

Ontología de la sociedad civil

ALFONSO GALINDO HERVÁS¹

«La cuestión que aún nombramos como una 'cuestión del ser social' debe constituir de hecho la cuestión ontológica».

Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel*.

Resumen: Este artículo examina las relaciones entre ontología, pensamiento político y política. Tras analizar la dimensión normativa del concepto de sociedad civil, con especial atención a la teoría de Cohen y Arato, se estudia el tratamiento ontológico de lo social y de lo político en Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben y Antonio Negri, valorando su consistencia y su pertinencia.

Palabras clave: ontología, sociedad civil, política, impolítico, Nancy, Agamben, Negri.

Abstract: This article analyzes the connections among ontology, political thought and politics. Firstly, the author analyzes the normative aspect of the concept of civil society, with special attention to Cohen and Arato's theory, and second, he studies the ontological style from Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben and Antonio Negri about the social and political aspects of the human reality, and he values their consistency and appropriateness.

Key words: ontology, civil society, politics, unpolitical, Nancy, Agamben, Negri.

1. La ontología de la política y la política de la ontología

En este texto he intentado y pretendo escribir sobre ontología y sobre sociedad civil. Más en concreto, he querido y deseo mostrar que entre ambos conceptos hay diversas relaciones. Esto no constituye ninguna novedad teórica. Lo que tal vez sí lo sea es *el modo específico* de tratar tal relación en algunos pensadores políticos contemporáneos. Dicho modo –que, como he planeado y espero mostrar, puede describirse como una *sustitución* de las categorías habitualmente usadas para teorizar sobre la sociedad civil y lo político por categorías propias de la ontología– permite examinar la singularidad de los objetivos y la relevancia de dichos pensamientos y teorías. Una singularidad que justifica el empleo del calificativo de «impolítico» para ellos².

En principio, y como resulta evidente, «ontología» y «sociedad civil» son conceptos pertenecientes a dos juegos de lenguaje con distintas reglas, argumentos, criterios de consenso, historia,

Fecha de recepción: 30 septiembre 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

1 Dirección: Departamento de Filosofía. Campus Universitario de Espinardo. 30071 Murcia: galindoh@um.es

2 Sobre los rasgos del pensamiento impolítico, cf. R. Esposito *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988. Puede verse igualmente la voz «Impolitico», escrita por él, en R. Esposito y C. Galli (ed.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, 2000.

bibliografía, élites, etc. Desde ellos se pueden describir las mismas cosas, que así quedan afectadas y comprendidas de diferente manera. Pero no es inocente ni carece de consecuencias el usar un juego lingüístico u otro para aprehender según qué realidades.

Decía Carl Schmitt que toda teoría política implica una antropología concreta³. De manera parecida, al igual que determinada concepción de la sociedad civil se corresponde con determinada descripción ontológica (esto es lo que algunos llaman describir los fundamentos ontológicos de la sociedad civil –si bien es preciso subrayar que creer que esos fundamentos son algo más que otra descripción, pues ellos *tocarían* de cerca el lecho rocoso de la sociedad civil, implica incurrir en un tipo de realismo ingenuo, deficitario e innecesario–), también determinada ontología permite rastrear un posible diseño o descripción del modelo de sociedad civil que podría ser coherente con ella.

Hay teorías de la sociedad civil que han hecho explícita la dimensión ontológica subyacente a su diseño societario (ya de forma sintética, ya de forma prioritaria y detallada e, incluso, negándola). En este artículo, sin embargo, me centraré en el examen del otro ámbito señalado, a saber: el de las teorías ontológicas, limitándome a analizar aquéllas que, sin preocuparse demasiado por explicitar las consecuencias sociales y políticas que se siguen de ellas mismas (rechazando en ocasiones vehementemente tal relación), sin embargo se autoconciben y autoproponen como *teorías políticas* o *sobre lo político* o *sobre la sociedad*, etc. Dicho de otra manera: me interesa, no sólo la pertinencia filosófico-política y filosófica en general de dichas ontologías, sino los modelos sociopolíticos que implican o sugieren, que promueven o que exigen, que señalan a la par que contribuyen a ellos (si es que contribuyen y de qué modo y hasta qué grado de eficacia). Esta cuestión es central aquí. Y para encararla es preciso prescindir de (e incluso esforzarse por superar) la explícita heterogeneidad respecto de la política «efectiva» y respecto de lo social que reclaman para sí esas teorías ontológicas aludidas (que, también por ello, merecen ser denominadas «impolíticas»).

Naturalmente, proponer algunas ideas y argumentos que puedan resultar relevantes para comprender estos dos objetivos que me autoimpongo, pasa por analizar, no sólo el diseño de sociedad civil que es consistente con esas ontologías, sino también los frentes teóricos (y prácticos) que quedan saldados con ese gesto teórico tan audaz, y que es posible condensar en la siguiente frase que, puesta como subtítulo, serviría para concretar el título de este artículo: *el tratamiento ontológico de lo político, razones y consecuencias*.

Que las expresiones «ontología» y «sociedad civil» sean útiles para ensayar un acercamiento a cierta corriente de pensamiento, o a ciertos argumentos con parecido «aire de familia», no impide reconocer desde el inicio las numerosas diferencias existentes entre las filosofías que cabe adscribir, siempre de forma contingente, a dicha corriente. Propiamente, ensayaré cierta elaboración de lo que podría asemejarse a un tipo ideal weberiano. En concreto, una forma de pensar nuestra sociedad que incluye, más o menos explícitamente, una concepción de la política presente y de la futura, una concepción del ordenamiento jurídico presente y del futuro, una explicación de la economía presente y de la futura, un análisis de la antropología subyacente a nuestra política-derecho-economía, así como una propuesta para el futuro, etc. Ahora bien: todo ello, y es preciso subrayarlo pues constituye el quicio de mi argumento, pensado y propuesto sirviéndose profusa y casi exclusivamente del lenguaje propio de la ontología.

Debo detenerme en una apreciación. La ontologización de lo político o, mejor, el tratamiento ontológico de lo político (que pueda estar) presente en filósofos como por ejemplo Maurice Blan-

3 C. Schmitt, *Teología Política*, en *Estudios Políticos*, trad. F. J. Conde, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 95.

chot, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Jacques Derrida, Giorgio Agamben o Antonio Negri, deudores en muchos aspectos de ciertas tesis de Heidegger, no implica necesariamente (no, desde luego, en la misma medida) un soslayamiento o abandono de lo que quizá de forma muy desconstruible (a buen seguro, por ellos mismos) denominaría responsabilidad para con la acción o la *praxis*, esto es, para con la política efectiva. Dicho de otra manera: no se trata aquí de mera irresponsabilidad *romantik*, de mero esteticismo pasivo, de mera y vacía iconoclastia. Y ello por dos motivos que ahora meramente sintetizo: ante todo, por la propia responsabilidad para con el cambio político que esos pensamientos (ciertamente, en diferente medida) reclaman para sí y se empeñan en demostrar⁴. En segundo lugar, porque es la propia distinción entre teoría y *praxis* lo que resulta ya insostenible (salvo por precaución histórico-conceptual). Como todo lector de Rorty sabe, cualquier descripción implica (es traducible a) una norma de acción. Lo que, en lenguaje humeano, podría expresarse así: todo (relato sobre el) ser implica (ya, de suyo) un deber-ser. Ello resulta aún más evidente cuando, como aquí, se concibe la ontología desposeyéndola de cualquier pretensión de cercanía privilegiada con lo-en-sí-de-lo-real. Dicho de otra manera: si la ontología se reduce a un determinado tipo de lenguaje desde el que elaborar descripciones de la realidad poseerá, al igual que cualquier otro tipo de descripción lingüística, una dimensión normativa. Esta idea permite que los filósofos, tan proclives al embrujo de la abstracta y contrafáctica jerga metafísica, podamos defender la relevancia de nuestros argumentos ontológicos para con la ética y para con la política, en definitiva, para con la *praxis*. Si este argumento pareciera insuficiente, debe recordarse que las tesis ontológicas que puedan estar presentes en los filósofos mencionados exhiben su deuda con Heidegger justamente al considerar irrelevante e innecesaria toda propuesta práctica (ética, pero también política) añadida a su propia descripción del ser humano. Ética y política son rebasadas, sobredeterminadas, sustituidas por la ontología (y habrá que hacer de ello un motivo de crítica).

En cualquier caso, que la ontología sea vista *tan sólo* como un juego de lenguaje, casi como una jerga, como un mero hábito (en el empleo de términos, de fuentes, de argumentos) implica asumir que una explicación o descripción ontológica de algo no es sino una explicación o descripción que se realiza usando determinadas expresiones. Así, habrían hecho ontología individuos como Heidegger cuando describe al hombre como «ser ahí» reducido a su posibilidad más propia, que es el carecer de esencia, el reducirse a historicidad. Y no harían ontología, por ejemplo, aquéllos que lo describen diciendo que es vertebrado, cordado y mamífero.

Sé que esta caracterización, «externalista» o «conductista», puede resultar profundamente insuficiente para muchos catedráticos de metafísica. Pero además de contar con el siempre inquietante argumento de la evidencia, es una concepción que, a diferencia de otras, se presta a ser debatida; en definitiva, es democrática.

4 Basten dos citas: «No hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de 'vaciar' continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en *totalizar*, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa» J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1998, p. 44. Y: «Aquella expresión [se refiere a la de 'retirada de lo político'] quería indicar una exigencia de *retrazado* y no de retroceso (como lo creyeron algunos) de la instancia política, en lo sucesivo privada de sus contornos distintos e identificados. Este trabajo era en suma paralelo al que vino a continuación sobre la comunidad: pero en un sentido esas paralelas no se juntaban y daban testimonio de la imposibilidad de fundar una política sobre una comunidad bien comprendida así como de definir una comunidad a partir de una supuesta política verdadera o justa.» J.-L. Nancy, *La comunidad afrontada*, trad. I. Herrera y A. del Río, en M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 102.

Resulta que las descripciones ontológicas de las cosas poseen ciertas ventajas evidentes, así como desventajas e inconvenientes. Entre éstos últimos puede citarse su abstracción, su inhabitualidad en las conversaciones cotidianas o, también, su aparente lejanía e incluso heterogeneidad respecto del ámbito que suele calificarse de real desde el sentido común y sus exigencias. El propio Heidegger se cuidaba mucho de subrayar que cuando él hablaba de la comunidad o del hombre no se refería a la comunidad o al hombre «ante los ojos». Según esto, las descripciones ontológicas de las cosas pueden parecer perfectamente superficiales y ociosas, inútiles, más allá del puro interés inmanente que suscite en algunos su propia textura retórica.

Pero las descripciones ontológicas de las cosas también nos procuran ciertas ventajas. Voy a focalizar una simplicándola brutalmente: permiten cambiarlo todo sin cambiar nada.

Esto se puede decir de otra forma: las descripciones ontológicas de las cosas nos permiten pensar prescindiendo de engorrosas dimensiones que son inseparables de los objetos en su efectividad. Naturalmente, cualquier discurso, ciencia o saber, prescinde de cuantiosas dimensiones de su objeto de estudio. Lo singular de la ontología es que prescinde de todas, dotándose a sí misma de unas posibilidades reflexivas sin igual. (En ello estriba, en gran medida y como espero mostrar, su interés para con lo político).

Así, desde la jerga ontológica podemos calificar la historia de Occidente como «rendimiento de la Nada», o como «despliegue de lo Uno», o como «auto-ocultamiento del Ser». O podemos calificar al ser humano como «potencia pura», o como «pura posibilidad», o como «hay irreparable», o como «acto inacabado», «apertura mesiánica-sin-mesianismo», «no *no* no-ser», «ser-con». Etc., etc. Todo ello conformando un discurso completamente coherente y, en ocasiones, hasta persuasivo. Un discurso, en cualquier caso, siempre mucho más aséptico y aseado que, no digamos ya el discurso propio del derecho penal o la dermatología, sino el de la propia teoría o filosofía políticas. Un discurso sin sudor.

Naturalmente, ello puede suscitar ciertas perplejidades. Sobre todo cuando lo que describimos y aprehendemos desde el discurso ontológico es la realidad política y jurídica de nuestras sociedades. Por no hablar de cuando lo que hacemos sirviéndonos de la ontología es plantear alternativas a la política contemporánea.

Es en estos casos cuando la abstracción de la ontología puede parecer frívola y hasta irresponsable. Llegamos así a un elemento central en el objetivo de mi reflexión aquí. A saber: la pertinencia de la ontología en el pensamiento político. Por «pertinencia» entiendo aquí muchas cosas, quizá demasiadas. Ante todo, preguntarse por qué ese recurso al lenguaje ontológico para hablar de política por parte de muchos pensadores. En segundo lugar, qué ontología u ontologías son las preferidas para el desempeño del análisis y las propuestas políticas. Naturalmente, ello lleva implícita la cuestión de por qué esas ontologías y no otras. También me interesará referirme a la plausibilidad de tal recurso a la ontología cuando de lo que se trata es de hablar de política. Dicho brevemente: ¿es la ontología, sea ésta la que sea, una plataforma adecuada para comprender nuestro presente y ensayar sugerencias políticas alternativas? ¿Qué se persigue o qué ventajas se logran con tal recurso a la ontología –si es que se logra alguna más allá de enriquecer nuestras ontologías, lo cual no es poco?

Ello lleva aparejadas otras cuestiones: ¿qué relaciones guarda la ontología con la política? ¿Por qué constituir la ontología (determinadas ontologías) como el reverso absoluto de la política soberana, ya sea del Imperio, ya del Estado-nación? ¿Por qué, cuando menos, es el lenguaje ontológico, determinado lenguaje ontológico, el más heterogéneo a dicha política? ¿De dónde esa capacidad de la ontología, de la filosofía? ¿No implica su uso para el tratamiento de la política una asunción

de la irreformabilidad de ésta, una condena *ab integro* de toda política? Además, si toda política efectiva es comprensible como traición de la irrepresentable comunidad humana (como en cierto modo defenderán Nancy y Agamben), ¿acaso no puede la misma ontología comprenderse como traición? ¿Acaso esas ontologías no exigen, al igual que el *Tractatus* de Wittgenstein animaba a arrojar la escalera, un abandono, no sólo de toda acción y de toda política, sino también de toda palabra, de toda categoría, en aras de la mera contemplación, del mero dejar ser, esto es : del amor comprendido como asunción de lo irreparable de la comunidad que somos, de aquella política del nacimiento de que nos hablara Hannah Arendt, y sobre cuya impoliticidad Roberto Esposito ha dejado excelentes reflexiones?

En suma, ¿acaso el tratamiento ontológico de la política que emprenden los autores mencionados no exigiría él mismo limitarse al silencio contemplativo, a anularse a sí mismo en tanto que discurso ontológico, pues la «materialidad ontológica» que pueda estar implicada en él es irrepresentable (salvo traicionándola), ya que pertenece al orden del acontecimiento? A este respecto, Jean-Luc Nancy exclama que, llegados a este punto, debería, tan sólo, hacernos oír música, o risas⁵. ¿Se reduce la aportación de este pensamiento a la política a dichas sugerencias musicales, risueñas, a las constantes invitaciones a escribir?

2. La dimensión normativa del concepto de sociedad civil

Si bien el interés directo de este artículo pivota en torno a la ontología, lo que concreta y matiza dicho interés (las relaciones entre ontología y política) exige un análisis de la categoría de sociedad civil. Un análisis que, dando por conocidos los lugares comunes de la historia de dicho concepto, focalice la cuestión de su estructura normativa. Me interesa destacar la esencialidad que poseen los ideales específicamente éticos (libertad, igualdad, universalidad) en la intensión del concepto de sociedad civil, que pretendo reconstruir desde una estrategia histórico-conceptual y, por ello, renunciando *a priori* a establecer intensión alguna definitiva.

El de sociedad civil es un concepto complejo y ambiguo. Puede ser útil considerarlo como un tipo ideal. Según esto, la sociedad civil es un instrumento analítico de la situación histórica, pero también un instrumento crítico-normativo para juzgarla. Al contemplarla como tal, se asume que su realización no es una necesidad, natural o histórica, sino una contingencia. Igualmente, un tipo ideal excluye la puridad⁶.

El origen de una esfera social autónoma frente al soberano o a la Iglesia se remonta al Renacimiento, a las sociedades holandesas e inglesas del XVII y a la situación posterior a las revoluciones del XVIII. Tal origen se halla conectado a la emancipación de la esfera política respecto de la religiosa, en cuyo proceso resultaron decisivos la aparición del individualismo, el problema que ello supone para la construcción de una sociedad, y las consecuencias sociales y culturales de la implantación de la sociedad individualista de mercado⁷.

Más allá de las referencias pre-modernas a un ámbito de normatividad diferente del político-institucional –de Aristóteles a Francisco de Vitoria, pasando por la referencia a la idea de *civiltá* de

5 «Habría querido, habría hecho falta que este trabajo pudiese ir más lejos, no digo sólo en el análisis o en la problematización, sino que llegase hasta a retirar y tachar todo su discurso en la libertad material. Habría podido estar tentado de haceros oír ahora música, o bien risas». J.-L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1996, p. 175.

6 V. Pérez-Díaz, *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid, 1997, p. 14.

Maquiavelo—, fueron los liberales escoceses quienes desarrollaron una concepción de la sociedad civil que destilaba una experiencia histórica concreta, con gobiernos limitados, libertades políticas, mercado, asociaciones. Aunque eran conscientes de la tensión entre sistema político y mercado económico, creían imposible un mercado sin un marco legal garantizado por la autoridad pública y sin el control de dicha autoridad. También sabían que la realidad de las instituciones distaba del ideal de sociedad civil, y que ésta era degradable, de ahí que la contemplaran como producto contingente que, junto a la existencia de instituciones, precisaba la armonía de los sentimientos morales⁸.

Con Hegel se perdió el sentido de los límites propio de la idea escocesa de Estado constitucional. Su experiencia del reciente Estado prusiano, construido en torno a una maquinaria militar-administrativa que se recuperaba del trauma de la derrota ante Napoleón asfixiando a sus vecinos y a sus súbditos, lo condujo, pese a su esfuerzo por combinar lo que hoy llamamos individualismo liberal y republicanismo cívico, a apuntalar la idea del Estado como actor moral en el escenario histórico-mundial. La sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) consiste en una superación inclusiva de la combinación de mercados y corporaciones con una autoridad pública. Hegel subraya su carácter histórico y ético, así como la necesidad que posee de ordenación política. Gracias al Estado, la sociedad civil es preservada y superada (*aufgehoben*) como momento necesario pero subordinado a una comunidad más amplia organizada políticamente⁹.

Fue conforme el Estado fue robusteciéndose cuando se focalizó la dicotomía entre él y la sociedad civil. Es lo que reflejan teóricos como Tocqueville y Stuart Mill. Ambos subrayarán la necesidad de proteger y renovar la sociedad civil, que conciben como esfera autoorganizada, garantizada legalmente e independiente del Estado. El objetivo es evitar que el Estado abuse de sus poderes.

Será Marx quien, aun reconociendo en *La cuestión judía* la significación de la distinción entre sociedad civil y Estado, pague el precio de su objetivo crítico del capitalismo condenando el ámbito civil por considerarlo expresión de intereses burgueses emancipados del control político estatal, también él expresión ideológica. Tal análisis explica la sociedad civil en términos de relaciones de producción, subestimando los elementos de vida civil que incluye, subrayando el egoísmo e ignorando su potencial democrático¹⁰.

Este brevísimo boceto de una historia conceptual de la sociedad civil permite distinguir entre concepciones generalistas de la misma, que la consideran constituida por instituciones, mercados, pluralismo y esfera pública, y concepciones restringidas, bien que consideren que el mercado forma parte de ella, bien que restrinjan la sociedad civil al asociacionismo y la esfera pública, como sucede en Cohen y Arato.

Son justamente estos autores los que, desde un abierto habermasianismo, han revitalizado el concepto de sociedad civil, relacionándolo con la teoría política y subrayando su dimensión normativa. Trascendiendo las posturas que consideran que la sociedad civil se reduce a la reconstrucción

7 C. Frade, «La sociedad civil: una arena en disputa», en J. Vidal Beneyto (dir.), *Hacia una sociedad civil global*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 193-216.

8 Remito al excelente libro de Enrique Ujaldón, *La filosofía moral de Adam Smith* (en prensa), donde se recoge abundante bibliografía.

9 La obra de referencia para este tema es *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Remito especialmente a §§ 33, 182-183, 234, 236, 239, 241, 245, 248. En *Estado, Burocracia y Sociedad civil* (Alianza, Madrid, 1978), Pérez-Díaz señala la ambigüedad del tratamiento que hace Hegel de la sociedad civil, quien oscilaría entre un concepto amplio y otro restringido. Se subraya el estatismo paternalista en J. L. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2000, p. 133.

10 J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, trad. A. Escotado, Alianza, Madrid, 1992, p. 91. Igualmente, cf. E. Gellner, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, trad. C. Salazar, Paidós, Barcelona, 1996, p. 13.

teórica de lo ya conseguido por Occidente (careciendo por tanto de potencial crítico), sostienen «que el concepto de sociedad civil indica un terreno en Occidente que se ve amenazado por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, pero que también es el principal espacio para la expansión potencial de la democracia bajo los regímenes democrático-liberales ‘que realmente existen’»¹¹. Con tal tesis pretenden mostrar la relevancia crítico-normativa del concepto de sociedad civil para todas las sociedades contemporáneas. Esta declaración de intenciones permite ubicar su proyecto entre las versiones restrictivas de la sociedad civil, es decir, aquéllas que la reducen a las relaciones afectivas, al asociacionismo y a la comunicación pública. Tal conceptualización establece un abismo insuperable entre ese ámbito de realidades y la política y la economía¹².

Desde una definición operativa de sociedad civil¹³, la remiten sólo a las asociaciones conscientes y las formas de comunicación organizadas, que constituyen una parte del mundo de normas, prácticas, competencias, relaciones, etc. Su reivindicación del discurso de la sociedad civil pretende constituir una forma de recuperar la esperanza en los grandes ideales generados en las revoluciones democráticas, los ideales utópicos de la modernidad: libertad, igualdad, solidaridad y justicia. Desde este punto de vista, sostienen que «la propia sociedad civil ha surgido como una nueva clase de utopía¹⁴.

Explícitamente afirman que formulan los fundamentos normativos de su teoría de la sociedad civil usando la ética discursiva¹⁵, a la que consideran como un esfuerzo por unir el principio liberal de los derechos básicos con la concepción republicana de la libertad positiva. Con Wellmer comparan que no está claro si es una teoría de la moralidad o de la legitimidad democrática, pero subrayan que su finalidad es explicar la relación entre moralidad y legalidad presuponiendo su diferenciación pero ajustando la ley a principios morales no sustantivos¹⁶. Los autores asumen la separación entre legalidad y moralidad, pero rechazando que la consecuencia inevitable sea la desnormativización de la política y la despolitización de la moralidad. Así, convierten la ética del discurso en una parte de una teoría moral: la dedicada a legitimar leyes y derechos. Consideran que proporcionaría una forma de descubrir o reafirmar lo que tenemos en común quienes convivimos y obedecemos las

11 J. L. Cohen y A. Arato, o. c., p. 7.

12 «Tal como nos lo enseña la historia de Occidente, las fuerzas espontáneas de la economía de mercado capitalista pueden representar un peligro tan grande para la solidaridad social, la justicia social e incluso la autonomía, como el poder administrativo del estado moderno. Nuestro punto es que sólo un concepto de sociedad civil que la diferencie adecuadamente de la economía (y por lo tanto de la ‘sociedad burguesa’) puede convertirse en el centro de una teoría política y social crítica en las sociedades en que la economía de mercado ya ha desarrollado, o está en proceso de desarrollar, su propia lógica autónoma. (...) sólo una reconstrucción que implique un modelo de tres partes, que distingue a la sociedad civil tanto del Estado como de la economía, podría respaldar el drástico papel opositor de este concepto en los regímenes autoritarios y de renovar su potencial crítico en las democracias liberales». *Ibidem*, p. 8.

13 «Entendemos a la sociedad civil como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. La sociedad civil moderna se crea por medio de formas de autoconstitución y automovilización. Se institucionaliza y generaliza mediante leyes, y especialmente los derechos objetivos, que estabilizan la diferenciación social». *Ibidem*, p. 8.

14 *Ibidem*, p. 11.

15 *Ibidem*, p. 16.

16 «Nuestra intención es defender la ética del discurso como una *ética política* y como una *teoría de la legitimidad democrática y de los derechos básicos*. Sostenemos que proporciona un estándar con el cual podemos poner a prueba la legitimidad de las normas sociopolíticas. (...) la tarea es mostrar que existe un componente de legalidad y de política al que es posible defender normativa y racionalmente que, independientemente de las sanciones o de los motivos empíricos, explica la dimensión obligatoria de las normas legales y la legitimidad de un sistema sociopolítico». *Ibidem*, pp. 400s.

mismas leyes. Así, descubrir intereses generalizables implica asumir principios que constituyen nuestra identidad colectiva¹⁷. De esta manera la legitimidad se relaciona con la conservación de una identidad social determinada normativamente; ésta es el referente para las pretensiones normativas de la legitimidad legal. Tal identidad colectiva debe tener, para evitar el autoritarismo comunitarista, como componentes centrales los principios de legitimidad democrática (formalidad, reflexividad, simetría, postconvencionalidad) y derechos básicos.

Aunque la ética del discurso no prescribe ninguna forma particular de vida ni de ella derivan modelos únicos de instituciones democráticas¹⁸, sí tiene relación con un nivel institucional del análisis, y fundamenta principios de legitimidad democrática y de derechos que implican una pluralidad de proyectos democratizadores que presuponen una sociedad civil moderna. La razón es que el proceso ético-discursivo que fundamenta el principio de legitimidad democrática y de derechos básicos exige la participación de todos tanto en su génesis como en su sostenimiento, y ello depende de las oportunidades para reunirse y asociarse en la sociedad civil. En ello difiere la ética del discurso de las restantes éticas políticas modernas (iusnaturalismo, utilitarismo, neocontractualismos, neoaristotelismos) «en que sus implicaciones políticas se centran en la necesidad normativa y en la posibilidad empírica de la democratización en la sociedad civil. Por lo tanto, es la única ética que reconcilia las afirmaciones del liberalismo clásico con la democracia radical»¹⁹.

Su conclusión es que la legitimidad democrática y los derechos básicos interpretados en el sentido de la ética del discurso implican una pluralidad de democracias que es potenciada de dos maneras por el terreno institucional de la sociedad civil: la diferenciación entre Estado, economía y sociedad como esferas institucionales permite definir la democratización según las diferentes lógicas de cada esfera; las estructuras de pluralidad en la sociedad civil permiten democratizar la esfera social en términos de participación y ciudadanía (siendo decisivo el papel de los movimientos sociales²⁰). Los autores asumen el carácter utópico de su concepción de la pluralidad de democracias, considerando que la dimensión normativa de la estructura institucional de la sociedad civil supone una reformulación de tal concepto para hacerlo viable en las condiciones contemporáneas. Ése es su objetivo²¹.

La teoría de la sociedad civil que elaboran Cohen y Arato remite la especificidad de ésta al tejido social compuesto por asociaciones voluntarias reflexivas y en debate permanente. Esta teoría muestra explícitamente su deuda con el discurso de Habermas sobre el *sistema* (económico-político) en oposición al *mundo de la vida*, del cual sería parte la sociedad civil, opuesto a la lógica instrumental

17 «Éstos se convierten en las dimensiones del contenido de las normas legales legítimas y en la base de la solidaridad social. La identidad colectiva de una comunidad puede entonces proporcionar el criterio mínimo, respecto al contenido, de la legitimidad de las normas en el sentido negativo como *aquellos que no puede ser violado*». Ibidem, p. 416.

18 Ibidem, p. 405.

19 Ibidem, p. 457.

20 «Nuestra tesis es que los movimientos sociales constituyen el elemento dinámico en procesos que podrían convertir en realidad los potenciales positivos de las sociedades civiles modernas. También afirmamos que nuestra teoría reconstruida de la sociedad civil es indispensable para entender adecuadamente la lógica, lo que está en juego y los potenciales de los movimientos sociales contemporáneos». Ibidem, p. 556.

21 «Resumiendo: el 'horizonte utópico de la sociedad civil' (tal como se le concibe aquí) se basa en la conservación de los límites entre los diferentes subsistemas y el mundo de la vida (y como veremos, también en la influencia de consideraciones normativas basadas en los imperativos de la reproducción del mundo de la vida, sobre las esferas de acción organizadas formalmente). Los contextos del mundo de la vida, liberados de los imperativos del sistema, podrían entonces abrirse para permitir el reemplazo, cuando fuera conveniente, de normas aseguradas tradicionalmente por normas logradas comunicativamente (...). Ibidem, p. 508.

y racionalista del Estado y el mercado, y constituida por las instituciones de la sociabilidad y del discurso (asociaciones voluntarias). El objetivo de la teoría es político-moral: evitar la colonización del mundo de la vida por el sistema, ya que éste no es transformable. Para ello incurre en cierta idealización de la sociedad civil y la paralela demonización del Estado²².

Una teoría tan reduccionista como ésta convierte la sociedad civil en una realidad económicamente pasiva e impotente para defenderse. La exclusión del ámbito de la sociedad civil de las realidades económicas y político-estatales implica, en cierto modo, la renuncia al control del mundo *sistémico*, opuesto al *mundo de la vida*, que es el único liberador y el que debe ser protegido²³. Junto a ello, es una postura que, por su diagnóstico pesimista ante las posibilidades de reforma de la economía y la política, puede fomentar el refugio en cálidos y ensimismados mundos de la vida –al modo de un nuevo gnosticismo.

Ello hace preferible un concepto de sociedad civil que incluya lo económico, lo político y lo social-afectivo-cultural –siempre que sean externos a lo oficial-gubernamental, aunque sancionado por éste²⁴. Pero es preciso, aun dentro de los límites de este artículo, justificar adecuadamente la preferibilidad de tal concepto amplio. Para ello sirve tanto el reparar en la imposibilidad de una distinción nítida, estable y controlable entre esas esferas (lo cual no impide un tratamiento diferenciado de lo ético) como el asumir que la normatividad vehiculada en las relaciones civiles sólo será fecunda para con la economía y lo jurídico-político si se comprende su presencia en estos ámbitos de forma *transversal* –cómo deba articularse y concretarse esa presencia es cuestión objeto de una teoría social. Ello pasa, obviamente, por el mantenimiento de la especificidad de lo ético respecto del resto de relaciones humanas. La normatividad implícita en el concepto de sociedad civil no puede significar una disolución de la especificidad de lo político en aras de lo ético. Tal disolución, que Rancière ha denominado «viraje ético de la estética y la política», resulta evidente, como veremos a continuación, en las ontologías impolíticas, que borran la distinción entre el ser y el deber ser²⁵.

Un argumento que refuerce esta tesis pasa por reconocer que la dimensión normativa de la sociedad civil depende de la presencia de la libertad individual en la génesis de determinadas formas sociales. Como he señalado, de tal presencia no están exentas *a priori* la economía y la política. Desde el punto de vista económico, el concepto de sociedad civil es el modelo paradigmático para la integración económica horizontal, pues presupone sociabilidad, información compartida mínima y eficacia en ausencia de jerarquías²⁶. Desde el punto de vista político, afirmar que los vínculos subjetivos voluntarios que sostienen la sociedad civil son los que revelan su estructura

22 Pérez-Díaz ha señalado que, en estas cuestiones, Habermas revela su deuda con Marx y Weber al exagerar la unidad y estabilidad del sistema. A su juicio, los rasgos del mundo de la vida (formas sociales que son producto de opciones individuales) también aparecen en la economía y en la política. Ubicándose en la tradición liberal clásica, defiende un concepto amplio de sociedad civil. V. Pérez-Díaz, *La esfera pública y la sociedad civil*, o. c., pp. 45-58, 67ss., 113.

23 J. Keane, o. c., pp. 51ss.

24 Así queda recogido en la definición que ofrece Giner: «La sociedad civil puede definirse como aquella esfera históricamente constituida de derechos individuales, libertades y asociaciones voluntarias, cuya autonomía y concurrencia mutua en la persecución de sus intereses e intenciones privados quedan garantizadas por una institución pública, llamada Estado, la cual se abstiene de intervenir políticamente en la vida interna de dicho ámbito de actividades humanas». S. Giner, «Avatares de la sociedad civil: pasado, presente y porvenir», en J. Vidal Beneyto (dir.), o. c., p. 172.

25 Explícitamente alude Rancière a Agamben como ejemplo de tal viraje, especialmente visible en su equiparación del campo de concentración y la ciudad contemporánea. J. Rancière, *El viraje ético de la estética y la política*, trad. M. E. Tijoux, Palinodia, Santiago de Chile, 2005, p. 22.

26 R. Scazzieri, «Teoría económica de la sociedad civil global», en J. Vidal Beneyto (dir.), o. c., pp. 119-137.

moral, pues implican libertad, igualdad y competencia hermenéutica²⁷, no significa que la sociedad civil pueda asimilarse a una comunidad moral homogénea, reduciendo la libertad a la denominada libertad de los antiguos. Muy al contrario, la sociedad civil en tanto que tipo ideal debe incluir instituciones orientadas a la formación de individuos autónomos moralmente y comprometidos cívicamente. La esfera pública es el espacio donde se delibera no sólo para tomar decisiones sobre problemas comunes, sino sobre todo para dar forma al carácter moral de los individuos²⁸. Por ello, la sociedad civil remite a una realidad que es fuente de principios éticos, pues produce (mediante reflexión y no por pertenencia étnica) la conciencia de mutua dependencia y destino, de solidaridad. De ahí que el concepto de sociedad civil incluya tanto nociones ligadas a la autonomía individual como otras referentes a la solidaridad. Ello explica el que haya autores que defiendan que el fenómeno con el que se suele aludir a la (compleja) ampliación de dicha comunitariedad –la globalización– impone una reflexión nueva sobre la ética mundial, pues hay nuevas representaciones del *deber ser*²⁹.

Una consecuencia de que las dimensiones normativas de la sociedad civil afecten a y se cumplan en el ámbito político es que la *res publica* tiene las bases morales y éticas que le presta su base existencial, la sociedad civil, que es plural y abierta, evidenciándose de esta forma cierta identidad funcional³⁰. Esto implica igualmente la máxima republicana de que la sociedad civil respeta las leyes que ella misma se ha dado en tanto que Estado³¹, lo cual evidencia una continuidad entre sociedad civil y *res publica*, subyacente a la representación y legitimadora de ella, que imposibilita comprensiones de lo político que reducen dicho ámbito a imposición de vínculos soberanos sobre la nuda e inocente vida (Agamben) o, cuanto menos, a colonización del mundo de la vida por la lógica sistémica, como ya hemos comprobado³². Otra consecuencia de ello es que jamás la *res publica*, en tanto que ámbito institucionalizado (poderes constituidos y ley), puede agotar la riqueza albergada en las relaciones entre los miembros de la sociedad civil (poder constituyente), explicitándose su contingencia³³.

Debo acabar este apartado destacando una nota de la sociedad civil que sobresale en la práctica totalidad de sus conceptualizaciones, y con la que también se pretende aludir a su normatividad: su

-
- 27 «Lo propio de la sociedad civil fue especializarse en superar la desconfianza propia de la insociabilidad mediante expedientes poco coactivos y nada violentos. Sus herramientas fueron la técnica y la división del trabajo, la organización social de las necesidades, las formas de la civilización». J. L. Villacañas, «*Societas civilis sive res publica*: una aproximación normativa», en *Res Publica*, 9-10, 2002, p. 14.
- 28 V. Pérez-Díaz, *La esfera pública y la sociedad civil*, o. c., pp. 131ss.
- 29 A. Colonos, «Una perspectiva constructivista del cosmopolitismo», en J. Vidal Beneyto (dir.), o. c., p. 142; R. Roth, «Las ONG y las políticas internacionales», en *Íd.*, pp. 245-296.
- 30 «La sociedad civil es la *res publica*. Pero, en una, aparece como una estructura horizontal en la que los ciudadanos son socios y organizan su vida a través de la *civitas*, a través de la libertad propia de las instituciones sociales; mientras que, en la otra, esa misma estructura se eleva a asamblea soberana, a instancia que ya no es meramente horizontal, sino un poder vertical de mando y obediencia». J. L. Villacañas, o. c., p. 25.
- 31 «Aquello que la sociedad civil obedece como expresión de ella misma en su función de *res publica* ha de ser un valor expresivo de la universalidad, y esto no es otra cosa que la ley. De ahí se deriva, por un lado, la clásica máxima republicana de que la sociedad civil sólo debe obedecer la ley que ella misma se ha dado en tanto *res publica*, y, por otro, la máxima de la dominación republicana, según la cual son los mismos los que mandan y los que obedecen». *Ibidem*, p. 26.
- 32 «Esta continuidad entre sociedad civil y representación sólo puede significar que las bases normativas depositadas en la sociedad civil siguen funcionando en la formación del vínculo de representación a través del cual se pronuncia la ley política. La unidad normativa y el flujo de legitimidad desde la *societas civilis* a la *res publica* no puede reposar sino en la naturaleza de lo público y en el reconocimiento como base de la representación». *Ibidem*, p. 28.
- 33 «La relación entre la sociedad civil y la *res publica* implica que la primera alberga siempre potencialidades que no se agotan en la forma de la ley de la *res publica*». *Ibidem*, p. 27.

voluntad de resistencia al Estado. Fue Koselleck quien señaló que el Estado absoluto que surge en respuesta a las guerras civiles fue el factor que introdujo la dicotomía entre Estado y sociedad, ésta depositaria de la moralidad y opuesta a aquél. La sociedad se constituirá en nueva representación de los hombres frente a la burocracia. Ello es observable en los diferentes procesos revolucionarios que conducen al establecimiento de las unidades políticas soberanas en Europa³⁴.

Este aspecto de resistencia frente al Estado parece decisivo en la constitución y sentido de una sociedad civil³⁵. De ahí el interés por destacarlo pues, como veremos a continuación, si hay algo que anima y orienta *las ontologías de lo político* es su voluntad de resistencia y oposición radicales al Estado. En dicha postura, si bien desde argumentos en ocasiones incompatibles, hallan un llamativo espacio de encuentro con el pensamiento liberal. Quizá compartan con él cierta huida de lo político, evidenciable en su habitual soslayamiento de las cuestiones implicadas en la necesidad de administrar las potencialidades-del-hombre-que-indefectiblemente-llegan-a-actoy-se-disuelven (lo que, en la jerga de Cohen y Arato podríamos expresar diciendo que su olvido o subestimación de las posibilidades empíricas de la democratización en la sociedad civil revela una ausencia de implicaciones políticas así como una incapacidad estructural para reconciliar las afirmaciones relativas a la autonomía individual, propias del liberalismo clásico, con las de la solidaridad y la igualdad, propias de la democracia radical). Huida que propiamente denominaría impoliticidad.

Quizá también compartan cierta tendencia moralizante, cierta propensión a que los vínculos éticos sobredeterminen los políticos, los sustituyan incluso. Es lo que en cierta forma evidencia la estructura normativa de la sociedad civil, cuya resistencia a los potenciales totalitarios del Estado y de la economía posee una legitimidad que remite a los grandes ideales éticos heredados de la Ilustración. Ciertamente, sería erróneo pretender ver en la figura de la sociedad civil un trasunto o traducción en positivo (política) de la (descripción ontológica de la) comunidad que, como veremos seguidamente, sugieren Nancy, Agamben o incluso Negri. (La comunidad impolítica no sólo es contrafáctica sino que, en cierto modo, es *sólo* contrafáctica). Pero tampoco es ocioso señalar esa confluencia de objetivos, en la que se confunden la resistencia al Estado, la aspiración a la libertad y a la igualdad, la apelación a un tipo de relación más allá de lo mercantil y de lo legal, la crítica del dogmatismo ideológico y de la mimesis, etc.

3. Ontologías «heideggerianas» de la sociedad civil. Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben³⁶

Los argumentos ontológicos que elaboran Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben comparten, aún desde destacadas diferencias, el mismo interés por pensar lo político. Coinciden en ello, pero también en el propio hecho de servirse de categorías ontológicas heideggerianas (que trascienden)

34 Unificación y centralización exigirán diversos instrumentos (redes de comunicación, normalización lingüística, etc.) a los que opondrán resistencia los aparatos locales. Cf. J. C. Rubinstein, *Sociedad civil y participación ciudadana*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 44-82.

35 Gellner ofrece una definición que lo subraya: «La sociedad civil consiste en un conjunto de diferentes instituciones no gubernamentales suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado y, aunque no impida al Estado cumplir con su función de mantenedor de la paz y de árbitro de intereses fundamentales, puede no obstante evitar que domine y atomice el resto de la sociedad». E. Gellner, o. c., p. 16.

36 Para un análisis exhaustivo de la filosofía de estos pensadores, me permito remitir a mis libros *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (Res Publica, Murcia, 2003) y *Política y mesianismo. Giorgio Agamben* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2005).

para llevar a cabo su tarea, tanto de diagnóstico de la política moderna como de sugerencia de alternativas a la misma que eviten sus terrores.

Nancy subraya, desde el lenguaje propio del análisis existencial, el alcance de resistencia-a-la-inmanencia y a la obra que porta (o en que consiste) la comunidad, que concibe como realidad ontológica, no política. Ésta emerge como acontecimiento sorpresivo, de manera paralela a la disolución de la soberanía del Estado. Agamben, por su parte, sugiere un pensamiento sin soberanía merced a la profundización en la categoría de «potencia», subrayando el significado anti-estatal de argumentos en torno a la ausencia-de-identidad, o a la exposición-en-el-lenguaje de la comunidad de singulares, también comprendida a partir de la ontología.

Sos los textos del § 26 de *Sein und Zeit* los que resultan más reveladores de la aportación de Heidegger a este pensamiento de la comunidad, en suma, de lo político. Dichos textos, dedicados a analizar el modo de «ser-con» del «ser ahí», presuponen una visión del hombre como esencialmente atravesado por la temporalidad y, consecuentemente, definido a partir de su «poder ser» radical. «Ser en el mundo» es la estructura fundamental del «ser ahí», que Heidegger despliega como «ser sí mismo» y «ser con» (§§ 25-27). Dicho «ser-ahí-con» se reduce a un «poder ser» radical que finalmente remite a la muerte (§ 51).

El acercamiento de Nancy al tema de la comunidad es inseparable de su objetivo de desconstruir la lógica de la soberanía propia del monoteísmo teológico-político. Su diagnóstico señala la presencia de esa lógica (de la guerra y de la excepción, tanto como de la mimesis o representación) en el origen y fundamento del Estado moderno, así como en la comprensión del ser y del pensamiento. Este ambicioso análisis lo lleva a rehacer toda la ontología, sugiriendo fundarla en el carácter singular plural (comunitario) del ser³⁷.

La dimensión política de esta tesis ontológica se evidencia al comprobar que para su autor la manera de sustraerse al esquema de la soberanía propio del Estado-nación pasa justamente por tal desarrollo de una nueva ontología, *más allá* de la soberanía, y centrada en el problema más propio del ser: el ser-con³⁸. La razón es que para el filósofo francés «lo común» no tiene que ver con lo político, sino con la existencia; es decir: no con el poder o la justicia, sino con el sentido –un sentido que remite a la *praxis* comunitaria del desnudo ser-con del hombre.

En suma, esta forma de abordar el problema de la soberanía implica situar la reflexión al nivel de la ontología. Pero ello no equivale necesariamente a despolitización, sino a reparar en la prioridad ontológica de nuestro libre ser-con en tanto que realidad no producible, no proyectable, ¡no realizable siquiera! En definitiva, en tanto que comunidad impolítica. Nancy no niega la prestancia de la forma jurídica, sino que le exige «hacer derecho» a lo injustificable mismo: la existencia en tanto que anarquía originaria³⁹. Su sugerencia puede sintetizarse como un reescribir lo político desde la rememoración permanente del originario ser-juntos, de forma que se torne manifiestamente superflua y violenta toda voluntad de obrarlo⁴⁰. Desde estas claves, el ser-juntos o la comunidad ya no pueden interpretarse como un añadido al propio ser, sino como horizonte ontológico irrebalsable. De

37 «El ser es en común. ¿Qué hay más simple de constatar? Y sin embargo, ¿qué hay más ignorado, hasta aquí, por la ontología?». J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* (en adelante, *CD*), Christian Bourgois éd., 1990, p. 201. Trad. cast.: *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Arena Libros, 2001.

38 J.-L. Nancy, *Être Singulier Pluriel* (en adelante, *ESP*), Galilée, 1996, pp. 19, 54, 58; *Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Arena Libros, Madrid, 2003, pp. 16ss.

39 *ESP*, p. 69. Cómo lograrlo es algo que (permítaseme servirme de una significativa anécdota), al plantearse personalmente a Nancy en acto público, le llevó a exclamar «ese problema me produce un dolor lacerante».

40 *ESP*, p. 57.

esta forma, se confunden lo social y lo ontológico. Ni mera asociación, ni hipóstasis: el ser-juntos es la aparición misma del ser, su *comparición*, que no remite a nada distinto de sí⁴¹.

La impoliticidad encerrada en esta remisión a la facticidad se hace evidente no sólo cuando Nancy afirma que es imposible *obrar* la comunidad, sino cuando indica que tampoco se la puede *perder*, ya que «nos es dada con el ser y como el ser, más allá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas»⁴². El alcance político (pese a todo) de dicha impoliticidad tiene que ver con su resistencia a toda voluntad comunitaria⁴³. Una pertinencia que Nancy remite al acto de escritura, a la tarea literaria, que propone mitos a la par que inscribe su interrupción⁴⁴. La política, en definitiva, queda reducida a literatura, pues ésta expone el mundo «en tanto que» sentido, es decir, en tanto que ente-con-otros-entes, en tanto comunidad.

Muchos de estos argumentos ontológicos contra la soberanía estatal adquieren en la obra de Giorgio Agamben matices singulares. También en su caso la crítica del Estado bio-político se prolonga (y consiste) en la sugerencia de una comunidad de rasgos impolíticos, es decir, sin obra y sin nombre (*que viene*). Si en Nancy el esfuerzo por sustraerse a la lógica de la soberanía estatal pasa por la prolongación del análisis existencial del hombre como ser-junto-a-otros, Agamben, por su parte, profundiza en la categoría de «posibilidad». Desde ella pretende un replanteamiento de la ontología que permita dejar sin apoyaturas la soberanía del Yo y del Estado, ofreciendo abstractas sugerencias sobre la política adecuada a nuestro tiempo.

Para Agamben la política moderna constituye una «tarea metafísica», de manera que politizar es (o puede traducirse por) «actualizar». Ello explica que su sugerencia a propósito de la política *que viene* pase por una nueva ontología de la potencia (que la piensa sin relación alguna con el acto), pues sólo desde ella será posible una política para la que la nuda vida sea ella misma forma-de-vida. Con este argumento se sitúa en el ámbito ontológico para deslegitimar una concepción de la soberanía política en tanto que información de la vida, previamente hecha culpable. Es la desconstrucción de la lógica «potencia-acto» lo que desbarata la base ontológica de la *acción* política soberana⁴⁵. El filósofo italiano pretende abandonar un pensamiento en el que la nuda vida en tanto que *posibilidad* permanezca oculta en *formas de vida* que niegan su carácter de ilimitada apertura. Considera que una política que no repita el bando debe hacer del propio cuerpo base de una forma de vida vertida en esa nuda vida, un *bíos* que sea sólo su *zoé*, una esencia que sea sólo su existencia⁴⁶.

La forma que concreta un modo de existencia «en la potencia» es la «cualquieridad». Agamben presenta al existente como aquél cuya esencia es sólo su ser *así*, aquél cuyo ser procede de ser tal

41 «Si hablo, pues, de la realidad 'social' puesta al desnudo como su simbolicidad, hablo de la 'sociedad' descubierta como no siendo precisamente más la apariencia de nada distinto que ella misma, ni reenviando a ningún tras-fondo, ni 'simbolizando' (...) nada (ninguna comunidad, ningún cuerpo místico), sino haciendo símbolo con ella misma, apareciendo frente a ella misma para ser así enteramente lo que es y todo lo que tiene por ser. El ser social no reenvía en adelante a ninguna asunción en una unidad interior o superior. Su unidad es enteramente simbólica: es totalmente del con. El ser social es el ser que es apareciendo frente a él mismo, con él mismo: es *com-parición*» (ESP, p. 80):

42 CD, p. 87. «La presencia es imposible, sino como co-presencia» (ESP, p. 84).

43 CD, pp. 35ss., 87s.

44 CD, pp. 88s.; ESP, p. 108. También en Blanchot la comunidad, la imposibilidad que la define, va ligada a cierta clase de escritura. Cf. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002, pp. 25s. Sobre la impoliticidad de la «lengua» blanchotiana, cf. R. Esposito, *Confinos de lo político*, trad. P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, pp. 133-150. Así mismo, las páginas que le dedico en *La soberanía*, ya citado y donde recojo abundante bibliografía. Igualmente, J. Gregorio, *La voz de su misterio*, CETEP, Murcia, 1995.

45 G. Agamben, *Homo sacer*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 66; *Lo que queda de Auschwitz*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2000, pp. 152, 166.

46 G. Agamben, *Medios sin fin*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2000, pp. 95, 116.

cual es, de tener lugar, de ser *cual* al margen de propiedad alguna que lo haga perteneciente, es decir, como existencia pura y cualsea⁴⁷. Con ello muestra que lo que pretende es sustraer los cuerpos a su destino de lugar-de-encarnación de una forma, y reivindicar el estado de representación absoluta de sí –reivindicación que se complementa con la tesis sobre el carácter lingüístico de dicho singular y de la comunidad que viene⁴⁸.

Desde esta caracterización del singular, la ética es rebasada y sustituida por la ontología⁴⁹. Existir es asimilable a un hábito: el de generarse según la propia *manera*, el de asumir (pero no subjetivamente) la ausencia de propiedad que somos (decidir-se); única felicidad posible. Y esto, nada más, es la ética⁵⁰. No hay espacio aquí para un deber-ser distinto del mero ser (que reproduciría la escisión entre vida y formas-de-vida). Tan sólo hay espacio para un gesto, el de asir la propia impropiiedad⁵¹.

En lo que respecta a la política, desde estas premisas se comprende que la comunidad carezca de condiciones de pertenencia –aunque tampoco se constituye por su ausencia. Ésta es la clave que explica su heterogeneidad absoluta respecto del Estado, que necesariamente implica mantener vigentes condiciones de pertenencia excluyentes⁵². Frente a éste, las singularidades cualsea «hacen» comunidad (se co-pertenecen) sin condiciones de pertenencia *representables*, sin reivindicar una identidad. Y esto, como ocurre con el hombre cualquiera de Blanchot, constituye la mayor amenaza para el Estado.

Como resulta evidente, la remisión del sentido de la política al cumplimiento de una tarea metafísica elevada a destino conlleva la anulación de la distancia entre ser y deber-ser –con la consiguiente desactivación de toda propuesta de reforma–, así como a la nivelación de todas las formas de vida⁵³. Seguidamente comprobaremos que también la óptica ontológica conduce a Negri a remitir la emancipación a la facticidad del ser, sede de todas las potencialidades.

4. Una ontología «spinoziana» de la sociedad civil. Antonio Negri

El diagnóstico socio-político de Negri, que elabora de la mano de Hardt, asume la decadencia de la figura del Estado-nación, pero sostiene que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Es lo que denominan «imperio»⁵⁴. Junto a ello, destacan el tránsito del modelo capitalista de producción. Ahora el capital se da en un mundo con nuevas diferenciaciones y desterritorialización.

47 G. Agamben, *La comunidad que viene* (en adelante, *CQV*), trad. M. Latorre y J. L. Villacañas, Pre-Textos, Valencia, 1996, pp. 9s., 16.

48 *CQV*, p. 66.

49 «Sólo la idea de esta modalidad surgente, de esta manera original del ser, permite encontrar un pasaje común entre la ontología y la ética» (*CQV*, p. 22)

50 *CQV*, pp. 19, 23.

51 *CQV*, pp. 15, 66; *MSF*, p. 16.

52 *CQV*, pp. 14, 54s.

53 Como señala Rancière, «todas las diferencias se borran así en la ley de una situación global. Ésta aparece entonces como el cumplimiento de un destino ontológico que no deja ningún lugar al disenso político y sólo espera como salvación una improbable revolución ontológica». J. Rancière, o. c., p. 35.

54 «El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos. (...) Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo». M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2002, p. 13.

zaciones, transformándose los procesos productivos con la cesión de protagonismo de las fábricas al trabajo cooperativo y afectivo. Lo decisivo es que, pese a todo, sostienen que la emergencia del imperio ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación⁵⁵. En concreto, la posibilidad de la democracia depende del «proyecto de la multitud», alternativa viva que crece en el interior del Imperio⁵⁶.

Los autores elogian la crítica «postmoderna» de la soberanía (en la que probablemente incluyan a filósofos como Nancy o Agamben), si bien señalan que confunde la naturaleza de una liberación potencial de la misma «porque no pueden reconocer con claridad las formas de poder que hoy la están suplantando»⁵⁷. Ellos proponen comprender el imperio como una estructura sistémica dinámica articulada horizontalmente, incluyendo normas y procesos de legitimidad, remitidos finalmente a la producción biopolítica y a las industrias de la comunicación, que son comprendidos ontológicamente⁵⁸.

La tesis de Negri es que es preciso transformar la necesidad de productividad impuesta a la multitud desde la modernidad en condición de posibilidad de liberación. Y ello constituye un auténtico drama ontológico⁵⁹. Su metodología implica tanto un enfoque *crítico y deconstructivo*, que pretende revelar la base ontológica alternativa que se sustenta en las prácticas creativas de la multitud, como otro *constructivo y ético-político*, que procura llevar los procesos de la producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa social y política efectiva profundizando en el sustrato ontológico de las alternativas concretas.

Los autores se preguntan explícitamente «¿en qué sentido podemos decir que el arraigo ontológico de una nueva multitud puede llegar a ser un actor positivo o alternativo de la articulación de la globalización?»⁶⁰. Y apelan a reconocer, con Spinoza, el carácter irresistible del deseo profético que se identifica con la multitud, a la que consideran un contrapoder radical «basado ontológicamente» en la actividad real de la propia multitud⁶¹.

Los vínculos entre política y ontología son aludidos explícitamente⁶². Tras remitir la soberanía moderna al objetivo de totalización y ordenamiento de la multitud, adoptan una perspectiva con voluntad explícita de acción social, llegando incluso a reclamar para sí un nuevo republicanismo, «postmoderno», que se definiría ante todo por «*la voluntad de estar en contra*», pero también por la oferta de una nueva visión global, de una nueva manera de vivir en el mundo⁶³.

55 «Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen el imperio son capaces de construir autónomamente un contraimperio, (...) la multitud tendrá que inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constitutivo que algún día nos conduzca a través del imperio y nos permita superar su dominio». *Imperio*, o. c., pp. 16s.

56 El argumento es que la globalización tiene dos caras: el Imperio que mantiene el orden mediante mecanismos de control y de conflicto, y los nuevos circuitos de cooperación que posibilitan descubrir «lo común que nos permite comunicarnos y actuar juntos». M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, trad. J. A. Bravo, Ed. Debolsillo, Barcelona, 2006, p. 15.

57 *Imperio*, o. c., p. 139.

58 *Imperio*, o. c., pp. 30, 45s. «La producción biopolítica es una cuestión ontológica en tanto que crea constantemente un nuevo ser social, una nueva naturaleza humana». *Multitud*, o. c., p. 396.

59 «El desarrollo del imperio se transforma en su propio crítico y su proceso de construcción llega a ser el proceso de su derrocamiento. Este drama es ontológico en el sentido de que en este proceso se produce y reproduce el ser». *Imperio*, o. c., p. 59.

60 *Ibidem*, p. 63.

61 *Ibidem*, p. 74. Sobre la ontología política de Spinoza, véase, del propio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. G. de Pablo, Anthropos, Barcelona, 1993.

62 «La política reside en el centro de la metafísica porque la metafísica europea moderna surge en respuesta al desafío de las singularidades liberadas y de la constitución revolucionaria de la multitud». *Imperio*, o. c., p. 88.

63 *Ibidem*, pp. 193, 197-199, 203.

Pero, pese a la presencia de categorías y argumentos procedentes de la teoría social, sobre todo a través de la recepción del marxismo y de ciertos desarrollos suyos, así como de la teoría económica, la perspectiva de Negri y de Hardt es explícitamente ontológica. A su juicio, ubicarse en el terreno de la ontología es el gesto necesario tras reconocer que la soberanía imperial integra toda subjetividad, expone sin más el ser en su fáctica extensión⁶⁴. Una consecuencia de ello es el borrado de la distinción entre Estado y sociedad civil.

Desde esta perspectiva ontológica sobre lo político, este último ámbito parece quedar remitido a la mera descripción ontológica de la facticidad del ser (eso sí, múltiple, dinámico y autorreferido)⁶⁵. Una facticidad, sin embargo, signada por la virtualidad biopolítica de los poderes para actuar que poseen las multitudes, cuya mera creatividad y productividad sin medida cuestiona el imperio, construyendo una amorosa comunidad⁶⁶, que propiamente califican de «relación ontológica» en pos de la conquista de la «ciudadanía global».

Los propios autores reclaman para sí el haber identificado el deseo comunitario de las multitudes merced a su óptica ontológica⁶⁷. Y aunque remitan la nueva política *de la* multitud a sus posibilidades de apropiación del mundo de la vida⁶⁸, ello no significa que descendan al terreno de la articulación de propuestas que concreten esa realidad ontológica identificada. Aunque reconocen la centralidad de esta cuestión⁶⁹, la remiten a la propia e impredecible acción de la multitud, que comprenden sirviéndose de otra categoría ontológica: *posse*, un «poder siempre abierto a lo posible»⁷⁰, un poder organizado como una unidad biopolítica dirigida por la multitud, «la democracia absoluta en acción»⁷¹.

64 «Generalmente tratamos la cuestión del imperio como una crítica de lo que es y de lo que existe y, por lo tanto, en términos ontológicos (...) Cuando decimos que la teoría política debe ocuparse de la ontología queremos decir ante todo que la política no puede construirse desde fuera. La política se da inmediatamente: es un campo de pura immanencia. El imperio se forma en este horizonte superficial donde están inmersos nuestros cuerpos y nuestras mentes. Es puramente positivo. No existe ninguna máquina lógica externa que lo constituya. (...) La política imperial articula al ser en su extensión global (...). La neutralización de la imaginación trascendental es, pues, el primer sentido en el que, en la esfera imperial, lo político es ontológico». *Imperio*, o. c., pp. 323s. «De lo que se trata es de comprender las necesidades biopolíticas actuales e imaginar las condiciones posibles de una nueva vida, sumergiéndonos en los movimientos de la historia y las transformaciones antropológicas de la subjetividad. Sólo de esa nueva ontología podrá emerger una nueva ciencia de la producción de riqueza, así como una constitución política que apunte a la democracia global». *Multitud*, o. c., p. 358.

65 «Lo político también debe entenderse como ontológico a causa de que todas las determinaciones trascendentales de valor y medida que solían ordenar los despliegues del poder (...) han perdido su coherencia. (...) El imperio constituye la trama ontológica en la que se entretejen todas las relaciones de poder». *Imperio*, o. c., p. 324.

66 «La trama ontológica del imperio está construida por esa actividad de las multitudes que está mas allá de toda medida y sus poderes virtuales. Estos poderes constituyentes, virtuales, están en permanente conflicto con el poder constituido del imperio. Son completamente positivos puesto que su posición de ‘estar en contra’ es una actitud de ‘estar a favor’; en otras palabras, es una resistencia que se traduce en amor y comunidad». *Ibidem*, pp. 329s.

67 «En este contexto, la ontología no es una ciencia abstracta. Implica el reconocimiento conceptual de la producción y reproducción del ser y, por lo tanto, el reconocimiento de que la realidad política está constituida por el movimiento del deseo y la realización práctica del trabajo como valor. La dimensión espacial de la ontología se demuestra hoy a través de los procesos concretos de la globalización del deseo de las multitudes, o del carácter común de éste, de construir una comunidad humana». *Ibidem*, p. 330s.

68 *Ibidem*, p. 359.

69 «Lo que tenemos que comprender es cómo se organiza y redefine la multitud como un poder político positivo. (...) ¿Cómo podemos reconocer (y revelar) una tendencia política constituyente dentro y más allá de la espontaneidad de los movimientos de la multitud?». *Ibidem*, p. 361.

70 *Ibidem*, p. 369.

71 *Ibidem*, p. 371.

5. Conclusión

Hasta aquí espero haber mostrado que el concepto de sociedad civil posee una estructura normativa en virtud de la cual asume un rol de resistencia al potencial totalitario económico y estatal. Según esto, la sociedad civil señalaría (y contribuiría a) unas relaciones que no se dejan reducir a las que regula y produce el mercado y los ordenamientos jurídicos.

Pero el concepto de sociedad civil va más allá, pues no se limita a dicha tarea de resistencia, sino que apunta (de diferente manera según las distintas teorías) otras relaciones que constituirían ejemplificaciones positivas (concreciones) de esa capacidad relacional.

El concepto amplio de sociedad civil que he defendido permite contemplarla como realidad normativa *per se*, pues ancla tanto en la libertad como en la solidaridad, señalándolas y, propiamente, produciéndolas. De esta manera, el respeto civil a las leyes constituye un índice y un factor de la autonomía de la sociedad civil, cuyas potencialidades, sin embargo, jamás quedan agotadas en las instituciones y en las leyes que se da a sí misma, que de esta manera exhiben su contingencia.

La comunidad humana que reivindican las ontologías impolíticas dista mucho de la sustantividad y visibilidad de cualquier sociedad civil. Ahora bien, ello no significa que ambos conceptos no compartan, cuanto menos, idénticos enemigos. Así, esa potencialidad inagotable que, a modo de *resto*, siempre debe postularse como irrepresentable e inactualizable –pues de lo contrario nos estableceríamos en alguna suerte de totalitarismo– es la que pretenden nombrar (en un gesto en sí mismo aporético) las teorías ontológicas sobre lo político aquí examinadas, esto es, las ontologías impolíticas. Dicho de otro modo: la relación que se sustrae a todo tipo de regulación, a todo proyecto, a cualquier nombre incluso, permaneciendo por ello como *resto* inintegrable y, en esta medida, cuestionante de toda integración, es la relación que pretenden aprehender dichas ontologías. Una relación que trasciende la clásica división en esferas, pues no es política, ni económica, ni erótica, ni propiamente ética, sino que va más allá de todas ellas, siendo su condición posibilitante.

En cierto modo, las teorías sobre la sociedad civil y las teorías ontológicas impolíticas hablan de lo mismo, revelan un mismo interés por sustraer la capacidad humana de relacionarse de su confinamiento jurídico-mercantil. Ahora bien, mientras que la jerga que acompaña al concepto de sociedad civil implica sugerir unas relaciones reconocibles y regulables, el lenguaje ontológico impolítico impide concreción alguna, considerando toda ejemplificación de la comunitariedad esencial del hombre una traición a la misma. Ésta es la distancia que separa la teoría social y política de la ontología impolítica. Una distancia que se explica por el grado de abstracción que la ontología reclama para sí y desempeña.

Las descalificaciones que este pensamiento impolítico ha merecido, y que versan justamente sobre su heterogeneidad respecto de la política «real» (esto es, sobre su complacencia y pasividad – y subsiguiente conservadurismo), adolecen en la mayoría de los casos de una auténtica comprensión de su alcance. En otros, simplemente se le pide a estos argumentos lo que ni quieren ni pueden dar: una traducción «en positivo», la deducción de un proyecto político, un decreto-ley. No es objeto de este artículo detenerse en una valoración del contenido de los argumentos, tesis e ideas presentes en las filosofías de los filósofos que denomino impolíticos. Es preciso insistir en que mi acercamiento se centra en su uso de la ontología para hablar de (o trascender la) político.

A este respecto, el valor filosófico en general, y filosófico-político en particular, de dichas ontologías impolíticas no debe buscarse en las políticas concretas que de ellas se infieran. Pero tampoco debe reducirse a su funcionalidad crítico-desconstructiva (por aguda y pertinente que sea). ¿En dónde estriba entonces la utilidad filosófico-política de tales ontologías? Justamente en su abstrac-

ción, en su heterogeneidad respecto de lo social y de lo político «efectivos». La razón es que dicha heterogeneidad permite elaborar unas figuras y representaciones de la realidad humana (la única que hay, y que es social, económica, religiosa, erótica, jurídica, etc., sin agotarse en ninguno de esos lenguajes que la nombran y parcelan) que, por su propia abstracción, son capaces de trascender casi cualquier límite, permitiéndonos explorar posibilidades que, de atenernos a un lenguaje integrador y que respetase la dimensión social de lo político, serían impensables y absurdas.

Lo decisivo es que dichas posibilidades o implicaciones o envites pueden estimular la imaginación. Es decir, no sólo cuestionan todo lo que existe que se pretenda definitivo (*more* Fukuyama), sino que indican, a la par que concretan y realizan, la tendencia humana, ya apuntada por Kant al describir las *Ideas* de la razón pura, a no conformarse con la realidad que (se) le ofrece el derecho, o la economía, o la política. Una tendencia que se deja reconocer en la experiencia común de un deseo de justicia más allá del derecho, de un deseo de libertad más allá de la economía, de un deseo de igualdad más allá de la sociedad, de un deseo de redención que trasciende lo que puede dar la historia y cualquier teleología que le atribuyamos. Sólo por servir a tal experiencia es ya, de suyo, pertinente para con lo político este pensamiento impolítico.