuentra limitada por el hecho de que las únicas ayudas que puede reunir acerca de cómo moverse con vistas a alcanzar un pico más elevado que le permita un mayor desarrollo y una mejor visión de conjunto consiste sencillamente en las ayudas que tiene ante su propia nariz. J. Elster podría argumentar, como de hecho lo hace, que el esfuerzo por reunir toda la información posible acerca de una situación determinada a fin de poder tomar una decisión (llamada racional) y que se corresponda con los mejores resultados posibles pone de manifiesto la irracionalidad misma del argumento en favor de reunir dicha información pues pudiera suceder que una vez que se ha reunido dicha información la decisión original misma pudiera revelarse como irracional⁹.

El problema radica por tanto en los modos de articulación entre lo local y lo global, un problema que en manera alguna puede ser resuelto “desde arriba”, desde lo global, sino que, necesariamente, exige ser abordado “desde abajo”, lo local. El concepto político y organizativo que comprende este problema es el de la subsidiariedad, un concepto que ya he trabajado en otro lugar¹⁰. Dicho puntualmente y sin dilaciones, los problemas de la articulación entre lo local y lo global no pueden ser resueltos desde lo global específicamente, sino desde lo local, aunque siempre con vistas al bienestar general. La consecuencia es clara: no es desde el Estado desde donde se solucionan los problemas de lo local, sino desde la propia sociedad civil, pero siempre con relación al Estado. Esto coloca a los mecanismos de participación y

⁹ Cf. J. Elster (1984) y (1988).

¹⁰ Cf. Maldonado, C.E. (1997a).

no a la representación como el fundamento de la integración social y de la cohesión social, y con ello, de la solución de los retos y problemas sociales.

Es preciso distinguir dos cosas. La sociedad civil es en cuanto tal, inexperienciable. Nadie se relaciona nunca con la sociedad civil entera, y ni siquiera con la mayoría de la sociedad civil. Independientemente de la derivación posible de este argumento en favor de opciones como la representación de sectores de la sociedad civil -no sin argüir en favor del papel de la participación como mecanismo democrático-, se trata ante todo de ver aquí el hecho de que la sociedad civil no es objeto de experiencia directa ni inmediata. Nadie se relaciona con la sociedad en cuanto tal. La sociedad civil es, más bien, objeto de concepción. Nos relacionamos siempre tan sólo con lugares, con circunstancias, con individuos o grupos. Pero concebimos a la sociedad como un todo. Pues bien, la capacidad de relacionarnos -conceptualmente- con la sociedad como un todo no es una obra de abstracción ni de generalización. Por el contrario, es el resultado mismo de la sensibilización por otros espacios, individuos, comunidades, situaciones y circunstancias que quizás no nos han interpelado (aun, o nunca) directamente, pero a los cuales podemos acceder por vías de nuestra sensibilización hacia situaciones, problemas, necesidades de otros debido a que nos afectan incluso aunque no hayamos vivido sus mismas experiencias. Esta es una diferencia sustancial de la sociedad civil con respecto al Estado. Dificilmente podemos decir, ni siquiera en el lenguaje más poético posible, que podemos tener una sensibilización hacia el Estado (cualquiera que sea éste). Pero sí podemos sensata y razonablemente decir que podemos tener sensibilidad hacia sectores de la vida civil y hacia la sociedad en general. La razón contundente es que, manifiestamente, la sensibilización es siempre hacia la vida, y la vida no se encuentra del lado del estado, y ni siquiera, tampoco, del sector privado. La vida se encuentra en y coincide exactamente con el espacio mismo de la civilidad de la vida, en el sentido ya enunciado.

De esta suerte, un rasgo fundamental de la ontología social resulta evidente. Se trata del hecho de que es una ontología de la sensibilización hacia todos los espacios, sectores y problemas que implican a la vida, que la exigen o que la afirman, y no de aquellos en los que la vida está ausente o está cercana tan sólo por vías de inferencia. Pero la sensibilización hacia la vida es el resultado mismo de los procesos de racionalización, es decir, de la tematización de las particularidades, los problemas, los retos, las posibilidades para el desarrollo social. Pues el desarrollo de la sociedad

implica el desarrollo mismo de la vida de los individuos. Y no es cierto lo contrario, a saber, que la sensibilidad genera procesos de racionalización, pues la historia de la propaganda y de la publicidad pone de manifiesto suficientemente que ello no sucede así, pues la sensibilidad tomada por sí misma es altamente manipulable.

6- La complejidad y la filosofía

La historia de la sociedad humana, cuyo momento último es, hasta el momento, el de la sociedad civil, y más específicamente el de la conformación de una sociedad civil mundial, es la historia misma de procesos de organización y de auto-organización cada vez más complejos¹¹. El concepto que viene recientemente a concentrar esta historia de complejización y que se yergue, al mismo tiempo, como el horizonte mismo de esa complejización es el de globalización. La traducción ética, social y política es el de multiculturalismo, y la traducción económica e informática es el de internacionalización.

Pero hay que decir también que la globalización no es, ni mucho menos, un proceso uniforme, unilineal ni determinista. La globalización es, en rigor, un fenómeno emergente, a saber, el de la emergencia de una conciencia global y con ella de una sensibilidad cada vez más amplia y de más amplios horizontes.

Pues bien, existe un concepto transparente que permite comprender sin dilaciones ni ambigüedades la no-linealidad de los procesos de globalización que están en curso. Análogamente al concepto ecológico y medioambiental de diversidad natural, la ontología de la sociedad civil en un mundo en vías de globalización se funda en y destaca el concepto de *biodiversidad cultural*¹². Como resulta evidente a una mirada reflexiva, el concepto de biodiversidad cultural tiene el mérito de fijar la atención tanto sobre el todo como sobre las partes, señalando que si bien la riqueza del todo está en la multiplicidad, el todo mismo es, sin embargo, superior a la suma de las partes. Sería necesario pensar en este contexto específico el concepto mismo de

¹¹ La sociedad civil no existió siempre en la historia de la humanidad. Como categoría, es introducida por primera vez en la filosofía política del siglo XVIII y XIX a fin de diferenciarla de la sociedad política (o también de la sociedad burguesa). Pero fundada sobre el concepto de la civilidad y de la ética civil, la sociedad civil es efectivamente el último momento en el desarrollo de la *societas* humana. Justamente, la sociedad civil coincide por la aparición del tema de los derechos humanos.

¹² El concepto de biodiversidad cultural aparece de una manera puntual y bien contextualizada en el libro de M. Gell-Mann (1995). Pero el empleo o la ampliación de dicho concepto al ámbito propio de la ontología social y más específicamente de la sociedad civil es una libertad que yo me tomo, sin hacer por ello violencia al concepto mismo ni al uso que le confiere Gell-Mann.

Gaia, relativamente a la sociedad civil en general y a la sociedad civil mundial en particular.

La fundamentación de la sociedad civil equivale, consiguientemente, a la tarea de pensar al mismo tiempo lo general y lo particular en sus entrelazamientos diversos pero en sus implicaciones recíprocas y en su correlación. Manifiestamente que no se trata de pensar lo particular y lo general simplemente (algo que ya hoy prácticamente cualquiera podría argumentar sin mayores dificultades), sino de pensarlos *contemporáneamente*. De cara al tema de la sociedad civil esto significa pensar la realidad la especificidad de la sociedad civil en cada país, en cada región geográfica, en cada comunidad lingüística, en cada cultura y demás, contemporáneamente con la existencia de otras sociedades civiles en contextos vecinos y más lejanos y en el horizonte de la conformación de la sociedad civil mundial. Pero, inversamente, se trata asimismo de pensar las implicaciones de la sociedad civil mundial correlativamente con las múltiples, diversas y variadas sociedades en cada caso, según el contexto.

La idea de la conformación de la sociedad civil mundial es un hecho en emergencia. De acuerdo con el Informe de la Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales¹³ la conformación de una sociedad civil global puede caracterizarse por ejemplo por el movimiento global no gubernamental y en su contribución a la gobernabilidad global, el sector empresarial global, la organización de foros globales de discusión y análisis tales como La Conferencia de la Tierra en Río de Janeiro, la Conferencia sobre la Población en el Cairo, la Conferencia sobre la Mujer en Pekín, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos de Estambul, la Cumbre sobre el Convenio del Cambio Climático en Kyoto.

Como quiera que sea, a mi modo de ver la fundamentación de la sociedad civil corresponde al hilo conductor central de la ontología social, pero no por ello hay que entender esto en el sentido de que debemos *afirmar* una ontología social. Algo semejante confundiría la ontología social misma con una cosmovisión, por ejemplo. Por el contrario, el esfuerzo de la filosofía tanto como de las ciencias sociales relativamente al mundo de la vida humana radica en *desentrañar* la lógica de las múltiples y variadas relaciones e interconexiones. Mejor aún, se trata de determinar el

¹³ Cf. *Nuestra comunidad global* (1995)

tipo de lógica que tienen esas relaciones diversas y las interconexiones, en apariencia meramente casuales, y acaso sin relación alguna o sin relación directa entre sí.

El mundo humano es una red tejida por acciones y procesos, causales y determinados unos, estocásticos e involuntarios otros, en los que, en todo caso, los efectos son enormemente diferentes de las condiciones iniciales. En tal sentido, hemos sostenido en otro texto, el universo humano es *kármico*, o también, está constantemente fundado en milagros¹⁴. Esto quiere decir, en ambos casos, con consecuencias que no cabía esperar de antemano en manera alguna. (Digamos por vía de contraste y como clarificación de lo que se quiere exponer aquí que, por el contrario, en relación con el Estado, sus actos son -para el Estado mismo, esto es, para las fuerzas, los organismos del estado -por ejemplo los organismos de seguridad del Estado- y para las razones mismas de Estado- acciones que cabe esperar, que en manera alguna son aleatorias o estocásticas. Queda dicho la lógica del estado es por definición una lógica determinista. Es a la manera de la lógica formal misma. En contraste, la lógica de la sociedad civil es la lógica misma de la vida, la cual es polivalente, o difusa, o paraconsistente - y en todo caso ciertamente “no-clásica”).

La filosofía contemporánea se enfrenta con un reto de gran envergadura, y ciertamente ninguna otra época se había enfrentado con un reto de estas proporciones. Se trata, precisamente, de dar cuenta (*logos dídomai*) de la vida social con una complejidad creciente, y para lo cual las referencias o los aportes de pensadores anteriores son bastante limitados, o acaso altamente insuficientes. Si la filosofía contemporánea tiene por tarea la de anticipar el presente, el nuestro es claramente un presente no-lineal, polifónico y ubicuo, por así decirlo. Pero no uniforme, ni determinista, ni cierto. El título en el que se concentra esta complejidad creciente de la vida social es manifiestamente el de la “sociedad civil”. Pero justamente por ello no se trata en manera alguna de partir de definiciones, sino de concebir y comprender los múltiples problemas que la componen. Ciertamente el mundo contemporáneo exige una comprensión más holística, puesto que hoy en día todo afecta a todo, y se hace imperativo entender y explicar suficientemente ese tejido de conexiones. Pero, contra algunos ecos del pasado, el llamado a una visión más holística no debe asimilarse necesariamente a alguna idea religiosa, y no ciertamente de una determinada religión particular.

¹⁴ Cf. Maldonado (1997b).

Precisamente en este sentido la fundamentación filosófica - aquí, de la sociedad civil, se opone a cualquier tipo de reduccionismo, pero no por la inutilidad de los reduccionismos, sino debido a su limitación por parciales. El fundamento de la sociedad civil no se encuentra, en contraste con el Estado político, en ningún lugar central determinado. Exactamente en este sentido cabe decir que el fundamento de la sociedad civil es ubicuo, pues se encuentra al mismo tiempo en diversos lugares, en tiempos paralelos y en sistemas entrecruzados de referencias. Tales son exactamente el *topos* y el *modus* mismos de la vida.

El fundamento de la sociedad civil no se encuentra del lado de la razón política, o de la razón económica, o administrativa, o militar, y otras; también. El fundamento de la sociedad civil coincide absolutamente y se identifica con la vida misma de los individuos, los grupos y las comunidades en sociedad. Pero es un fundamento con una triple característica fundamental:

- a) es móvil; esto es, no es en absoluto estático, sino cambiante (vida, justamente);
- b) es esencialmente adaptativo; esto quiere decir que tanto modifica su entorno como que se adapta al entorno modificado. Este entorno puede ser físico, urbanístico, económico, u otros;
- c) es ubicuo; en otras palabras, se lo puede encontrar en el lenguaje de la sociología, pero también en el de la economía; o bien es analizado por la política o por la tecnología; o puede ser descrito y explicado en términos de la historiografía o de la lingüística. Pero no se agota en ninguna de ellos en particular y atraviesa las demás instancias lógicas y ontológicas.

En otras palabras, la ontología del mundo de la vida, la ontología de la sociedad civil no se asimila ni a la onto-teología (Heidegger), ni a la teología (esencialismo). No se trata de una ontología que se demuestra (de cualquier manera que se prefiera), sino una ontología que sólo se la comprende desde adentro, pues tal es el rasgo metodológico central de la sociedad civil: no es posible una fundamentación de la sociedad civil desde afuera, positiva, sino, tan sólo, construyéndola internamente, pues la fundamentación misma de la sociedad civil es el proceso mismo de la creación, de la afirmación y del posibilitamiento de la vida misma. Precisamente por ello la *questio juris* de la sociedad civil (en sentido kantiano, por ejemplo), esto es, la prueba por su legitimidad, su legalidad y su racionalidad coincide con el espacio propio de los derechos humanos. Pero con ellos, desde ellos,

también, entonces, de la ética, de las múltiples morales, y del derecho positivo y de todo el sistema de derecho.

Tal es la complejidad de la fundamentación filosófica de la sociedad civil. Pero esta complejidad no debe hacernos pensar en una claudicación en los esfuerzos de la fundamentación. Recientemente hemos hecho el aprendizaje de la incertidumbre, del indeterminismo, de la irreversibilidad, de la complejidad y de la no-linealidad, conjuntamente con los aprendizajes ya sedimentados, más o menos, por la historia (tales como la causalidad, la necesidad, el determinismo, la certeza, etc.). Pero apenas estamos comenzando a hacer el aprendizaje de la ubicuidad de la vida, de la polifonía de la sociedad, de la polisemia de los significados (sociales), en fin, de las posibilidades mismas como fundamentadoras de las propias realidades. Recién hemos comenzado a escuchar, con Heidegger, por ejemplo, el papel del silencio (lo no dicho, o lo que aún-no terminamos de decir) y la importancia de la ausencia.

No es cierto, por tanto, que la sociedad civil esté regida por factores evidentes o auto-evidentes. Pero no por ello le abrimos la puerta a los escepticismos, al agnosticismo o a las posturas llamadas post-modernas. Así como lo contrario de la verdad no es el error, asimismo la sociedad civil no significa el rechazo del Estado, pero tampoco su afirmación necesaria e incondicionada. En la dilucidación de estas cuestiones va, finalmente, el destino al mismo tiempo de la comprensión y de la construcción de la sociedad civil. Que es, como se aprecia claramente, una tarea en la que coincidimos todos y que nos interpela, con acentos variados ciertamente, por igual a todos y cada uno. Se trata de la interpelación de la vida misma por hacerse posible y cada vez más posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales (Informe de) (1995), *Nuestra Comunidad Global*. Madrid: Alianza Editorial

Elster, J. (1984), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge-Paris: Cambridge U.P./Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

----- (1988), *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península

Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press

- Gell-Mann, M. (1995), *El Quark y el Jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*. Barcelona: Tusquets
- Kauffman, S. (1995), *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*. Oxford, New York: Oxford U.P.
- Mainzer, K. (1994), *Thinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind, and Mandkind*, Springer Verlag
- Maldonado, C.E. (1997a), *Human Rights, Solidarity and Subsidiarity. Essays toward a Social Ontology*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy
- (1997b), “Ética, Teoría de la acción, decisión racional”, en *Problemas de ética aplicada*. Santafé de Bogotá: Universidad el Bosque, pp. 73-97.
- (1998), “Elementos para el análisis y comprensión de lo público”, en *Politeia*, No. 23, Santafé de Bogotá (en prensa)
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.
- (1995), *Liberalismo Político*. México: Facultad de Derecho, UNAM/FCE