

Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta



EL ESTADO DEL CONTROL SOCIAL

Dario Melossi

1ed. 6.003

XXI siglo
veintiuno
editores

traducción

MARTÍN MUR UBASART

EL ESTADO DEL CONTROL SOCIAL

*Un estudio sociológico de los conceptos
de estado y control social
en la conformación de la democracia*

por
DARIO MELOSSI





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248. DELEGACIÓN COYOACÁN. 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.

CALLE PLAZA 5. 28043 MADRID, ESPAÑA

portada de germán montalvo

primera edición en español, 1992

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-1812-2

primera edición en inglés, 1990

polity press, cambridge, inglaterra

© dario melossi, 1990

título original: *the state of social control. a sociological study of concepts of state and social control in the making of democracy*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	12
La parábola del estado, 14; Democracia y control social, 17	
PRIMERA PARTE	
LA PARÁBOLA DEL ESTADO	
1. DEL ESTADO DEL PRÍNCIPE AL ESTADO DE LA SOCIEDAD CIVIL	23
El estado del príncipe, 25; El estado del Leviatán, 32; El estado de la sociedad civil, 36; Un estado iluminado e iluminador, 38	
2. DERECHO NATURAL, DEMOCRACIA Y ESTADO	42
La voluntad general y el estado, 44; El estado ético, 49	
3. LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA CRÍTICA DEL ESTADO	58
Propiedad privada, control y democracia, 67	
4. EL ESTADO, CUERPO ANGÉLICO	75
Conciencia colectiva y conciencia del estado, 77; La voluntad de poder y el fenecimiento del derecho natural, 84; La legitimación del estado, entre la heurística y la reflexividad, 90	
5. EN BUSCA DE LA DEMOCRACIA, CONTRA EL ESTADO	102
Una teoría no estatal del estado, 102; Kelsen y Freud, 106; La democracia frente al estado, 110; El estado de los <i>soviet</i> , 117; De la hegemonía, o el estado del príncipe moderno, 121; Observaciones de interlocución: sobre el estado actual de europa, 130	
SEGUNDA PARTE	
DEMOCRACIA Y CONTROL SOCIAL	
6. EL RECHAZO ESTADUNIDENSE DEL CONCEPTO DE ESTADO Y EL CONTROL SOCIAL	137
La "democracia natural" de Estados Unidos y el "estado débil", 138; El contexto social del progresismo, 143; Rechazo de la conexión de estado e individuo y descubrimiento del "principio	

social", 146; El control social democrático en el laboratorio de Chicago, 152	
7. LA ERA DEL CONTROL SOCIAL	160
El control social del otro generalizado, 163; El público y el control social, 167; La "autonomía del estado" en el <i>New Deal</i> , 171; El control social por medio de la ley, 182; El control social como respuesta a la desviación, 185	
8. LOS VOCABULARIOS DE MOTIVO, DERECHO Y CONTROL SOCIAL	192
La pluralidad de vocabularios de motivo y el proceso del control social, 192; Una teoría sociológica del derecho como vocabulario del motivo: la reflexividad, 200; Una teoría sociológica del derecho como vocabulario de motivo: esbozo, 205; Una teoría sociológica del derecho como vocabulario del motivo: castigo y estructura social, 207	
9. LEVIATÁN RESUCITADO	212
La bestia colosal, 215; La impugnación del estado en la década de 1960, 219; Teorías sociológicas del estado en la década de 1970: lo marxista y más allá, 225	
10. EL ESTADO DEL CONTROL SOCIAL	231
El control social sin un estado: cuando, para asegurarse se le corta la cabeza al Leviatán, 232; El control social más allá del <i>Panopticon</i> en las sociedades de masas, 235; El control social del público, 240; Imágenes de control, 252	
BIBLIOGRAFÍA	256
ÍNDICE ANALÍTICO	283

A la memoria de Donald R. Cressey
(1919-1987)

AGRADECIMIENTOS

Dedico este libro a la memoria de Donald R. Cressey, profesor de sociología de la Universidad de California, en Santa Bárbara, donde tuve el honor de ser el último alumno en efectuar los estudios de doctorado bajo su dirección, antes de que se retirara en 1986. Al llegar por vez primera a Santa Bárbara, en septiembre de 1979, Donald y yo no teníamos razón alguna para pensar que hubiera gran cosa en común entre nosotros dos. Lo que yo sabía de él era que se trataba de un poderoso criminólogo, “liberal” y seguidor de la “corriente principal”, suspicaz de los vuelos teóricos de la fantasía, en especial cuando éstos eran de carácter radical. Para él, probablemente yo era un criminólogo “crítico”, “marxista”, o quizá incluso “radical”, que desdeñaba cualquier tipo de mezcla de la teoría sagrada con el mundo empírico de los profanos. Estos estereotipos que nos habíamos formado el uno del otro lograron mantenernos a cierta distancia, durante algún tiempo. Cuando Don insistió en que asistiera a ciertos cursos de estadística —a lo que reaccioné con la actitud de “¡antes muerto!”— las imágenes estereotipadas que cada uno se había forjado del otro quedaron definitivamente confirmadas.

Esos cursos de estadística terminaron gustándome —claro, hasta donde le pueden gustar a cualquier ser humano razonable— y Don y yo comenzamos a disfrutar de nuestra cooperación mutua. Descubrimos que poseíamos un terreno común, que, según creo, se trataba de un cierto apego a la tradición de democracia que se había desarrollado, aunque en formas distintas, en ambos lados del Atlántico, durante los años que mediaron entre el *New Deal* y el final de la segunda guerra mundial. Don, para quien el busto de bronce de Franklin Delano Roosevelt que tenía en su oficina constituía un tesoro, había vivido esos años asimilando sus ideales igual que cualquier otro joven estadounidense procedente de la clase trabajadora. Yo había aprendido ideales similares en mi juventud, por más que cuando los oí de mis padres, dichos ideales venían ataviados de rojo.

Fue así como descubrimos que compartíamos una irritación

común ante el radicalismo juvenil de clase media y el conservadurismo necio que es semejante a un reflejo corporal —actitudes que constituyen un eco de las altas y bajas del ciclo político. Nos dimos cuenta también de que a ambos nos gustaba el trabajo empírico de calidad, teóricamente fundamentado y orientado hacia algo más que la simple garantía de que con él se logrará el avance académico; a ese algo, Don solía llamarlo el intento por reducir “la cantidad de dolor y sufrimiento que hay en el mundo”. El aliento y apoyo que me brindó Don, así como su mentalidad abierta, me dieron la oportunidad de comenzar a trabajar en la disertación de doctorado que es el antepasado remoto del presente libro. Su claro dominio del razonamiento sociológico, así como la excelente habilidad que poseía para corregir, cualidad por la que era famoso entre sus discípulos, me ayudó a terminar la primera etapa del proyecto.

Dos años antes de mi estadía en Santa Bárbara, cuando bajaba del avión en San Francisco para llevar a cabo una investigación en Berkeley, tuve la inmensa suerte de que Paul Takagi y su esposa, la ya fallecida Mary Ann, me dieran la bienvenida en la tierra prometida; estas dos personas extraordinarias, más que amigos, fueron para mí —un europeo de Bolonia— intérpretes generosos, cálidos y no convencionales del Nuevo Mundo. Siempre les agradeceré, a Paul y Mary Ann, por haberme ofrecido un tipo de perspectiva respecto de Estados Unidos, el cual hizo posible que yo me integrara a este país. También tengo una deuda de gratitud con Paul por haberme recomendado que estudiara en el prominente departamento de sociología de la Universidad de California, en Santa Bárbara, en donde hubo muchos otros que también me ayudaron, en uno u otro momento, a desarrollar las ideas y la investigación que, a la postre, se convirtieron en este libro.

Quisiera dar las gracias en particular a Richard Flacks, quien ha venido manteniendo viva y pertinente la tradición democrática de nuestros padres, como lo pone de manifiesto su obra más reciente, intitulada *Making history*; a Thomas P. Wilson, quien ha intentado ponerme al corriente de los acontecimientos teóricamente más complejos en los que se interesan hoy en día los sociólogos; a Tamotsu Shibutani, porque me proporcionó los mejores seminarios a los que he asistido sobre la Escuela de Chicago y sobre el pragmatismo. También quisiera expresar mi agradecimiento a Roger Friedland, Charles Moore, Craig Rainerman, Jack Whalen y

Maureen Young por las largas horas de conversación que tuvimos juntos.

Han sido muchos otros los que igualmente me apoyaron en el largo proceso de gestación que ha hecho posible la transformación de lo que alguna vez fue una tesis para la obtención del doctorado, en el presente trabajo. Mis colegas de la Universidad de California en Davis, Gary Hamilton y John Walton, leyeron y criticaron el manuscrito y ofrecieron valiosos comentarios. Un buen amigo, Stanley Cohen, hizo otro tanto, y su dominio en el campo del control social resultó ser invaluable. Hans Joas, Edgar Bodenheimer, Enrico Pattaro y Renato Treves me hicieron sugerencias u observaciones que fueron de mucha utilidad. Ya cuando estaba por terminar mi trabajo, Alessandro Pizzorno trató de clarificar la importancia que tiene el sociólogo, quien en mi libro corría el riesgo de quedar casi oculto a consecuencia de lo que sostienen los abogados y los miembros ordinarios de la sociedad. Creo que logró moderar cierta parte de mi sesgo contra el imperialismo del analista social. Y finalmente, quisiera dar las gracias a Anthony Giddens, no sólo por sus comentarios y observaciones sino también porque creyó en este proyecto desde el principio y esperó pacientemente hasta verlo realizado.

Edwin Lemert, el gran sociólogo que honrosamente tengo por colega en Davis, corrigió con esmero uno de los borradores finales del libro. Le estoy extremadamente agradecido por la amistad brindada y por haberme hecho partícipe de su profunda cultura, pero especialmente por darme su ejemplo de lo que realmente es un comportamiento profesional y universitario. También trató de instruirme acerca de la historia de las sutiles relaciones que existen entre la jurisprudencia estadounidense y las ciencias sociales. Espero que en esto haya tenido algún éxito.

Dulcis in fundo, quisiera agradecer a Peggy Kidney su trabajo tenaz en la versión final de este manuscrito. Gracias a todos ustedes.

DARIO MELOSSI

INTRODUCCIÓN

“Estado” y “control social” han sido expresiones clave y centrales en el vocabulario político-cultural de las generaciones recientes. Desde que renacieron los motivos y temas anarquistas de los movimientos culturales y revolucionarios de los años sesenta hasta el redescubrimiento del libre albedrío de la ideología del ala derecha en la década de 1980 —transición que es menos sorprendente y más coherente de lo que se pudiera esperar—, el estado y el control social se han hallado en el centro de un debate que abarca un verdadero conjunto de disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales así como a diversas posturas políticas. El objetivo del presente estudio es el de ofrecer a los lectores una guía, desde el punto de vista del sociólogo, en cuanto a los orígenes y ramificaciones de estos dos conceptos, con el fin de remontarnos a las formas mediante las cuales hemos terminado por pensar en las comunidades políticas así como en el orden “o carencia de él” sobre el cual están constituidas. El punto de vista que se adopta es estrictamente el del sociólogo; no tengo la intención de debatir el valor de estos conceptos desde la perspectiva de la jurisprudencia ni de la filosofía política.

La radicalización política que tuvo sus inicios a mediados de los años sesenta colocó los conceptos de estado y control social en primer plano, al hacer de ellos el centro de una crítica inspirada en un anarquismo confuso. Estos acontecimientos se vieron acompañados por diligentes esfuerzos intelectuales orientados hacia la exploración de los conceptos de estado y control social, según se habían desarrollado en la encrucijada que forman la sociología política, la filosofía política, la jurisprudencia y la criminología (Cohen y Scull, 1983*b*). Es importante señalar, sin embargo, que aun cuando los dos conceptos con frecuencia se presentan conforme a la relación que guardan entre sí, éstos no son intercambiables ni se hallan vinculados de manera instrumental. Son muchos los que creen, al parecer, que la “función del estado” es la de definir y manejar “mecanismos” o “estrategias” de control social. A esta creencia se la ha descrito como un avance en la teoría socio-

lógica –particularmente en aquellas ramas especializadas que se conocen como criminología “crítica” y sociología de la desviación. Supuestamente, este avance “desmistifica” el control social, al señalar la relación que guarda con el estado (Matza, 1969; Quinney, 1977; Cohen y Scull, 1983b). Una perspectiva de control social centrada en el estado la presentan también a menudo aquellos teóricos que han tratado de encerrar los análisis sobre el control dentro de mecanismos “discursivos” y “disciplinarios”, como es el caso de Foucault.

En oposición a estas interpretaciones, yo sostengo que los conceptos de estado y de control social pertenecen a tradiciones intelectuales distintas y que están empotrados en situaciones históricas diferentes. En estas situaciones disímiles, dichos conceptos fueron utilizados con el propósito de *lograr mantener* el orden político y social, y no simplemente con el de *describirlo*. De hecho, es preciso que distingamos entre los conceptos que utilizan los miembros de la sociedad (así como aquellos intelectuales que los elaboraron en el transcurso de los siglos), y los que emplean los analistas sociales. Es importante que tratemos a los primeros (actores legos y, en el caso del estado, actor legal especializado), como “elementos auxiliares en la investigación sociológica” (Bittner, 1965, p. 241). No obstante, esto sólo está permitido con la finalidad de descubrir “el significado del concepto así como las condiciones y determinaciones que incluye [...], estudiando el uso que se hace de éstas en escenarios reales de acción por parte de personas cuya competencia en dicho uso esté socialmente sancionada” (Bittner, 1965, p. 247).

“El estado”, como concepto en el que se apoyan los miembros de la sociedad, ha constituido uno de los rubros esenciales en la estructuración del mismo. Su elaboración conceptual en los campos de la jurisprudencia y de la filosofía política, representa el *locus* más apropiado de ese carácter *autónomo*, elusivo y efímero que posee el estado y que ha pasado a ser la piedra filosofal de las teorías contemporáneas sobre el mismo. De hecho, esta elaboración intelectual ha proporcionado, a quienes se dedican a construir estados, las racionalizaciones que hacen posible la organización de las instituciones políticas, legales e ideológicas que se proponen.

Esta última afirmación, así como otras que aparecen en el presente estudio, la inspira el punto de vista sobre la relación que

guardan la realidad y la descripción sociológica, que no se concibe como “reflejo especular” sino como empotramiento. Esta perspectiva ha surgido gracias a la conversación que ha sostenido la ciencia social contemporánea con la exposición de la ideología que hace Marx, y debido a la superación de esta polémica (Mills, 1940; Skinner, 1978, vol. 1, pp. ix-xxix; Smith, 1976 y 1981; Maynard y Wilson, 1980). Aplicado a la materia que nos ocupa, este punto de vista sugiere que el concepto de estado se utiliza reflexivamente con objeto de *hacer* el estado (Garfinkel, 1967; Heritage, 1984). En mi opinión, ésta es la única perspectiva *sociológica* posible que tiene el enfadoso debate jurisprudencial —que ya lleva un siglo de duración— entre formalistas y realistas, y que se ha llevado a cabo con vehemencia en ambos lados del Atlántico. “Hacer” el estado significa *explicar* la unidad y la razón de ser, de una cantidad de todo tipo de oficinas, reglas, empleados y políticas que tengan en común una “calidad estatal”, elaborado todo ello por personal legal especializado: profesores en derecho, magistrados de los tribunales superiores y burócratas gubernamentales.

Este concepto de estado, agregaría yo, no resulta aplicable a *cada* sociedad. Las nociones de estado y de control social representan herramientas conceptuales altamente cargadas, sesgadas, que no se deben usar libremente si no está uno consciente del complejo conjunto de significados dentro del que han sido creadas y en el cual aún se hallan inscritas —y, por ende, de la clase de mundo que el analista ayuda a construir al utilizar estos conceptos. El estado es un concepto filosófico europeo; el control social es una noción sociológica estadounidense. Ambos descansan sobre las pendientes opuestas del gran parteaguas que constituye el surgimiento de las sociedades democráticas.

LA PARÁBOLA DEL ESTADO

En la primera parte de este libro analizo lo que considero que ha sido la trayectoria parabólica que ha seguido el concepto de estado. Esta trayectoria ocurre en el período de la civilización occidental que va desde los albores de la modernidad —que en mi estudio están representados por Maquiavelo— hasta el surgimiento de una forma de sociedad democrática, a comienzos del siglo XX. Hasta

finales del siglo XIX era posible entender la sociedad europea anclando el orden social en una idea de unidad, el estado. Este concepto evolucionó paulatinamente, desde algo que pertenecía al príncipe como apéndice de éste, según lo describe Maquiavelo, hasta la creación “objetiva” más alta posible del espíritu humano, como la describe Hegel. Apoyándome en aportaciones de cortes tan distintos como las de Marx, Kelsen y Gramsci, sugiero una interpretación de la idea de estado como mecanismo de unidad en una sociedad civil dividida y desigual —un carácter dividido y desigual que se refleja en su constitución política. Lo cierto es que, durante muchos siglos, únicamente se consideró a ciertos estratos sociales como capaces de poseer el nivel de racionalidad que se requiere para llevar a cabo los asuntos del estado. Éste (a través de sus “órganos”) mantuvo una actitud “pastoral” hacia el pueblo al que excluía (Foucault, 1981). Como veremos, se contaba con una gran cantidad de instituciones “panópticas”, con objeto de darles a los excluidos la oportunidad de ascender y comprender la verdad de la razón y, en virtud de ello mismo, permitir que asintieran el contrato social de buen grado (Locke, 1690; Foucault, 1975a; Melossi y Pavarini, 1977).

Sin embargo, el hecho de que cada vez fuesen mayores las masas que exigían entrar a la sociedad política —un proceso de “democratización” de la sociedad— hizo que la cuestión del orden y de la conformación del orden cambiara, para pasar de la esfera política a la social. Debido a que el debate sobre el orden político se convirtió en la pugna sobre el control de la mayoría del pueblo, el asunto del orden pasó a interesar a las bases mismas de la interacción social, y entonces el debate sobre el orden ya no constituyó, *stricto sensu*, un debate “político”. Ésta fue la premisa en la que se apoyó la creación misma de la sociología, primero en Francia, en el siglo XIX, y después en Estados Unidos, en el siglo XX, particularmente en la Universidad de Chicago. La cuestión subyacente no se refería únicamente al príncipe, o a lo que éste se suponía que debía hacer para ser un gobernante bueno y eficaz. El asunto, más bien, giraba en torno al control de la sociedad desde sus mismas raíces; de otra manera el control *político* carecía de poder.

Tras la crítica de Marx a la sustancia *social* del concepto de estado, y especialmente después de que esta crítica se incorporó a las organizaciones políticas que inspiró su palabra, el concepto de estado ya no se podía considerar el Leviatán fomentador de la

unidad que habían imaginado Hobbes y Hegel. No resulta sorprendente que el debate jurisprudencial de comienzos de siglo en las culturas de habla alemana, pudiera captar esta transición en el desarrollo del concepto en forma tal que los sociólogos, ni entonces, ni más tarde, pudieron captar. Hans Kelsen expresó en su polémica contra la “doble” teoría del estado de Georg Jellineck, que *Leviatán* era simplemente otra manera de denominar el orden legal. Kelsen demostró que cualquier definición putativamente “sociológica” de “el estado” tenía que basarse en algún tipo de conceptualización legal; es decir, no era independiente de la disciplina especializada de la jurisprudencia. Por consiguiente, resulta inútil tratar de puntualizar una definición sociológica del estado —como trataron de hacerlo Jellineck y Weber, y como siguen intentándolo hoy los “teóricos del estado”, siguiendo los pasos de aquéllos.

Al iniciar el siglo XX, tanto en Europa central como en Italia, una vez que los fundamentos del poder político se divorciaron de las premisas del derecho natural se vieron reducidos a conceptos de carisma y de don de mando o liderazgo. En general, los fundamentos sociales y psicológicos de estos conceptos no fueron investigados, excepto, como veremos, en algunos de los ensayos de Freud así como en los escritos de Kelsen inspirados en estos ensayos. Sin embargo, en la Francia democrática, la situación era muy diferente. El ambiente político del país inspiró las reflexiones de Durkheim en cuanto a la relación que existía entre democracia y comunicación. Esto estaba vinculado con la indagación que venía realizando sobre las estructuras de la conciencia colectiva que constituyen los cimientos de la solidaridad social.

En cambio, durante la primera mitad del presente siglo, en la mayor parte de Europa el estado pasó a ser un mero apéndice del patente poder de partidos y líderes políticos totalitarios (Schmitt, 1933). El estado volvió a ser el estado *de* un príncipe, que ahora era el príncipe moderno —o más específicamente— el partido político (Gramsci, 1929-1935). Al desarrollar la exposición de Gramsci sobre la hegemonía (que le recuerda a uno algunas reflexiones anteriores por parte de Tocqueville y, obviamente, de Marx), propongo que tanto el uso de la coacción como el de un concepto de estado en la sociedad europea se deben explicar por la carencia de lo que Gramsci llamó una “composición demográfica racional” —esto es, la carencia de una situación social en la que las funciones

de trabajo y los estilos de vida del capitalismo industrial hubieran pasado a ser hegemónicos.

Resulta interesante señalar que la misma resquebrajadura social perseguía también a las sociedades en las que se intentó el experimento del socialismo. El “poder soviético”, por ejemplo, en el período inmediatamente posrevolucionario, trató de ser la compensación de una situación en la que la “composición demográfica” de la sociedad rusa se consideraba como muy irracional. La utopía de una sociedad sin estado, basada en la condición putativa de la igualdad que hubiera otorgado la eliminación de la etiqueta legal de la propiedad privada, no se convirtió en realidad, en primer lugar a causa de la división entre la ciudad y el campo, y posteriormente debido a la desigualdad en la administración del control. De nuevo se recurrió a un concepto de estado, en particular durante la normalización stalinista, con objeto de reforzar la vacilante utopía original de un comunismo carente de estado.

DEMOCRACIA Y CONTROL SOCIAL

La forma de control social que se desarrolló dentro de las sociedades que se caracterizaron por el uso generalizado del concepto de estado, fue la de control social *reactivo*. Es decir, a la manera del comportamiento inhibitor de la censura. En la segunda parte de este estudio, en cambio, planteo la tesis de que el mayor grado de comunicación, que es característico de las sociedades democráticas (las que se distinguen por constituir una “composición demográfica” más racional), se desarrolló junto con un concepto de control social *activo*, es decir, que produce un comportamiento, en vez de prohibirlo (Mead, 1925; Lemert, 1942; Foucault, 1976).

Por ejemplo, en Estados Unidos de la época de Jefferson, una situación de “igualdad natural de condiciones” permitió que los hombres libres de la *polis* desarrollaran la democracia, por más que se tratara de una democracia de carácter ateniense, limitada —cuando menos hasta la guerra civil— (Tocqueville, 1835 y 1840). Esa situación favoreció el desarrollo de formas de control basadas en gran medida en la “hegemonía” y proporcionó la posibilidad de una unidad fundada en el consenso así como en la comunicación. Este tipo de control social, como lo ilustraron tanto Tocque-

ville como Durkheim, es más vigoroso que cualquier otro. En tanto que el concepto que tenía Durkheim de conciencia colectiva estaba enraizado en una especie de inconsciente que no se podía explicar mediante el uso de la interacción social, el trabajo de la escuela de sociología de Chicago sí contribuyó a la elaboración de un concepto de orden social basado en la interacción. El carácter racional de la composición demográfica de Estados Unidos, entre la "era progresista" y el *New Deal*, halló su expresión en un tipo de sociología que vinculaba la comunicación con la democracia (Cooley, 1909). Según la perspectiva del orden social, que tenían Mead y Dewey, no había diferencia alguna entre autocontrol y control social.¹ La manera en que concebían el orden dio origen a un punto de vista pluralista y procesal de la sociedad, en el que se consideraba a la democracia como la "institucionalización de la revolución" (Mead, 1915, p. 150). Esta teoría de la sociedad, procedente de la escuela de Chicago, se basaba en un concepto pragmático en el que la comunicación era un tipo de actividad que se hallaba enraizada en la organización social.

Los discípulos de esta escuela hacían uso del concepto de un público (Dewey, 1927), así como del concepto del control social dentro de un público, con objeto de describir la forma en que funcionaba una sociedad política democrática. En cambio, el concepto de estado había sido rechazado de manera decisiva y radical por ese gran innovador de la ciencia política estadounidense, Arthur Bentley (1908). Sin embargo, incluso la existencia contemporánea de ese público libre, garante de la democracia, en el que pensaban Mead y Dewey en su intento utópico por proyectar sobre la sociedad de masas los ideales de la democracia jeffersoniana, resulta altamente problemática, por las razones que expresó vigorosamente C. Wright Mills hace más de 40 años. Lo cierto, según Mills (1956), es que la organización de la comunicación en una sociedad de masas produce un número incesante de significados contruidos en serie, que bien pueden nulificar la existencia de un público libre.

De hecho, el público puede llegar a verse sustituido por un control subrepticio, pero fuertemente centralizado. El saber que este

¹ Para un repaso del concepto de control social en las ciencias sociales, véanse: Janowitz, 1975; Camic, 1979, pp. 540-541; Meier, 1982; Mayer, 1983; Bayley, 1985; Coser, 1982; Gibbs, 1982b; Gurvitch, 1945.

control no reside en ningún hermano mayor* sino en esa “selección antes que equipamiento” que es característica de los medios masivos de comunicación y sobre la cual escribió proféticamente Benjamin (1936, p. 247), no es causa de regocijo. Esta última forma de control en realidad puede representar una mayor esclavitud que aquella que abiertamente manifiesta ser tal.

El desarrollo de la investigación de Dewey y de Mills en cuanto al nexo que existe entre público, democracia y control social, marca el sendero hacia esa “teoría del estado carente de estado” que defendía Kelsen y que yo elaboro en este libro. Una sociología de las comunidades políticas democráticas no necesita, entre sus herramientas, un concepto de estado salvo, tal vez, en el sentido especializado que los juristas le han dado, como sinónimo de “orden legal”. Se debería usar un concepto de estado para arrojar luz sobre la orientación de los actores. Sin embargo, no debiera ser utilizado como herramienta ingenua para dar explicación de fenómenos sociales que se hallan relacionados con el estado. Lo que estoy proponiendo es una reformulación del problema central que existe tras la cuestión de una “teoría del estado”. El asunto no está en lo que el estado “hace” o “deja de hacer”, en cuándo fue “creado”, o en lo que realmente “es”. Se trata, en cambio, como intentaré demostrar, de grupos, de organizaciones y de individuos, así como de otros actores sociales, que tienen razones y fundamentos para sus propias acciones. Muchas de las aporías que han caracterizado aquellas cuestiones que se debaten bajo la etiqueta de una “teoría del estado” se podrían abordar mejor si se las considerara como acciones organizadas y restringidas por parte de individuos, y no como efectuadas por un superindividuo, el estado. Naturalmente, en el comportamiento de dichos individuos se pueden encontrar regularidades. Sin embargo, dichas regularidades se pueden explicar en virtud de la orientación colectiva que muestren los grupos hacia una ideología de estado, en vez de que ello se haga recurriendo a un elemento putativo social-estructural al que se llama estado (aun dentro de las fronteras de espacio y tiempo que con frecuencia marcan este concepto; véase Badie y Birnbaum, 1979, p. 65). Para expresarlo de otra forma, lo que estoy proponiendo es que el concepto de estado que tiene aquel analista que descuida la naturaleza inherentemente reflexiva de dicho concep-

* El líder de un estado totalitario. [T.]

to, es, en general, un concepto *ideológico*, o sea, un obstáculo para el conocimiento (Smith, 1976). Por el contrario, una manera no ideológica de tratar con el mismo conjunto de problemas se centraría en las conceptualizaciones debido a las cuales los grupos de élite han sostenido que tienen el derecho a ocupar posiciones centrales en la sociedad, pretensión que los demás miembros de la sociedad aceptan como bien fundamentada. Entre tales personajes conceptuales, el estado ha gozado de una presencia que ha perdurado. El estudio de este complejo *proceso social* y global, del concepto de creación, promoción y reconocimiento, es parte decisiva de una teoría crítica del estado. Constituye también la forma en que, como demostraré, los sociólogos del control social pueden tener éxito al ofrecer su aportación a una teoría social crítica.

PRIMERA PARTE

LA PARÁBOLA DEL ESTADO

DEL ESTADO DEL PRÍNCIPE AL ESTADO
DE LA SOCIEDAD CIVIL

Los debates acerca del “origen del estado”, aun cuando se ciñan al estado moderno, han ocupado centenares de volúmenes y han entretenido a generaciones enteras de especialistas en la materia (Badie y Birnbaum, 1979, pp. 65-101). Por más que no pretendo sugerir que esta actividad tan intensa en forma alguna haya carecido de sentido, sí quisiera adoptar la postura de Quentin Skinner cuando dice que, “el indicio más certero de que una sociedad ha entrado en posesión firme de un nuevo concepto, es que se desarrolle un nuevo vocabulario, en función del cual se podrá entonces articular y debatir públicamente el concepto en cuestión” (Skinner, 1978, vol. 1, pp. xii-xiii; véase también, 1978, vol. 2, p. 352, y 1979). Esto no significa que el uso del concepto de estado se deba considerar como el único *indicador* de una correspondiente realidad del estado. Dicha interpretación sería ciertamente de corte muy simplista. Sin embargo, una reconstrucción del grado hasta el cual queda expresada la autoconcientización de las élites gobernantes mediante el uso del concepto de estado, puede arrojar luz sobre el debate acerca del origen o de la estructuración del estado. Empero, tales debates son, con demasiada frecuencia, como un acto de bautismo en el que el analista opta por llamar “estado” a un objeto histórico específico, y no a otro, apoyándose únicamente en criterios arbitrarios.

En la obra de Maquiavelo es donde se puede encontrar el origen del concepto moderno del estado, junto con los primeros usos modernos e inciertos de este vocablo. En tanto que Maquiavelo fue el autor que abrió la puerta de un nuevo mundo, Hobbes y Locke establecieron las dos direcciones del pensamiento político y social en los siglos que siguieron. Entre los dos (entre el estado del Leviatán y el estado como sociedad civil), Hobbes y Locke crearon un vocabulario nuevo, un vocabulario que le permitió a la sociedad occidental moderna expresar la cuestión del orden.

Pero el origen de la modernidad política se tiene que buscar en el período inmediatamente anterior al Humanismo y al Renacimiento, a finales de la Edad Media y, en particular, durante la pugna que se dio entre la Iglesia y el Sacro Imperio Romano para lograr el control del poder espiritual (Ullmann, 1961; Berman, 1983; Kantorowicz, 1957). Ernst Kantorowicz ha mostrado de manera muy acertada que el concepto religioso del *corpus mysticum* se trasladó de la Iglesia al Imperio, y luego, de modo más general, a cualquier instancia del “cuerpo político” (1957, pp. 193-272). Ambos conceptos fueron creados por legistas profesionales cuyo pensamiento se había formado en las universidades, alrededor de las glosas y comentarios sobre el *Digesto* de Justiniano:

El noble concepto del *corpus mysticum*, tras haber perdido buena parte de su significado trascendental y de haber sido politizado, así como en muchos aspectos secularizado por la propia Iglesia, fácilmente cayó presa del mundo del pensamiento de los estadistas, juristas y escolásticos que estaban desarrollando nuevas ideologías para los nacientes estados territoriales y seculares (Kantorowicz, 1957, p. 207).

En el propio concepto de un cuerpo místico está implícito un llamamiento a creer. El carácter místico sobrenatural del cuerpo religioso, la Iglesia, se trasladó a la comunidad política, cuya unidad y orden descansaban en las creencias de sus miembros. Éste fue el secreto sobre el cual posteriormente se apoyó el propio “estado”. Los celebrantes del ritual, los sacerdotes legos de este “mito” (Cassirer, 1946), eran los técnicos legales y los expertos en jurisprudencia que ayudaron a aportarle “al gobierno secular, por así decirlo, una bocanada de incienso de otro mundo” (Kantorowicz, 1957, p. 210).

Los conceptos de reglas legales y puestos ya habían existido durante algún tiempo, en especial dentro de la Iglesia. El renacimiento del derecho romano en el siglo XI, transmitido al principio a través de las glosas en torno al *Digesto* del emperador Justiniano en la recién creada *Universitates Studiorum* de Bolonia y en otras ciudades europeas, se hallaba vinculado tanto a las necesidades del papado en cuanto a contar con una justificación legal y racional en su lucha contra el emperador, como al desarrollo de un mercado europeo más amplio. No obstante, tuvo que transcurrir bastante tiempo antes de que estos conceptos de puestos y reglas legales

adquirieran efectivamente una calidad de estado. Esto ocurrió cuando, paulatinamente, el “estado del príncipe”, esto es, el estado concebido como el conjunto de “todos los hombres (y los recursos) del rey”, ya no formó parte del príncipe sino que, en vez de ello, asumió la calidad de una agencia personal e independiente (Miglio, 1981, p. 75; Poggi, 1978, p. 78).

EL ESTADO DEL PRÍNCIPE

El surgimiento del concepto de estado se vio apoyado por un ambiente moral que Maquiavelo describía de la manera siguiente:

Y aquí se presenta la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Respondo que convendría ser una y otra cosa juntamente, pero que, dada la dificultad de este juego simultáneo, y la necesidad de carecer de uno o de otro de ambos beneficios, el partido más seguro es ser temido antes que amado. Hablando *in genere*, puede decirse que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, huidores de peligros y ansiosos de ganancias. Mientras les hacemos bien y necesitan de nosotros, nos ofrecen sangre, caudal, vida e hijos, pero se rebelan cuando ya no les somos útiles. El príncipe que ha confiado en ellos, se halla destituido de todos los apoyos preparatorios, y decae, pues las amistades que se adquieren, no con la nobleza y la gradeza de alma, sino con el dinero, no son de provecho alguno en los tiempos difíciles y penosos, por mucho que se las haya merecido. Los hombres se atreven más a ofender al que se hace amar que al que se hace temer, porque el afecto no se retiene por el mero vínculo de la gratitud, que, en atención a la perversidad ingénita de nuestra condición, toda ocasión de interés personal llega a romper, al paso que el miedo a la autoridad política se mantiene siempre con el miedo al castigo inmediato, que no abandona nunca a los hombres (1513, pp. 47-48) [pp. 346-347].

Con estas palabras, en 1513, Nicolás Maquiavelo, el ex todopoderoso secretario de la República florentina, explicaba la fría visión que tenía en cuanto a la naturaleza del hombre y respecto de la relación de éste con su “príncipe”. Esta imagen no provenía de fantasías intelectuales de torre de marfil. Hasta 1512, cuando la familia Médici recobró el control de Florencia y dio fin a la corta experiencia republicana de ese territorio, Maquiavelo había figura-

do entre los funcionarios más encumbrados de la República, y era un experto en los asuntos internos, así como en los internacionales.

El concepto que tenía Maquiavelo de lo que debía ser el arte de gobernar no era el simple reflejo de las complejas vicisitudes de la política interna florentina, sino que se basaba en lo bien que conocía el teatro político de Europa, sobre el cual se cernían los negros nubarrones de un papado declinante y la fortuna ascendente de las monarquías absolutas tanto en Francia como en Inglaterra.¹ Debido al desarrollo protocapitalista que había tenido lugar en Florencia y en otras áreas del norte de Italia, especialmente en Lombardía, la riqueza y prosperidad de los banqueros florentinos estaba ya bien establecida cuando Maquiavelo se encontró en el papel de emisario de la República de los reinos de Francia e Inglaterra. Como representante de los intereses mundiales de Florencia en los aspectos políticos, legales y económicos, el Secretario gozaba de una posición privilegiada desde la cual podía observar y participar en las complejidades de la formación de las modernas naciones-estado europeas.

La serie de imágenes que se utilizan en la cita que dimos más arriba sugiere la oposición, de carácter decisivo, que existía entre “el empresario político” –el príncipe (Miglio, 1981, p. 78)–, y la aparentemente irredenta anarquía que caracterizaba el estado de sus súbditos. A la manera típica del Renacimiento, Maquiavelo veía la vocación del príncipe como aquella que diera forma a una naturaleza humana recalcitrante. En la realización de esta labor residía su habilidad, su oficio (su *virtù*). Su *virtù* lo hace príncipe. No existe investidura divina o humana que pueda hacer otro tanto.

En el mundo cultural de Maquiavelo había dos suposiciones subyacentes a la descripción de la relación entre el príncipe y sus súbditos. Una de ellas era la antropología negativa, una visión del hombre y la mujer impregnados de egoísmo, superchería y ardid. La segunda era un concepto del gobierno como empresa meramente secular, exenta de cualquier subordinación a la religión o a la moral. Es posible seguir el surgimiento de ambas

¹ Véanse los interesantes comentarios que hace Gramsci sobre la importancia histórica y cultural que tiene Maquiavelo (1929-1935, pp. 1553-1652). A lo largo del presente volumen, sigo la edición italiana Einaudi de 1975, de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci (que en el texto quedan indicados por los años en que realmente se escribieron, 1929-1935). Ésta fue la primera edición filológicamente correcta. Aún no existe ninguna traducción completa de esta edición al inglés.

hipótesis a través del desarrollo de la sociedad europea, desde la Edad Media hasta el Renacimiento.

Por supuesto, el vocabulario de la antropología negativa había caracterizado a la cristiandad desde sus inicios, y especialmente en el conjunto de imágenes de la caída. Empero, en el pensamiento medieval, el mito del pecado original se utilizaba siempre como argumento en favor de un poder universalista, que reclamaban igualmente para sí los dirigentes espirituales y los temporales. Tanto si el liderazgo lo expresaba el papa, como si lo pretendía el sacro emperador romano, las metas de la vida práctica quedaban bajo la dependencia de las concernientes a la salvación eterna. En las *Confesiones* místicas de Agustín, o en la construcción racionalista que hizo Dante de la jerarquía del mundo cristiano en *De monarchia*, la vida temporal tenía que ser menospreciada o se la debía considerar como un peldaño hacia una mayor comunión con la divinidad.

El mundo oficial medieval, mundo de señores y siervos, obispos, monjes y escolásticos religiosos, se aferraba tenazmente a ese vocabulario que proporcionaba seguridad y protección. Pero estaba surgiendo y desarrollándose un mundo distinto, un mundo para el cual las enseñanzas de Agustín representaban grilletes cada vez más incómodos. Éste era el mundo de los herejes y los vagabundos, los comerciantes y los artesanos, los escolásticos legos y los soldados aventureros, los jornaleros, los artistas y los funcionarios públicos. Era el mundo de las ciudades libres e independientes del centro y norte de Italia así como de Alemania –*Stadtlust macht frei!*– y de una campiña por la que deambulaban libremente los ejércitos, los bandidos y toda suerte de disidentes políticos y sociales –el mundo que se describe en el *Decamerón* de Boccaccio y en los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer.

Las universidades de este nuevo mundo ya habían producido una intensa escolástica en los campos del derecho y de la política, desarrollada, al principio, en conjunción con las necesidades del papa y del emperador, para efectos de asesoría en sus respectivas pretensiones a la preeminencia sobre el mundo conocido. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, las universidades ayudaban a forjar el vocabulario legal y político de la burguesía mercantil de las ciudades, de los grandes señores y de las élites que estaban apareciendo en las nacientes monarquías nacionales. El maestro de Dante, Brunetto Latini, puso en boga, a principios de la década

de 1260, el género que posteriormente haría famoso *El príncipe* de Maquiavelo. En la última sección de su *Liures dou Tresor*, escrito en *langue d'oïl*, Brunetto Latini sostenía que el “*governemens des cités*” es “*la plus noble et la plus haute science et li plus noble offices qui soit en tiere, selonc ce que Aristolles prueve en son livre*”.² Más tarde, sin embargo, con Bartolo, y especialmente con Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis*, obra escrita durante la primera mitad del siglo XIV, el poder coercitivo se definió como una prerrogativa secular de los señoríos y monarquías existentes, y no del papado o del Sacro Imperio Romano (Skinner, 1978, vol. 2, p. 351). Marsilio distinguía también nítidamente el papel espiritual de la Iglesia, el de “enseñar y practicar”, y el poder coercitivo temporal de la autoridad política. En consecuencia, Marsilio fue probablemente el primero en proponer la distinción entre ideología política (y el derecho como ideología), y coerción. El propio Maquiavelo posteriormente se referiría a esta distinción al señalar que un príncipe debe saber cómo hacer buen uso tanto de la bestia como del hombre³ (Maquiavelo, 1513, p. 49).

La razón por la cual el príncipe se ve obligado a desempeñar el papel de “la bestia” está vinculada, como ya hemos visto, con el concepto de una humanidad “corrupta”. En los cuentos de Boccaccio y de Chaucer, así como en la comedia *La mandrágora* del propio Maquiavelo, a los hombres y a las mujeres los guía su ingenio (y su simpleza) en la búsqueda de honor, prestigio, amor y especialmente poder; poder sobre otros hombres o sobre las cosas. Desde este punto de vista, los hombres son esencialmente “codiciosos”. Las motivaciones del príncipe de Maquiavelo no dejan de ser similares. Esto no significa, claro está, que Maquiavelo compartiera tales motivaciones, de lo que en algunas ocasiones se le acusó.⁴ El logro del orden interno, que es de lo que Maquiavelo trataba en su obra,

² “El gobierno de las ciudades [...] la ciencia más noble y más alta, así como la más noble de las ocupaciones mundanas, como lo demuestra Aristóteles en su libro” (la traducción es mía).

³ El hombre y la bestia, la Iglesia y el estado, son también los polos de los pares de oposiciones que utiliza Gramsci en sus extensos comentarios sobre Maquiavelo, con objeto de indicar el contraste entre coerción y consenso. Althusser se iba a basar en estos pasajes de Gramsci para proponer su teoría de las dos clases de aparatos estatales, el “ideológico” y el “represivo” (1970). La fuente de estas imágenes mentales se remonta, al parecer, hasta Marsilio.

⁴ Sobre la suerte que ha corrido *El príncipe* en diversos momentos y en el transcurso de los siglos, véase Cassirer (1946).

no constituía un fin en sí mismo. Era un subproducto, una consecuencia colateral del deseo del príncipe en cuanto a ser un buen príncipe –a la vez que una condición para ello– y, por ende, de ser capaz de gobernar. Los fines y motivos del príncipe, en realidad no son de mucho interés para el autor, quien señala sucintamente que si uno desea ser un príncipe venturoso es preciso seguir ciertas reglas técnicas de comportamiento que se han obtenido de la experiencia. Así, el gobernar es, ante todo, una cuestión *técnica*. De la misma manera que Leon Battista Alberti y Leonardo habían establecido los principios de la buena arquitectura y de la buena pintura, igualmente Maquiavelo estipuló los principios del buen gobierno. Tal como señalaba Jacob Burckhardt: para los florentinos del Renacimiento “el estado” era “una obra de arte” (1860, pp. 1-80; Dyson, 1980, p. 30).

Para ser un buen arquitecto y un buen pintor, es preciso conocer la “naturaleza” del objeto hacia el que uno siente vocación. El arquitecto o el pintor deben comprender las leyes del mundo físico. El príncipe necesita conocer las leyes del mundo político –las leyes que rigen la conducta de los hombres y de las mujeres que ocupan una posición subordinada, en la *polis*. A estas leyes se les debe considerar como objetos de investigación independientes, y no a modo de auxiliares para los fines más altos de la religión y de la moralidad, que es como se las percibía conforme al pensamiento medieval. No resulta sorprendente, por cierto, que muchos comentaristas hayan llamado la atención hacia la importancia de “la recuperación y traducción de la *Política* de Aristóteles”, que tuvo lugar en la década de 1250, y “el consiguiente resurgimiento de la idea de que la filosofía política constituye una disciplina independiente digna de estudio por derecho propio” (Skinner, 1978, vol. 2, p. 349).

Para Aristóteles, sin embargo, no había una separación bien definida entre la política y la ética. La filosofía escolástica, que había incorporado la filosofía aristotélica, aún podía recurrir a la autoridad de Aristóteles para mantener una perspectiva del mundo que, como en la *De monarchia* de Dante, se hallase ordenada conforme a una jerarquía teológica. Esto ya no ocurría así con Maquiavelo, quien inició una “revolución del acercamiento” que más tarde iba a concluir Hobbes (Habermas, 1963a, p. 41). Maquiavelo trató la política como un objeto de conocimiento científico, modelo en el que influían grandemente los acontecimientos con-

temporáneos en el campo de las ciencias naturales. El objetivo de esta “ciencia” política era el estudio de las formas en que debía actuar el empresario político con el fin de llegar a ser un príncipe, y permanecer como tal, en un mundo que, por más que resultase comprensible a través de la experiencia, no se hallaba previamente ordenado conforme a ningún designio superior. Ésta es la razón por la cual, según Maquiavelo, el destino del príncipe queda determinado por la *virtù*, que son sus habilidades, y por la *fortuna*, es decir, la suerte.

Aunado al surgimiento de una ciencia política separada e independiente, había en *El príncipe*, el concepto incierto, tentativo, de un objeto para esta ciencia, así como de un mundo para ella: el estado. Aun cuando hacia finales de la Edad Media se habían presenciado algunos ejemplos del uso de la palabra “estado” en un sentido que tendía hacia el significado moderno (Tenenti, 1987, pp. 15-97), fue únicamente con Maquiavelo que se inició tentativamente el vocabulario político moderno (Skinner, 1978, vol. 2, pp. 354-358). Maquiavelo utilizaba a menudo una expresión que le podría parecer poco clara al lector contemporáneo: “lo stato del príncipe” —el estado del príncipe. En este sentido, “estado”, palabra que en todas las lenguas occidentales proviene del latín *status*, indica la condición que guarda algo, como por ejemplo en la expresión norteamericana “el estado de la Unión”, o el estatus social de un individuo, un grupo o una clase (Miglio, 1981; Bobbio, 1981b). En la tradición humanista anterior a Maquiavelo y, en muy buena medida, todavía en la obra de éste, dicho vocablo se utilizaba constantemente

[...] para referirse a una de dos cosas: o bien al estado o condición en el que se encuentra un gobernante (el *status principi*); o bien, el “estado de la nación” en general, es decir, las condiciones en que se halla el reino como un todo (el *status regni*) (Skinner, 1978, vol. 2, p. 353).

Jack H. Hexter señala que Maquiavelo utilizaba la palabra “estado” para indicar algo *pasivo*, el objeto de las acciones del príncipe, quien actúa a manera de “adquirir”, “sostener”, “mantener”, “arrebatar”, “perder” *su* estado (Hexter, 1973, p. 156). Otros autores han recalcado que dicho vocablo, tal como se le usa en *El príncipe*, ya había adquirido la característica del significado *activo* moderno, conforme al cual el estado es el sujeto de la acción política (Chiap-

pellì, 1952 y 1959). Indudablemente, en Maquiavelo el estado no es aún la *persona* abstracta en que se convertirá después de Hobbes. El estado era todavía, para usar la expresión de Kantorowicz, el otro cuerpo del rey, y no la ficción legal de una *persona*, como en la teoría moderna de las corporaciones (Kantorowicz, 1957, pp. 270-272). El cambio en el uso de la palabra, del pasivo al activo, ocurrió al mismo tiempo que acaecía esta transición en su referente: de la persona del príncipe, al cuerpo inmortal del rey y, a la postre, a la vida independiente y autónoma de una persona legal. Para Maquiavelo y sus contemporáneos, el estado consistía aún en los partidarios del príncipe, así como en su principado (De Vries, 1957; Miglio, 1981, pp. 74-77).

Como vimos en la cita de Maquiavelo con la que se inicia esta sección, el surgimiento tentativo de un nuevo concepto político se inspiró en el hecho de que se percibía el fracaso del orden antiguo basado en la religión (Hirschman, 1977, pp. 14-15). Maquiavelo consideraba que los ciudadanos de los diversos estados italianos eran poco fiables, egoístas y codiciosos. Además, retrataba a la totalidad de la “nación” italiana como un espectáculo de corrupción, rivalidades, traiciones y guerras. De hecho, el príncipe tenía que sobresalir en el *ars militaris*, el arte de la guerra (1513, cap. xiv). Como ejemplo que venía al caso, identificaba a César Borgia, a quien se consideraba uno de los príncipes más crueles y arteros de su época, como al hombre que podría tener la oportunidad de unificar a toda Italia en un solo principado (1513, cap. vii). Maquiavelo consideraba que la anarquía era tanto interna (dentro de las fronteras de un principado) como internacional (en las relaciones entre los diversos príncipes). Para él, la manera de contrarrestar esta desorganización social y moral era utilizar el poder coercitivo del príncipe, la fuerza mediante la cual se unificaría a la península italiana y se restablecería el orden. Más tarde, Bodin, al igual que Hobbes, llegaron a la conclusión de que las monarquías nacionales de Europa requerían de una concepción más vigorosa y duradera de unidad y cohesión. Tal concepto lo vino a representar el estado, tras salir del estatus larval del “estado del príncipe”.

EL ESTADO DEL LEVIATÁN

Maquiavelo captó un momento crítico del proceso de transición del mundo antiguo al nuevo, proceso que se hallaba lo suficientemente avanzado como para revelar sus problemas, pero no lo bastante como para sugerir las soluciones a éstos. Las condiciones de la Italia del siglo XVII inspiraban el tratamiento conceptual de la “estructuración del estado”, pero no el de su “legitimación”. Las monarquías de Francia e Inglaterra ofrecían una inspiración concreta, pero para desazón de Maquiavelo, ninguno de los príncipes italianos era capaz de llevar a cabo la labor de unificación. La subsiguiente dependencia de los diversos “estaditos” italianos con respecto a potencias extranjeras como Francia, España o Austria, les permitió a los autores franceses e ingleses, así como a otros teóricos que vivían bajo monarquías nacionales, desarrollar una ciencia de la política.

Francia fue el primer país europeo en crear las precondiciones para la aparición de un concepto desarrollado de estado, a través de la centralización del poder y de un territorio unificado y claramente delimitado (Skinner, 1978, vol. 2, p. 354; Guenée, 1967; Tenenti, 1987). La transición al carácter de estado activo y personificado se subrayaba en la obra de Guillaume Budé, y especialmente en los *Six livres de la République* de Jean Bodin (1576), por más que Bodin escribía por lo general acerca de una *République* y no tanto sobre un *estat*, cuyo significado, al igual que en Maquiavelo, era aún incierto (Tenenti, 1987, pp. 243-257). En Inglaterra, mientras tanto, la incertidumbre política del siglo XVII hacía que las cuestiones de comunidad y obligación políticas fuesen medulares en el pensamiento de los intelectuales.

Los debates de los franceses y los ingleses con frecuencia asumían el carácter de una “respuesta” a la maldad de Maquiavelo. En Inglaterra, “Maquiavelo” y “maquiavelismo” pasaron a ser sinónimos de traición y engaño. Tanto los escritores católicos como los protestantes expresaban desdén por las implicaciones amorales de *El príncipe* de Maquiavelo; tanto así que, en 1559, este libro fue incluido en el Índice de los textos prohibidos por la Iglesia católica romana (Cassirer, 1946, pp. 116-139).

Los temas de *El príncipe* ciertamente no estuvieron ausentes en las reflexiones de Hobbes sobre los fundamentos de un orden social estable, cuando redactó su obra maestra *Leviatán* (1651;

Expósito, 1983). Hobbes, quien vivió de 1588 a 1679 y tuvo que presenciar la prolongada pugna entre los Estuardos y el Parlamento, así como entre Cromwell y las tendencias absolutistas de la monarquía inglesa, se hallaba desasosegado a causa de la inseguridad política de la Inglaterra del siglo XVII. Las experiencias que vivió le hacían ver a la humanidad con desánimo. El concepto de Hobbes en cuanto a un estado de naturaleza se hallaba dominado por la guerra, en la cual “la vida del hombre [es] solitaria, sin mérito, sórdida, brutal y corta” (1651, p. 100). En consecuencia, el temor a la muerte que surge de esas condiciones es la piedra angular del contrato social en el que se fundamenta la sociedad.

Sin embargo, la solución que hallaba Hobbes para estas condiciones de anarquía era muy distinta a la que había tratado de encontrar el Secretario florentino. En página tras página de su *Leviatán* (nombre tomado del monstruo bíblico contra el cual “no hay poder en la tierra que pueda oponérsele”; Job, 41:24), Hobbes arremete contra la noción en el sentido de que la virtud y la fortuna de un solo hombre son las bases exclusivas para el establecimiento venturoso de la *Commonwealth* (el estado-república de Cromwell). Resulta así evidente una transición conceptual fundamental desde el estado del príncipe hasta el estado del Leviatán, maniobra que desarrolló plenamente la personificación abstracta de la unidad y el poder. El Leviatán –escribía Hobbes en su Introducción– es “una COMMONWEALTH, o ESTADO, en latín CIVITAS, que no es otra cosa más que un hombre artificial; aunque de mayor estatura y vigor que el hombre natural, para cuya protección y defensa fue ideado” (1651, p. 19). Este hombre artificial se construye “mediante el arte del hombre”, de la misma manera que se construye un reloj (1651, p. 19). Así, según Hobbes, el estado ya no es “el estado del príncipe”. Era éste un “autómata” creado mediante un contrato entre los hombres, que adquirió vida propia y se convirtió en una *persona*. No era ya un objeto pasivo de la voluntad de los príncipes y los pueblos sino una agencia activa que podía, o no, “hacer” esto o lo otro. En consecuencia, constituía un fundamento racional para el orden social, una base que se necesitaba para proporcionar la unidad y cohesión que continuamente se veían amenazadas por la guerra de todos contra todos.

Es de importancia decisiva observar que la *Commonwealth* o estado, era un concepto de filosofía política, deducido *more geometrico* de los primeros axiomas que subyacían al debate sobre el

“hombre” y no una realidad empírica, históricamente dada. Uno de los efectos principales del paso que dio Hobbes –que formaba parte de un cambio más general del vocabulario de la sociedad europea del siglo XVII– consistió en que las reglas, instituciones y puestos “de estado” pasaron a ser reconocidos, adquirieron vida, por así decirlo, debido a que ahora había una “doctrina del estado” capaz de “describirlos”. El avance deductivo de Hobbes contribuyó al proceso de la personificación del estado y, por ende, a la constitución misma de un estado moderno. Sus pensamientos fueron el punto de partida de un movimiento que posteriormente iba a culminar en la filosofía de Hegel, y que consideraba que la unidad social y el estado eran cosas idénticas. En las propias palabras de Hobbes:

Esto es más que aquiescencia o buena inteligencia; es una unidad real de todos, en una y la misma persona, lograda por convenio de todo hombre con todo otro hombre, de manera semejante a si cada hombre le dijera a cada uno de los demás, *yo autorizo y cedo mi derecho a gobernarme, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, bajo esta condición: que tú le cedas el derecho a él, y de igual manera autorices todas sus acciones*. Una vez hecho esto, a la multitud unida de esta manera en una persona se la denomina COMMONWEALTH, lo que en el latín se llama CIVITAS. Ésta es la generación de ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, de ese *dios mortal*, al que debemos, bajo el *dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa (1651, p. 132).

De esta manera podemos observar tanto la continuidad como la oposición entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Hobbes. Pero estos aspectos se deben ver también contra el trasfondo de las situaciones sociales e históricas ante las que se hallaban los dos autores: la disolución –para la cual hizo falta que transcurriera un siglo– del aparato de la sociedad medieval, y el comienzo de la era moderna. Dadas las condiciones del mundo nuevo, Hobbes inició un movimiento dialéctico que posteriormente desarrollaron otros teóricos sociales. En la construcción de Hobbes, el contrato que establecía el Leviatán era producto del libre albedrío de los miembros. Por un lado, se suponía que los miembros de la sociedad iban a ceder de buen grado al estado sus pretensiones naturales a la soberanía individual absoluta. Por el otro, sin embargo, Hobbes presentaba cuidadosamente el contrato como una “idea hipotética”, y no como un acontecimiento histórico. ¿En qué sentido, pues,

era “libre” la adhesión contractual de los miembros? La paradoja de Hobbes residía en el hecho de que al Leviatán, criatura del libre albedrío de los miembros, se le consideraba como al propio ente encargado de ver que se observara el carácter voluntario y racional del contrato. En la filosofía de Hobbes, si ya no en la realidad de la *sociedad inglesa de su época*, era el propio estado, por medio de “sus” reglas e instituciones, el que conducía a los “súbditos” hacia la aceptación y la comprensión de su racionalidad. La existencia misma de un estado “racional” –un estado construido conforme a los principios de la filosofía natural– era la mejor evidencia de la necesidad racional de su existencia. Según Hobbes, el estado se debía estructurar *como si* fuese el producto de un convenio racional y voluntario. De construirse en esa forma, entonces realmente era producto del mencionado convenio.

La conceptualización del estado, por ende, no podía separarse de la conceptualización de sus constituyentes, los súbditos (Tinland, 1985). Durante la parte final de la Edad Media y en el transcurso del Renacimiento, hubo un gran número de condiciones, como hemos visto, que originaron una mayor experiencia y noción del individuo. El auge del capitalismo, el surgimiento de los regímenes políticos absolutistas y la Reforma, fueron, todos ellos, respuestas a lo que los contemporáneos de Maquiavelo y de Hobbes percibían como carencia de leyes y anarquía. El nuevo orden que estaba surgiendo, creado por estos tres movimientos históricos que giraban en torno a la transformación de los individuos “anómicos” predurkheimianos en súbditos legales, con derechos y obligaciones cuya protección y observancia las determinaba un orden legal promulgado por el estado (Burckhardt, 1860, pp. 81-103; Costa, 1974; Orrù, 1987, pp. 64-93). Junto con el estado, también el individuo pasaba a ser un punto de partida *a priori* para el análisis social.⁵

⁵ Tal como iba a observar Dewey, existe más que una relación somera entre la idea del sujeto legal y la del *ego* sapiente con el que Descartes había inaugurado el curso de filosofía moderna, alrededor de un siglo antes del *Leviatán* de Hobbes (Dewey, 1927, p. 88).

EL ESTADO DE LA SOCIEDAD CIVIL

En la filosofía política de Locke, la serie de imágenes del contrato social ya no giraba en torno al Leviatán y al correspondiente *pactum subjectionis*, sino alrededor del “co-pacto de asociación”, mediante el cual el estado de la naturaleza se transformaba en una sociedad civil. En tanto que Hobbes consideraba que la creación de la sociedad civil y la del Leviatán eran cosas idénticas, siendo el estado el que se hallaba en el centro de la soberanía, Locke concedía importancia capital a la preservación de la autonomía de la sociedad civil.

Dos años antes de la publicación de sus *Two treatises of government* (1690) –escritos varios años antes– Locke apoyaba de todo corazón la nueva monarquía constitucional que la gloriosa revolución había colocado en el poder. Aun cuando se trataba de una reacción contra el absolutismo de Hobbes, tanto él como este último se hallaban del lado del racionalismo y del individualismo, y se oponían al absolutismo patriarcal por el que abogaba Robert Filmer (1680).

Sin embargo, el rompimiento de Locke con la anterior tradición política y legal era menos abrupto que el de Hobbes. El énfasis que ponía Locke en la autonomía de la sociedad civil y su opinión en el sentido de que los derechos humanos básicos residen originalmente en la naturaleza, y solamente es preciso reconocerlos en virtud del co-pacto social, tenían sus raíces en dos fuentes “tradicionales”. Una de ellas era la tradición inglesa del derecho común que, desde la época de la Carta Magna, consideraba que el poder “ascendía” desde abajo hacia arriba. Esta tradición, sin embargo, no había dejado de ser desafiada por completo. Carlos I, por ejemplo, con la ayuda de Francis Bacon, trató de establecer un sistema legal racional basado en el derecho romano. Sin embargo, el sistema del derecho común fue defendido de manera vigorosa por el jurista Edward Coke, presidente del Tribunal Superior de Justicia.⁶ Una segunda fuente, ésta más indirecta, de la insistencia de Locke, era la tradición del derecho natural clásico, fundamentado en la pugna que rodeaba la legitimidad de las pretensiones del papado en contra de los sacros emperadores romanos (Ullmann, 1961).

⁶ Para mayor información sobre la historia de la filosofía y del derecho que se desarrollan en el presente análisis, véase la obra de Guido Fassò (1966, 1968 y 1970).

Mientras que, según Hobbes, a causa del co-pacto social ningún derecho se puede considerar a salvo de una intrusión por parte del soberano absoluto –teoría de obligación política que resultaba aplicable a las clases carentes de propiedades al igual que a las poseedoras de éstas (MacPherson, 1962, pp. 90-100)–, Locke, en cambio, sostenía que el derecho natural a la propiedad antecedía al contrato social. De hecho, según él veía las cosas, el contrato social se había concebido con el propósito de salvaguardar los derechos de propiedad, en el sentido amplio de proteger “la vida, la libertad y las posesiones”.

Siguiendo las teorías aristotélicas tradicionales (Bobbio, 1981b, p. 471), Locke trazaba una distinción nítida entre tres clases de poder: el despótico, que es el poder al que están sujetos los esclavos (Locke, 1690, II, p. 172), el paterno, que es el poder de una cabeza de familia, hombre o mujer, sobre “esas relaciones subordinadas de la esposa, los hijos, los sirvientes y los esclavos [de la familia]” (1690, II, p. 86), y el político, que

[...] es aquel poder que todo hombre, poseyéndolo en el estado de naturaleza, ha cedido en manos de la sociedad, y con ello a los gobernantes, a quienes la sociedad ha colocado por encima de ella misma, con la confianza expresa o tácita, de que será empleado para su bien y para la preservación de su propiedad [...sus vidas, libertades y posesiones] (1690, II, p. 171).

Así, los esclavos, los delincuentes (quienes por sus acciones han abdicado de la protección del co-pacto social), los niños, los sirvientes y las mujeres como esposas quedaban subyugados al poder despótico o paterno. Los hombres con propiedades eran los sujetos del poder político. Los hombres y mujeres carentes de propiedades quedaban atrapados en medio, no tanto porque no fuesen miembros plenos de la sociedad con derecho a sus vidas y libertades, sino porque resultaba dudoso que pudieran colocarse a la altura de las exigencias morales y racionales de la sociedad (MacPherson, 1962, pp. 222-229).

Locke había puesto de manifiesto, en obras anteriores, que compartía las hipótesis generales de su siglo concernientes a la “depravación moral” de los desempleados que dependían de la caridad o que se hallaban encerrados en casas de misericordia, así como la miseria intelectual y moral de los trabajadores asalariados (MacPherson, 1962, pp. 222-223). En consecuencia, según Locke,

estas clases no podían ejercer sus derechos políticos⁷ porque el goce de estos derechos se basaba en el carácter racional de los miembros de la sociedad y en su capacidad para comprender el bien público de la *Commonwealth*.

Al mostrarse partidario de lo que MacPherson define como una teoría de “fondos en común” del estado (1962, p. 251), Locke sostenía que la obligación política se extendía a todo el mundo, porque la voluntad contractual queda expresada “tácitamente” por la mera presencia de uno dentro del territorio de un estado específico. Al mismo tiempo, afirmaba que los derechos políticos quedan restringidos a los estratos poseedores de propiedades. A todo lo largo de su razonamiento, Locke no veía contradicción alguna entre defender el gobierno de la mayoría y la salvaguarda de los derechos de propiedad. Para él, de hecho, la “mayoría” siempre significaba la mayoría de los miembros de la sociedad con plenos derechos. El nuevo orden político que diseñaba la construcción lockeana se basaba en aquellos individuos que eran hombres, propietarios, ciudadanos del estado y cabezas de familia. Los grandes segmentos de la población que quedaban excluidos de la base social del nuevo orden no representaban ningún problema, en parte porque aún no habían presentado objeciones a esa organización jerárquica de la sociedad.

UN ESTADO ILUMINADO E ILUMINADOR

Albert Hirschman hacía una distinción entre las dos estrategias que se seguían para garantizar una sociedad bien ordenada en ese período: la “represión” de las pasiones (como en el pensamiento político de la Reforma) y el “domenarlas” (como en la “escuela escocesa” de filosofía de los economistas políticos del siglo XVIII) (Hirschman, 1977, pp. 14-20). Cuando se desarrolla la distinción que hace Hirschman, se observa que el dominio de las pasiones era preocupación, principalmente, de aquellos que se referían a los

⁷ Derechos políticos que en realidad consistían esencialmente en el derecho a la revolución, dado que para “Locke el derecho a la revolución es [...] la única prueba efectiva de ciudadanía, pues no estipuló ningún otro método para ejercer el derecho a derrocar a un gobierno no deseado” (MacPherson, 1962, p. 224).

súbditos con plenos derechos –aquellos propietarios masculinos y adultos para quienes el lenguaje del “interés” tenía sentido. Por el contrario, los escolásticos que abordaban las cuestiones relacionadas con los no propietarios –como por ejemplo las costumbres sexuales de las mujeres, la familia, el delito y la vagancia– utilizaban el lenguaje de la “represión”. De hecho, la preferencia por uno u otro método dependía del auditorio específico, social e histórico, al que se refería el autor.

Ciertamente, sin embargo, la estrategia de “dominar las pasiones” tendía a prevalecer. Una de las opiniones políticas generalizadas, ya anunciada por la filosofía de Locke, era que las pasiones humanas más feroces y destructivas se podían poner al servicio de una comunidad racional y ordenada, transformándolas o contraequilibrándolas mediante el principio del “interés” personal. *La fábula de las abejas*, de Mandeville (1714), es quizá el producto intelectual más famoso sobre esta postura. Su ensayo sobre la forma de trabajar en los “vicios privados” para beneficio de las “virtudes públicas”, ensayo del que Marx se mofó en las *Teorías de la plusvalía* (1861-1863, p. 375), fue objeto de un desarrollo posterior en la metáfora de Smith sobre la “mano invisible” (1776). El acento que puso Montesquieu en el impacto “endulzante” del comercio, *le doux commerce*, capaz de influir en el capricho cruel y egoísta del poder político absoluto, era sólo ligeramente distinto.

El optimismo del siglo, al que pronto se llamó “de las luces”, contrastaba tanto con la oscura perspectiva de la naturaleza humana, que anteriormente habían expresado Maquiavelo y Hobbes, como con la imagen del conflicto de clases de finales del siglo XIX. Tal optimismo parece haber estado vinculado con una situación social en que la nueva forma social de capitalismo se había desarrollado en una medida suficiente como para convertirse en un estilo de vida casi hegemónico, y sin embargo aún no lo suficiente como para causar las profundas resquebrajaduras de clases que comenzaron a aparecer durante la revolución política francesa y la revolución industrial inglesa.

A partir de Hobbes, pasando por Locke, Montesquieu, David Hume, hasta llegar a Adam Smith, se consideró cada vez con mayor frecuencia al interés económico como el instrumento dominante mediante el cual se podían subyugar las pasiones (Hirschman, 1977). El hecho de que se caracterice a estos autores, y a otros utilitarios posteriores, como a feroces individualistas económicos,

es una exageración creada en nuestro siglo (Camic, 1979). No obstante, resulta difícil negar que el cálculo racional del autointerés constituía para ellos un modelo ideal de racionalidad, un ideal que valía la pena perseguir a través de la educación y de la política pública. El creciente hincapié que pusieron estos autores en la influencia civilizadora de la economía perfeccionó el ideal que tenía Locke de la “autonomía” de la sociedad civil. Consideraban que la labor del gobierno se debía reducir al mantenimiento de supuestas “leyes” de economía política, como la mejor salvaguarda de la autonomía de la sociedad civil. Así, entre Hobbes y Smith, la relación del estado y la sociedad civil se invirtió por completo. Una vez que se afirmó que las características del “individualismo posesivo” –para utilizar la expresión de Crawford B. MacPherson (1962)–, eran inherentes al estado de la naturaleza –en la “propiedad” de Locke, así como en el “trueque, cambio e intercambio” de Smith– el orden de la sociedad civil ya no precisaba de la garantía de un poderoso pero distante Leviatán. El “estado” pasó a ser la presencia de un gobierno cuyo propósito era el de garantizar un orden legal basado en las leyes “naturales” del mercado, al igual que en la “fisiocracia” de Francia, esto es, el gobierno de la naturaleza (Bobbio, 1981b, p. 479).

La nueva ciencia de la economía política legislaba el orden de la sociedad como racionalmente dado y prescribía políticas públicas orientadas hacia la protección de tal racionalidad. El modelo racional dominante era el mercado. Todo tenía que convertirse en un apéndice del mercado. A los seres humanos y al ambiente natural se les tenía que repensar como mercancías, mano de obra y tierras. Este nuevo marco “natural” del universo social y natural se lograba mediante políticas que luchaban inmisericordemente contra las realidades “artificiales” históricas (Polanyi, 1944, pp. 68-76).

Una propiedad mensurable y delimitada de manera precisa, junto con su propietario civil y racional, constituía la utopía decente acerca de la cual era preciso iluminar a los miembros de la sociedad. El co-pacto social, en virtud del cual se iba a crear un estado civil, pasó a ser un verdadero mito de la era moderna y una hipótesis automática entre los dirigentes políticos e intelectuales del siglo XVIII. El cultivo de la racionalidad en la sociedad, y el establecimiento de un orden legal con instituciones orientadas hacia ese fin, eran cosas idénticas. Debido a que el estado descansaba sobre el asentimiento voluntario de individuos propietarios y

racionales, el objetivo del propio estado pasó a ser una sociedad compuesta por tales personas.

Aun cuando las instituciones “privadas” podían desempeñar las mismas funciones que las instituciones “públicas” (Althusser, 1970; véanse los capítulos 9 y 10 siguientes), esto ocurrió no tanto porque las primeras fuesen también controladas por el estado, sino porque tanto las instituciones “públicas” como las “privadas” se habían establecido en función de las mismas premisas racionalistas. La invención de todo un dispositivo de aparatos sociales orientados a la racionalización de los hombres y de las cosas –como el *Panopticon* de Bentham (recientemente presentado a un auditorio más amplio por Michel Foucault [1975a])– no fue necesariamente producto de la acción de las autoridades públicas. Las primeras “casas de trabajo” holandesas, así como la invención del *Panopticon* que tanto valoraba Bentham, se concibieron originalmente como instituciones lucrativas. Fueron ideados para hombres y mujeres carentes de propiedades a quienes se consideraba indignos de participar en el contrato social debido a que eran perezosos, sensuales y delictivos. Tal como lo han puesto de manifiesto los estudios históricos sobre dichas instituciones (Melossi y Pavarini, 1977), éstas llevaban la mira de transformar a los miembros de las “clases peligrosas” en sujetos plenamente racionales que cuando menos se vieran a sí mismos como propietarios de su propia mano de obra, capaces de disponer de ella en la forma de un contrato de trabajo. Al estado se le consideraba también como el beneficiario de dichas instituciones, por cuanto un individuo “reformado” era capaz de ingresar al estado civil y abandonar el estado de naturaleza que le era propio. En otras palabras, los poderes públicos intervenían como agentes de la racionalidad, porque ésta era la *raison d'être* del estado. Estos lineamientos los desarrolló posteriormente Hegel. Para aquellos que lograban colocarse a la altura de entender el carácter racional del estado, el orden legal representaba la promulgación de las leyes naturales del estado de naturaleza que protegían y desarrollaban los derechos básicos de la vida, la libertad y la propiedad.

DERECHO NATURAL, DEMOCRACIA Y ESTADO

Los dos conceptos de estado que alcanzaron su madurez en las grandes monarquías de Francia e Inglaterra, así como en los ideales políticos de los dos acontecimientos decisivos de la era moderna, la Revolución francesa y la norteamericana, se deben entender sobre la base de dos conceptualizaciones divergentes del carácter de la comunidad política, cuya génesis se remonta a la parte final del medievo.

Walter Ullmann (1961) ha sugerido que las diferencias críticas del concepto de autoridad, según se desarrolló éste en las islas británicas y en Europa occidental, debemos localizarlas en ese período temprano. Según Ullmann, la dirección del flujo de autoridad era “ascendente” en el caso de Gran Bretaña, mientras que en el continente era “descendente”. En aquélla, y ya desde la Carta Magna, se vino a establecer una noción descentralizada de los derechos, dentro del sistema político y legal inglés. Las decisiones judiciales se basaban en la costumbre y el precedente, conforme al principio *stare decisis*. En cambio, la historia del pensamiento legal y político de la Europa continental fue totalmente distinta. Allí había dos potencias absolutistas, el imperio y el papado, que trataban de establecer, mediante el antiguo derecho romano, una legitimidad para sus pretensiones. Claro está que en cada uno de los sistemas se observaban contratendencias obvias, pero lo cierto es que se desarrolló una distinción fundamental entre el sistema del “derecho común” y el del “derecho civil”. Tal distinción iba a mostrar una profunda afinidad, en una etapa posterior, con la diferenciación entre un concepto de derecho basado en la costumbre, como el que defendían Locke y los revolucionarios norteamericanos, y un concepto racionalista del derecho natural por el que abogaban Rousseau y los revolucionarios franceses. Estos acontecimientos de índole distinta iban a hacerse evidentes en los significados cambiantes de las diversas “Declaraciones de Derechos” que se redactaron durante las revoluciones francesa y norteamericana.

La pregunta que se plantea es si esas declaraciones eran codificaciones de razones con fundamento racional para darle forma a la sociedad civil, o si en ellas meramente se reconocían de manera oficial los derechos “tradicionales” de que gozaban los ciudadanos. Las dos escuelas de pensamiento daban respuestas distintas al problema. Mientras que, por un lado, el derecho natural se consideraba como fundado en la historia y la costumbre y era definido por los jueces con base en cada caso durante el curso de la historia, por el otro, quienes pregonaban este mismo derecho natural eran profetas iluminados (y revolucionarios), y su legitimación residía en que era “nuevo” y subvertía condiciones sociales que se juzgaban intolerables (Habermas, 1963b; Arendt, 1963).

Las ideas de principios del siglo XIII, que determinaron que los miembros de la nobleza se defendieran contra la arrogancia de un rey que amenazaba con desviarse demasiado del ideal de un *primus inter pares*, se revivificaron en la idea de Locke de una sociedad civil en la que el hecho de que los ciudadanos gozaran de propiedad privada era algo que se reconocía “de manera natural”. Este concepto del derecho natural y de los derechos naturales como *límites* que se le fijaban a un poder central, iban a compartirlo los colonos norteamericanos en vísperas de su independencia. En cambio, en el continente europeo, la elaboración de un concepto revolucionario de derecho natural se hallaba vinculada a la *codificación* de un sistema racional de leyes escritas (Tarello, 1971). La necesidad de organizar estatutos y jurisprudencia en códigos legales surgía de la incertidumbre del derecho en el Sacro Imperio Romano, así como de la legislación y jurisprudencia contradictorias en el curso de los siglos. De hecho, la codificación pasó a ser una de las ideas cardinales de los programas políticos de la Ilustración europea, en Francia, Prusia y Austria. Aun cuando el primer ejemplo de un código moderno fue el famoso *Landrecht* prusiano que entró en vigor en 1794, el punto culminante de este proceso de transformación legal se alcanzó durante el período napoleónico en Francia. La codificación napoleónica desempeñó un papel sustancial en la estabilización y normalización de la Revolución. Entre 1804 y 1810, los cuatro códigos legales que decretó Napoleón regularon todas las cuestiones privadas y criminales, y establecieron la reputación de constituir un sistema legal que pronto se extendió por toda la Europa continental, como si, por así decirlo, los soldados de Napoleón lo llevaran en sus mochilas.

LA VOLUNTAD GENERAL Y EL ESTADO

Justa o injustamente, Jean-Jacques Rousseau llegó a ser considerado como el gran teórico de la Revolución francesa. Lo cierto es que fue él quien dio hechura final a la forma conceptual de estado que había ideado Hobbes. Al principio mismo de su obra política más importante, *El contrato social*, Rousseau se planteaba la pregunta central de su investigación:

El hombre nace libre, y por todas partes se le ve bajo cadenas. Muchos de los hombres que se consideran dueños de otros, son esclavos en no menor medida que éstos. ¿Cómo tuvo lugar este cambio? No lo sé. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? A esta pregunta espero poder hallarle respuesta (1762, p. 169).

La cuestión de la legitimidad intervino en el concepto de democracia desde el principio. El consenso del pueblo con respecto a las leyes que lo restringen es uno de los aspectos críticos de la obra maestra de Rousseau y, por cierto, de todo el pensamiento político moderno.

Franck Tinland (1985) ha mostrado la proximidad conceptual que existe entre la obra de Rousseau y la de Hobbes. La simiente de la democracia está implícita, de hecho, en una doctrina del contrato social, que se basa en el consentimiento de los miembros de la sociedad. Tanto en el caso de Hobbes como en el de Rousseau, la imagen mental del estado es la que desempeña la función de traer unidad a los “muchos” miembros de la sociedad. En Hobbes, los muchos daban su consentimiento solamente una vez, en el momento en que se acordaba el convenio y se creaba el Leviatán. Así, el estado pasaba a ser el soberano al que el pueblo confería la facultad de representarlo. El soberano, por ende, era el representante, y los ciudadanos eran aquellos a quienes se imputaban los actos del soberano. Sin embargo, conforme a la teoría de la representación, la voluntad que daba origen a la acción era la del soberano. Rousseau, no obstante, rechazaba este aspecto de la teoría de Hobbes. Para él, el soberano era el propio pueblo, un “ser colectivo”, y no podía ser representado. El poder ejecutivo únicamente se le podía “transmitir” a un gobierno. Sin embargo, la voluntad, o en otras palabras el poder legislativo, debía permanecer en el pueblo soberano (Rousseau, 1762, p. 190). Para el filósofo

ginebrino, la representación quedaba sustituida por la participación.

En el cambio que el contrato social sufre desde Hobbes hasta Rousseau, se observa que el consentimiento viene a remplazar a la coacción. En tanto que en el caso de Hobbes la voluntad del soberano era la voluntad del Leviatán que se le imponía a sus ciudadanos, según Rousseau el derecho era la expresión de un pueblo soberano. El propio Rousseau establecía una distinción radical entre la voluntad “de todos” –que no es más que la suma de muchas voluntades “individuales”– y la “voluntad general”, la *volonté générale*, que era la voluntad del pueblo como un todo y que inspiraba el gobierno del estado (Rousseau, 1762, pp. 193-194). Tal voluntad “general” era, por supuesto, el resultado ideal de una educación a partir de la cual los individuos iban a ser capaces de desprenderse de intereses particulares. De hecho, los enemigos más acérrimos de dicha voluntad general eran los particulares organizados, los partidos, o las “facciones” que eran portadores de intereses específicos, en oposición a los intereses generales del estado.

Esto significa, por supuesto, que bien puede existir un contraste entre los intereses particulares del individuo y aquellos que son de carácter general, entre *homme* y *citoyen* (Rousseau, 1762, pp. 181, 184, 194). Este yo “generalizado” (para emplear la expresión que posteriormente acuñaría George Herbert Mead), es el resultado de la educación. Representa el contrato social que existe dentro de cada individuo y convierte en ciudadanos a cada uno de los hombres o de las mujeres. Según Rousseau, en todo momento y para cada miembro de la sociedad se halla presente un conflicto entre estas dos almas, de tal manera que “cualquiera que llegue a rehusarse a obedecer la voluntad general, deberá ser forzado a hacer esto último por parte de la totalidad de sus conciudadanos: lo cual no equivale más que a decir que puede resultar necesario que a un hombre se le obligue a ser libre” (Rousseau, 1762, p. 184).

Por más que mediante esta argumentación Rousseau proporcionaba una nueva legitimación para la coerción, sería ciertamente un error que esta aseveración se entendiera como alguna forma de totalitarismo. Lo que ocurre, más bien, con esta forma de estructurar las cosas, es que la *bellum omniun contra omnes* hobbesiana quedaba amortiguada por un estado que ya no era el Leviatán despótico sino, por así decirlo, un Leviatán “internalizado”. El estado de Rousseau cumplía con una misión civilizadora al garanti-

zar la libertad de sus ciudadanos y al transformarlos, al mismo tiempo, para que de su naturaleza “estúpida y limitada” pasaran a ser seres humanos inteligentes “y sociables” (Rousseau, 1762, p. 185). Esto constituyó una desviación trascendental con respecto a la tradición establecida en el campo del pensamiento político. Hobbes y Rousseau, entre los dos, introdujeron un gran cambio en la teoría del contrato social. De hecho, el concepto anterior de contrato social “del fundamento del estado” vino a ser remplazado por el concepto de un contrato social que se lograba por medio del estado. En la descripción que hacía de la transición del hombre desde el estado natural hasta el estado civil, Rousseau inició una dialéctica entre la libertad y la servidumbre: “Puesto que el estar sujeto a un apetito equivale a ser un esclavo, en tanto que el obedecer las leyes que ha establecido la sociedad equivale a ser libre” (1762, p. 186). En su opinión, era deber del estado enseñarles a sus ciudadanos esta lección fundamental, lección que les permitía comprender el carácter altamente moral de la fundamentación estatal del contrato social. En tanto que el Leviatán de Hobbes era el garante externo de un orden público que no pretendía llegar a la conciencia interna de sus súbditos, sino meramente fomentar la conformidad del comportamiento externo mediante la amenaza del castigo, en la obra de Rousseau se observaba la apreciación de la moralidad del estado, y era precisamente labor de las instituciones de éste ilustrar a sus ciudadanos acerca de tal moralidad.

En la concepción de Maquiavelo, y especialmente en la de Hobbes, la necesidad de restringir la voluntad de un súbdito, quien de otra manera iba a ser un esclavo de la naturaleza, un hombre brutal y salvaje, daba lugar al uso de la coerción. La premisa en la que esto se sustentaba era el concepto de que el humano “natural” era similar al animal salvaje que tenía que ser refrenado mediante el temor al castigo. Pero si la voluntad del súbdito se concebía como “libre” en la forma civilizada que se ha mencionado más arriba –si se trataba de una voluntad educada, “ética”–, entonces era posible la democracia. Para Rousseau, la base de la democracia era la internalización del derecho –esto es, la obediencia al mandato interno de la conciencia. Una vez que hombres y mujeres hubieran llegado a constituirse en sus propios amos, el único régimen político posible era la democracia.

Sin embargo, la democracia, así como el ideal del hombre (y, pronto, de la mujer) democrático, no eran cosas “dadas”. El radi-

cal cambio intelectual por el que abogaba el autor ginebrino se basaba también en una panorámica antropológica que marcaba la creencia, de principios del siglo XIX, en la idea del progreso aplicado a la naturaleza humana. El precio que había que pagar por la libertad civil era el desarrollo de una moralidad interna con cimientos firmes. La educación sentimental de Rousseau había tenido lugar en esa "República libre" que casi dos siglos antes había establecido el teólogo francés Juan Calvino. La vinculación entre la manifestación de la libertad de la conciencia individual y el despliegue de una maquinaria orientada hacia la formación de esa conciencia, se hallaba inserta en la propia historia de Ginebra, la ciudad natal de Rousseau. Para expresarlo de otro modo, resultaría imposible comprender la importancia que reviste *El contrato social*, si no consideráramos que *Emilio*, el tratado que elabora Rousseau sobre la educación, apareció al mismo tiempo. El hincapié general en la perfección y la sociabilidad de la naturaleza humana formaba parte del clima cultural de la época.

Por consiguiente, no nos debe asombrar que los escritos de Rousseau pasaran a ser la inspiración de quienes hubieran querido convertirse en los fundadores de una República basada en la virtud, y que fuesen bien conocidos y leídos de manera general durante la Revolución francesa (Arendt, 1963). Robespierre, en particular, se hallaba impresionado por las ideas de Rousseau. Conforme la Revolución se radicalizó cada vez más, el concepto racional del derecho natural de Rousseau vino a prevalecer. Y esto fue especialmente válido en lo tocante al concepto de la voluntad general y a la desconfianza que le inspiraban a Rousseau las facciones políticas. De hecho, una de las primeras acciones del gobierno revolucionario fue la de aprobar el decreto de Le Chapelier, el 14 de junio de 1791. Este decreto estipulaba lo siguiente: "Puesto que uno de los fundamentos de la Constitución es la aniquilación de cualquier tipo de asociación basada en el mismo estatus o comercio, queda prohibido restablecerlas por cualquier razón" (Miglio, 1981, p. 83; Freund, 1976, p. 32). El mismo Robespierre hacía eco de Le Chapelier y de Rousseau en su "Alocución a los franceses de los ochenta y tres departamentos", del verano de 1792, cuando manifestaba que, "en cuanto a nosotros, no somos ningún partido; no estamos al servicio de ninguna facción; vosotros, hermanos y amigos, lo sabéis: nuestra voluntad es la voluntad general" (Hamel, 1865-1867, vol. 2, p. 336). ¡Qué irónico resulta que buena

parte del comentario que posteriormente hicieron los conservadores sobre la Revolución francesa apuntara hacia el “reinado del populacho”, que supuestamente la caracterizó! Robespierre y los jacobinos despreciaban a la chusma en no menor grado. Su *volonté générale* era la expresión de una mente racional, que se horrorizaba ante las acciones desenfrenadas de la multitud. De hecho, esas acciones debían ser controladas mediante un mecanismo que, a su vez, les iba a ayudar a los jacobinos a mantener el control del estado.

En la Asamblea Nacional, al inicio de la Revolución, el conflicto sobre el significado de la Declaración de Derechos entre la postura fisiocrática-lockeana y la rousseauiana era mucho más que un conflicto de estilo (Dyson, 1980, p. 132; Jellinek, 1895). Según los fisiócratas y sus amigos ingleses y escoceses, el nuevo poder revolucionario simplemente tenía que aceptar las leyes “naturales” que regían a la sociedad, como leyes “positivas” del estado.¹ Empero, según los jacobinos, no existían esas leyes naturales tradicionales, y las únicas que importaban eran las leyes de la razón. Con Robespierre, ávido lector de Rousseau, el Leviatán resucitaba como un estado racional, internalizado y democrático, y no como un espectro de gobierno absolutista, puesto que los poderes de los cargos revolucionarios eran siempre transitorios (el propio Robespierre no tuvo un puesto gubernamental oficial sino hasta muy tardíamente). La idea era que cada individuo internalizara éticamente al Leviatán. La estrategia de las “pasiones compensadoras”, características de la filosofía del siglo XVIII, había sido abandonada. Lo cierto es que los jacobinos consideraban que el interés era una pasión tan mala como la codicia en los asuntos políticos. Para ellos, el edificio político se basaba en la virtud. El ateo Robespierre redescubrió la religión como un *instrumentum regni*, por más que fuese la religión la que glorificaba al “Ser Supremo” de la razón.

¹ Los moderados, como Mirabeau, hijo del famoso fisiócrata, y Dumont, el traductor de Bentham, habían desarrollado una postura “anglófila” que era estrechamente cercana a la de los radicales ingleses como Jeremy Bentham y Tom Paine. Lo cierto es que dicha postura parecía más vinculada con el concepto de derecho natural que habían elaborado los fisiócratas y Locke.

Rousseau le había escrito al padre de Mirabeau, en su carta del 26 de julio de 1767, que no lograba ver un “camino intermedio y viable entre la democracia más rudimentaria y el sistema hobbesiano más completo” (citado en Habermas, 1963b, p. 97).

EL ESTADO ÉTICO

La estructuración conceptual del estado moderno, cuyas instituciones principales fueron perfeccionadas durante la Revolución francesa y exportadas a toda Europa por los soldados de Napoleón, halló su verdadero defensor en uno de los más grandes filósofos alemanes: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Desde España hasta Prusia, de Holanda a Italia, de Polonia a Rusia, se difundieron las ideas de libertad e igualdad, junto con los conceptos del reclutamiento forzoso, de la recaudación de impuestos, de la policía, de las prisiones y de las casillas para votar. La influencia que ejercieron estos acontecimientos en la nueva filosofía que se estaba fraguando en las universidades alemanas fue, ciertamente, muy profunda. El propio Hegel, como señala Habermas, “durante todos los años de su vida [...] honró la Revolución con un brindis en el aniversario de la caída de la Bastilla” (Habermas, 1963c, p. 121). Empero, Habermas agrega rápidamente, y quizá con cierta malicia, que dicha celebración bien pudo haber sido un acto de exorcismo. No hay duda de que Hegel se hallaba fascinado por la Revolución, y especialmente por Napoleón, el hombre a quien consideraba como la encarnación misma del *Weltgeist*, la *Aufhebung* viviente de la Revolución (Marcuse, 1941, pp. 169-170; Arendt, 1963, pp. 51-52). La filosofía de Hegel era un intento por hacer en el campo de las ideas lo que Napoleón había hecho en la práctica –proteger el espíritu de la Revolución y mantenerlo vivo, a la vez que se impedía que fuese destruido por sus propias contradicciones internas.

Según Hegel, los revolucionarios franceses habían tratado de materializar el pensamiento de la *Encyclopédie*, volviendo a fundar el mundo y comenzando desde cero. Por el contrario, y especialmente en su *Filosofía del derecho* (1821),² Hegel se inclinaba por recalcar el “espíritu objetivo” –la realidad histórica dada, que él consideraba como la objetivación del espíritu humano. Hegel entendía el *élan* revolucionario de Rousseau y de los franceses como una expresión de la *hubris* subjetiva del intelecto abstracto (*Verstand*), en oposición al carácter objetivo e histórico de la razón (*Vernunft*). Al escribir acerca de Rousseau y de sus seguidores revolucionarios, Hegel señalaba:

² El título original de la obra en alemán era *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

La asociación de los individuos en el estado se convierte [para Rousseau] en un contrato que tiene por base su voluntad arbitraria, su opinión y una adhesión expresa y facultativa, de donde resultan consecuencias ulteriores puramente conceptuales, destructivas de lo divino que existe en sí y para sí de su autoridad, de su majestad absolutas. Llegadas al poder, estas abstracciones producen, por un lado, el espectáculo más prodigioso visto desde que existe la raza humana: volver a empezar *a priori*, y por medio del pensamiento, la constitución de un gran estado real echando abajo todo lo que existe y está dado, y querer dar por base un sistema racional imaginado; por otro lado, como no son más que abstracciones sin Idea, engendraron por su tentativa, los acontecimientos más horribles y más crueles (1821, parágrafo 258, p. 57 [ed. fr. p. 272]).

Así, pues, para Hegel el terror jacobino surgió de la libertad sin freno. Fue la expresión de una racionalidad subjetiva que no se superó ni se mantuvo (*Aufgehoben*) en ese espíritu objetivo que es universal y que se halla incorporado en el estado.

Los críticos que escribieron durante la época de la Restauración –De Maistre, Burke y Haller– consideraban que la Revolución francesa había sido la realización moderna de la pesadilla hobbesiana. Argumentaban que a la sociedad civil no se la podía dejar a su propia suerte. La Revolución había puesto de manifiesto que los agrietamientos entre clases, grupos e individuos llegaban tan hondo, que claramente se precisaba de un principio superior de unidad. Hegel, sin embargo, no pudo localizar este principio en la tradición patriarcal del absolutismo ni en el valor alemán de un *Volksgeist* orgánico. Tal principio tenía que ser, sin otro remedio, “el estado”, una encarnación de la racionalidad. En la filosofía de Hegel, el estado respondía a la necesidad de superar la anarquía de la sociedad civil preservando, a la vez, su principio de libertad. Esta libertad había que trasponerla, para pasar del nivel intelectual abstracto del derecho individual, a la realidad histórica, dada y objetiva del estado.

Para Hegel, “el misterio del estado es la lógica de la *Aufhebung*” (Cacciari, 1978, p. 17). Esta *Aufhebung* consistía en la superación de la voluntad individual, que en el plano del derecho abstracto tenía su propia esfera en la regulación de la propiedad y los contratos, en favor de una voluntad universal, representada por el estado. Tal como Rousseau ya lo había aclarado, el estado no constituía una suma de individualidades sino que era, más bien, ese

valor universal que los individuos se esfuerzan por alcanzar –era una realidad objetiva, es decir, una realidad *positiva*, existente. La libertad real, al igual que cualquier realidad objetiva, era la superación de la esfera limitada de la voluntad individual, en favor de una esfera del deber legal y ético. Ésta era, para Hegel, la única “liberación” real (1821, parágrafo 149, p. 150).

Este movimiento de “superar y preservar” (*Aufhebung*) lo individual (lo particular) en favor de lo universal, fue materia de una buena parte de la filosofía de Hegel en cuanto al derecho. Al mismo tiempo, se constituyó en la teoría social de Hegel, por cuanto lo instó a describir las instituciones principales de la sociedad, conforme al papel que éstas desempeñaban en el proceso de la *Aufhebung*. Así, desde la esfera del derecho abstracto y la moralidad subjetiva “de conformidad con la teoría que estructura Hegel” el individuo ingresó al dominio de la vida ética. Este dominio lo obligó a pasar desde las consideraciones concernientes a la familia, hasta aquellas tocantes a la sociedad civil y, finalmente, a las del estado.

En la *Filosofía del derecho*, el tratamiento que da a la sociedad civil es, indudablemente, uno de los más interesantes. El concepto de la sociedad civil ya se había popularizado en Alemania debido a la traducción del *Essay on the history of civil society*, de Adam Ferguson (1767; véanse Rosenzweig, 1920 y Ferrarotti, 1984). Según Hegel, en el “sistema de necesidades” de la sociedad civil, o para decirlo de otro modo, en la economía, los individuos se daban cuenta de que dependían de otros individuos para la satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, el funcionamiento automático del “sistema de necesidades” de la sociedad civil únicamente iba a desembocar en el individualismo desenfrenado y en el desastre ético, político y social, según sostenían los economistas políticos. ¡El régimen sangriento del terror revolucionario fue prueba de este peligro!

El medio a través del cual el sistema de necesidades pasó a ser ético y por consiguiente a formar parte del estado (Bobbio, 1975, p. 54), fue el sistema legal, “el poder de la policía” y la estructura de las “corporaciones”. En tanto que el poder policial implicaba que se hicieran cumplir las leyes así como las normas sobre educación y bienestar, las corporaciones eran organizaciones político-económicas que seguían el modelo de los gremios medievales. Hegel las ideó a fin de que ofrecieran un puente entre el mundo de la economía política y la realidad ética del estado.

Hegel perfeccionó la relación dialéctica entre el estado y la sociedad civil que, como hemos visto, autores anteriores ya habían tratado. Tal relación dialéctica estaba implícita en el carácter hipotético del contrato social, y la crítica que hizo Hegel de las categorías contractuales sociales la hizo aún más obvia. En el pensamiento de Hegel, la propia existencia de la sociedad descansaba sobre la premisa de la fuerza organizadora del estado y en el papel que éste desempeñaba en la educación de los miembros de la sociedad civil, alentándolos a que vieran la racionalidad y la necesidad de la existencia del estado. Era éste el que le permitía a la sociedad civil ser *civil*, es decir, ser *civitas*, que es el nombre que en latín se da a la comunidad política. Ser civil, esto es, pasar a formar parte del estado, significaba también ir más allá del estado de naturaleza.

Resulta importante subrayar el fundamento histórico del discurso de Hegel, a pesar de la terminología aparentemente abstracta en que fue expresado. En la *Filosofía del derecho*, Hegel retrataba las instituciones de una monarquía constitucional del tipo prusiano como la encarnación misma de la razón. Estaba convencido, sin embargo, de que con objeto de salvar el contenido racional de la Revolución francesa era necesario criticar el subjetivismo radical y abstracto que había originado la caída de la Revolución y el abominable período del terror.

Esto explica por qué Hegel estaba tan impresionado con Napoleón, el mesías de la Revolución, el personaje que había logrado institucionalizar y difundir la Revolución por toda Europa debido al proceso de burocratización y codificación que tuvo lugar en los países que habían atravesado las tropas del nuevo César. Napoleón ayudó a establecer lo que la Revolución había creado –“la France fonctionnaire” (Richard Cobb, citado por Skocpol, 1979, p. 199). Hegel comprendía perfectamente que el mito del siglo XVIII en cuanto a una sociedad civil “autónoma” con respecto al estado, no había sobrevivido al terror. La sociedad civil no era capaz de garantizar la unidad que la paz social requería. Y era en esta cuestión de la cohesión social donde “el estado” hallaba su *raison d'être*.

Pero, ¿cómo podía el estado representar efectivamente esa unidad? Conforme al edificio construido por Hegel, esto se hacía reservando cuidadosamente los derechos políticos a aquellos individuos que estuvieran bien establecidos en la sociedad y quienes, por la misma razón, debía suponerse que eran capaces de repre-

sar una opinión racional y bien informada sobre los asuntos públicos. De manera curiosa, la solución que daba Hegel implícitamente constituía una reminiscencia de la forma en que Locke había lidiado con la misma cuestión. El derecho abstracto, que era el punto de partida de la *Filosofía del derecho*, encontraba su esencia en la adquisición de la propiedad, que era la manifestación más inmediata de la voluntad del sujeto. Por más que, como hemos visto, las disposiciones de ánimo del sujeto tenían que “educarse” con el fin de que se convirtieran en objetivas a través de las “raíces éticas” del estado (la familia y la sociedad civil), todo este desarrollo quedaba reservado para los propietarios.

Esto implicaba necesariamente que todos los peldaños de la escalera que tan cuidadosamente había armado Hegel para acceder a la esfera ética del estado, se hallaban en realidad manchados, por así decirlo, por el pecado original de la propiedad privada; o, mejor dicho, por la *carencia* de ella. Al principio, la exclusión decisiva de este proceso de asunción al cielo de la política se efectuó en el plano de la familia. De Hegel aprendemos que en tanto el hombre “tiene su vida sustancial y real en el estado”, la mujer tiene “su destino sustantivo en la familia” (1821, parágrafo 166, p. 114). Además, al describir la sociedad civil, Hegel identifica sus tres clases constituyentes: la clase de los agricultores, la clase de los hombres de negocios o de empresa y, finalmente, la clase “oficial” de los servidores civiles, que era la favorita de Hegel. Estas clases en la constitución política de Hegel conformaban la “Asamblea”, que era la base del poder legislativo del estado. Por consiguiente, los trabajadores comunes quedaban excluidos.

Sin embargo, aun cuando el elemento más explotado de la sociedad se hallaba momentáneamente invisible en la división del trabajo que había establecido Hegel, aquél era observable en otra sección de la sociedad civil: la “política”. Esta sección tenía que enfrentarse con un problema para el cual incluso el razonamiento extremadamente globalizador de Hegel parecía encontrar dificultades; a saber, la pobreza. Hegel vinculaba la pobreza con el propio desarrollo de la sociedad civil. Según la adición que hizo Gans, Hegel manifestó que “la importante cuestión acerca de cómo abolir la pobreza es uno de los problemas más inquietantes que agitan a la sociedad moderna” (1821, adición al parágrafo 244, p. 278). Ninguna duda cabe, sin embargo, que la conformación de una “chusma de depauperados” (1821, parágrafo 244, p. 150) consti-

tuía un problema *político*: “La pobreza en sí no convierte a los hombres en una chusma; ésta se crea únicamente cuando se le aúna a la pobreza una disposición mental, una indignación interior contra los ricos, contra la sociedad, contra el gobierno, etc.” La ociosidad y la pretensión “de recibir subsistencia como un derecho [de la chusma]” era la consecuencia aterradora y necesaria de dichas actitudes (adición al parágrafo 244 en 1821, p. 278; 1821, parágrafo 245, p. 150).

¿Cómo abordar este problema político? Como hemos visto, para el populacho no había lugar ni en la sociedad civil de Hegel ni en la constitución política que era el reflejo de aquélla. La pertenencia a las corporaciones profesionales que debían representar a la clase empresarial dentro de la administración gubernamental, quedaba reservada a aquellos individuos que “cumplían objetivamente con la habilidad y rectitud necesarias”. De hecho, Hegel especificaba que al “miembro de la corporación se le debe distinguir de un jornalero o de aquel hombre que está dispuesto a aceptar un empleo casual en una sola ocasión” (1821, parágrafo 252, p. 153). Se consideraba que las corporaciones formaban parte de la “clase empresarial”.

En tanto que la clase “natural”, es decir, la aristocracia terrateniente formaba parte de las Asambleas por derecho de nacimiento, y la clase “oficial”, la burocracia, por razón de su categoría profesional, la sección de la Asamblea conformada por la clase empresarial “comprende al elemento fluctuante de la sociedad civil” (1821, parágrafo 308, p. 200). Según la tesis que estructura Hegel, los ciudadanos individuales y la clase empresarial participaban en las Asambleas únicamente a través de sus diputados, que se elegían en las corporaciones. En consecuencia, ser excluido de pertenecer a las corporaciones significaba igualmente quedar excluido de los derechos políticos.

Incluso para quienes lograban ser admitidos en ella, la Asamblea ocupaba un segundo lugar en importancia, tras el gobierno y el monarca, que era quien encabezaba el gobierno y a quien “correspondían las decisiones finales” (1821, parágrafo 300, p. 195). Al describir las Asambleas, por un lado Hegel hace la distinción acostumbrada entre “todos” y “los muchos”:

Si se dice que es obvio que cuando menos las mujeres y los niños, etc., no están incluidos es este “todos”, es más obvio por lo tanto que no se debe

usar esta expresión tan precisa cuando se trata de algo muy indeterminado (1821, parágrafo 301, p. 195 [p. 331]).

Por otro lado, la razón por la cual los diputados de los muchos son convocados a las Asambleas, nada tiene que ver con la idea de que debieran “representar” los intereses de su clase. De hecho, “el saber cuál es la voluntad de uno, y ahondando aún más, el saber cuál es la voluntad de la Razón como voluntad absoluta, es el fruto de una percepción e intuición profundas, cosas que precisamente *no* son populares” (1821, parágrafo 301, p. 196). Por consiguiente, la razón por la cual se les convoca reside en el hecho de que los representantes les pueden proporcionar a los funcionarios del estado “conocimientos o intuiciones *adicionales*”, así como “en el hecho de que el anticiparse a las críticas de los muchos, y en particular a la crítica pública, ejerce el efecto de inducir a los funcionarios a dedicar de antemano su mejor atención a los deberes que les corresponden y a los esquemas que tengan en consideración” (1821, parágrafo 301, p. 196). Estas funciones parecen ser especialmente importantes a consecuencia de la tendencia “a considerar que la voluntad del ejecutivo es mala, o menos buena [que la de los gobernados], es una presuposición característica de la chusma, o, en general, de quienes tienen un enfoque negativo” (1821, parágrafo 301, p. 196). Y para que no haya duda alguna, Hegel pasa entonces a elogiar el papel que desempeñan las Asambleas como mediadoras entre “el gobierno” y “la nación” y considera que su función más importante es la de impedir que “los individuos presenten el aspecto de una masa o un conglomerado y de tal modo adquieran una opinión y una volición no organizadas, y evitar que éstas cristalicen en un poderoso *bloque* que se halle en oposición al estado organizado” (1821, parágrafo 302, p. 197).

Estas observaciones se caracterizan por una intuición sociológica formidable y revelan que Hegel veía la posibilidad de utilizar la participación política como un medio para el liderazgo legítimo. Resulta claro que Hegel todavía se hallaba forcejeando con las cuestiones que planteaba la Revolución francesa, así como con la nueva realidad que observaba en la aparición de los muchos, del pueblo, en el escenario político. En tanto que los representantes más reaccionarios de la Restauración simplemente querían desalojar a los nuevos miembros de la escena política, la postura de Hegel era distinta. Su objetivo era el de rescatar, salvar el núcleo

racional de la Revolución —operación que únicamente podía resultar venturosa si la “masa” de los individuos que en esos momentos habían entrado al escenario político se podía controlar y “organizar” dentro del estado.

El tema subyacente era que una multitud carente de estado podía convertirse en presa de la agitación de las ideas “negativas” que pudieran predisponerla contra el estado. En consecuencia, un arte de gobernar que mostrase cordura no los iba a excluir de la Constitución sino que se cercioraría de que la Constitución del estado los “organizara” de tal manera que fomentase su educación a través de las “raíces éticas” del propio estado, de la familia y de la sociedad. La definición que daba Hegel del estado, al expresar que es “la realidad de la Idea ética” (1821, parágrafo 257, p. 155) se debía tomar, por ende, muy seriamente. En el sistema de Hegel el estado existía como la realización de un imperativo ético específico: la preservación de la unidad de la sociedad, evitando la desorganización que la anarquía causaba entre sus miembros, ya fuesen individuos o clases sociales.

En este sentido, el estado no era otra cosa más que el *telos*, la meta de las leyes, los recursos y los funcionarios que se supone conforman el estado. En el sistema hegeliano la existencia de un estado y la búsqueda de tal unidad son cosas idénticas. La polémica de Hegel iba dirigida tanto contra una postura de “ala derecha” que considere la esencia del estado dentro de un *Volkgeist* nacionalista y romántico, como contra una actitud de “ala izquierda” en la que el estado se pensase como la creación de una suma de voluntades individuales (Marcuse, 1941, pp. 169-223). En ambos casos, el ataque de Hegel se centraba en la naturaleza parcial y limitada de estas posturas, que dejaban al estado a merced de los caprichos de los sentimientos “románticos, nacionales”, o de los “democráticos”, o de ambos. Estos caprichos negaban la necesidad ética de la unidad de la sociedad civil, unidad en la que, según Hegel, consistía el estado.

No obstante, el edificio “racional” de Hegel era incapaz de librarse de la propiedad privada. En lo concerniente a la relación entre esta última y la obligación política, Hegel no se apartaba mucho de Locke. Una vez que se consideraba que la propiedad privada era la manifestación esencial de la voluntad externa del hombre, el complejo marco de referencia sociológico y constitucional de Hegel expulsaba de la racionalidad, y por ende del esta-

do, a todos los no propietarios: las mujeres, los niños, la "chusma" desempleada y los jornaleros (los futuros "proletarios" de Marx). Así, pues, la unidad de los muchos era en realidad sólo la unidad de los pocos. Se trataba, a lo sumo, de una "facción". En consecuencia, el universalismo del concepto de estado que defendía Hegel era, en el fondo, falso.

En tanto los muchos que quedaron excluidos compartieron el punto de vista de los excluidores, la ambigüedad de este universalismo no se vio cuestionada. Así, la historia política y social de la época posterior a la gran obra de Hegel, pasó a ser la historia de la forma en que la gente sin trabajo pagado y carente de propiedad descubrió y posteriormente expresó su "voluntad" organizándose. Este acto de organización impulsó el desarrollo de un proceso democratizador en las sociedades europeas. A causa de ello, la unidad social, que en el sistema de Hegel quedaba salvaguardada únicamente por la complicidad de aquellos a los que se había excluido de ella, a la postre se desbarató.

El pensamiento político dominante en los siglos que siguieron giró en torno a la democracia y al tratamiento germinal que Rousseau le había dado. La democracia, sin embargo, sólo podía ser la imagen de la sociedad civil que reflejara el sistema político. Únicamente una perfecta igualdad de condiciones para todos podía proporcionar aquella unidad que, como Hegel había demostrado, constituía la esencia del concepto de estado. Empero, ninguna sociedad logró alcanzar esta utopía del igualitarismo. La naturaleza de la democracia bajo condiciones de desigualdad se convirtió en un conflicto, y no en unidad. Así, pues, en este sentido, la democracia resultó ser la negación misma del "estado".

LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA CRÍTICA DEL ESTADO

Marx, así como los marxistas que siguieron sus pasos, basaban su crítica del derecho en el análisis que hacían de “la cuestión social”. Durante siglos, las diversas etapas del proceso de “la llamada acumulación primitiva” (Marx, 1867, pp. 713-714) habían estado haciendo estragos en el medio rural, así como –cuando menos en Inglaterra– en los centros urbanos. Había bandas de vagabundos, ex campesinos expulsados de su tierra a causa de la reorganización de la agricultura, que andaban errantes por la campiña y que en las ciudades formaban una clase pobre incapaz de hallar empleo en las empresas capitalistas que se estaban desarrollando. La “pobreza” era el espectáculo más deprimente de la época. Los utilitaristas británicos y los *philosophes* franceses que admiraban la racionalidad del nuevo sistema económico se hallaban igualmente consternados por sus consecuencias sociales. Lo que a los contemporáneos les parecía un nivel de comportamiento delictivo sin precedentes (Lefebvre, 1932), con frecuencia se explicaba haciendo referencia a los efectos de la pobreza. El establecimiento global de un régimen de propiedad privada de la tierra y de otros recursos, pronto se asoció con la pobreza generalizada de los muchos. Tanto así que, incluso un escritor utilitarista como Cesare Beccaria, definía el derecho a la propiedad como “un derecho terrible y tal vez no necesario”, y el robo como un delito debido a la “miseria y desesperación, un delito de aquella parte infeliz de la humanidad a la que el derecho a la propiedad [...] no le ha dejado más que una mínima subsistencia” (1764, p. 97).

Jean-Jacques Rousseau, en su *Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes* (1755) ofrecía una de las denuncias más claras y tajantes de su época en cuanto a la propiedad privada. El ensayo de Rousseau sobre la desigualdad con frecuencia se ha descrito como una manifestación radical que en muchas facetas esenciales presagia la teoría de Marx (Della Volpe, 1957). El famoso pasaje con que comienza la segunda parte, se refiere directamente a los oríge-

nes de la desigualdad *política* (a diferencia de la *natural*) entre los hombres y las mujeres:

El primero que habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: *Esto me pertenece*, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie”. (Rousseau, 1975, p. 109) [ed. esp. cit. p. 129].

El resto de la segunda parte del ensayo de Rousseau es una exposición sobre el vínculo que existe entre la división del trabajo y la desigualdad, así como en cuanto a la distinción entre la igualdad legal-formal y la sustantiva. Posteriormente, Marx desarrolló las ideas fundamentales de Rousseau, defendiéndolas de los ataques que les había lanzado Hegel. De hecho, el programa teórico de Marx, esbozado ya en sus primeros trabajos, en esencia es el desarrollo del programa *democrático* que originalmente presentó Rousseau, y que luego fue duramente criticado por Hegel. Pero en tanto que Rousseau, al final de su ensayo, lanza invectivas contra el hecho de que sea “un niño el que gobierne a un anciano [...] un imbécil el que guíe a un hombre cuerdo” (1755, p. 137), así como contra el que un “puñado de gente [...] se sacie de frivolidades mientras la multitud hambrienta carece de lo más necesario” (1755, p. 137), Marx concluye su obra dando preferencia a esta última invectiva con respecto a la primera. Era obvio que en lo que hacía hincapié era en “la cuestión social” (Arendt, 1963, pp. 59-114), y no en las otras fuentes de la desigualdad política entre hombres y mujeres. Ciertamente es que *El capital* está imbuido de la profunda conciencia que Marx tenía del carácter político de la cuestión social pero, según su parecer, ese carácter se limitaba a la esfera de la fábrica –y al equiparamiento de la disciplina de la fábrica con la extracción de plusvalor. Como veremos, no extendió de manera coherente sus reflexiones sobre las relaciones de poder dentro del lugar de producción, a las relaciones de poder dentro de la sociedad en general.

El hecho de que Marx vinculara la desigualdad casi exclusivamente con el diferencial de acceso al poder político a través de la propiedad privada, influyó grandemente en el concepto que tenía

del estado. Debemos tener presente, por supuesto, que desarrolló la idea de la democracia de Rousseau en una época en que el discurso dominante era, de hecho, la economía política. Para Marx, la igualdad tenía que ser la igualdad económica, si había de ser una igualdad “real”. Sólo con que se pudieran abolir las divisiones de clases –conforme a la argumentación de Marx–, la unidad social pasaría a ser una posibilidad, y la democracia de Rousseau una realidad!

Marx, por consiguiente, se encontró en la postura de tener que enfrentar la opción de igualdad que proponía Rousseau, con la teoría del estado que defendía Hegel. En uno de sus ensayos más importantes, escribió que todo su programa crítico se había iniciado con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843):

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política (Marx, 1859, p. 4).

Marx deshacía la edificación de Hegel remontándose a la filosofía legal de éste. Según Marx, a la dialéctica de Hegel era “necesario darle vuelta”, puesto que “está puesta al revés” (Marx, 1873, p. 302).

Con objeto de estructurar el concepto del estado como unidad, por medio de un proceso que originalmente se basaba en la propiedad privada, Hegel, como hemos visto, restringía la riqueza y la diversidad de la sociedad civil conforme a la censura de un marco institucional que provenía de la sociedad prusiana de su época. Al criticar la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx analizaba la “anatomía” de la sociedad civil, que para él era sinónimo de la economía política. Según su punto de vista, la “misericordia” de la constitución de Hegel aparecía como consecuencia de la miseria de la sociedad civil que se basaba en la propiedad privada, y el primer aspecto no se podía comprender sin tomar en cuenta el segundo. Para Marx,

la crítica de la economía política era la consecuencia natural de la crítica de la filosofía política y legal. Los artículos que Marx escribió durante el período de 1843 a 1846 (publicados o no) dan testimonio de su trabajo propedéutico pero esencial en esta dirección.¹ Después de este período, y desde un punto de vista estrictamente teórico, Marx nunca volvió a abordar las cuestiones del derecho y el estado.

De la misma forma que la *Filosofía del derecho* de Hegel constituía un rechazo de los principios básicos de la democracia, la crítica que Marx hacía de Hegel era primordialmente una defensa de la democracia. Marx afirma sin tapujos: “Los franceses modernos la han concebido así: en la verdadera democracia *el estado político desaparece* [*der politische Staat untergehe*] (Marx, 1843, p. 31). ¿Por qué es esto así, y qué es este “estado político”? En la filosofía política de Hegel, al igual que en los estados que existían en su época, Marx veía que “la totalidad de la existencia de un pueblo” era cosa aparte y distinta de la “abstracción” del estado político (1843, p. 79). El intento de Hegel por construir un puente entre los dos estaba condenado al fracaso, según Marx, debido a que en la constitución de Hegel (al igual que en la del estado prusiano), se mantenían las diferencias de clase y de estatus como diferencias políticas. Según Marx, la situación era otra en Francia y en Estados Unidos (véase lo que se dice más adelante, en el capítulo 6):

Solamente la Revolución francesa dio término a la transformación de las clases políticas en clases sociales; en otras palabras, convirtió las distinciones de clases de la sociedad civil en distinciones meramente sociales, pertenecientes a la vida privada pero carentes de significado en la vida política. Con esto quedó completa la separación entre la vida política y la vida civil (Marx, 1843, p. 80).

Empero, la realización de esta separación señalaba también los medios para sobreponerse a ella. En su *Crítica*, Marx consideraba que el “sufragio irrestricto” era la clave para superar la separación del estado con respecto a la sociedad civil: “Dentro del estado po-

¹ Véanse la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) (de aquí en adelante la llamaremos *Crítica*), no publicada; los dos artículos publicados en los *Anales germano-franceses* de 1844 (1844a; 1844b); los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844c); *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La ideología alemana*, obra de la que es coautor con Engels.

lítico abstracto, la reforma de la votación promueve la disolución [*Auflösung*] de este estado político, pero también la disolución de la sociedad civil" (Marx, 1843, p. 121). Éste era el caso, porque como Marx afirmaba en su ensayo titulado *Sobre la cuestión judía*: "La propiedad privada [queda] *idealmente* abolida cuando es el no propietario quien se coloca en la postura de legislar respecto del poseedor de propiedades" (las cursivas son mías; Marx, 1844a, p. 33). Marx hacía esta afirmación en el contexto de un comentario acerca de la abolición de los requisitos en cuanto a propiedades de los electores y representantes estatales de Estados Unidos. Su comentario sugiere que al eliminar cualquiera de los requerimientos en cuanto a propiedad para tener derecho a votar significaba que, en una democracia, la propiedad existía por voluntad de la mayoría.²

No obstante, Marx consideraba que la abolición de cualquier distinción religiosa o de clase que se estipulase en la constitución era simplemente una emancipación política, mas no humana. Sólo en el caso de que la democracia política trajera consigo el establecimiento de una democracia económica conduciría la emancipación política a una emancipación humana, "real". La democracia "pura", aquella en la que rigiera el sistema de un solo voto por cada hombre, podría trascender a la separación de la sociedad civil y al estado político únicamente si desembocaba en la supresión de la propiedad privada.

Marx maduraba esta idea durante el período que medió entre la redacción de su *Crítica* y la publicación de los *Anales germano-franceses* en París, ciudad a donde había huido en febrero de 1844 con objeto de escapar a la ira del gobierno prusiano. En la capital francesa, Marx se reunió con las organizaciones de los trabajadores parisienses que se inclinaban por el socialismo, acontecimiento que fue de importancia decisiva para el desarrollo de su pensamiento, así como para el de su función como organizador político. Los *Manuscritos*, en los que Marx trabajó durante la primavera y el

² Por supuesto, la razón de que las cartas constitucionales de los países no socialistas traten por lo general a la propiedad privada como uno de los derechos fundamentales de las personas, es la de evitar tales consecuencias radicales. Un buen ejemplo a este respecto se halla en la historia de la resistencia que ha opuesto la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos a aquella legislación que trata de infringir el carácter "absoluto" del derecho a la propiedad privada.

verano de ese mismo año constituyen, de hecho, su primer escrito sobre el concepto del *comunismo*:

Cuando los *trabajadores* comunistas se asocian entre sí, su primer objetivo es la teoría, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo, a consecuencia de esta asociación adquieren una nueva necesidad, “la necesidad de una sociedad”, y aquello que parece un medio pasa a ser un fin. Este proceso práctico se puede observar, en sus resultados más espléndidos, cuando se ve reunidos a los trabajadores socialistas franceses. Cosas como fumar, beber, comer, etc., ya no son medios de contacto ni medios que insten a reunirse. La compañía, la asociación y la conversación, que de nuevo la sociedad tiene como fines, son suficientes para ellos; y la hermandad del hombre no es entre ellos una mera frase, sino un hecho de la vida, y la nobleza del hombre brilla sobre nosotros proveniente de sus cuerpos endurecidos por el trabajo (1844c, pp. 99-100).

Al igual que Rousseau, Marx veía un conflicto entre la esfera “celestial” del ciudadano y la “terrenal” del burgués, dos esferas cuya separación no se podía combatir por medios puramente *políticos*, según había quedado de manifiesto con la violencia de la Revolución francesa:

Ciertamente, en aquellos períodos en que el estado político nace violentamente dentro de la sociedad civil, y cuando los hombres pugnan por liberarse por medio de la emancipación política, el estado puede, y debe, proceder a *abolir y destruir la religión*; pero sólo en la misma forma en que procede a abolir la propiedad privada, declarando medidas máximas, mediante la confiscación o a través de gravámenes progresivos o de la misma manera en que procede a abolir la vida, mediante la *guillotina*. En aquellas épocas en que el estado se halla más consciente de sí mismo, la vida política trata de asfixiar sus propios prerrequisitos –la sociedad civil y sus elementos– y de establecerse como la vida genuina y armoniosa de la especie humana. Pero este fin solamente puede lograrlo colocándose en *violenta* contradicción con sus propias condiciones de existencia, declarando una revolución *permanente*. Así, el drama político termina necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad civil, del mismo modo que la guerra termina al acordarse la paz (1844a, p. 36).

La solución de Marx tenía que ser distinta. Para Marx, el estado democrático debía originar una emancipación humana duradera, pero esta emancipación solamente era posible si el principio mis-

mo de sociedad civil, de propiedad privada se suprimía de raíz (y no simplemente se “limitaba”, “confiscaba” o “gravaba”).

Esta emancipación se debía lograr a través de transformaciones revolucionarias basadas en la lucha de clases. La creciente importancia que daba Marx a la lucha de clases era consecuencia del interés que le inspiraba la economía política (y, por ende, la teoría del valor, de Smith y Ricardo), así como de su participación en los movimientos sociales de la época relacionados con el trabajo. Ya hemos visto que Hegel no sentía más que menosprecio hacia la *Pöbel*, esa “chusma” a la que no se le otorgaba lugar alguno en la construcción racional de su estado ético. En la *Crítica* de Marx, y luego una vez más en la *Introducción* –publicada como artículo aparte en los *Anales germano-franceses*–, el punto de partida era una concepción de la necesidad filosófica de una revolución cuyo protagonista fuese el proletariado, la clase cuya actitud radical tenía sus raíces en el carácter extremadamente negativo de sus condiciones de vida (1844b, pp. 141-142).³

En la *Crítica*, Marx escribía: “la carencia de propiedades, y la clase que necesita trabajo de inmediato, trabajo concreto, constituye en menor grado una clase de la sociedad civil que la base sobre la que descansan y se mueven las esferas de la sociedad civil” (1843, p. 81). Hemos visto la forma en que Hegel, con objeto de construir la sociedad civil como un peldaño más arriba de la escalera que lleva hacia el “estado ético”, tuvo que tratar a la sociedad civil como producto del estado –es decir, del orden político y legal del estado. Únicamente de esta manera podría quedar contenida la sociedad civil dentro del estado, sin desbaratar su misma esencia: la unidad. Para lograr ese resultado, lo único que se podía hacer era reconocer que la base para tener pleno derecho a pertenecer al estado era la propiedad privada. La gente carente de bienes, o para decirlo con las palabras que utiliza Marx en la *Introducción*, el proletariado quedaba fuera de la sociedad civil. Ésta era la premisa en la que se apoyaba *de facto* la sociedad civil, de la misma

³ En su introducción a la edición inglesa de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de Marx, Joseph O'Malley señala que una posible razón por la cual Marx no hizo comentario alguno respecto del tratamiento que da Hegel a “la chusma”, a pesar de la notable similitud que existe entre la “chusma” de Hegel y el “proletariado” de Marx, era que Marx tenía la intención de extender su crítica a la obra de Hegel llevándola al capítulo sobre la sociedad civil. Éste hubiera sido el lugar apropiado para una polémica sobre dicha materia (O'Malley, 1970, p. liv).

manera que en la democracia ateniense esa premisa era la esclavitud. El proletariado era esa clase “universal” cuya negatividad total supuestamente le iba a permitir engendrar la emancipación, no solamente de sí misma, sino también de la sociedad como un todo. Así, Marx veía al proletariado como al sepulturero de los conceptos independientes de estado y a la sociedad civil, junto con el concepto de propiedad privada (Marx, 1844b, pp. 141-142). La elección del proletariado como la clase revolucionaria fue fruto, al principio, de una deducción filosófica: “Sin embargo, al parecer hay una dificultad importante que obstaculiza la revolución alemana. Las revoluciones requieren de un elemento pasivo, una base material. La teoría se verá concretada en un pueblo, únicamente en la medida en que sea la realización de sus necesidades” (1844b, p. 138). Esta base material, empero, no se hallaba aún madura en Alemania: “El proletariado apenas comienza a aparecer [...] a consecuencia del desarrollo industrial que está ocurriendo” (1844b, p. 142).

Fuera de Alemania, la situación era muy diferente. En París, Marx conoció a Engels cuando éste regresaba de Manchester, donde había estado reuniendo datos para su libro, *Sobre las condiciones de la clase trabajadora inglesa* (1845). El estudio de la economía política así como de la “anatomía de la sociedad civil” y la (consecuente) defensa del comunismo, pasaron a ser la “solución” de Marx al rompecabezas que constituía la parte medular de su trabajo sobre la cuestión judía: la separación de la esfera política con respecto a la social. El comunismo se había convertido en la solución al problema de la cohesión ética de la sociedad, problema que Marx había heredado de Rousseau:

Rousseau formuló correctamente la noción abstracta del hombre político: “Quienquiera que se atreva a emprender la tarea de establecer las instituciones de un pueblo debe sentirse capaz de *cambiar*, por así decirlo, la propia *naturaleza humana*, de *transformar* a cada individuo que, aisladamente, es un todo completo pero solitario, en una *parte* de algo más grande que él mismo, de lo cual en cierto sentido, provengan su vida y su ser; [de cambiar la naturaleza del hombre con objeto de fortalecerla]; de sustituir la vida física e independiente [con la que a todos nos ha dotado la naturaleza], por una existencia limitada y moral. Su labor, en pocas palabras, es la de *quitarle a un hombre las facultades que le son propias*, y darle a cambio facultades ajenas que únicamente pueda emplear con la ayuda de otros hombres”.⁴

⁴ El pasaje que cita Marx está tomado de *El contrato social* de Rousseau. Marx lo

Toda *emancipación* es una *restauración* del mundo humano y de las relaciones humanas con *el propio hombre*.

La emancipación política es una reducción del hombre, convirtiéndolo, por un lado, en miembro de la sociedad civil, en un individuo *independiente y egoísta*; y por el otro, en un *ciudadano*, en una persona moral.

La emancipación humana únicamente será completa cuando el hombre real, individual, haya absorbido en sí al ciudadano abstracto; cuando como hombre individual, se haya convertido en un *ser de la especie*; y cuando haya reconocido y organizado sus facultades propias (*forces propres*) como facultades *sociales*, de tal manera que ya no separe de sí mismo esta facultad social, como facultad *política* (Marx, 1844a, p. 46).

Según Marx, la desaparición de la forma del estado y el establecimiento del comunismo eran procesos idénticos. La parte medular de las enseñanzas de Rousseau sobre el estado se hallaba, para Marx, en la serie de imágenes centrales de la utopía que había forjado para la historia y para la clase que debía poner fin a la explotación.

Esa parte medular residía en la idea de que el dolor y el sufrimiento del conflicto y la división un día iban a ser *aufgehoben* (superados) por un “estado”, una condición de paz, de unidad y de libertad. Tal “estado” sería el estado (político) de Hegel “volteado de cabeza”. Iba a ser también la condición del comunismo y, por la misma razón, la extinción tanto del estado político de Hegel, como de la burguesía. La abolición de la propiedad privada –según creía Marx– efectivamente unificaría a la sociedad al eliminar la causa de la desigualdad, que era, para empezar, la culpable de engendrar la división y el conflicto. Eliminada la propiedad privada, el estado político ya no iba a ser necesario para compensar la anarquía de la sociedad civil. Y así, desaparecida la anarquía, la herramienta para vencerla, es decir, el estado, desaparecería también.

En sus futuros escritos sobre los acontecimientos de actualidad y en los ensayos dedicados a la agitación y orientación políticas,⁵ Marx nunca corregiría el enfoque político que había adoptado sobre la cuestión del estado. En ninguno de esos escritos modificó

citaba en francés, agregaba las cursivas y omitía las partes que hemos puesto entre corchetes (Marx, 1844a, p. 46, nota 4).

⁵ Entre éstos iban a figurar el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) de Marx y Engels, los escritos sobre políticos franceses, desde el ensayo concerniente a Napoleón III (1852) hasta el dedicado a la Comuna de París de 1870 (1871), y la *Crítica al Programa de Gotha de los alemanes socialdemócratas* (1875).

su adhesión fundamental a un esquema teórico que pronosticaba, a la vez que defendía, un proceso de declinación progresiva de la propiedad privada, del derecho y del estado. Marx esbozó las tres etapas de este proceso de la manera siguiente: primero, la perfección de la “democracia burguesa”; segundo, su trascendencia a una “dictadura del proletariado” que iba a facilitar el establecimiento de las condiciones socialistas, y finalmente, la trascendencia de este estado “socialista” transitorio en el objetivo real de la totalidad de este movimiento histórico: el comunismo. La segunda etapa, la dictadura socialista del proletariado, era esencialmente producto de una preocupación pragmática, estrictamente política, que más tenía que ver con Marx el líder político, que con Marx el teórico. La tercera etapa, la del comunismo, era el único resultado que pronosticaba y por el que abogaba en su teoría.

Marx pertenecía a una tradición para la cual un cuerpo político basado en la virtud iba a entrar inevitablemente en conflicto con otro que se fundamentara en el interés; y esta tradición se caracterizaba por la contradicción irrescatable entre la representación de la moralidad que el estado ponía ante los ojos de la gente, y la realidad de una sociedad basada en la economía política. Bajo esa perspectiva, una sociedad virtuosa solamente se iba a poder establecer mediante la estructuración de una sociedad en la que no existiese la propiedad. Y éste, como hemos visto, era de hecho el tipo de sociedad que se “anunciaba” en la carne propia de la existencia del proletariado. El comunismo debía producirse a partir del seno mismo del capitalismo, cuyo desarrollo iba a extender la clase de los proletarios en estratos sociales y áreas geográficas cada vez más grandes.

PROPIEDAD PRIVADA, CONTROL Y DEMOCRACIA

Marx restringía el problema de la igualdad a la cuestión social, es decir, a la igualdad económica. Su solución política a la cuestión social, que consistía en la abolición de la propiedad privada, demostraba menos previsión que el análisis que hacía de las transformaciones de la propiedad privada en el tercer volumen de *El capital* (publicado póstumamente por Engels, en 1894). En este análisis, Marx se daba cuenta de que hay un proceso de abolición

de la propiedad privada que está actuando incesantemente, debido al desarrollo del propio capitalismo, y que este proceso no es simplemente la extensión, a segmentos cada vez mayores de la sociedad, del estatus de carencia de propiedad. Lo cierto es que Marx observó también el “marchitamiento” igualmente importante de la propiedad privada, que acompaña a la constantemente creciente concentración y centralización del capital. Afirmaba que la abolición *de facto* de lo que el “derecho burgués” definía como “propiedad privada” se hallaba inserta en el propio proceso del desarrollo capitalista. Marx, sin embargo, únicamente se ocupó de este tema hacia el final de su trayectoria intelectual. Hasta ese momento, lo más probable es que el capitalismo no haya estado aún lo suficientemente centralizado como para que el fenómeno atrajera su atención. Con el tiempo, Marx se dio cuenta de que la expansión del sistema bancario y la creación y proliferación de las empresas con capital social representaba cambios profundos en el concepto de la propiedad. Y escribió lo siguiente:

[La formación de sociedades por acciones] es la abolición (Aufhebung) del capital como propiedad privada dentro de los límites del propio modo capitalista de producción, [...] [La] transformación del capitalista realmente activo en un mero director, administrador de capital ajeno, y de los propietarios de capital en meros propietarios, en capitalistas dineros. [...] [De aquí en adelante] esa ganancia total sólo se percibe en la forma de interés, es decir, como mera recompensa por la propiedad del capital, que entonces se separa por completo de la función en el proceso real de producción, así como esa función se separa, en la persona del director, de la propiedad del capital. [...] Este resultado del desarrollo supremo de la producción capitalista es un punto de transición necesario para la reconversión del capital en propiedad de los productores, pero ya no como la propiedad privada de productores aislados, sino como propiedad de ellos en cuanto asociados, como propiedad directa de la sociedad. Por otra parte, es un punto de transición para la transformación de toda las funciones que en el proceso de reproducción han estado vinculadas hasta el presente con la propiedad del capital, en meras funciones de los productores asociados, en funciones sociales (1894a, pp. 436-437 [562-563]).

“Esto”, señalaba Marx una vez más, “constituye la abolición del modo capitalista de producción dentro del propio modo capitalista de producción [...] Es una producción privada sin el control de

la propiedad privada" (1894a, p. 438 [565]). Al hacer una exposición más general del papel que desempeñaba el crédito en la producción capitalista, Marx escribió que "el hecho de disponer de capital social, no propio le permite [al capitalista] disponer de trabajo social" (1894a, p. 439 [566]). Resulta interesante observar que en estas exposiciones sobre el control divorciado de la legitimación legal de la propiedad privada, Marx se ve obligado a salirse del vocabulario de la propiedad y a utilizar las palabras "control" (*Kontrolle*) o "disposición" (*Verfügung*).⁶ En consecuencia, reconocía la función política de los capitalistas que iba más allá del concepto, obvio a todo lo largo de la *Crítica de la economía política*, de que la extracción de plusvalía depende de las relaciones de poder que existen dentro de las fábricas, así como en la sociedad en general. Esta función, sin embargo, es también política en el sentido de que ese control del capital queda cada vez menos legitimado recurriendo al vocabulario legal de la propiedad privada: "esta expropiación misma se presenta, dentro del sistema capitalista, en una figura antagónica, como la apropiación de la propiedad social por parte de unos pocos; y el crédito les confiere cada vez más a esos pocos el carácter de meros caballeros de industria" (1894a, p. 440 [567]). Según Marx, las razones de esta importantísima transformación, que niega los cimientos mismos que legitimarían el modo capitalista de producción, hay que hallarlas en la contradicción que existe entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo de las relaciones de producción:

Si el sistema crediticio aparece como palanca principal de la sobreproducción y de la superespeculación en el comercio, ello sólo ocurre porque en este caso se fuerza hasta su límite extremo el proceso de la reproducción elástico por su naturaleza, y porque se lo fuerza a causa de que una gran parte del capital social resulta empleado por los no propietarios del mismo, quienes en consecuencia ponen manos a la obra de una manera totalmente diferente a como lo hace el propietario que evalúa temerosamente los límites del capital privado, en la medida en que actúa personalmente. De esto sólo se desprende que la valorización del capital fundada en el carácter antagónico de la producción capitalista no permite el libre y real desarrollo más que hasta cierto punto, es decir, que de hecho configura una traba y

⁶ Véase el original en alemán (Marx, 1894b, pp. 454-455).

una barrera inmanentes de la producción, constantemente quebrantadas por el sistema crediticio (1894a, p. 441 [568]).⁷

Sin embargo, Marx no desarrolló el tema de la separación entre la propiedad y el control, que en su exposición está presente *in nuce*, de una manera coherente.⁸ En particular, no dejó que la realidad de esta separación ejerciera influencia sobre su idea de que la supresión de una categoría *legal*, o en otras palabras, de la propiedad privada, fuese medular para la transformación socialista. Marx insistió en que la propiedad privada no era más que una definición *de jure* –apoyada por “la fuerza del estado”, es decir, sustentada en la coerción legítima– de una situación *de facto* originada por un acto de apropiación violenta que en ese momento había quedado perpetuada gracias al sancionamiento legal del “estado capitalista”.

Sin embargo, lo más interesante está en la lógica de la argumentación de Marx, en lo tocante a las dificultades reales del “socialismo realizado” y a la supervivencia de un concepto de estado en esas sociedades. El propio Marx describía, en los pasajes mencionados, la desviación ocurrida en el ejercicio de la propiedad con respecto a la definición legal que tradicionalmente se le ha dado a la propiedad privada, bajo las condiciones que rigen al capitalismo desarrollado. En medio de éstas, el poder administrativo y financiero es de importancia capital, pero guarda una relación oscura con los derechos de propiedad. La retórica legal de la propiedad da la impresión de volverse deficiente.

¿Por qué habríamos de suponer que la retórica de “después de la revolución”, aquella que se refiere, digamos, a la propiedad “pública”, o a la “colectiva”, o a la “estatal”, iba a ser más adecuada? Tal retórica únicamente se puede tomar en serio en el caso de que las pretensiones de poder de los administradores “socialistas” se puedan defender legítimamente sobre las bases de una democracia funcional que garantice el carácter *público* de sus actos administrativos. La conclusión a la que Marx se rehusó a llegar a partir de la observación que hace de las transformaciones de la propiedad en el tercer volumen de *El capital*, es la referente al carácter *político*

⁷ Estoy en deuda con Francesco Galgano (1976-1977, pp. 685-688) por un buen número de estas citas de Marx.

⁸ Este tema pasó a ser fundamental en la teoría de las sociedades mercantiles del siglo XX (Renner, 1904; Veblen, 1923; Berle y Means, 1932; Galgano, 1976-1977).

global de la cuestión del control, una vez que el desarrollo de las fuerzas productivas hubiese rebasado el capitalismo de los pequeños campesinos y comerciantes. Después de ese período, la “abolición de la propiedad privada” como tal, pasaba a ser simplemente una frase vacía.

Si Marx y Engels hubieran abordado este problema, probablemente habrían prestado mayor consideración a las objeciones de los anarquistas en cuanto a que en las sociedades poscapitalistas continuara existiendo un orden legal coercitivo. Marx creía que, a consecuencia de la abolición de la propiedad privada, en la nueva sociedad iba a darse una situación de igualitarismo y comunidad de intereses (Marx, 1874-1875; Engels, 1874). Una posible fuente de este problema conceptual tan medular está en el hecho de que cuando Marx escribió sobre la propiedad privada como una categoría de la sociedad burguesa, le dio el tratamiento de un concepto ideológico, enmascarando el control *de facto*; pero cuando escribió sobre “la abolición de la propiedad privada” como el fundamento del socialismo, la propiedad privada pasó a ser para él, *sans phrases*, un elemento de la estructura real de la sociedad. De hecho, según Marx, la eliminación de la propiedad privada iba a convertir a la sociedad en homogénea e igual, eliminando así la necesidad de la existencia de un “estado político” aparte. Sin embargo, Rousseau ya nos había advertido que la cuestión social no es la única fuente de desigualdad política o contranatural. ¿De qué manera, con todo este proceso *formal* de eliminación de la propiedad privada, se iba a producir el cambio radical del capitalismo al comunismo en el que Marx se hallaba tan interesado? Conforme a su teoría materialista, antiformal, el proceso decisivo para la realización de la “emancipación humana” —primero el socialismo y luego la etapa “superior” del comunismo— no podía ser un mero cambio en el derecho a la propiedad. Tenía que ser, más bien, un control público *de facto*, es decir, una *democracia* política. Si el control era un aspecto decisivo incluso bajo el capitalismo, tal como Marx lo demostraba en el tercer volumen de *El capital*, entonces la extensión del ejercicio de la democracia política al control de la vida económica tendría que ser una prueba del socialismo mucho más definitiva que la abolición de la propiedad privada. En otras palabras, independientemente de que fuesen los accionistas o “el estado” quienes poseyeran el derecho legal a la propiedad, lo que debía preocupar de manera crítica, según la perspectiva del mismo

Marx, era el *control* real de las relaciones de producción. Una vez que el capital quedara socializado por el capitalismo, el control político en forma de democracia iba a convertirse en la medida del socialismo.

Como se ha señalado, resulta difícil descartar la importante observación, que una y otra vez han hecho anarquistas y marxistas de “ala izquierda” por igual, en el sentido de que la sustitución de un patrón capitalista por uno “rojo”, en realidad no modificaría el grado de liberación del pueblo común. Bakunin debatía este aspecto con el propio Marx (Bakunin, 1873; Gouldner, 1985, pp. 141-170), y posteriormente Rosa Luxemburg lo debatió con Lenin (Luxemburg, 1918). Por supuesto, de lo que se trata verdaderamente es del grado hasta el cual el pueblo común es capaz en realidad de “hacer historia”, en vez de ser el objeto pasivo de la misma (Flacks, 1988). No obstante, Marx estaba convencido (como ejemplo está su polémica con Bakunin), de que una vez eliminada la propiedad privada ya no habría conflicto entre las tendencias burocráticas y tecnocráticas de la sociedad industrial contemporánea, por un lado, y el deseo de los dirigentes en favor del bienestar de las masas y de los principios de la democracia, por el otro.

Marx y Engels escribían sobre aquel día por venir, en que el trabajo asalariado habría quedado eliminado. En ese momento “[me sería] posible hacer una cosa hoy y otra mañana, salir de caza en la mañana, de pesca hacia el mediodía, criar ganado en la tarde, hacer crítica después de cenar, según se me antojara, sin jamás tener que convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico” (Marx y Engels, 1845-1846, p. 160). Sin embargo, aun entonces es posible que los mismos principios de automatización y de racionalización que permiten la supresión de una división del trabajo detallada y forzada, así como el decremento de la cantidad de trabajo “socialmente necesario”, fuesen de la mano con una aguda división social entre dos clases de personas: las pocas que tuviesen un control *de facto* sobre las condiciones de producción, y las muchas cuyo tiempo de ocio seguiría aún siendo totalmente planeado y reglamentado por los controladores. Así, una vez más, sólo una organización política muy distinta de la sociedad, la democracia, es la que puede abordar esta cuestión. Lo cierto es que no basta con abolir el trabajo asalariado para alcanzar la utopía igualitaria con la que soñaba Marx, sino que es igualmente necesario que se llegue a tal utopía bajo condiciones de un control democrático.

Al escribir contra Bakunin (Marx, 1874-1875), Marx, quien al igual que Rousseau y Robespierre creía que la acción política debía basarse en la virtud y no en las “pasiones compensatorias”, se apoyaba una y otra vez en la desaparición del “interés privado” para mitigar las ansiedades que expresaba Bakunin en cuanto a un estado “rojo”. Sin embargo, Marx no tomaba en cuenta el interés “privado” de aquel que ocupara un puesto “público”. En vez de ello, consideraba que el concepto de interés privado equivalía muy de cerca a la propiedad privada, categoría legal que dentro del marco de referencia marxista debía ser despojada de significado, a menos de que se la vinculara con relaciones sociales sustantivas. Empero, eran precisamente estas relaciones sociales sustantivas las que preocupaban a Bakunin. Y sin embargo, las posturas anarquistas eran incapaces de ofrecer una mejor respuesta. Al igual que Marx, los anarquistas y los comunistas “de ala izquierda” se han visto impotentes cuando han tratado de habérselas con las consecuencias de la creciente preponderancia de la racionalidad instrumental en la sociedad moderna –lo que Weber llama “la jaula de hierro”. El intento que hace Alvin Gouldner (1985, pp. 153-156) por atribuir la postura de Marx al enamoramiento de éste con la clase intelectual, oscurece la cuestión central de lo burocrático, esto es, el carácter “intelectual” de la organización social contemporánea. En pocas palabras, no hay duda alguna de que Marx sustentaba un punto de vista sustancialmente utópico en cuanto a la sociedad poscapitalista, como tampoco la hay de que tal perspectiva le impedía darse cuenta de que una vez que la propiedad privada hubiese desaparecido, iba a adquirir importancia capital la cuestión del control *político* de las relaciones sociales. Y entonces, el problema del socialismo iba a pasar a ser una cuestión de democracia.

Marx había negado la utopía del estado solamente porque perseguía una utopía más radical y ambiciosa, una igualdad perfecta sobre la tierra que hiciera obsoleto el estado-herramienta que, como escribió Engels, podía colocarse “en el museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce” (Engels, 1884, p. 332). Ésta es la razón por la cual el comunismo de Marx no deja de guardar cierta similitud con el “estado” de Hegel. Ambos trataban de superar la división de la sociedad, así como de poner fin a sus aflicciones y sufrimientos. Cualesquiera que fuesen los límites de su utopía, Marx asestó un golpe fatal al tipo de utopía que estaba

implícito en la idea de estado. Puso de manifiesto que la propia razón de ser de ese concepto residía únicamente en considerarlo como representante de la unidad de la sociedad civil. Si esta unidad verdaderamente podía alcanzarse, como Marx esperaba, ya no habría necesidad de representación. Sin embargo, en caso de que tal unidad no pudiera alcanzarse, el concepto de estado seguiría siendo un engaño que era preciso desenmascarar. Tras la crítica radical que hizo Marx de la posibilidad de deducir el estado a partir de la sociedad civil, en la tradición marxista se debía considerar al estado como un conjunto de oficinas y otros recursos afines, cuyos ocupantes pretenden ser lo que no son: los garantes de la unidad de la sociedad civil. Conforme a tal análisis, el concepto de estado únicamente se podía concebir, por ende, como una falsa toma de conciencia. Al “estado” no le quedaba ninguna realidad identificable, a no ser una orientación psicológico-social hacia el fantasma autoritario del Leviatán.

EL ESTADO, CUERPO ANGÉLICO

Lo que Marx trató de hacer fue socavar la mística del estado y remplazarla por la de la organización de clases. En mayor grado que ninguna otra doctrina intelectual, el marxismo logró iniciar y mantener un programa para cambiar el mundo, en vez de simplemente “describirlo”. Las ideas de Marx dieron voz a sustanciales segmentos de la población que durante siglos habían quedado al margen de las teorizaciones de los filósofos políticos, así como de las constituciones políticas de sus países. La “voluntad”, la “racionalidad” y, por ende, el “poder político” que el ciudadano de Locke cimentaba en su propiedad privada, pasó a basarse ahora, entre la chusma de Hegel convertida en clase trabajadora, en el poder de ésta para organizarse. Esas formas asociativas vinieron a constituir, primero para la clase trabajadora y posteriormente para otros grupos que se inspiraron en ella (como, por ejemplo, el movimiento femenino), el parapeto tras el cual se desarrolló la práctica del discurso racional, de la estrategia política y del “gobierno”, de la misma manera en que se habían estado desarrollando, para “la burguesía”, bajo la protección de la riqueza privada.

Marx hizo aportaciones al vocabulario de muchas de las nascentes organizaciones políticas y laborales –aunque no de todas, ni con mucho– de la clase trabajadora. En otras palabras, contribuyó a fomentar lo que Sheldon Wolin ha denominado el rasgo más distintivo de la época, la “organización” (Wolin, 1960, pp. 352-434). Como muy pronto descubrieron los organizadores políticos y los económicos, la parte medular de la experiencia organizativa está vinculada con el surgimiento de la autoconciencia en cuanto a organización, es decir, con el establecimiento de la convicción, tanto entre los participantes como entre el público en general, de que la organización tiene el derecho legítimo de existir.

Ernst Kantorowicz ha puesto de manifiesto que la matriz universal de la forma corporativa, cuando menos en el mundo occidental moderno, ha sido la Iglesia, así como la doctrina de ésta como *corpus mysticum*, esto es, un cuerpo místico:

La Iglesia como el cuerpo místico de Cristo –y esto significa: la sociedad cristiana compuesta por todos los fieles del pasado, del futuro y del presente, reales y potenciales (Aquino, *Summa theol.*, III, QVIII, a.3; citado en Kantorowicz, 1957, p. 195).

El elemento intelectual del credo resulta esencial para la *constitución* misma de la entidad corporativa. Los juristas de las primeras “universidades” (concepto de su propia creación, adaptado del derecho romano), extendieron la caracterización religiosa del cuerpo místico a la forma general de la corporación:

El principio que expresaba la definición del *corpus mysticum* de la Iglesia universal según Aquino, se podía aplicar, con ligeras variaciones, a cualquier *corpus mysticum*, a cualquier *universitas*, grande o pequeña, eclesiástica o secular [...] Como recordaremos, en la *Glossa ordinaria* [accursiana] se hacía la misma afirmación acerca de la identidad de la Bolonia de hace cien años con la Bolonia de hoy en día e, implícitamente, con cualquier Bolonia futura (Kantorowicz, 1957, p. 309).

De lo que se trataba, en realidad, era de preservar la continuidad de la *persona ficta* hasta más allá del inevitable fallecimiento de las personas físicas (Kantorowicz, 1957, pp. 273-313). En consecuencia, los cuerpos místicos eran cuerpos angélicos:

Así, poco debe sorprendernos que finalmente las colectividades personificadas de los juristas, que eran especies “jurísticamente” inmortales, manifestasen todos los rasgos que, de otra manera, sólo se atribuyen a los ángeles; porque las “personas ficticias” eran de hecho realizaciones puras y, por ende, adquirirían el aspecto de los parientes más cercanos de las ficciones angélicas (Kantorowicz, 1957, p. 282).

Los juristas extendieron este aparato intelectual de la Iglesia al estado y al concepto legal de corporación. A partir de comienzos del siglo XIX, el concepto de un cuerpo corporativo ingresó a la imaginación común de la época, junto con la multitud de objetos a los que se les podía aplicar en la realidad: desde la compañía con capital social hasta la empresa pública, pasando por el sindicato gremial y el partido político. El elemento unificador de todas estas distintas conceptualizaciones seguía siendo, sin embargo, el carácter “místico” de la organización, elemento que era fundamental para su existencia social.

CONCIENCIA COLECTIVA Y CONCIENCIA DEL ESTADO

En una serie de conferencias sobre el “Papel de las Costumbres y el Derecho” (*Physique des Moeurs et du Droit*) que Émile Durkheim dio en Burdeos entre 1898 y 1900, resumía muchos de los temas referentes al estado y a la democracia, en los que se había interesado durante varios años. El tratamiento que le daba Durkheim a la materia abarcaba desde la ética profesional hasta el estado, y luego pasaba al área más amplia y universal de la moralidad del individuo, según lo ejemplificaban sus exposiciones sobre la propiedad y los contratos. Colocándose contra la tradición alemana que veía en el estado la realidad más noble,¹ el individuo, para Durkheim, representaba a la vez el punto de partida y el punto final. Giddens observa que Durkheim proponía un tipo de individualismo “moral” que en su opinión era el fundamento necesario para la sociedad moderna (1977, p. 216). Al mismo tiempo, sin embargo, Durkheim rechazaba el individualismo “ontológico” porque pensaba que conduciría a la sociedad al desorden (Giddens, 1977, p. 230; Orrù, 1983), y también compartía la reacción más general de su época contra el individualismo racional del siglo anterior –el tipo de individualismo que dio alas al espíritu revolucionario. Durkheim criticaba los conceptos gemelos de individualismo y contractualismo, según los habían explicado Hobbes y Rousseau; y en las *Reglas del método sociológico* escribía:

Para [Hobbes y Rousseau], existe una solución de continuidad entre el individuo y la sociedad [...] Ninguno [de los dos] parece haberse dado cuenta de lo contradictorio que resulta el admitir que el propio individuo es el autor de una maquinaria cuya misión esencial es la de dominarlo y restringirlo (1895, pp. 121-122).

Sin embargo, al tratamiento de Rousseau le puso muchos más matices y refinamientos en una serie de conferencias que ofreció en 1901 y 1902. Sheldon Wolin señaló que “Durkheim ha sido el medio, por así decirlo, gracias al cual Rousseau ha dejado su impronta en la ciencia social moderna” (Wolin, 1960, p. 372). Rous-

¹ Véase la reconstrucción que hace Anthony Giddens de la crítica de Durkheim a la tradición alemana del pensamiento estatal, en una publicación de tiempos de guerra, *L'Allemagne au-dessus de tout* (Durkheim, 1916; Giddens, 1977, pp. 248-250; 1986, pp. 22-23).

seau había expresado *in nuce* la utopía de una armonía entre el individuo y la sociedad, de una manera que interesaba mucho a Durkheim. Éste, de hecho, encontraba en Rousseau una “aguda conciencia de la especificidad del orden social” (1901-1902, p. 83) como cualidad supraindividual del todo social que contrastaba con el individualismo de Herbert Spencer. Según Durkheim, Rousseau consideraba que la sociedad era un “producto de la razón”, a la vez que un “organismo”. Este último concepto era muy del gusto de Durkheim, quien tendía a recalcar el aspecto comunitario de Rousseau (Giddens, 1971, pp. 66-70; Derrida, 1967). Hacia el final de su exposición sobre las “leyes políticas”, Durkheim citaba aprobatoriamente el llamamiento que hacía Rousseau en favor de una *religion civile* que fuese capaz de restablecer el compromiso de la religión con el cuerpo político, que se había erosionado a causa de la separación entre la Iglesia y el estado (1901-1902, pp. 133-134). La necesidad de una religión civil era consecuencia de la preocupación que mostraba Durkheim ante la situación de desorden que, en su opinión, tenía su origen en la desilusión que privaba en los países latinos, y especialmente en Francia, con respecto a la Iglesia católica (Giddens, 1977, p. 238).

La crítica del individualismo “ontológico” acompañaba un análisis del contractualismo, al cual se dedicaba una buena parte de *La división del trabajo en la sociedad*. Durkheim no deseaba que la solidaridad orgánica se confundiera con la solidaridad “contractual” y criticaba la noción de Spencer referida a una sociedad basada en las relaciones contractuales, con su famosa argumentación acerca del “elemento no contractual del contrato” (Parsons, 1937, p. 319), señalando que en cualquier relación contractual existe un componente *moral* esencial (Durkheim, 1893, pp. 206-219). Según el punto de vista de Durkheim, se debía entender el concepto legal de contrato dentro del marco de referencia más amplio de las “instituciones”. En el segundo prefacio a las *Reglas del método sociológico*, Durkheim admitía que el concepto de las instituciones lo había tomado de Fauconnet y de Mauss, y que mediante este concepto se refería al conjunto de “todas las creencias y modalidades de conducta instituidas por la colectividad”. También ofrecía una definición de sociología, diciendo que era “la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento” (1895, p. lvi).²

² El concepto de institución va a ejercer un impacto notable sobre el desarrollo

No obstante, quedaba por contestar una pregunta importante: ¿iba a poderse establecer el carácter moral del individualismo, y se le podría defender del embate del desorden? En las conferencias con las que inició su curso en Burdeos, y posteriormente en el segundo prefacio de *La división del trabajo*, obra escrita en 1902, Durkheim proponía que la creación y el reconocimiento legal de las asociaciones profesionales (*groupes professionnels* o *corporaciones*) –una mediación entre el estado y el individuo– podría ser la solución a las “formas anormales” de la división del trabajo en la sociedad (1893, pp. 353-395). La idea de que la asociación de todos aquellos que compartían la misma profesión pudiera contribuir a superar la división “desordenada” del trabajo reflejaba claramente la preocupación de Durkheim ante la agitación política que se observaba en Francia, en esa época. De hecho, lo que buscaba era una alternativa a las ideologías y organizaciones socialistas que eran las intérpretes de esa efervescencia (Durkheim, 1898-1900, pp. 1-41; 1902). Durkheim no consideraba que el socialismo fuese la solución porque, en su opinión, el llamamiento de éste a una lucha de clases tendía a incrementar el desorden, en vez de paliarlo. Para él, el desorden, la ausencia de organización, era consecuencia de transformaciones sociales que ya habían ocurrido. Y así, la cuestión real radicaba en cómo reconstruir una cohesión social que había quedado en peligro a causa de esas transformaciones, y no en acelerar su ritmo y expansión (Durkheim, 1895-1896; Giddens, 1977, pp. 242-250, y 1982; Mauss, 1928; Llobera, 1980; Zeitlin, 1968, pp. 234-280).

En esa época, la idea no era insólita. Lo cierto es que el corporativismo se hallaba muy extendido entre los círculos conservadores europeos. La idea de las organizaciones gremiales, tanto de patrones como de empleados, unidos con el objeto de crear armonía social (en oposición a la lucha de clases, que se estaba propagando), encontraba mucha aceptación. Se intentó la implantación de esas ideas mediante movimientos sociales que auspiciaron la Iglesia católica y, de manera muy notable, el régimen autoritario de la Italia fascista. Sin embargo, tal como lo ha señalado Alessandro Pizzorno, esta postura chocó de frente con la realidad del de-

futuro de la jurisprudencia y de la sociología del derecho francesas, ya sea bajo la influencia directa de Durkheim, como en el trabajo de Léon Duguit, o como una reacción parcial contra su teoría, como en el caso de Maurice Hauriou (Treves, 1980, pp. 71-77).

sarrollo socioeconómico que tenía lugar en Francia (y en otras partes) (Pizzorno, 1963). La propensión existente hacia la división del trabajo era en realidad una tendencia hacia la desaparición de las destrezas individuales y, para la mayoría de los trabajadores, un aplastamiento sumamente deprimente de la individualidad. Por supuesto, esto significaba que, si algo iba a ocurrir al respecto, la división del trabajo anormal planteada por Durkheim estaba destinada a incrementarse, y no a desaparecer. Y, en correspondencia con ello, la base social del experimento corporativo, es decir, la fuerza trabajadora profesionalizada, iba disminuyendo. No es de extrañar, entonces, que la única forma de poner en marcha la idea corporativa tuviese que ser por decreto, y que el experimento, cuando se trató de llevar a cabo más tarde en la Italia fascista, resultase poco más que una farsa.

Las corporaciones profesionales tenían que ser el “puente ético” con el estado, que haría posible la unificación de una sociedad profundamente dominada por tensiones obvias. En consecuencia, el tratamiento que Durkheim daba al estado en sus conferencias seguía la misma pauta que había planteado para las asociaciones profesionales. De hecho, Durkheim consideraba que el estado era un líder moral cuya labor consistía en educar y guiar a los ciudadanos. Para Durkheim, el estado era la conciencia pública de la sociedad. Así, la metáfora central en Durkheim es la del estado que rompe las resistencias locales, “racionalizando” a los individuos y las organizaciones por medio de sus “aparatos” fiscales, educativos y militares. El estado, en otras palabras, era el equivalente al desarrollo de una “conciencia gubernamental” (una *conscience gouvernementale* [1898-1900, p. 81]). La exposición que hacía Durkheim del estado constituía la ampliación y el desarrollo de las tesis que había presentado anteriormente en *La división del trabajo* y en otros escritos sobre derecho, en especial *Dos leyes de evolución penal* (1900). En *La división del trabajo*, las reglas legales, que se usaban como *indicadores* de las reglas morales que subyacían a aquéllas, habían ayudado a Durkheim a identificar un cambio importante desde la solidaridad mecánica (asociada al derecho represivo) hasta la solidaridad orgánica (asociada al derecho restitutivo). Durkheim señalaba que la única diferencia real entre las reglas legales y las morales radica en que estas últimas se “distribuyen de manera difusa, por parte de todo el mundo e indiscriminadamente”, en tanto que las primeras se “aplican mediante la

intermediación de un órgano definido; se hallan organizadas” (1893, p. 69).

Esta distinción es importante porque indica la diferencia que establecía Durkheim entre la conciencia colectiva, abandonada a su propio arbitrio, y la conciencia colectiva cuyas representaciones son definidas por el estado. A las leyes se les considera la “palabra” del estado, el cual selecciona entre diversas posibilidades o impone nuevas soluciones. Para Durkheim, el cambio de la solidaridad mecánica a la orgánica no era más que una variación hacia una composición distinta del conjunto de reglas legales de la sociedad, y, además, una ampliación del número total de dichas reglas legales. De hecho, la obsolescencia de la conciencia colectiva “difusa” corría a la par con un incremento de la conciencia (legal) racionalizada, conciencia que pone de manifiesto al estado y que avanza al ritmo del individualismo moderno.

En el ensayo titulado *Dos leyes de la evolución penal*, Durkheim había identificado un cambio afín en el concepto del crimen o delito, desde aquel que ofende la sensibilidad “religiosa”, hasta el delito que ataca los valores “humanos” (1900). También señalaba que, de manera relacionada con este proceso de secularización del derecho criminal, la severidad del castigo iba decreciendo paulatinamente. En sus conferencias de Burdeos dejó en claro que este proceso global del cambio legal se hallaba vinculado con una evolución en la “fuente” del derecho, conforme a la cual el estado *organizaba* la conciencia colectiva, a través de la racionalización:

[...] [el estado] es un grupo de funcionarios [*fonctionnaires*] *sui generis*, dentro del cual se elaboran representaciones y actos de volición tocantes a la colectividad, aun cuando no son producto de la colectividad [...] Las representaciones que provienen del estado están siempre más conscientes de sí mismas, de sus causas y de sus objetivos [...] Por lo tanto, y resumiendo, podemos decir que el estado es un órgano especial cuya responsabilidad es la de elaborar ciertas representaciones que son para el bien de la colectividad. Estas representaciones se distinguen de las otras representaciones colectivas por su alto grado de concientización y de reflexión [...] Estrictamente hablando, el estado es el propio órgano del pensamiento social [*la pensée sociale*] (1898-1900, pp. 49-51).

Según Durkheim, “el estado”, en las sociedades “primitivas”, se hallaba sumergido en el discurso del fetichismo, en tanto que en los regímenes absolutos las representaciones que elaboraban los

funcionarios se les *imponían* a los miembros de la sociedad (Durkheim, 1912). La democracia, en cambio, estableció un vínculo entre el estado y la comunicación, lazo que Durkheim analizaba con gran claridad (Durkheim, 1898-1900, pp. 85-109).³ Es posible que esta sensibilidad de la sociología de Durkheim en cuanto al papel que desempeña la comunicación en la democracia moderna se haya debido, en parte, a lo vibrante que era el debate público en París, en el cual el propio Durkheim participó en lo tocante a cuestiones sobre educación pública y el caso Dreyfus (Giddens, 1977, p. 238; 1986, pp. 13 y 15).

Según Durkheim, pues, si el estado se basa en el proceso de organizar y racionalizar la conciencia colectiva, entonces es un estado *democrático*, que expresa el mayor poder porque se fundamenta, en mayor grado que ninguna otra forma de estado, en la comunicación. Esta idea, que ya había esbozado Tocqueville en su ensayo sobre la democracia en América (véase, más adelante, el capítulo 6), refutaba la creencia común en el sentido de que un estado absolutista era más poderoso que uno democrático. La carencia, en el absolutismo, de debate público y, por ende, de comunicación, impedía el uso de aquel tipo de control que se despliega a través de la presentación de modelos de comportamiento sugestivos, así como de formas de conciencia colectivas (Durkheim, 1898-1900, p. 87; 1900). Por esta razón, señalaba Durkheim, la democracia supera al absolutismo cuando se trata de controlar los "movimientos de la muchedumbre", puesto que le da a ésta orientaciones racionales (1898-1900, p. 92). Esta cuestión, que fue medular en la ciencia social francesa tras el desasosiego civil que se vivió desde la Revolución de 1789 hasta la Comuna de París de 1871, resultaba de importancia capital. Durkheim iba a ofrecer una solución democrática al problema, en un momento en que los demás sociólogos se veían incapaces de superar sus puntos de vista conservadores y elitistas (Le Bon, 1892; Sighele, 1891).

En una democracia, como escribió Durkheim, el grado de comunicación entre las élites y la multitud se eleva al máximo:

³ Tal claridad únicamente se iba a encontrar de nuevo en los escritos de los pragmatistas y de la escuela de sociología de Chicago (véase el capítulo 6). Muchos autores han externado comentarios acerca de las relaciones que existen entre la teoría de Durkheim y el pragmatismo estadounidense, relaciones a las que el propio Durkheim dedicó una de sus últimas series de conferencias (1913-1914). Véanse Parsons (1937, p. 440), Stone y Faberman (1967), Habermas (1981, vol. 2, pp. 69-117), Joas (1982).

La autonomía de que puede gozar un individuo no [...] consiste en rebelarse contra la naturaleza –sublevación que resulta fútil e infructuosa, ya se intente contra las fuerzas del mundo material o contra las del mundo social. Para el hombre, ser autónomo significa comprender las necesidades ante las que tiene que ceder y que debe aceptar con pleno conocimiento de causa. Hagamos lo que hagamos, nada puede impedir que las leyes sean lo que son; pero nos liberamos de ellas al pensarlas, es decir, al hacerlas nuestras mediante el pensamiento. Esto es lo que le confiere a la democracia una superioridad moral. Puesto que se trata de un sistema basado en la reflexión, le permite al ciudadano aceptar las leyes del país de manera más inteligente y, por ello, con menos pasividad. Debido a que existe un constante flujo de comunicación entre los individuos y el estado, éste ya no es para aquéllos una especie de fuerza exterior que les dé un impulso totalmente mecánico [...] Lo cierto es que el papel del estado no es el de expresar y resumir el pensamiento irreflexivo de la masa del pueblo [*la foule*-la multitud], sino el de sobreimponerle a este pensamiento irreflexivo un pensamiento más ponderado, que, por ende, no puede ser más que distinto [del pensamiento de la multitud] (1898-1900, pp. 91-92).

El tema de las conferencias de Durkheim sobre el estado consistía esencialmente en el desarrollo de un concepto de estado a manera de la orientación de un grupo de *fonctionnaires*, de una élite gobernante, que se hallaban unificados por una ideología que giraba en torno al concepto del estado y de la imagen de ellos mismos *como el estado*. En Francia, de manera tradicional, los círculos oficiales han sido el eje del pensamiento social (Badie y Birnbaum, 1979, pp. 112-115; Skocpol, 1979, pp. 174-205; Dyson, 1980, pp. 81-100; Bourdieu, 1989). Tal vez a causa de esto, Durkheim fue el primer sociólogo que consideró el concepto de estado como inherentemente reflexivo, por más que, conforme a los preceptos más generales de su sociología, aún veía al estado como un hecho social, como una “cosa”.

Para Durkheim, el estado era la ideología impulsora del grupo de personas para las cuales el estado constituía el fin último, el destino de sus especializaciones y de las trayectorias profesionales por las que habían optado. Esto puede parecernos sorprendente. Como hemos visto, por cierto, desde los comentaristas del derecho justiniano en la *Universitas studiorum* de Bolonia hasta los *fonctionnaires* herederos de la Revolución francesa, la *raison d'être* del estado residía en aquel elemento místico que le daba vida y que era, principalmente, producto de las formas en que los profesio-

nales del estado, los príncipes, los oficiales, pero en especial los juristas, conceptualizaban y racionalizaban la organización en la que su pensamiento, por así decirlo, infundía el don de la vida. En tanto que en la conciencia colectiva de los pueblos “primitivos”, basada principalmente en la religión, la “mentalidad de grupo” gobernaba a los individuos desde un sitio que se hallaba más allá de su control (los dioses, los tótem, etc.) (1912), en la sociedad moderna se había establecido una nueva forma de conciencia colectiva. Es, por cierto, esta conciencia colectiva, a la que dan su consentimiento los individuos de una democracia, conciencia que es “racionalizada” por parte del órgano del pensamiento social, es decir, el estado.

LA VOLUNTAD DE PODER Y EL FENECIMIENTO DEL DERECHO NATURAL

En la recién unificada nación alemana y en el Imperio austriaco, el período que medió entre 1876 y 1914 fue de paz y prosperidad interna relativas. Sin embargo, fue también una época de creciente inestabilidad nacional y de una coexistencia nada fácil entre los regímenes monárquicos y las democracias parlamentarias; un período que se caracterizó igualmente por el vigor que día con día adquirían las organizaciones de la clase trabajadora. En los países de habla alemana, al igual que en otras naciones europeas, los “forajidos políticos” que les daban vida a esas organizaciones, expresaban una crítica respecto de la “naturalidad” de la economía política; o bien, para decirlo conforme a la terminología que empleaba Marx, ponían en práctica “una crítica de la economía política”.

Como hemos visto, en la teoría dialéctica de Marx un elemento históricamente objetivo se hallaba inextricablemente enmarañado con otro subjetivo. La dialéctica marxista, derivada de la de Hegel, en su parte medular era reflexiva, porque, en ella, la esencia del estado de conciencia que actúa en la historia era la comprensión de la dirección histórica. Al mismo tiempo, empero, esa dirección llevaba la impronta ineludible de la acción que producía la conciencia que la comprendía. Y para esta contradicción dialéctica no había solución posible. Marx aplicó esta lógica (y posteriormente los marxistas hicieron lo propio) a la relación que existe entre la vanguardia consciente del proletariado (el partido) y el proceso

histórico. El proceso de transformación hacia el socialismo quedaba asegurado por la historia, pero el advenimiento del socialismo únicamente podía ser el resultado de la acción organizada por parte de la clase trabajadora.

Una vez que esta teoría hubo llegado a vastos segmentos de las masas trabajadoras, su efecto práctico fue el de incrementar la oposición a las pretensiones de los economistas políticos en el sentido de elaborar una descripción precisa del mundo social y de las “leyes” que lo rigen. Cuanto mayor era el éxito de la pugna de las nacientes organizaciones políticas y económicas por conformar la historia a sus intenciones, tanto más dichas organizaciones recalcaban en sus hechos, si ya no en sus palabras, la importancia de lo que Nietzsche, como veremos, denominó la “voluntad de poder”. Este cambio en las actitudes de la sociedad, para pasar del ideal clásico de la congruencia entre el derecho y la verdad –es decir, del concepto del derecho natural al de la voluntad de poder–, señalaba una ruptura con respecto a las premisas individualistas y racionalistas fundamentales con las que había trabajado la filosofía de los siglos anteriores, especialmente en los campos de la economía política y del derecho. La imagen del individuo autodirigido y racionalmente calculador había sido destruida –según se pensaba– bajo los golpes de un populacho que había recorrido la campiña del centro de Inglaterra al igual que las calles de París, y que ahora agitaba por las anchas avenidas del Berlín imperial.

Cada vez con mayor frecuencia, las culturas europeas más prominentes de la época comenzaban a colocar los cimientos de la acción humana en la voluntad, y no en la razón. El equilibrio entre una razón que capta el movimiento objetivo de la historia hacia su *telos* racional, y una voluntad que, con el objeto de facilitar ese movimiento y hacerlo real, pasa a estar cada vez menos comprometida con los principios objetivistas, ya se había convertido en un problema en el terreno de la transferencia del método dialéctico, para pasar del “idealismo” de Hegel al “materialismo” de Marx. Los conceptos de la realidad social regidos por “leyes” objetivas, independientes de la intervención humana, entraron en una profunda crisis y pusieron en peligro los fundamentos mismos de las teorías del derecho natural del siglo XVIII.

Max Weber esbozó las partes esenciales de la postura política y filosófico-legal a la cual se oponían él y muchos de sus contemporáneos, al escribir:

“Naturaleza” y “Razón” son los criterios sustantivos acerca de aquello que es legítimo desde el punto de vista del derecho natural. A ambas se les considera lo mismo, y otro tanto sucede con las reglas que de ellas se derivan, de tal manera que las proposiciones generales acerca de los sucesos factuales y de las normas de conducta generales se sostiene que coinciden. Al conocimiento que alcanza la “razón” humana se le considera idéntico con la “naturaleza de las cosas”, o bien, como diríamos hoy, con la “lógica de las cosas”. El “deber ser” pasa a ser idéntico con el “ser”, a saber, aquello que existe en el promedio universal (1956a, p. 869).

En un ambiente en el que influía el reavivamiento de la crítica kantiana, cualquier idea de coincidencia necesaria entre “un curso de la historia” y un conjunto de valores normativos —una coincidencia del “ser” con el “deber ser” en una filosofía de la historia— resultaba impopular. Según lo expresó Weber, no existía ningún significado, ninguna meta ni *telos* que pudieran “encontrarse” objetivamente en la historia. Éste era el “sino” de “una época que se ha comido el árbol del conocimiento” (Weber, 1904, p. 57). Ésta era igualmente la razón por la cual, aducía Weber, nada podían decir los científicos acerca del fundamento de los juicios de valor (1904, 1917).

La crítica neokantiana de finales de siglo rompió también con la separación tradicional que había establecido el marxismo entre “estructura” y “superestructura”. Tal como señalaba Hans Kelsen, el teórico legista austriaco, en su polémica con Max Adler, que fue uno de los líderes intelectuales de la socialdemocracia austriaca:

Creo que no me equivoco si por “estructura jurídica y política” entiendo las “ideologías” del ordenamiento jurídico y estatal correspondiente. [...] En esta concepción del derecho o del estado estoy de acuerdo con el llamado materialismo histórico. Solamente que me parece que *todos los fenómenos sociales* tienen un carácter “ideológico”, son una “superestructura”, y que la “estructura” “real” no es la estructura económica de la *sociedad* —porque también debe ser comprendida sólo ideológicamente—, sino más bien el sistema de la *naturaleza* determinada causalmente. En otras palabras: la imagen, muy intuitiva, de la relación entre estructura “real” y superestructura “ideológica” me parece aplicable no tanto por una relación interna de lo social [como sostienen los marxistas], sino por la relación de la sociedad con la naturaleza (Kelsen, 1923b, p. 18 [187]).

La etiqueta de “derecho natural” abarca una serie de realidades muy disímiles en la historia de la jurisprudencia, que van desde el dere-

cho natural clásico y medieval hasta el racionalismo del siglo XVIII, pasando por Grocio (Fassò, 1968, pp. 109-119), pero según la aceptaron Weber y Kelsen, a quienes aquí me apegó, también incluye todas las doctrinas que postulan una convergencia entre las proposiciones descriptivas –la forma en que *es* la realidad– y las proposiciones normativas –la forma en que *debiera* ser la realidad–: *Sein* y *Sollen*, según la forma neokantiana de expresarlo. En consecuencia, se podía aplicar a las teorías contractualistas, al igual que a las estructuras que Hegel y Marx elaboraron en el siglo XIX. Conforme a este punto de vista clásico, la moralidad humana y las leyes que la regían se fundamentaban en la habilidad de la humanidad para captar el significado y la dirección de la racionalidad natural que da orden a la realidad. El rompimiento con el derecho natural significaba que los dos argumentos que éste encerraba, el uno normativo y el otro descriptivo, ahora quedaban separados.

He insinuado ya, que el rompimiento decisivo de la nueva época con el marxismo y con la filosofía “clásica” en general, se inspiró en las experiencias de aquellos hombres y mujeres de la sociedad altamente organizada que comenzó a surgir entre principios del siglo XX y la primera guerra mundial, ya fuese dicha experiencia la del gerente administrativo de un *Konzern* gigantesco que trataba de establecer un control sobre los mercados y los precios, o la de un dirigente sindical que se hallase negociando el control sobre la cantidad y la calidad de la mano de obra y las condiciones de trabajo. La nueva forma de pensar ya no seguía el modelo de las ciencias naturales, sino que estaba organizada en formas que le dieran un papel central en los asuntos humanos a los elementos de *decisión*.

El vocero popular y seductor de este cambio cultural fue el filósofo Friedrich Nietzsche con su *Wille zur Macht*, esto es, la voluntad de poder. En la obra de Nietzsche *Genealogía de la moral* (1887), se consideraba a la modernidad caracterizada por una “moralidad de esclavos”, enfoque que ha constituido el modelo de todas las invectivas contra la “sociedad de masas” en la *Kulturkritik* subsiguiente. Según Nietzsche, la moralidad de los esclavos era aquella que se les imponía a los individuos. No obstante, se trataba de una moralidad, es decir, de un mandamiento que provenía del foro interno de la conciencia. En el segundo ensayo del libro, y desarrollando un tema que prosigue a todo lo largo de su obra, Nietzsche se centraba en las formas en que al “hombre” se le “cría”

como a “un animal *con el derecho a hacer promesas*” (1887, p. 57), o sea, como sujeto con derechos y obligaciones, como la *persona* creada por la ley. ¿Cómo se creaba esta persona? ¿Cómo era posible que recordara las promesas que había hecho?

La capacidad de recordar, agregaba Nietzsche, no se logra fácilmente; es preciso aprenderla. El castigo era la técnica –la “mnemotecnia”, según él la llamaba– que se había ideado con objeto de que las personas recordaran sus derechos y obligaciones. Conforme al parecer de Nietzsche, en las raíces de una moralidad de culpa y responsabilidad se hallaban la violencia y el castigo, conjunto de imágenes que nos recuerdan el cuento corto de Franz Kafka, *La colonia penal*, con su retrato gráfico de una máquina de ejecución que escribe la sentencia sobre el cuerpo del criminal hasta que éste muere (1919). Con esta nueva hipótesis, Nietzsche trastornaba el mito del contrato social, al remplazar el contrato original por un acto de violencia (Goyard-Fabre, 1976). De hecho, Nietzsche era un crítico acerbo de Rousseau, en cuya filosofía hallaba una apología de ese acto de violencia original, oculta tras los conceptos de democracia y educación.

Según el mito que Nietzsche planteaba como opción, una “raza de amos” había conquistado, esclavizado y “formado” a la multitud y, al hacer esto, había creado esa internalización de la voluntad de poder (del otro), que conforma la conciencia moderna. El vínculo entre la experiencia social de la organización y el surgimiento de una voluntad de poder queda resumido vigorosamente en las siguientes palabras de Nietzsche:

No saben, estos organizadores natos, lo que es culpabilidad, responsabilidad o consideración; ejemplifican ese terrible egoísmo de los artistas que tiene el aspecto del bronce y que se sabe justificado a sí mismo por toda la eternidad debido a su “trabajo”, al igual que una madre [se siente justificada] en su hijo. Está por demás decir que no es en *ellos* en quienes se ha desarrollado la “mala conciencia” –pero tampoco esta fea excrecencia se hubiera desarrollado *sin ellos*–; no existiría, de no haberse expulsado del mundo –cuando menos del mundo visible– una enorme cantidad de libertad dejándola *latente*, por así decirlo, bajo los martillazos y la violencia del artista. Como ya hemos visto, este *instinto de libertad* que se ha hecho latente a la fuerza, este instinto de libertad al que se ha hecho retroceder y que ha sido reprimido, que ha sido encarcelado en el interior y que finalmente sólo puede descargarse y ventilarse sobre sí mismo: eso, y sólo eso es la *mala conciencia* al comienzo (Nietzsche, 1887, p. 87).

De una manera que no difiere demasiado de la de Nietzsche, en *Tótem y tabú* (1913) Sigmund Freud planteaba la hipótesis de que los hermanos, tras haber matado y devorado a su padre, que era el jefe de la “horda primitiva”, efectuaron una “introyección” de su poder, y que, al hacer esto dieron nacimiento a las principales instituciones sociales. Se trataba de una reformulación de la narración social-contractual (Pateman, 1988). Por consiguiente, un Leviatán freudiano no sería más que la resurrección de la imagen del padre muerto, y la invectiva de Nietzsche contra el “monstruo frío”, el estado, no podría ser más apropiada (1883-1885, pp. 49-52). Sin embargo, este horrible monstruo era aún más poderoso que el Leviatán de Hobbes, puesto que había sido (filogenéticamente) “introyectado” y tenía que ser (ontogenéticamente) internalizado una y otra vez. De hecho, la internalización pasó a ser la diferencia esencial entre la versión “hobbesiana” clásica de la teoría del contrato social, *externa* a la conciencia, y la versión moderna en la que, desde Rousseau hasta Nietzsche y desde Freud hasta Parsons (véase el capítulo 7), a pesar de las diferencias obvias entre ellos, cada vez se recalcaba más la “introyección” del pacto social en la conciencia. Así, Nietzsche y Freud ofrecían una solución muy distinta al problema hobbesiano, solución que, aun cuando alejada del dominio estrictamente político y situada en el terreno sociopsicológico, no renunciaba todavía al elemento de la coerción.

La solución de Nietzsche y Freud a la cuestión del orden indicaba, por ende, un posible pedestal sobre el cual se había construido el orden social. El poder de la “estructura social”, en la teoría de Nietzsche al igual que en la de Freud, residía por completo en la disposición psicológica de la gente a la que coaccionan tales estructuras. Esas personas son las *Trägeren*, las portadoras de su propio vasallaje.⁴ Conforme a dicho análisis, lo que convierte a las élites políticas y patriarcales en lo que son, es la habilidad que poseen para hacer que las masas de sus súbditos pasen a ser las portadoras de su propia subyugación. A su manera altamente sugestiva, por más que algo fantástica, Nietzsche había dado expresión a una tendencia elitista que se observaba en la teoría política, tendencia que también Weber iba a desarrollar en su sociología (Mommesen, 1974, pp. 105-106).

⁴ Así los llama Michel Foucault en su mejor obra nietzscheana, *Vigilar y castigar* (1975a; véase también 1975b, p. 53).

LA LEGITIMACIÓN DEL ESTADO, ENTRE LA HEURÍSTICA
Y LA REFLEXIVIDAD

El concepto que Max Weber tenía del estado como un mero “tipo ideal”, se debía al desarrollo de la síntesis que originalmente hizo de dos aportaciones decisivas. Una de ellas era su familiarización con el debate metodológico que se estaba dando con furia en las ciencias sociales, dentro del movimiento neokantiano. La otra era la influencia de la teoría legal alemana, y en especial la teoría del derecho público.

En cuanto a metodología, Weber se hallaba particularmente cercano a la llamada escuela neokantiana “del Sudoeste”, que encabezaban Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert (Rossi, 1971; Burger, 1976). Windelband sostenía que generalizar la metodología era apropiado para las ciencias naturales, a las que por ende se llama “nemotécnicas”, en tanto que para las ciencias “idiográficas” se debía emplear la metodología individualizadora. Rickert desarrolló la dicotomía de Windelband haciendo hincapié en las diferencias lógicas entre las dos formas de conocimiento, y sostuvo que en tanto que la percepción permite el conocimiento de los objetos sensibles, los objetos culturales únicamente se pueden captar con base en el entendimiento, el *Verstehen*. Bajo este punto de vista, la comprensión del individuo histórico solamente es posible con respecto a una esfera de “valores” dados *a priori*.

Weber adoptó la metodología de Rickert con algunas modificaciones, la más notable de ellas fue la introducción del concepto del “tipo ideal” (Burger, 1976). El tipo ideal de Weber, que posee un valor estrictamente conceptual y heurístico, fue su aportación al *Methodenstreit* que en esos momentos hacía furor. Este “debate sobre el método” se refería al valor científico del método consistente en abstraerse de la realidad empírica con objeto de estructurar la teoría económica y, por extensión, la ciencia social. Según el vienés Carl Menger, que fue uno de los primeros marginalistas, el método, adecuadamente utilizado, le permitía a uno captar la esencia por medio de la abstracción, es decir, la “estructura permanente” de la realidad. Por otro lado, los alemanes que abogaban por la escuela histórica –Wilhelm Roscher, Karl Knies, Bruno Hildebrand y Gustav Schmoller, entre otros–, se mantenían fieles a la crítica del racionalismo del siglo XVIII, típica del romanticismo alemán. Éstos sostenían, al igual que Rickert, que únicamente la

intuición del “individuo histórico” podía producir conocimientos verdaderos en lo tocante a la sociedad. La postura de Weber era semejante. Aun cuando coincidía con Menger en cuanto a la utilidad analítica de los principios generales, consideraba que tales principios constituían herramientas heurísticas útiles –tipos ideales–, en vez de “leyes” generales del comportamiento humano.

En su ensayo de 1904 sobre la “objetividad” en la ciencia social, Weber presentaba una interpretación de las enseñanzas de Rickert y de la tradición de la escuela histórica:

No hay ningún análisis científico que sea absoluto y “objetivo”, ni en el campo de la cultura ni [...] en el de los fenómenos sociales, e independiente de puntos de vista especiales y “unilaterales” conforme a los cuales –expresa o tácitamente, consciente o inconscientemente– se les selecciona, analiza y organiza para fines de exposición (Weber, 1904, p. 72).

“La comprensión de la singularidad característica de la realidad en la que nos movemos”, proseguía, se ve iluminada por valores culturales específicos y no por aquello que es “permanente” en dicha realidad (1904). “Las leyes” son útiles, afirmaba Weber, como “medios heurísticos”, pero “únicamente como tales” (1904, p. 76), y le atribuía el mismo valor heurístico a aquella “utopía” de la mente que era el “tipo ideal”, una “estructuración mental” que tenía por objetivo guiar la investigación del científico (1904, p. 90).

Una de las aplicaciones importantes de esta polémica era la referente a la idea del estado:

[Ahí tenemos el] problema de la estructura lógica del *concepto de estado*. Es preciso observar [...] lo siguiente: cuando tratamos de averiguar a qué corresponde la idea del “estado” en la realidad empírica, encontramos una infinitud de acciones humanas difusas y discretas, tanto activas como pasivas, relaciones reguladas de hecho, así como legalmente, que en parte son de carácter singular y en parte recurrentes, todas ellas enlazadas por una idea: a saber, la creencia en la validez real o normativa de las reglas y de las relaciones de autoridad de ciertos seres humanos hacia otros. Esta creencia se percibe en parte conscientemente y en parte de manera débil; asimismo, en parte es aceptada pasivamente por aquellas personas que, si pensarán en la “idea” de una realidad verdaderamente definida en forma clara, no necesitarían una “teoría general del estado” que tiene por objetivo articular la idea (Weber, 1904, p. 99).

¡He aquí, en pocas palabras, el quid de la cuestión! Para poder “pensar claramente” acerca del concepto de estado es preciso contar con una “teoría general del estado” (*Allgemeine Staatslehre*) –es necesario tenerla, claro está, con objeto de “organizar” la conciencia colectiva. Cuando Weber estaba elaborando este ensayo, *Allgemeine Staatslehre* no era una expresión vacía puesto que unos años antes, en 1900, Georg Jellinek había publicado su obra *Allgemeine Staatslehre*, que ejerció una gran influencia, y en la que establecía la “interpretación recibida” de la teoría del estado. En su trabajo, Jellinek exponía su teoría del estado, de “doble faceta o vertiente”, en la que quedaban claramente separadas una teoría *legal* y una teoría *social* del estado. En tanto que la teoría legal era de carácter ideal-normativo, e iba orientada al debate –en la jerga neokantiana– del “deber ser” (*Sollen*) de la ley (y del estado), la teoría social se fundamentaba en la ciencia empírica, y su objetivo era la descripción del “ser” de la ley (y del estado).⁵ En el análisis que hacía Jellinek, el estado personificado se entendía a la postre como la agencia que “propone” la ley (*Voraussetzung*) (Schluchter, 1983, pp. 11-23). La teoría de Jellinek ejerció una importante influencia en Weber, influencia que éste admitía abiertamente, como por ejemplo en su discurso de 1911 en conmemoración de Jellinek, cuando afirmó que la “teoría social del estado” de Jellinek le había aclarado “los difusos trabajos de la sociología” (Weber, 1911, citado en Roth, 1968, p. lxxxix; véase también Bobbio, 1981a, p. 142).⁶

⁵ En su “Excursus” sobre Stammler (1956a, pp. 311-315 y 325-333), Weber distinguía entre la actitud del teórico legista que se dedica a la jurisprudencia y que se preocupa por encontrar el “deber ser” de la ley –la “validez ideal de una norma” (1956a, p. 326)– y la actitud del científico social que estudia el “ser” de la ley –es decir, la “validez que supuestamente tiene [...] en cuanto a la influencia que realmente ejerce sobre la acción empírica” (1956a, p. 326).

La labor del científico social es la de identificar “las regularidades factuales de la conducta humana” (1956a, p. 326), entre las cuales se hallan las regularidades del comportamiento social hacia la ley (que es el campo de una sociología del derecho). De hecho, el propósito que lleva la coerción legal *bona fide*, va dirigido al establecimiento de “regularidades factuales” que estén en armonía con el mandato de una norma legal (1956a, p. 327).

⁶ Aun después de haber optado por enseñar y trabajar en el área de la economía, Weber se mantenía en estrecho contacto con Jellinek en la Universidad de Heidelberg, donde ambos eran profesores. Puntúan su obra entera las referencias que hace a la deuda de gratitud que tiene con Jellinek. Guenther Roth ha demostrado, por ejemplo, que la obra *The declaration of the rights of man and citizens* (1895), de Jellinek, en la que el autor afirmaba la importancia que tuvo el punto de vista del

En consecuencia, por un lado la “doble” teoría del estado de Jellinek iba a resultar muy importante para el trabajo de Weber. Por el otro, sin embargo, creo que esta teoría contradecía la teoría “reflexiva” del estado que Weber presentaba en sus escritos metodológicos, así como en unas cuantas de las primeras páginas de *Economía y sociedad* (1956a), donde ofrecía un delineamiento decisivo de la perspectiva del sociólogo frente a la del jurista y la del miembro de la sociedad orientado hacia las cosas prácticas (Weber, 1956a, p. 13).

Es posible que los juristas y los miembros comunes de la sociedad estimen “conveniente o incluso indispensable” para sus fines prácticos –escribía Weber–, “el tratar a las colectividades sociales como estados, asociaciones, corporaciones de negocios, fundaciones, *como si* fuesen personas individuales [...] De esta manera se les puede tratar como a sujetos con derechos y obligaciones o como a los realizadores de actos legales significativos” (1956a, p. 13; las cursivas son mías).

Weber agregaba, no obstante, que los sociólogos debían considerar “estas colectividades [...] *únicamente* como resultantes y como modos de organización de los actos particulares de personas individuales, puesto que sólo a éstas se les puede tratar como agentes

mundo protestante para el establecimiento de las declaraciones de los derechos del hombre en los nuevos estados norteamericanos, “era la precursora inmediata de *The protestant ethic*” (Roth y Schluchter, 1979, p. 133). Weber menciona el trabajo de Jellinek sobre las declaraciones de derechos en un interesante pasaje de su libro *Economía y sociedad* (1956a, p. 1209).

Weber reconocía también la influencia que había ejercido Jellinek, así como, de manera más general, la que había marcado la jurisprudencia, en los aspectos metodológicos de su concepto del tipo ideal. En una carta que dirigió a Rickert en 1904, Weber escribía: “Me causa placer que coincida usted con la idea del ‘tipo ideal’.[...] Lo definí conforme a lo que en el lenguaje común se denomina un ‘caso marginal ideal’ o la ‘pureza ideal’ de un acontecimiento típico, o bien una ‘estructura ideal’, etc., sin asociarles a estas denominaciones ningún significado normativo –que tuviera que ser de esa forma; además, tenía presente el uso que hace Jellinek de la expresión ‘tipo ideal’, como algo que se piensa que es perfecto por razones únicamente lógicas y que, sin embargo, no lo es, en absoluto, como pauta [*Vorbild*] normativa” (citado en Mommsen, 1974, pp. 8-9).

En su ensayo sobre Roscher y Knies, que escribió durante el mismo período, Weber manifestaba que Jellinek había influido en él “al respecto de las principales distinciones lógicas entre el esquema conceptual de la jurisprudencia y el esquema conceptual de las disciplinas puramente empírico-causales” (Weber, 1905, pp. 249-250).

en un curso de acción subjetivamente comprensible" (1956a, p. 13). Así, pues, en tanto que los sociólogos están obligados programáticamente a considerar que la agencia se basa en individuos vivientes y reales, los juristas, al igual que los miembros de la sociedad que poseen inclinaciones prácticas, se orientan hacia el estado y hacia ciertas organizaciones que presentan el carácter de personas ficticias.

Estas observaciones, en la forma que las planteó Weber, contienen las simientes de una teoría reflexiva del estado. Con esto quiero decir lo siguiente: las agencias u oficinas que se agrupan como un todo en la idea de "el estado" son también entidades que, desde un punto de vista práctico, únicamente se pueden mantener agrupadas si quienes las tienen a su cargo, así como el público general con el que están relacionadas, comparten la creencia de que dichos individuos y agencias son, de hecho, "órganos" o "representaciones" de algo a lo que se llama el estado. Sin embargo, la labor de explicar detalladamente la forma en que esos conjuntos de "agencias" e "instituciones" se hallan organizadas en un concepto de estado, les corresponde a aquellos eruditos que se dedican a la elaboración de una "teoría general del estado". Por consiguiente, tal explicación "constituye" el estado, porque pasa a ser el conjunto de hipótesis de trabajo –podríamos decir, siguiendo a Mills, el "vocabulario del motivo" (véase, más adelante, el capítulo 8)– debido a las cuales aquellos individuos que ocupan puestos e instituciones "estatales" se explican a sí mismos y exponen a los demás, las formas mediante las cuales, cuando menos de manera ideal, proceden a realizar lo que estén haciendo como ocupantes de tales puestos estatales o como usuarios de los mismos.

Y, sin embargo, como iba a señalar Kelsen posteriormente (véase el capítulo 5), Weber contradijo la teoría reflexiva del estado que se hallaba implícita en sus recomendaciones metodológicas, al estructurar definiciones de derecho y de estado puramente sociológicas. Daba la impresión de haber olvidado la advertencia que él mismo había lanzado en su exposición anterior, a saber, que el sociólogo "no se puede [...] dar el lujo de ignorar estos conceptos colectivos provenientes de otras disciplinas" (1956a, p. 13). Cuando uno examina la definición de estado que daba Weber, la cuestión se aclara:

A una organización política obligatoria con operaciones continuas [*poli-*

tischer Anstaltbetrieb] se le denominará un “estado” siempre y cuando su personal administrativo logre sostener sus pretensiones al *monopolio* del uso *legítimo* de la fuerza física para el mantenimiento de su orden (1956a, p. 54).

Weber agregó a su concepto de ley (1956a, p. 34) las condiciones –para efectos de mantener el orden– del uso monopolístico y legítimo de la violencia por parte de los administradores, con objeto de obtener su definición sociológica de estado. Pero, ¿cómo la “legitimidad” del uso de la violencia (en la era moderna) y la naturaleza de un orden pueden determinarse en forma independiente de las definiciones legales? El tipo de legitimación que es característico de la “naturaleza de la administración específicamente moderna” y que, según Weber, se apoyaba sobre “fundamentos racionales”, de hecho es una legitimación que se basa en la “creencia de la legalidad de las reglas estatuidas y del derecho que tienen a emitir órdenes aquellos a quienes se ha elevado a sitios de autoridad, conforme a tales reglas” (1956a, p. 215); esta cualidad la distingue de los otros dos “tipos de dominio legítimo”, que se basan el uno en la tradición y el otro en el carisma (1956a, p. 215).

Por lo tanto, si la forma del estado se basa en la legitimación, según Weber, también se fundamenta en la ley, porque la forma moderna y específica de legitimación es la legitimación racional que se basa en la legalidad. Este tipo de razonamiento ha determinado que Habermas haya señalado la naturaleza “circular” del concepto de legitimación de los procedimientos que expresaba Weber (1937a, pp. 97-102; 1981, vol. 1, pp. 264-267). En tanto que para Weber la legitimidad se basaba en la legalidad, la “legalidad”, a su vez “se puede tratar como legítima, [ya sea porque] surge de un acuerdo voluntario entre las partes interesadas [o porque] es impuesta por una autoridad a la que se tiene por legítima” (Weber, 1956a, p. 36). Por consiguiente, la interesante pregunta que quedaba por contestar se refería a la explicación sociológica de la orientación de los miembros de la sociedad hacia la legitimidad de la autoridad.

Las recomendaciones metodológicas de Weber, con la referencia que hacían a la producción social real de legalidad dentro de la disciplina especializada de la jurisprudencia así como a la orientación práctica de los miembros de la sociedad hacia dicha producción (o si no, hacia las palabras y hechos de un personaje caris-

mático), hubieran ofrecido un punto de partida sólido para una “sociología del estado” (Winckelmann, 1956). Sin embargo, en la senda hacia una indagación concienzuda de los fundamentos de la legitimación se encontraban un buen número de obstáculos; y éstos, creo, fueron los que instaron a Weber a aceptar la solución de Jellinek, con su hincapié en un concepto de estado sociológico formal. Uno de estos obstáculos, que ha sido señalado por Jürgen Habermas, era el “politeísmo” de valores de Weber (Weber, 1919b, pp. 147-148), que negaba la posibilidad de respuestas “verdaderas” a las preguntas sobre conflictos de valores (Habermas, 1973a, pp. 97-102, y 1981, vol. 1, p. 247; Winckelmann, 1952; Lukes, 1982).

Lo cierto es que “el pluralismo weberiano de sistemas de valores, de dioses y de demonios” (Habermas, 1973a, p. 107 remite a Weber, 1919b, p. 148), tuvo consecuencias importantes para la sociología política. Si los valores en conflicto que sirven de guía a la acción política no se podían reconciliar en una esfera ética superior, como sí era posible hacerlo en el caso de los modelos del derecho natural, las decisiones políticas únicamente podrían basarse en los juicios de valores personales de los individuos. Pero, ¿cómo iban a poder “organizarse” estos juicios de valores en una síntesis social y política, si no existía ninguna norma superior a la cual apelar? Una posible respuesta era que tal organización podía lograrse mediante el “derecho de la fuerza”. En última instancia, el tratamiento inconcluso que le da Weber a la legitimación parece contener el embrión del futuro *decisionismo* de Schmitt (véanse el capítulo 5; Mommsen, 1974 y 1959, pp. 448-453; Habermas, 1981, vol. 1, pp. 264-267).

Además, al modo neokantiano de Rickert, Weber se mantenía fiel a la concepción categórica y *a priori* de los valores, concepción cuya genealogía era tan inescrutable con las razones para decidirse por uno u otro de éstos. Por consiguiente, no sólo debemos reconocer que, según Weber, “el destino de una época que ha comido del árbol del conocimiento es que ésta debe saber que no podemos aprender cuál es el *significado* del mundo a partir de los resultados de su análisis” (Weber, 1904, p. 57), sino que también debemos darnos cuenta de que aquello que aprendemos acerca de “los más altos ideales, que son los que nos mueven con mayor vigor” queda limitado al hecho de que “éstos siempre se forman durante la pugna con otros ideales que, para otras personas, son tan sagrados como nosotros consideramos los nuestros” (1904, p.

57). Deseo sugerir que este punto de vista filosófico implícitamente le impidió a Weber desarrollar una estrategia distinta de investigación, que se hubiese centrado, en cambio, en los mecanismos psicológicos de la cohesión social, como lo comenzaban a hacer por aquellos años los sociólogos franceses y estadounidenses. La vacilante legitimación y la confusión que cada vez en mayor grado caracterizó el panorama político alemán entre principios de siglo y la República de Weimar, ciertamente influyeron en cuanto a impulsar a Weber hacia conclusiones radicalmente pluralistas y decisionistas que únicamente podían desembocar en un concepto sociológico del estado, basado en la dominación. Como hemos visto, estos resultados se hallaban en contradicción con las recomendaciones metodológicas de Weber, al igual que con su teoría de la forma específicamente moderna de la legitimación basada en la legalidad, ya que ambos aspectos hubieran exigido ahondar más en los cimientos psicológicos sociales de una orientación hacia la ley. Esta última dirección, empero, quedaba vedada a causa de la gama real de experiencia que poseía Weber en el terreno intelectual y en el político.

En su ensayo *Politics as a vocation*, que presentó en forma de conferencia en la Universidad de Munich en enero de 1919, poco tiempo antes de su fallecimiento en 1920, Weber dedicaba su atención al sino que le esperaba a su amada Alemania, país que, a consecuencia de su derrota militar durante la primera guerra mundial, se encontraba en aquella situación de “enorme colapso [...] a la que habitualmente se denomina la Revolución” (Weber, 1919a, p. 113). Este ensayo, no solamente da cuerpo al más notable resumen que haya hecho Weber de su sociología del estado, sino que al mismo tiempo representa una de las mejores piezas modernas, compañera de *El príncipe* de Maquiavelo. Al igual que la gran obra del florentino, también el ensayo de Weber era un opúsculo político, permeado de pasión civil. El análisis que hacía del papel que desempeña el liderazgo en el estado moderno le debía mucho al propio Maquiavelo (Weber, 1919a, p. 82), y claramente se anticipaba al concepto del *príncipe moderno* de Gramsci (véase el capítulo 5). Si a la humanidad se le mantiene separada a causa de sus temores, esperanzas e intereses, según sostenía Weber (1919a, p. 79), su unidad solamente se puede lograr en la embrutecedora “jaula de hierro” de la burocracia, conformada por “especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón”, como había

escrito en un ensayo previo, citando a Goethe (1904-1905, p. 182). La única salida era la aparición heroica de un líder carismático capaz de subyugar el aparato de la burocracia y de unificar a las masas, con lo cual les proporcionaría a éstas un significado y una dirección (1919a, p. 107). Sin embargo, no era ciertamente esto lo que estaba ocurriendo en una democracia alemana carente de liderazgo y gobernada por “políticos sin vocación”.⁷

Por esta razón, al final de su ensayo Weber abordaba el problema de la relación que existe entre la política y la ética (1919a, pp. 118-128), problema que resolvía contrastando una “ética de fines últimos” con una “ética de responsabilidad”. De hecho, Weber consideraba que esta última ética era apropiada para los políticos, quienes siempre debieran ponderar minuciosamente toda acción, atendiendo a sus consecuencias. La referencia a Maquiavelo pasaba a ser explícita cuando Weber escribía a este respecto: “En un bello pasaje de Maquiavelo, que si mal no recuerdo se encuentra en la *Historia de Florencia*, hace que uno de sus héroes elogie a aquellos ciudadanos que tienen en mayor estima la grandeza de su ciudad natal que la salvación de sus almas” (1919a, p. 126), con lo cual se refiere a una ética de *realpolitik* responsable y comprometida.

El tema de la violencia, y el papel que desempeña en la política, también lo trataba extensamente en su ensayo. El acento que ponía Weber en la función de la coerción y de la violencia para gobernar a una sociedad de individuos desunidos, impulsados por sus temores, esperanzas e intereses, resultaba congruente con el sabor hobbesiano de su filosofía política. Lo cierto es que se observaba poca preocupación por efectuar un análisis de las formas en que la acción de la sociedad se coordina entre sus miembros, es decir, de las maneras en que efectivamente se hace posible la cooperación. Esta falta de interés por una perspectiva socio-psicológica, claramente obstaculizaba el análisis de Weber. El concepto del carisma, por ejemplo, tan medular para la noción de liderazgo, constituía una herramienta poderosa y sugestiva que quedó, esencialmente, sin explicar. En *Economía y sociedad*, no había ninguna

⁷ Por más que fuese con fuertes reservas a causa de su estilo diletante, Weber prefería la situación norteamericana de un “liderazgo con aparato [de partido]” (1919a, pp. 107-110; 1956a, p. 271). Weber había viajado por Estados Unidos en 1904, cuando, junto con otros famosos sociólogos alemanes participó en el Congreso de Artes y Ciencias organizado en ocasión de la Exposición Internacional de San Luis (Gerth y Mills, 1946, pp. 14-18).

teoría que explicara el funcionamiento del carisma, ni la forma en que éste se hallaba vinculado con el establecimiento y el mantenimiento del liderazgo (1956a, pp. 1111-1157). El rechazo, por parte de Weber, de la idea en el sentido de que la ciencia social nos puede mostrar “qué postura asumir” en cuanto a cuestiones prácticas –como consecuencia de su politeísmo, a la vez que de su punto de vista categórico kantiano respecto de la esfera de valores– se extendía también a las investigaciones sociológicas sobre la conformación y transmisión de sistemas de valores colectivamente compartidos.⁸

Otro obstáculo importante para la evaluación plena de los procesos de legitimación, y que guarda relación con el anterior, lo constituían las tradiciones cultural y académica dentro de las cuales se había formado Weber. El hincapié que hacía en el individualismo reflejaba su adiestramiento en la jurisprudencia, así como en la economía (Gerth y Mills, 1946, pp. 9-10). Éstas son, quintaesencialmente, disciplinas de “ideal típico” y de orientación individual. Forman parte de esa gran familia de estructuras hipotéticas que se basan en el enfoque de “como si”. Tal como escribía Hans Vaihinger, que era un popular filósofo neokantiano de la época: “A estos edificios artificiales del pensamiento se les llama ficciones científicas, y se distinguen como creaciones conscientes por su carácter de ‘como si’” (1911, p. xlvii). Son ficciones científicas que “intencionalmente se forman de esta manera con objeto de superar las dificultades del pensamiento” (1911, p. xlvii).

En muy buena medida, tanto la economía como la jurisprudencia se estructuran, de manera ideal-típica, alrededor de la “ficción” del individualismo, *como si* el punto de partida de la acción económica o jurídica fuese “el” actor individual (humano o corporativo), una *persona* racional, que de manera libre pero pronosticable persiguiera su autointerés:

La teoría de la utilidad marginal, con la finalidad de alcanzar objetivos específicos de conocimiento, trata la acción humana *como si* [las cursivas son mías] toda su trayectoria, de principio a fin, bajo el control del *cálculo*

⁸ Manifestaba un cierto grado del racionalismo radical, aunado al misticismo que había caracterizado al positivismo lógico de los primeros tiempos: “Aquello de lo que no podemos hablar debemos ignorarlo en silencio”, había escrito el joven Wittgenstein en la última proposición de su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), publicado un año antes del fallecimiento de Weber.

comercial [...] Para sus propósitos, la teoría de la utilidad marginal trata la “psique” de todos los hombres (concebidos como entidades aisladas e independientemente de si intervienen en los hechos de comprar y vender) como un *alma de mercader*, que puede evaluar cuantitativamente la “intensidad” de sus necesidades, así como los medios disponibles para su satisfacción (Weber, 1908, pp. 31-32).⁹

En cuanto a la jurisprudencia, ya hemos señalado la profunda influencia que la doctrina de Jellinek ejerció sobre algunos de los aspectos fundamentales de la sociología de Weber. Sin embargo, y de manera más general, muchos de los conceptos básicos de la sociología de Weber guardan un “aire de familia” con los de la jurisprudencia. Por ejemplo, la idea de un “individuo actuante” que efectúa una acción social, que es socialmente relevante hasta el grado en el que dicho individuo “confiera un significado subjetivo a su comportamiento” (1956a, p. 4), nos trae vigorosas reminiscencias de la teoría del acto jurídico, que posiblemente sea el concepto teórico más importante que se haya desarrollado en la jurisprudencia del continente europeo. El “individuo actuante de la sociología de Weber” se apegaba al modelo de la materia, probada y cierta, de los derechos y obligaciones del pensamiento legal moderno.

El individualismo conceptual de Weber ciertamente se hallaba vinculado con su punto de vista politeísta del bien, pluralismo de valores que, como hemos visto, únicamente se podía reconciliar de una manera hobbesiana a través del establecimiento de bienes protegidos por la ley y que se hicieran valer coercitivamente sobre el fundamento de un acto de voluntad original, esto es, una “decisión”. Este punto de vista fue el que instó a Weber a llegar a conclusiones elitistas en su sociología política, así como a distinguir entre los pocos escogidos y las grandes masas. Los pocos, los escogidos, son arrastrados por su vocación y pasan a ser los líderes en sus respectivos campos —ya se trate de los políticos, de los empresarios o de los científicos. Para ellos, las elecciones de valores son

⁹ Weber señala, además, que “bajo las condiciones de existencia de hoy en día, la aproximación de la realidad a las proposiciones teóricas de la economía ha ido en *constante aumento*” (1908, p. 33), y que la actitud del alma del mercader se ha convertido en hegemónica totalmente debido a que el capitalismo se “ha involucrado en el destino de estratos cada vez más amplios de la humanidad. Y va a generalizarse más y más, hasta donde nuestros horizontes nos permitan ver” (1908, p. 33).

experiencias originales, vividas, y fue a ellos a quienes Weber dedicó algunas de sus páginas más conmovedoras. Sin embargo, los líderes son tales en tanto su labor consista en imponer sus opciones a la gran masa de aquellos que, según debemos suponer, soportan el tráfago de la "jaula de hierro". Para estos últimos regía una clase distinta de moralidad, que se describe de manera insuperable en los pasajes de Nietzsche acerca de "la moralidad de los esclavos" (véanse párrafos anteriores).

El acento que ponía Weber en el carácter legal-coercitivo del orden social correspondía bien a la situación de Alemania y, de manera más general, a la de la Europa continental de la época, con la excepción, quizá, de Francia. La democracia parecía incapaz de crecer, debido al poder de las alas reaccionarias y políticas revolucionarias, que compartían fuertes sentimientos antidemocráticos. Ante una situación de tal índole, la democracia consistía simplemente en un frágil marco de trabajo estructurado alrededor de un parlamento y de partidos políticos (Weber, 1956a, pp. 1381-1469), sin la sustancia de esa *comunicación* libre entre el liderazgo y las masas, que, como contraste, caracterizaban a los sistemas políticos de Inglaterra y de Francia. Bajo tales condiciones, no era posible mantener en Alemania una cohesión social. O, cuando menos, no se la podía mantener a través de la democracia. Ésta misma situación obstaculizaba el desarrollo por parte de Weber, de los fundamentos social-psicológicos de la legitimación, puesto que tales fundamentos no se podían separar de un interés práctico en las condiciones de comunicación. De hecho, el cambio del interés de la sociedad hacia el problema del consenso —el problema típico de la democracia—, terminó por dirigir la investigación social hacia el estudio de la comunicación. La Alemania de Weber, en cambio, oscilaba entre los inexplorados fundamentos psicológicos sociales del carisma y el formalismo vacío de un concepto positivista de la legalidad.

EN BUSCA DE LA DEMOCRACIA, CONTRA EL ESTADO

Los denominados imperios centrales –Alemania y Austria-Hungría–, junto con la Rusia zarista, se derrumbaron al término de la primera guerra mundial. En todos esos países se inició una transición hacia la democracia política –que en Rusia, por supuesto, se manifestó hacia el socialismo–, en medio de profundas tensiones sociales, políticas y económicas. El equilibrio entre el orden y la cohesión, por un lado, y la democracia y la autodeterminación, por el otro, parecía imposible, especialmente en el caso de Austria, a la que literalmente se había desmembrado en naciones componentes. La separación entre el concepto legalista y el esencialista del estado, se hizo aún más honda. El concepto exencialista del estado se estaba aproximando al término de una trayectoria parabólica que había comenzado a finales de la Edad Media, y que ahora se topaba con la obligada desilusión que la guerra había introducido en el ánimo de los hombres y las mujeres de Europa. Entre las nociones que durante mucho tiempo se habían respetado y que ahora pasaban a ser blanco de una arremetida crítica, se encontraba la idea del estado *fuerte*, que cuando sobrevino el siguiente y aún más terrible enfrentamiento, la segunda guerra mundial, de nuevo se redujo a un apéndice conceptual del príncipe, un príncipe “moderno”, el partido político.

UNA TEORÍA NO ESTATAL DEL ESTADO

La obra de Hans Kelsen arroja mucha luz sobre el debate de posguerra concerniente al concepto de estado. Kelsen fue el principal arquitecto de la nueva Constitución de 1919, de la pequeña república democrática austriaca, que era una de las comunidades políticas surgidas tras la desaparición del anterior Imperio austro-húngaro. Fue el paladín de la democracia durante el debate

jurisprudencial entre quienes apoyaban a ésta y aquellos que se inclinaban por el totalitarismo, que hizo furor en Austria y en Alemania antes del ascenso de Hitler al poder,¹ y casi se le puede atribuir personalmente el carácter progresista y de orientación social que adquirió la Constitución austriaca.

La formación intelectual de Kelsen estaba inmersa en el neokantismo (Métall, 1969; Losano, 1981, pp. 69-91; Janik y Toulmin, 1973, p. 133). Al igual que ocurrió con Jellinek y con Weber, su punto de partida fue la distinción neokantiana entre las ciencias del *Sein*, en las que se emplean proposiciones con “ser”, y las del *Sollen*, en que se recurre a proposiciones con “deber ser” (Kelsen, 1922, pp. 75-81). Esta distinción implicaba que a las ciencias se las tuviera que clasificar en descriptivas –como la sociología, a la cual se consideraba una ciencia natural– y prescriptivas, esto es, aquellas cuyo método consistía en una rigurosa elaboración lógico-formal, a partir de postulados fundamentales (Bobbio, 1981a, p. 141). Para Kelsen, la jurisprudencia constituía un ejemplo de estas últimas, y la consideraba más cercana a la dogmática teológica que a la sociología. En congruencia con esto encontramos la distinción, que Kelsen mantuvo a lo largo de su trayectoria escolástica, entre un concepto de causalidad, que explicaba los nexos del comportamiento, y un concepto de imputación, basado en las normas. En tanto que la causalidad explicaba las regularidades *factuales*, la imputación asociaba un efecto a una causa solamente fundamentándose en una orden, como en el caso de la norma: “quien robe, será castigado”. Según Kelsen, esta última proposición establecía un vínculo entre causa y efecto que era de carácter muy distinto al que implica la proposición: “el agua hierve a 100 grados centígrados” (Kelsen, 1946).

Basándose en esta distinción, Kelsen desarrolló una “teoría del derecho puro”, ciencia puramente formal que debía estar despro-

¹ Hans Kelsen era hijo de padres vieneses judíos, de la clase media, quienes tras haber abandonado Viena se volvieron a mudar a ella poco tiempo después de nacer aquél en Praga, en 1881 (Métall, 1969). Habría de convertirse en el teórico legista más prominente de nuestro siglo. Profesor de derecho constitucional en la Universidad de Viena, desde 1911 hasta 1930, fue también miembro de la “Corte Constitucional” austriaca –nueva institución que él fundó y que modeló, en parte, conforme a la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos–, desde 1921 hasta 1930. Durante la década de 1930 vivió unos cuantos años en Colonia y en Praga. En 1940 logró huir a Estados Unidos, donde pronto pasó a ocupar la cátedra de profesor en derecho, en la Universidad de California, en Berkeley.

vista de presuposiciones éticas, políticas o sociológicas. Conforme elaboraba su teoría, el blanco de Kelsen era el concepto sociológico del estado, y en especial la distinción que hacía Jellinek entre una cara “legal” del Leviatán, que convertía a éste en “un código de conducta humana [...] idéntico al código obligatorio al que se entiende como el derecho, o código legal”, y otra distinción “sociológica”, “una personalidad activa traficante” (Kelsen, 1924, p. 35, las cursivas son mías; Bobbio, 1981a, pp. 141-142). Kelsen atacaba la imagen que creó por vez primera Hobbes, esto es, la tendencia a pensar en el estado “als eine Art ‘Makroanthropos’ oder Uebermensch” (1922, p. 3; “como una especie de ‘macroantropos’ o ser sobrehumano”) que es el “portador” del derecho. Conforme al punto de vista recibido de la jurisprudencia alemana de la época de Kelsen, el estado “queda presupuesto por el derecho”, pero al mismo tiempo “presupone el derecho” (Kelsen, 1960, p. 285). Kelsen escribía lo siguiente:

El estado debe ser representado como un ser personal distinto al derecho, con objeto de que el derecho pueda justificar a ese estado, que es el que crea ese derecho y se somete a él. Y el derecho únicamente puede justificar al estado, si se presupone como un orden esencialmente distinto al estado, opuesto a la naturaleza original del estado, que es la del poder, y, por ende, como orden que en cierto sentido es “correcto” o “justo”. De esta manera, el estado queda transformado para pasar de un mero hecho de poder a una institución legal que se justifica a sí misma por ser una comunidad regida por el derecho [*Rechtsstaat*]. En el mismo grado que una justificación religioso-metafísica del estado se vuelva ineficaz, esta doctrina del estado como comunidad regida por el derecho deberá pasar a ser la única justificación posible del estado (Kelsen, 1960, p. 285).

Kelsen criticaba acerbamente cualquier concepto del estado independiente del derecho (es decir, cualquier concepto del estado que no fuese sinónimo de “orden jurídico”). Esta crítica caracterizaba su postura frente a la teoría del estado de Weber, quien, como hemos visto, había seguido la senda trazada por Jellinek en cuanto a postular una “doble” teoría del estado. No obstante, Kelsen reconocía el valor de la distinción que establecía Weber entre la sociología del derecho y la teoría del derecho (Treves, 1981, pp. 12-13). Tras citar la definición sociológica de derecho que daba Weber en *Economía y sociedad* (1956a, p. 311), hacía el siguiente comentario:

Por tanto, de acuerdo con tal definición [la de Weber], el objeto de una sociología del derecho es la conducta humana que el individuo actuante ha orientado hacia un orden que considera como "válido"; o dicho de otro modo: el individuo cuya conducta constituye el objeto de la sociología del derecho, considera ese orden en la misma forma en que la jurisprudencia normativa considera al derecho. Para poder ser objeto de una sociología jurídica, el comportamiento humano tiene que hallarse determinado por la idea de un orden válido (Kelsen, 1945, pp. 175-176) [p. 209].

La recomendación de Weber en el sentido de que los sociólogos del derecho se valieran de categorías derivadas de la jurisprudencia se basaba, lógicamente, en tales premisas. Sin embargo, Kelsen señalaba, a modo de crítica, que Weber no se había apegado a su propia recomendación, en sus intentos por esbozar conceptos puramente sociológicos de "el estado" (1956a, pp. 27-28, 54), "derecho subjetivo" (1956a, p. 315), "derecho" (1956a, p. 34). Con ello, Weber había confundido la validez ideal del derecho (a la que Kelsen llamaba "validez") con su validez empírica (que Kelsen denominaba "eficacia") (Kelsen, 1945, p. 171; 1922, pp. 156-170; véase también Bobbio, 1981a, p. 145). Según Weber, el público debía considerar válida cierta norma, institución u orden legal, únicamente basándose en su existencia sociológica. Para Kelsen, en cambio, tal aceptación pública era simplemente cuestión de la *eficacia* de una norma, la cual existía de manera independiente.

Kelsen estructuró una crítica devastadora del concepto sociológico del estado (1945, pp. 181-192), y sostuvo que "no hay ningún concepto sociológico del estado, fuera del concepto del orden legal, y esto significa que podemos describir la realidad social sin tener que utilizar la palabra 'estado'" (1945, p. 192). Para Kelsen, el meollo del asunto estaba en la cuestión de la "unidad":

La aseveración de que el estado no es solamente una entidad jurídica, sino sociológica, una realidad social que existe independientemente de su orden jurídico, sólo puede ser probada haciendo ver cómo los individuos que pertenecen al mismo estado forman una unidad, y cómo dicha unidad no está constituida por el orden jurídico, sino por un elemento que nada tiene que ver con el derecho. Sin embargo, ese elemento constitutivo de la "unidad en la pluralidad" no puede ser descubierto (1945, p. 183) [pp. 217-218].

Kelsen analizaba las cuatro respuestas principales que se daban a esta cuestión de la unidad. En ellas se ha sostenido que una unidad independiente del orden jurídico existe en “interacción”, o por “voluntad o interés común”, o con “carácter orgánico”, o en “dominación”. Respecto de cada una de ellas, Kelsen señalaba que el concepto de estado no es una resultante de los diversos “principios de unidad”, sino que, por el contrario, se trata de una suposición que se funda en la existencia de un “orden legal”. En otras palabras, cada uno de los cuatro conceptos sociológicos de unidad se apoya en algún concepto implícito del estado como orden legal. En consecuencia, ninguno de ellos determina una definición del estado que sea independiente de la legal. Para Kelsen, una teoría sociológica del estado que trate a éste como algo distinto al orden legal es una “interpretación animista”, una “personificación hipostática” del derecho (1945, p. 191). Las raíces de tan fantásticas imágenes hay que encontrarlas en un terreno distinto al de la jurisprudencia, o bien, para usar la expresión del propio Kelsen, en un campo distinto al de la teoría del derecho puro, en la cual no tienen cabida. Las raíces de tales imágenes colectivas sí se encuentran, en cambio, en el campo de la psicología social: “la labor de los sociólogos es entender el derecho como un poder *de facto* que gobierna a las masas; como una psicología de masas” (1923a, p. 42, citado en Treves, 1981, p. 14).

KELSEN Y FREUD

En su afán por encontrar una respuesta al problema de la “psicología de masas”, naturalmente Kelsen se topó en Viena con el trabajo de Sigmund Freud. El 13 de diciembre de 1911, el doctor Hans Sachs amigo de Kelsen, invitó a éste a una conferencia que daba ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena sobre el tema “Sentir la naturaleza” (Nunberg y Federn, 1974, p. 347). Sachs, que era abogado, se había visto fascinado por el psicoanálisis e iba a convertirse en uno de sus representantes más prominentes, primero en Europa y posteriormente en Estados Unidos. Kelsen asistió de manera regular a otras sesiones de la Sociedad y estuvo también inscrito como miembro de ella durante el año de 1911 a 1912 (Nunberg y Federn, 1974, p. xv, y 1975, pp. 1, 6, 28, 101, 102,

308). Según consta en las actas de la sociedad, el 22 de mayo de 1912 estuvo presente en la charla que daba Freud sobre “El tabú”, que con toda probabilidad era un adelanto del libro *Tótem y tabú*, que Freud publicó en 1913. Esta obra ejerció una gran influencia en las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales, y, como veremos, también en el trabajo de Kelsen (Nunberg y Federn, 1975, p. 102).

Kelsen asistió aún a otras reuniones de la Sociedad durante la primera guerra mundial y en el verano de 1921 visitó a Freud en el albergue de montaña de Seefeld (Métall, 1969, p. 40). Finalmente, el 30 de noviembre de 1921 Freud invitó a Kelsen a que diera una charla sobre el concepto del estado y la psicología de masas, en una sesión de la Sociedad. En el debate que siguió a la conferencia tomaron parte Siegfried Bernfeld, Paul Federn, Otto Rank, Theodor Reik y Herbert Silberer, así como el propio Freud (Métall, 1969, p. 41). En 1922, Kelsen publicó una versión corregida y aumentada de ese trabajo en *Imago*, que era el boletín periódico del grupo freudiano; y en 1924 este mismo artículo apareció en inglés, en *The International Journal of Psycho-analysis*.²

El artículo de Kelsen comenzaba con una exposición de la “naturaleza específica” del estado (1924, p. 1). El problema que se planteaba era el de determinar si existía algún lazo social, aparte del de la ciudadanía –en otras palabras, distinto a una norma legal–, que vinculara a los individuos para que juntos formaran un estado. Kelsen no hallaba tal lazo. Además, negaba que existiera un nexo “supraindividual”, tal como éste se expresaba, por ejemplo, en el concepto de *Volkgeist*: “Existe una clara tendencia a manifestar que este espíritu del pueblo es una realidad psíquica que difiere de la psique individual, con lo cual dicho concepto del espíritu del pueblo adquiere el carácter metafísico del espíritu objetivo de Hegel” (1924, p. 7). Puesto que escribía tras el traumático desmembramiento del Imperio de los Habsburgo, Kelsen parecía expresar una actitud escéptica en cuanto a las fronteras legales, actitud que había pasado a ser muy común entre los austriacos (Nettl, 1968, p. 574). “¿Acaso los intereses de clase, los nacionales

² Un trabajo que en esencia era el mismo, se publicó igualmente en el libro de Kelsen, *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff* (1922, pp. 19-33), que ya he mencionado al referirme a la crítica de la *verstehenden Soziologie* de Weber. En otros artículos publicados durante esos años y los posteriores, Kelsen recurría también a conceptos que provenían del psicoanálisis.

y los religiosos no podrán resultar más vigorosos que la internalización del concepto de estado?” (1924, p. 5), preguntaba retóricamente Kelsen.

Además, aducía que una “comunidad de sentimiento o de voluntad” no se puede explicar mediante la interacción horizontal de los miembros individuales de la sociedad. Se tiene que explicar “por medio de una influencia común que se ejerza sobre ellos desde afuera, es decir, por parte de un tercero” (1924, p. 8). A partir de ahí, el trabajo de Kelsen adquiriría la forma de un comentario al libro de Freud *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En esta obra, Freud analizaba cierto número de ensayos en los que se trataba de explicar el comportamiento de la “multitud” sobre la base de que el grupo social presentaba propiedades comunes; entre estos ensayos figuraban el de Scipio Sighele (1891), el de Gustave Le Bon (1892), el de Gabriel Tarde (1890), el de Walther Moede (1915), el de Wilfred Trotter (1916) y el de William McDougall (1920). Después de criticar estas obras, que se apoyaban en mecanismos como la imitación y la sugestión, Freud había presentado una explicación mediante la “psicología de grupo” (*Massenpsychologie*) que se hallaba conformada por los aspectos fundamentales de su teoría psicoanalítica y se basaba en un individualismo metodológico que con toda probabilidad despertaba simpatías en Kelsen. En una forma que nos recuerda mucho a Nietzsche, Freud había explicado el vínculo psíquico que existe entre los miembros de un grupo describiendo la relación libidinal entre cada uno de los miembros y el líder del grupo. Para Freud, el líder era una imagen del yo ideal de los miembros que, a la postre, tenía sus raíces en la imagen paterna de éstos. Al proponer esta explicación, Freud situaba el lazo que mantiene unida a la sociedad en las psiques individuales, evitando así lo que Kelsen consideraba la falacia de establecer un tipo hipostático de relación supraindividual.

Ésta era la razón por la cual Kelsen, en el mismo trabajo, enderezaba su ataque contra Durkheim, aduciendo que éste había hecho la hipóstasis de una autoridad que era “social” y no “estatal” (Kelsen, 1924, pp. 27-32; véase también 1922, pp. 51-58). El hecho de que Durkheim rechazara una explicación psicológico-individual —argumentaba Kelsen— obligó al sociólogo francés a evadir la cuestión fundamental. Una vez que la autoridad religiosa se explicaba mediante la “sociedad”, como hacía Durkheim en su obra *Formas elementales de la vida religiosa* (1912), ¿cuál era la base de la

autoridad social? Kelsen colocó el trabajo de Durkheim frente a *Tótem y tabú* de Freud, libro en el que, como ya he mencionado, el sistema totémico se explica recurriendo a las hipótesis de Darwin y de Robertson Smith referentes a la horda y a la “introyección” del padre-rey. Aun cuando los fundamentos antropológicos de tales hipótesis son totalmente míticos e ingenuos, y se iban a cuestionar seriamente (Kroeber, 1920 y 1939; Malinowski, 1927), lo importante para Kelsen era que apuntaban hacia la necesidad de contar con un mecanismo sociopsicológico capaz de reunir los rasgos colectivos y los individuales de la sociedad, sin tener que recurrir a la hipotética existencia de una “mentalidad de grupo”.

Como conclusión de su ensayo, Kelsen señalaba el paralelismo que existía entre la teoría de Freud y su propia idea en el sentido de que “el estado” es “el dios del derecho”. La única realidad del estado se encuentra en el proceso psicológico debido al cual el estado adquiere la apariencia de una sustancia metafísica oculta “tras el derecho, como ‘portadora’ del derecho” (1924, p. 36). La crítica que hacía Kelsen del esencialismo dentro de la tradición alemana de la teoría del estado, quedaba enmarcada en la crítica general del conocimiento de la que se ocupaban muchos de sus contemporáneos vieneses a quienes interesaba una *Sprachkritik*, un examen crítico de la forma “sustantivista” de hablar y de escribir conforme a los dictados del sentido común.³ Apegándose a este espíritu, Kelsen concluía su ensayo afirmando que si nos libráramos del concepto del estado, de la misma manera que nos habíamos deshecho de otros “seudoconceptos” como el “alma” en la psicología o la “fuerza” en la física, entonces tendríamos una “política sin estado” (1924, p. 36). O en otras palabras, tal como sostenía en un ensayo distinto: “Esta *teoría puramente legal* del estado, que se desembaraza de la idea de un estado distinto al de la ley, es una *teoría no estatal del estado*” (Kelsen, 1922-1923, p. 81).

³ El mejor ejemplo de ella se encontraba en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (Wittgenstein, 1921; Mauthner, 1901-1903; Janik y Toulmin, 1973, pp. 121-132; Kelsen, 1924, p. 36; Cacciari, 1980, pp. 212-213).

LA DEMOCRACIA FRENTE AL ESTADO

Muchos años después, al exponer su teoría de la democracia, Kelsen aún recurría a un vocabulario de inspiración freudiana:

En general, la democracia es un suelo desfavorable para el ideal de un líder, ya que ésta no fomenta el principio de la autoridad como tal. Y puesto que el arquetipo de toda autoridad es el padre, debido a que en él se halla la experiencia original de autoridad, la democracia —como Idea, claro está— es una sociedad carente de padre. Trata de ser, hasta donde ello es posible, una asociación de iguales carente de líderes. Su principio es la coordinación, y su forma más primitiva es la relación de fraternidad matriarcal. Y así, en un sentido más profundo del que jamás se tuvo en mente, la democracia mora bajo la triple estrella de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad (Kelsen, 1933a, pp. 105-106).

La “teoría no estatal del estado” de Kelsen se hallaba inspirada en los ideales democráticos y antiautoritarios. Éste era también el aspecto en el que difería de la escuela freudiana, cuya inspiración era patriarcal y conservadora. La idea de una “sociedad sin padre” había sido propuesta muchos años antes por uno de los miembros del círculo íntimo de Freud, Paul Federn, quien había publicado, en *Der Oesterreichische Volkswirt*, un estudio sobre “La psicología de la revolución” (1919) que llevaba como subtítulo la frase *Die Vaterlose Gesellschaft* (la sociedad carente de padre). Lo que Federn hacía en su artículo era aplicar los principales instrumentos conceptuales del psicoanálisis, y en especial los desarrollados por Freud en *Tótem y tabú*, a la “psicología” de aquellas revoluciones, principalmente la soviética y la bávara, que por ese entonces estaban sacudiendo a Europa. En la perspectiva de Federn se encontraba una organización estatal que, al igual que en esas revoluciones, se basara en el poder de las juntas de trabajadores, como una “sociedad de hermanos”, que diera origen a un conflicto traumático con las estructuras más profundas de la psique de los individuos.⁴

⁴ Muchos años más tarde, y sin expresar demasiado reconocimiento a la primera aportación de Federn (aunque se le cita en Freud, 1921, p. 98), Alexander Mitscherlich (1963) ahondó en este concepto de una “sociedad carente de padre”.

Aun cuando la crítica que hace Carole Pateman (1988) del carácter “fraternal” del “contrato social” de Freud (y de Federn) se recibe de buen grado, el concepto democrático de Kelsen en cuanto a una teoría del estado no estatal se presta más a interpretaciones “fraternales entre hermanas”.

Al parecer, Kelsen se hallaba impresionado con el concepto de una sociedad carente de padre, o de líder, que campeaba por los círculos psicoanalíticos tras la publicación de *Tótem y tabú*. En tanto que para Freud y para Federn el proceso de identificación con el líder era necesario para la existencia misma de un edificio social, para Kelsen la democracia constituía la negación, cuando menos “como Idea”, de tal proceso. Según Kelsen, la propia idea del estado se hallaba íntimamente vinculada con un pensamiento político autoritario, mientras que una teoría del estado “sin estado” era la correspondiente al estado de democracia, ya fuese éste “liberal” o “socialista” (Kelsen, 1933a, p. 101).

Kelsen abordó el problema de la democracia en forma más directa en un ensayo que publicó por vez primera en 1920-1921, y que luego revisó en 1929. Este ensayo se hallaba claramente relacionado con la situación política de la época. En las nuevas repúblicas de Austria y de Alemania, las constituciones democráticas se encontraban bajo el ataque de fuertes grupos radicales, tanto de derecha como de izquierda. En su ensayo, Kelsen optaba vigorosamente por una noción de la democracia como procedimiento, un concepto de democracia como “forma” (1929, p. 98). Ésta era una concepción política que se hallaba muy cercana a su teoría del derecho “puro”. En ambos casos, Kelsen mostraba la tendencia a recalcar los aspectos de procedimiento, con objeto de permitir la expresión de toda una diversidad de contenidos. En la teoría del derecho puro, se debían excluir de la figura legal todos los elementos de moralidad o de política —de tal manera que el contenido de la ley fuese exclusivamente el resultado de debates públicos y libres. De manera similar, para Kelsen la democracia se caracterizaba por el énfasis que hacía en aquellas reglas de procedimiento que pudiesen ser portadoras de cualquier contenido específico —especialmente con referencia al campo de la economía. En su opinión, el relativismo y la tolerancia eran los valores filosóficos básicos en los que se sustentaba la democracia. Se trataba, en suma, de un régimen político que permitía la “libre competencia” entre distintas convicciones políticas (1929, p. 101).

Kelsen se daba cuenta de que, dado este marco de referencia relativista, “el valor [de la democracia] parece ser muy problemático” (1929, p. 98). Resulta muy revelador, y por cierto provocativo, el hecho de que Kelsen concluyera su ensayo sobre la democracia elogiando la forma en que Pilato manejó el caso del “rey de los

judíos”, conforme se describe en el Evangelio según san Juan. Ante la pretensión por parte de Jesús en el sentido de que él hablaba con la verdad, Pilatos responde: “¿Qué es la verdad?” (Juan, 18:38). Kelsen hacía el siguiente comentario: “Puesto que Pilato no conoce la verdad, y como romano está acostumbrado a conversar de manera democrática, recurre a un plebiscito entre el pueblo judío” (1929, pp. 103-104). El resultado de éste, tal como lo narran los Evangelios, es bien conocido, y –según parece sugerir Kelsen– es posible que a uno no le satisfaga el resultado del proceso democrático. Sin embargo, sólo la fe puede pretender que posee la verdad. Para quienes no tienen fe, o para quienes poseen una fe distinta, la única opción pacífica es el *procedimiento* de la democracia (1929, p. 104; 1957, p. 1). No obstante, Kelsen describe a Pilato como el “representante de una civilización caduca y cansada, y por ende escéptica” (1929, p. 103). ¿Puede Pilato ser un modelo válido de democracia? ¿O acaso esta opción no sugiere un punto de vista más bien pesimista en cuanto al futuro de la democracia de la Europa de finales de la década de 1920?

Naturalmente, existían buenas razones para el pesimismo de Kelsen, por más que éste no se hallase plenamente consciente del problema de poder que quizá acarrease una noción de democracia como mero procedimiento. Había diagnosticado el desmembramiento del “mito” del estado, pero una vez que el mito había quedado al descubierto, la cuestión de la unidad permanecía sin respuesta. Y si la base ha dejado de ser la serie de imágenes correspondientes al estado, ¿sobre qué fundamentos se puede alcanzar la cohesión social? Según Kelsen, el derecho era solamente una “técnica social” (1941), un orden coercitivo ideado para lograr una situación social específica por medio de la amenaza de la fuerza, y “el estado” no era otra más que un nombre que se le daba al orden legal. En consecuencia, para encontrarle una plataforma a la cohesión social era menester desplazarse más allá del orden legal, hacia la legitimación. Sin embargo, el paternalismo era la única psicología social que Kelsen era capaz de reconocer, que se ocultaba tras la fea faz del Leviatán. ¿Acaso no había otros fundamentos posibles para la democracia? El vacío intelectual que a estas alturas manifestaba el trabajo de Kelsen no era más que la expresión de la carencia de respuestas efectivas, políticas, en la mayoría de las sociedades europeas de la época.

En medio de este vacío surgió una actitud de la cual Carl

Schmitt, el antagonista de Kelsen en los debates jurisprudenciales, nos proporciona el mejor ejemplo. Schmitt era un pensador muy influyente, que representaba las posturas conservadoras católicas. Asesor constitucional del gobierno de Weimar durante los últimos años de la democracia, Schmitt había cambiado sus lealtades para ponerlas al servicio del régimen nacionalsocialista, tras el acceso de Hitler al poder (McCarthy, 1985, p. viii).⁵ En parte, como veremos, este cambio fue oportunista, pero también resultaba congruente con la tónica conservadora general de sus debates con Kelsen y con otros progresistas.

Para Schmitt, la decisión y el liderazgo eran la esencia de un concepto de estado. Rechazando el rompimiento de Kelsen entre la estructuración formal de una “teoría pura del derecho” y el mundo social que “la plantea”, Schmitt sostenía que Kelsen, al igual que la tradición del *Rechtsstaat*, no podían explicar “el estado de excepción”, es decir, aquella situación excepcional que, según él, era la verdadera prueba de un estado soberano. En polémica explícita contra lo que consideraba una democracia pacifista e indecisa, para Schmitt el derecho era la creación del estado. Éste, a su vez, se identificaba con el soberano (un líder, un partido político), “aquel que decide respecto de la excepción” (1922, p. 5).

La crítica de Schmitt a la estructuración de una “ciencia pura del derecho” por parte de Kelsen era esencialmente de carácter realista. En su obra *Teología política*, Schmitt hacía el siguiente comentario:

En los cimientos de la identificación [que hace Kelsen] de estado con orden legal se halla una metafísica que identifica la carencia de derecho en la naturaleza con la carencia de derecho normativo. Esta pauta de pensamiento es característica de las ciencias naturales. Se basa en el rechazo de toda “arbitrariedad”, y lleva la mira de eliminar toda excepción del dominio de la mente humana (1922, p. 41).

Esta crítica a Kelsen puede parecer sorprendente porque, como hemos visto, el jurista austriaco había hecho todo lo posible por

⁵ Una reconstrucción algo generosa, pero interesante, de la biografía intelectual de Schmitt, es la que nos ofrece George Schwab (1970). Acerca del reciente descubrimiento de Schmitt por parte de la izquierda europea, véanse el número especial de *Telos* (1987) y la introducción de Franco Ferrarotti a la edición italiana del libro de Schwab (1986).

dejar establecida la distinción entre la jurisprudencia, campo del *Sollen*, y la ciencia natural, dominio del *Sein*. Sin embargo, Schmitt tenía razón al señalar que el modelo del formalismo de Kelsen, esto es, el modelo de su ciencia del *Sollen*, era el método clasificatorio, generalizador e idealmente exhaustivo, de la ciencia natural del siglo XIX, ciencia que estaba tratando de eliminar “la excepción”. Por supuesto, éste era un punto de vista que la “filosofía de la vida” de Schmitt no podía aceptar. Para él, había situaciones de hecho que no se podían determinar sobre las bases de normas preexistentes. El proceso de decidir, de gobernar en tales situaciones, era el que revelaba al soberano.

No obstante, debemos observar que la “teoría del derecho puro” de Kelsen era programáticamente distinta de su sociología. Para Kelsen, la jurisprudencia se ocupaba de la elaboración formal de las maneras en que “debieran” ser las normas –como en el caso de la teología o de las matemáticas. No compete a la teoría legal el pronóstico del comportamiento social de aquellos a quienes atañen las normas –pronóstico que Kelsen dejaba a juicio de la *Wirksamkeit*, es decir, la eficacia de las normas, perteneciente al terreno de la jurisprudencia sociológica. Schmitt no podía aceptar una separación tan tajante entre “validez” y “eficacia”, y hacía una observación menospreciativa pero reveladora respecto de Kelsen, por más que fuese un poco en broma:

Se podría considerar la jurisprudencia de Kelsen como la ideología del abogado-burócrata que estuviera ejerciendo en medio de circunstancias cambiantes y quien, bajo las más diversas formas de autoridad y con una superioridad relativista sobre la autoridad política del momento, tratara de ordenar sistemáticamente los decretos y reglamentos categóricos que se le fuesen entregando (1922, p. 45).

Lo cierto es que la intención manifestada por Kelsen era exactamente la contraria de ese palacio de justicia kafkiano que sugería la descripción de Schmitt. Por más que a Kelsen se le haya retratado frecuentemente como al oficial moralmente neutro que se comporta conforme a la máxima *Gesetz ist Gesetz* (la ley es la ley), en la presente exposición se ha tratado de arrojar luz sobre la motivación programática de Kelsen, así como de eliminar toda implicación paternalista y autoritaria de los conceptos de estado y derecho. La “superioridad relativista” de Kelsen “sobre la autoridad

política del momento”, ciertamente se basaba en una postura de distanciamiento crítico respecto del poder, que en su opinión hacía posible su teoría pura del derecho. Es cierto, por ende –como también ha observado Ernst Bloch (1961, pp. 146-149)– que a la teoría de Kelsen se la podría interpretar como la del abogado-burócrata que está dispuesto a servir a cualquier amo político, ya fuese éste democrático o autoritario. Sin embargo, también es cierto que la democracia, una forma política relativista, se hallaba, según Kelsen, más cercana que ninguna otra forma política, a la inspiración intelectual de su “teoría pura del derecho”. Su experiencia durante los años de la primera guerra mundial y los subsiguientes le había enseñado a esperar fragilidad en la que hubiera podido parecer la más sólida de las instituciones. No obstante, lo que él y sus contemporáneos no habían determinado eran las bases sobre las cuales se podría construir el edificio democrático, una vez que el estado hubiera perdido sus atributos teocráticos.

El hincapié que hace Schmitt en la importancia de la *Entscheidung*, es decir, la decisión, en la política, no se puede comprender a menos que se nos remita a la situación de la Alemania de Weimar y al inestable equilibrio que existía entre sus diversas coaliciones políticas. La carencia de estabilidad, según Schmitt, se debía a falta de decisión –cosa que para él equivalía a falta de soberanía. En su ensayo sobre la legalidad y la legitimidad (1932), Schmitt criticaba tanto a Weber como a Kelsen por el hecho de que redujeran la cuestión de la legitimidad a un problema de legalidad, con lo cual pasaba a ser imposible lidiar con situaciones de “excepción” o de emergencia. Por supuesto, en la Alemania de Weimar éste no era meramente un debate académico. En una dramática polémica con Kelsen (Schmitt, 1931; Kelsen, 1931; Racinaro, 1978, p. cxvi), Schmitt avalaba el uso del artículo 48 de la Constitución de Weimar, que permitía el establecimiento de un tipo de dictadura “comisarial” por parte del *Reichspräsident* en “defensa” de la constitución (Kirchheimer, 1932; Bolaffi, 1982; Marramao, 1981; Racinaro, 1978).

En 1933, sin embargo, su retórica en apoyo a la defensa de la constitución por parte del líder se trasmutó en una retórica que se oponía a la constitución y que era, en cambio, un elogio al patente afán de poder del *Führer*. Al tratar de “salvar” el concepto de estado de la crisis que tan claramente se manifestaba en la obra de Kelsen, Schmitt había contribuido a firmar la sentencia de muerte

de dicho concepto. El estado del *Führer* era un verdadero “estado del príncipe”, que de nuevo pasaba a ser un objeto pasivo perteneciente al líder. El concepto se hallaba ahora muy cerca del final de su trayectoria parabólica, tras haber alcanzado su apogeo en la época de la filosofía de Hegel. De hecho, Schmitt afirmaba que Hegel y el concepto hegeliano del estado ético y racional “murieron” el día que Hitler ascendió al poder (Schmitt, 1933, p. 32, citado en Marcuse, 1941, p. 419). Los nazis sustituyeron el estado hegeliano por la triada “estado, movimiento y pueblo (*Volk*)” (Schmitt, 1933; véanse comentarios en Nettl, 1968, p. 576; Dyson, 1980, pp. 220-222). Sin embargo, el concepto que Schmitt tenía del estado no corrió mejor suerte que el de Hegel. Schmitt estaba dispuesto a abandonar la constitución y seguir a un líder al que consideraba la encarnación del soberano. Pero para el nuevo poder, ni siquiera esta doctrina conservadora y antihegeliana del estado resultaba aceptable. El régimen nazi se inclinó decididamente por una visión biológicamente orientada del poder político fundamentada en el darwinismo social, y no podía tolerar la fingida defensa, poco convincente y oportunista, que hacía Schmitt de la superioridad racial aria. En 1936, tras un feroz ataque que se publicó contra él en *Der Schwartz Korps*, que era la revista de la Gestapo, Schmitt quedó silenciado y no se volvió a oír de él sino hasta después de la guerra.

Carl Schmitt perteneció a toda una generación de conservadores europeos que, de una u otra forma, contribuyeron al establecimiento del fascismo y del nacionalsocialismo. Alfredo Rocco, por ejemplo, fue contemporáneo de Schmitt a la vez que el legista teórico más importante de la Italia fascista, además de ser el autor de la mayor parte de los códigos legales italianos (Ungari, 1963). El comentario que hace Ungari respecto de Rocco es igualmente válido para Schmitt: “[en el trabajo de estos teóricos, las hipótesis teórico-legales] se ponen de manifiesto con su pleno carácter histórico, el carácter de una ciencia que, por ir a la vanguardia, se presenta a sí misma como la autoconciencia de la vida del estado” (Ungari, 1963, p. 33). Algo muy similar se podía afirmar respecto de la doctrina del *droit publique* (derecho público) en Francia, o de la *Staatswissenschaft* la ciencia del estado, de Alemania, a la cual se había dedicado Schmitt en cuerpo y alma. El fracaso de sus teorías precedió a la caída de los órdenes político y legal que eran sus presuntos objetos de estudio.

EL ESTADO DE LOS SOVIET

En todos los regímenes que surgieron durante el período que medió entre comienzos de siglo y la segunda guerra mundial –la democracia de masas estadounidense, la Rusia soviética y los regímenes fascistas de Italia y Alemania– las organizaciones políticas pasaron a ser, en un grado que no tenía precedentes, los organismos rectores de la sociedad. En forma correspondiente cambió el énfasis político, que pasó de la representación de la cohesión mediante la serie de imágenes asociadas al estado, a la estructuración práctica de dicha cohesión por medio de la organización social. La construcción del ambiente moral y político de una sociedad llegó a considerarse similar a la construcción del ambiente físico de la misma, tal como lo sugería el famoso aforismo de Lenin respecto del comunismo: “[Es el] poder soviético, aunado a la electrificación de todo el país” (Carr, 1952, p. 373).

De los tres modelos sociales que surgieron durante este período, el perdedor más obvio, esto es, el fascismo, fue también al mismo tiempo el que más claramente se centró en la coacción, así como en una imagen del estado remozada debido a la relación que éste guardaba con el movimiento político de su líder. El ganador más claro –producto de los conflictos que ocurrieron dentro de la sociedad estadounidense en la década de 1930– fue la sociedad más carente de estado, en la cual la construcción del consenso pasó a ser el leit motiv mismo de la vida social. Ésta fue la senda que siguieron cada vez con mayor frecuencia las democracias del siglo XX, con lo cual se subrayaba el vínculo que existía entre la comunicación (y el control de la comunicación) y la democracia. El papel hegemónico que este tipo de sociedad ha venido a desempeñar en el mundo actual tiende a demostrar lo que defendía Durkheim, a saber, que el poder de la democracia es superior al que tiene el absolutismo.

La sociedad en la que se suponía que el estado iba a desaparecer, se convirtió, por el contrario, en el apéndice de un nuevo “príncipe”, el partido político comunista. Ésta fue una sociedad en la que la conformación del consenso y el uso de la coacción pasaron a coexistir en una forma por demás intensa. En los largos años que transcurrieron entre la publicación del *Manifiesto comunista* y el ascenso de Lenin al poder, la conciencia de la clase trabajadora se había identificado con la organización política de ésta, es decir,

con el partido político.⁶ No resulta sorprendente, por ende, que durante los primeros años subsiguientes a la Revolución soviética, la cuestión de las relaciones entre el partido, el proceso revolucionario, y el estado (y el derecho) ocupara el lugar prominente.

Durante la Revolución de 1917, el líder de los bolcheviques y futuro dirigente de la Unión Soviética, Vladimir Ilich Lenin, rindió tributo a los ideales de un socialismo descentralizado y antiautoritario, con el consiguiente debilitamiento paulatino del estado. Esto se manifestaba en la obra de Lenin *El estado y la revolución* (1918), que, en gran medida, se hallaba inspirada en la experiencia casi anarquista de la Comuna de París. No obstante, en sus escritos políticos de la época en que los bolcheviques se hicieron del poder, así como durante los años del “comunismo bélico”, Lenin se fue inclinando cada vez más hacia la centralización política, invocando la situación excepcional de los militares y las penurias económicas en que se encontraba el nuevo país socialista (Carr, 1951, pp. 214-249; Skocpol, 1979, pp. 206-235). Sin embargo, los intelectuales marxistas soviéticos, que permanecieron muy activos hasta el ascenso de Stalin al poder absoluto en 1929, no se hallaban satisfechos con esta respuesta. La persistencia posrevolucionaria de un estado y de un sistema de derecho que se debieron de haber relegado al “museo de antigüedades” (Engels, 1884, p. 232) exigía una explicación teórica.

Como hemos visto, Marx vinculaba la abolición de la forma del estado con el logro de la igualdad, puesto que el estado uniría “en el cielo” aquello que no se podía unir “en la tierra”. La desigualdad se eliminaría, junto con el estado, tras la abolición de la propiedad privada. Sin embargo, el problema que planteaba este punto de vista legalista de la transformación social se hizo obvio muy poco tiempo después de la revolución. Con objeto de tener una sociedad que funcionara –al igual que una economía que también funcionase– incluso la organización soviética parecía necesitar una organización burocrática, es decir, basada en la jerarquía (Carr, 1952; Skocpol, 1979, pp. 229-233).⁷ Empero, jerarquía significa desigualdad y coacción, y, en consecuencia, todo parecía indicar

⁶ Las reflexiones de Rosa Luxemburg sobre esta cuestión constituyeron la excepción más importante a dicha identificación (Luxemburg, 1971).

⁷ Ésta es la razón por la cual un buen número de escritores han comparado el trabajo teórico de Lenin con el de Weber (Wolin, 1960; Cacciari, 1972; Wright, 1974-1975).

que iba a ser necesario, una vez más, unir en el cielo aquello que se había separado en la tierra.

Tras la revolución, la retórica típica que se empleaba para explicar la supervivencia de una forma estatal, así como del derecho, se convirtió en la retórica de los “remanentes del pasado”. En tanto que Evgueni Bronislalovich Pashukanis vinculaba estos remanentes con la supervivencia de un sector de mercado en la economía, especialmente durante el experimento de la llamada Nueva Política Económica (Carr, 1952, pp. 269-359; Pashukanis, 1924; Beirne y Sharlet, 1980), Mijaíl Reisner, vicecomisario soviético de Justicia en el período posrevolucionario y seguidor del filósofo legal polaco L. I. Petrazhitskii, sostenía puntos de vista muy distintos. Reisner fue uno de los protagonistas del primer período de la experiencia legal soviética. Era el representante del Comisariado Popular de Justicia en la comisión, creada en abril de 1918, que iba a redactar la nueva Constitución de la República Socialista Rusa –la más dominante de la Federación–, y se convirtió en el vocero de las posturas minoritarias antiestatal, federalista y “sindicalista”. El oponente más autoritario de estos puntos de vista era otro miembro de la comisión, José Stalin (Carr, 1951, pp. 124-129).

En el Comisariado de Justicia, Reisner formuló la doctrina de la “conciencia legal socialista”, doctrina que prescindía por completo de la legalidad “burguesa” y que fue la que inspiró una legislación posrevolucionaria decisiva, especialmente en cuanto a derecho penal. La propia actividad política práctica de Reisner guardaba relación con su investigación teórica del concepto del derecho como “ideología”. De hecho, en un libro acerca de la teoría del derecho de Petrazhitskii, Reisner había escrito lo siguiente:

Debido a la conservación y el estancamiento de todo tipo de antiguos fantasmas, el estado bajo la autoridad del proletariado será asociado constantemente con el estado burgués, y a la masa le resultará difícil distinguir entre el orden actual y el orden futuro. En ambos existe la dictadura de una clase bien definida, el antiguo aparato persiste, los principios de la autoridad ejecutiva vienen de antaño, y si a los policías de azul se les convierte –aun con el mejor de los propósitos– en policías de rojo, y el presente gobierno preserva su autoridad con los nuevos uniformes para un nuevo “despotismo”, ello va a entrañar tal afirmación de la antigua ideología bajo la bandera de la dictadura del proletariado, que la propia dictadura va a echar nuevos brotes ideológicos y a crear –a modo de una forma de transición– una dictadura consistente en una cancillería prole-

taria, una comandancia y cuarteles de policía, en vez de una dictadura del proletariado (Reisner, 1908, p. 81).

Ciertamente resulta difícil no detectar en las palabras de Reisner el eco de las críticas anarquistas y de izquierda al marxismo “ortodoxo” –críticas a las que él daba también su apoyo después de la revolución. El llamamiento de Reisner en favor de una “conciencia legal socialista”, era una audaz maniobra tendiente a la eliminación repentina, en vez de un “debilitamiento paulatino”, de las antiguas estructuras legales. Tras la revolución, prosiguió su investigación sobre los aspectos finos, en lo social y en lo psicológico, de la ideología legal, en el transcurso de la cual pasó a interesarse de manera particular en la doctrina de Freud. En un ensayo que escribió en 1925, titulado “La psicología social y la doctrina de Freud”, Reisner criticaba la “sociología de inspiración freudiana”, como la que se manifestaba en el ensayo de Paul Federn tocante a la “sociedad carente de padre” posrevolucionaria (Reisner, 1925). En el mismo trabajo, sin embargo, señalaba el ensayo de Freud sobre la psicología de grupo y el artículo de Kelsen sobre el concepto de estado, como ejemplos –éstos sí– de una investigación fructífera sobre los fundamentos sociales y psicológicos de las instituciones legales y políticas.⁸ Este análisis de Reisner iba mucho más allá de las ideas ortodoxas marxistas, por cuanto postulaba dinámicas de poder que no se basaban en relaciones puramente económicas. Por lo tanto, no resulta sorprendente que el pensamiento de Reisner fuese atacado por la totalidad de los principales teóricos legistas soviéticos de la época –Pashukanis, Stuchka y a la postre, claro está, por Andrei Vishinski, que fue el teórico legal más importante y fiscal general de la Unión Soviética bajo el régimen de Stalin.

Vishinski aplicó la normalización de Stalin al campo del derecho por la vía de restablecerle al concepto de estado la dignidad del *instrumentum regni* ideológico del partido comunista. De hecho, en 1936 se promulgó, bajo su supervisión, una Constitución de la Unión Soviética legalista y orientada al estado; y es preciso

⁸ La forma en que Reisner entendió a Kelsen presagiaba ya la manera en que hoy se le interpreta, con la tónica de una *Ideologiekritik* (Kelsen, 1964; Racinaro, 1978, p. ciii). Reisner hallaba una afinidad entre la crítica del derecho que efectuaba Ludwig Feuerbach y la que hacía Kelsen (en sus escritos, Reisner remitía frecuentemente al lector a las obras de Ludwig Knapp, quien fue discípulo de Feuerbach).

recordar que esto ocurría en los momentos culminantes de las grandes purgas. Al mismo tiempo, los esfuerzos de Reisner, de Pashukanis y de Stuchka por fomentar el aforismo de Marx en cuanto a un *Auhebung* del estado y el derecho fueron estigmatizados por el fiscal principal de Stalin, en quien éste depositaba toda su confianza, al tacharlos de una “actitud nihilista hacia el derecho soviético, el estado soviético y el estatuto soviético” (Vishinski, 1938, p. 314). Debe señalarse que la defensa que hacía Vishinski de la majestad del estado y del derecho, y que probablemente le costó la vida a Pashukanis,⁹ no provenía de la necesidad de hacer un uso instrumental del derecho como arma represiva, puesto que tanto las grandes purgas como la campaña de la industrialización forzada en el campo, de hecho ya se habían llevado a cabo, y se seguían efectuando a través de una legislación penal “de emergencia” y de las facultades especiales de que gozaba la policía secreta política, al margen del marco legal de la legislación ordinaria (Carr, 1959, pp. 421-454; Berman, 1963, pp. 37-65 y 391-392; Broué, 1963). En consecuencia, los ataques del fiscal general eran principalmente ideológicos y se hallaban inspirados en la decisión política de Stalin de defender la legitimación del estado y el derecho soviéticos contra la crítica marxista (Stalin, 1939). Bajo Stalin, el control altamente desigual de la vida social y política hizo resurgir, una vez más, ese títere de la unidad y del patriarcado: el Leviatán. El titiritero era ahora un príncipe moderno, a saber, la organización política del partido comunista.

DE LA HEGEMONÍA, O EL ESTADO DEL PRÍNCIPE MODERNO

El que una vez fuera omnipotente Leviatán se veía ahora reducido a una sustancia sin alma, lista para que su amo le diera forma, ya fuese éste el partido político comunista o el movimiento nacional socialista. A este concepto “pasivo” del estado se le dio un nuevo significado y una nueva vitalidad en la obra de Antonio Gramsci, un marxista y líder político italiano que escribió desde su reclusión en las cárceles fascistas. En sus *Cuadernos de la cárcel* (1929-

⁹ Pashukanis, el único que aún vivía en la época de los ataques de Vishinski, desapareció en 1937, durante las grandes purgas.

1935), Gramsci reflexionaba sobre su actividad política anterior como organizador y dirigente del recién fundado Partido Comunista Italiano. En sus reflexiones se observaba la influencia que había ejercido la experiencia personal de la derrota de su partido. El examen de las razones de la derrota política de su partido lo instó a investigar las condiciones sociales del poder político, o bien, según él lo expresaba, la cuestión de la “hegemonía”.

Las premisas de Gramsci eran sólidamente leninistas. Compararía con Lenin la convicción de que la transformación revolucionaria tenía que ser producto de la acción de una agencia política organizada que dirigiera el curso de la historia hacia una meta anunciada. Sin embargo, Gramsci no se mostraba leninista en su tratamiento de estas premisas. Su trabajo lo alejó mucho de cualquier concepto en el sentido de que la revolución fuese la obra de un partido de cuadros, o la operación de un pequeño grupo de revolucionarios profesionales herméticamente organizados.

Gramsci adaptó, de manera creativa, una visión esencialmente hegeliana de las necesidades y requerimientos de la sociedad de masas moderna. En Gramsci, el “espíritu” hegeliano quedaba incorporado a la labor de los trabajadores intelectuales —con lo cual se refería a aquellos que poseían las habilidades intelectuales que hacían falta para ocupar los puestos culturales, técnicos y científicos en la sociedad moderna. El antecedente del concepto de “hegemonía” de Gramsci era la “teoría ética del estado” de Hegel. Según Gramsci, los intelectuales eran el instrumento que le confería ética a la sociedad civil. Debido a esta absorción de ética, la “razón” se apoderaba de la sociedad civil y convertía a ésta en el estado. Y era al estado al que se recurría para que organizase la sociedad civil.¹⁰

En un comentario sobre Maquiavelo (1929-1935, pp. 1553-1652), Gramsci resucitaba el “mito” del príncipe (1555) en la forma del “príncipe moderno: el partido político”:

El príncipe moderno, el príncipe mítico, no puede ser una persona real, un individuo realmente viviente. Únicamente puede ser un organismo, un segmento complejo de la sociedad en el que pueda comenzar el desarrollo de una voluntad colectiva que se haya sabido y que, cuando menos

¹⁰ Acerca de los vínculos que se observan entre Gramsci y Hegel, véase Bobbio (1968). Para exposiciones sobre la teoría del estado de Gramsci, véanse Althusser (1970); Buci-Glucksmann (1975); Paggi (1970).

parcialmente, se haya probado en acción. Tal organismo ya nos lo ha dado la historia y es el partido político, la célula que contiene los gérmenes de una voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales (Gramsci, 1929-1935, p. 1558).¹¹

En consecuencia, las “virtudes” del príncipe de Maquiavelo se extienden al partido. En el decimoctavo capítulo de *El príncipe*, Maquiavelo había escrito:

Es necesario que el príncipe sepa que dispone, para defenderse, de dos recursos: la ley y la fuerza. El primero es propio de hombres, y el segundo corresponde esencialmente a los animales. [...] Tal es lo que con palabras encubiertas enseñaron los antiguos autores a los príncipes, cuando escribieron que muchos de ellos, y particularmente Aquiles, fueron confiados en su niñez al centauro Chirón, para que les criara y les educara bajo su disciplina. Esta alegoría no significa otra cosa sino que tuvieron por preceptor a un maestro que era mitad hombre y mitad bestia, o sea que un príncipe necesita utilizar a la vez o intermitentemente de una naturaleza y de la otra, y que la una no duraría, si la otra no la acompañara (1513, pp. 49-50 [pp. 351-352]).

Gramsci comentaba lo siguiente:

La “doble perspectiva” en la acción política y en la vida del estado [...] se puede reducir [...] a la doble naturaleza del centauro maquiavélico, la de animal y hombre, de fuerza y consenso, de autoridad y hegemonía, de violencia y civilización, de lo individual y lo universal (de la “Iglesia” y del “estado”) (1929-1935, p. 1576).

Según Gramsci, el príncipe moderno, esto es, el partido político, debe por consiguiente hallar inspiración en su modelo clásico, el centauro, haciendo uso de su doble naturaleza; debe ser capaz de usar la fuerza, la autoridad y la violencia, y no obstante, al mismo tiempo, tiene que estructurar consenso y hegemonía. ¿Podría el organizador político, el príncipe moderno, pronosticar las condiciones bajo las cuales predominaran la fuerza o la hegemonía? Ésta era, por supuesto, una pregunta decisiva para Gramsci, quien había sido el líder de un príncipe moderno, un príncipe que había sido derrotado.

Gramsci se daba cuenta de que tanto la fragmentación como el “atraso” de la composición de clases europea –especialmente en aquellos países que habían conocido los trastornos revoluciona-

¹¹ Véase la nota 1 del capítulo 1.

rios más intensos, como Rusia, las naciones de la Europa central e Italia— eran tan pronunciados, que la labor de la componente humana del centauro maquiavélico, es decir, la hegemonía, representaba una batalla totalmente cuesta arriba. Gramsci era un seguidor ortodoxo de Marx, en el sentido de que creía que la hegemonía de la clase trabajadora únicamente se podía estructurar sobre la base de relaciones de clase puramente capitalistas. En consecuencia, no había ninguna oportunidad, en las sociedades que se acaban de mencionar, de que la mera inercia del desarrollo social y económico pudiera producir condiciones que hicieran posible la hegemonía de la clase trabajadora. Este desarrollo se tenía que imponer desde arriba, con objeto de que, en primer lugar, se auspiciara una composición de clases más favorable para la clase trabajadora. El ejemplo más obvio de este problema era aquella situación en la que las organizaciones revolucionarias habían ganado, como en el caso de Rusia. Ahí, el perturbador problema de la revolución había sido el esfuerzo de ésta por extender un estatus proletario a estratos cada vez más amplios de la población. Una vez que la Nueva Política Económica de Lenin —que había vuelto a introducir un grado limitado de iniciativa privada en la economía, durante el período de 1921 a 1929— se consideró que había sido un fracaso, Stalin inició su programa de industrialización forzada y de colectivización agrícola, con lo cual convirtió a millones de pequeños campesinos independientes en proletarios urbanos y rurales (Broué, 1963). El grado de coacción y de violencia que esto implicó —dentro del enorme experimento social administrado directamente por el partido y la OGPU, esto es, la policía política (Broué, 1963; Fainsod, 1953)— fue inmenso, y produjo una dislocación masiva, así como la muerte de millones de campesinos.¹²

Gramsci señaló que, ya se tratase de Italia o de Rusia, los intentos por lograr la hegemonía política y cultural quedaban limitados por las condiciones culturales y económicas, y en especial, por la composición de clases de la sociedad en la que se intentaban producir (1929-1935, pp. 1578-1589). Para él, la tendencia hacia el “jacobinismo” militarista, es decir, el uso de la coacción con el fin

¹² Es probable que Gramsci no supiera mucho acerca de las condiciones que privaban en la Unión Soviética. De manera indirecta, criticaba las políticas de Stalin atacando las ideas de Trotsky (1929-1935, p. 2164) en cuanto a las relaciones entre la ciudad y el agro. Lo cierto es que, tras ser eliminado Trotsky, Stalin puso en práctica los planes de política que había elaborado aquél.

de conformar la sociedad hacia la composición de clases deseada, eran, una vez tras otra, producto de las condiciones “de atraso” de los países donde se trataban de lograr (Gramsci, 1920-1935, pp. 1565-1567). De este modo, Gramsci establecía una vinculación entre la carencia de desarrollo capitalista, fragmentación de clases y uso de la coacción, por un lado, y el desarrollo capitalista avanzado, la homogeneización de la composición de las clases y la confianza en los instrumentos hegemónicos, por el otro.

¿Cuáles eran los instrumentos de hegemonía, según Gramsci? Para él, los trabajadores intelectuales eran enlaces de ida y vuelta entre la sociedad civil y el estado, verdaderas encarnaciones del “espíritu” de Hegel. Eran ellos quienes daban forma a las *Weltanschauungen* de las clases gobernantes y, al hacerlo, producían hegemonía. Mediante este análisis, Gramsci les quitaba el acento a los aspectos político-militares de la “guerra de clases” y recalcaba, en cambio, el lado político-cultural de la conformación de la hegemonía. Ésta se tenía que conquistar y mantener mediante los millares de hilos de comunicación entre la sociedad civil y el estado; pero el estado, al mismo tiempo, era el depositario de aquellos recursos que hacen posible la adquisición de una ética por parte de la sociedad civil. En consecuencia, la comunicación entre el estado y la sociedad civil se daba en las dos direcciones (1929-1935, pp. 937, 1049, 2302).

En opinión de Gramsci, el poder político se alcanzaba en la “batalla” por la hegemonía. Sus *Cuadernos* contienen miles de detalles, redactados por un erudito enamorado de la cultura de su país, entre los que figuran aspectos sumamente minuciosos de la cultura literaria, así como de la vida cotidiana y de la cultura “popular”. No obstante, estas cuestiones siempre se veían a través de los ojos del político, o, para decirlo de manera más precisa, del organizador político, cuya labor específica es la de entender los vínculos que existen entre las expresiones culturales y las condiciones sociales en medio de las cuales florecen, prosperan o mueren.¹³

¹³ Con poca inspiración, algunos reseñadores han tendido a considerar el interés de Gramsci por los detalles culturales y su aparente indiferencia hacia las llamadas “duras realidades” de la ciencia económica, como un ejemplo de la herencia del historicismo elitista y humanista de Benedetto Croce, que de hecho ejercía influencia en la cultura italiana en la época en que el propio Gramsci se estaba formando. Yo creo que esos comentarios, que generalmente provienen de los defensores de un marxismo de cariz cientificista, son consecuencia de una interpretación fundamentalmente errónea en cuanto a las direcciones que llevaba la investigación de Gramsci.

Las reflexiones teóricas de Gramsci sobre la historia europea moderna iluminan sus pasajes referentes a la situación que priva en ese “nuevo” país occidental, Estados Unidos, nación yerma en cuanto a imágenes del estado. Gramsci dedicaba su atención a la sociedad estadounidense en una de las últimas secciones de los *Cuadernos* titulada “Americanismo y fordismo” (1929-1935, pp. 2137-2181). En esta sección, el significado de la palabra “hegemonía” sufría otro ligero cambio, que guardaba relación con la sustancia de la exposición de Gramsci. Al aplicarlo a Estados Unidos, el concepto de hegemonía se relacionaba directamente con las condiciones sociales y económicas, y ya no con la estrategia política. Para Gramsci, estos dos aspectos no se podían separar: “si la hegemonía es ética y política, no se puede evitar que sea también económica. Tiene sus fundamentos en la función decisiva que desempeña el grupo [social] dominante en el núcleo de la economía” (Gramsci, 1929-1935, p. 1591).

Una vez más, se observa un concepto “objetivo” de hegemonía –la hegemonía de un cierto grupo social, ya se trate de la clase trabajadora o de los capitalistas, en la economía y en la sociedad– que subyace al concepto “subjetivo” y prevaleciente que se halla presente a todo lo largo de los *Cuadernos*; en otras palabras, la dominación de la sociedad por parte de los representantes políticos de estos grupos. Gramsci vinculaba el grado necesario de mediación política, como lo llamamos hoy, con el grado de “atraso” y de fragmentación social que se hallasen presentes en una sociedad determinada. En Estados Unidos, sin embargo, donde la composición social era simple y “racional”, según Gramsci, “la hegemonía ha nacido de la fábrica y, para ejercerla, no hace falta más que un pequeño número de corredores profesionales de la política y de la ideología” (1929-1935, p. 2146). Esto se debía a la “composición demográfica racional” de la sociedad estadounidense (1929-1935, p. 2141) –composición que, en Italia, Gramsci únicamente la había encontrado en su ciudad adoptiva, Turín, la ciudad de la industria automotriz. Con la expresión “composición demográfica racional” Gramsci se refería a la presencia casi exclusiva, en una sociedad, de las dos clases “modernas”, la burguesía productiva y la clase trabajadora; y, de manera aún más importante, a la presencia de los estilos de vida y de pensamiento “industriales” que acompañan la existencia de dichas clases. La “tradición” de la “civilización” europea, por el contrario, se veía obstaculizada por los

millares de remanentes parásitos de su historia previa, con su inútil e injustificada arrogancia de clase. Figuraban entre dichos obstáculos, los burócratas e intelectuales fosilizados del sector público, los miembros del clero, los terratenientes, los oficiales del ejército y el *lumpenproletariat* (Gramsci, 1929-1935, pp. 1240-1247).

Continuando con el análisis de Gramsci, quisiera sugerir que éste establecía implícitamente una asociación –asociación que constituye uno de los focos del presente estudio– entre lo que llamaba la composición de clases “no racional” de Europa en esa época, y un tipo de acción política que manifestaba el lado “animal” del centauro, la coacción, envuelta en el manto del macroantropos de Kelsen: el estado. El punto de vista patriarcal y autoritario que basaba el poder coercitivo de la sociedad en la “voluntad del estado”, topaba contra un punto de vista típicamente democrático del poder coercitivo, como el de Kelsen, conforme al cual la coacción legal era la técnica con la que se podían adelantar, a través de la amenaza de sanciones, aquellos fines sociales en torno a los cuales hubiera consenso. Por consiguiente, en la democracia ciertamente no desaparece la coacción. Y sin embargo, no solamente hay que buscar sus fundamentos sociales en la realidad percibida del acuerdo, y no en la majestad del estado-ídolo, sino que igualmente la coacción *qua* coacción necesariamente debe mantenerse a distancia frente a la producción, a través de la comunicación, del comportamiento deseado. Como trataré de demostrar más adelante, a un concepto del control como censura se le puede oponer un concepto de control como inducción a la acción, que desemboque en la producción de un comportamiento.

Esta última fue, primordialmente, la forma en que se canalizaron los procesos hegemónicos en Estados Unidos; hegemonía de los capitalistas lograda, según Gramsci, por medio de “altos salarios, prestaciones sociales y una propaganda ideológica y política muy inteligente” (1929-1935, pp. 2145-2146). Originada en la fábrica, esta hegemonía era la respuesta de los capitalistas a la crisis de su anterior autocracia (Braverman, 1974). Paradójicamente, los esfuerzos de los capitalistas por lograr el control sobre los trabajadores de la fábrica, con sistemas como los que inició Frederick W. Taylor, el pionero de la “administración científica”, hicieron necesario el control de toda la sociedad, de aquella que se hallaba fuera de las puertas de la fábrica:

Una vez que se ha logrado el proceso de ajuste [de los trabajadores], ocurre que las mentes de éstos no se han anquilosado en absoluto, sino que, por el contrario, alcanzan condiciones de total libertad. Únicamente el gesto físico se vuelve totalmente mecanizado. La destreza del oficio, reducida a gestos simples que se repiten a un ritmo muy rápido, se “anida” en los sistemas muscular y nervioso; y así, sus mentes quedan libres y listas para dedicarse a otras ocupaciones [...] Los industriales norteamericanos [...] entendieron que “el gorila amaestrado” es solamente una frase [...] y que un trabajador sigue siendo, “desafortunadamente” un hombre, y que incluso durante sus horas de trabajo piensa más, o cuando menos tiene mayor oportunidad de pensar [que antes...y también comprendieron que el hecho de que] el trabajador sepa que quieren hacer de él un “gorila amaestrado”, puede orientarlo hacia un raciocinio más bien no conformista (Gramsci, 1929-1935, p. 2171).

Por consiguiente, al capitalista le era necesario apoderarse de la hegemonía fuera de la fábrica, que era donde adquirían forma las mentes, y no sólo los cuerpos de los trabajadores. Sin embargo, el terreno político en el que se ganaban sus “mentes” era el de la democracia. La hegemonía de los capitalistas tenía que ganarse bajo condiciones de democracia. Se basaba en la estructuración del consenso, es decir, el proceso privilegiado dentro del cual había que llevar a cabo el juego del orden o, como pronto lo llamarían los estadounidenses, del “control social” (véase la segunda parte).

La postura de Gramsci era muy distinta de la que asumían muchos de los representantes del viejo orden europeo, quienes se mostraban incapaces de renunciar al autoritarismo y a la coacción tradicionales, así como a la imagen de estado que los acompañaba, como cimientos mismos de la sociedad. En 1930, por ejemplo, Freud escribía lo siguiente:

El peligro [reside en] un estado de cosas al que se podría denominar “la pobreza psicológica de los grupos”. Este peligro presenta su mayor amenaza en aquellos casos en que los lazos de la sociedad están constituidos principalmente por la identificación de los miembros entre sí, en tanto que los individuos del tipo líder no adquieren la importancia que se les debiera atribuir en la formación de un grupo. El estado cultural que actualmente existe en Estados Unidos debiera proporcionarnos una buena oportunidad para estudiar el daño a la civilización que es de temerse por tal causa (1930, pp. 115-116).

En otras palabras, la situación de una tierra de inmigrantes que

habían dejado atrás a sus “padres” y que esperaban encontrar una “hermandad” en el Nuevo Mundo, de la misma manera que trataban de hallarla en las sociedades posrevolucionarias (Federn, 1919, p. 598), era una situación de “pobreza psicológica” que planteaba una amenaza a la “civilización”. Indudablemente, para Freud esta situación constituía un peligro que amenazaba el “vínculo social” padre-hijo, y que se manifestaba en toda la jerarquía de los “grupos” sociales, desde la familia hasta el estado.¹⁴ Otros europeos –movidos por un sentimiento de hermandad comprometida con aquellos que, maldiciendo el nombre del viejo país (Sereni, 1948, p. 414), habían decidido abandonarlo– expresaban sentimientos muy distintos. Así, Gramsci hacía el siguiente comentario sobre *Babbitt* (1922), la popular novela de Sinclair Lewis:

El pequeñoburgués europeo se ríe de Babbitt, y se ríe de Estados Unidos, que piensa que está poblado por 120 millones de Babbitts. El pequeñoburgués no se puede ver a sí mismo desde afuera, ni entenderse a sí mismo, de igual modo que el imbécil no puede entender al imbécil (sin que, al hacerlo así, muestre su inteligencia). En consecuencia, los imbéciles son aquellos que no saben que son tales, exactamente igual que los pequeñoburgueses son los filisteos que no saben que son pequeñoburgueses. El pequeñoburgués europeo se ríe de la forma particular de filisteísmo norteamericano, pero no percibe la suya propia. No sabe que es el Babbitt europeo, peor que el Babbitt de la novela de Lewis, porque este último trata de escapar a su destino como Babbitt. El Babbitt europeo, en cambio, no trata de luchar contra su conservadurismo; se complace en el mismo. Cree que su croar de rana que se revuelca en el lodo es la canción del ruiseñor. A pesar de todo, Babbitt es el filisteo de un país en movimiento, en tanto que el pequeñoburgués europeo es el filisteo de los países conservadores, que se pudren en los asfixiantes lugares comunes de la gran tradición y la gran cultura. El filisteo europeo piensa que, gracias a Cristóbal Colón, ha descubierto América y que el Babbitt es un

¹⁴ En las páginas introductorias de su trabajo “La cosa freudiana”, Jacques Lacan nos vuelve a narrar un episodio interesante en lo que toca a la relación de Freud con Estados Unidos: “Así, las palabras que Freud le dijo a Jung –y lo sé por el propio Jung– cuando por invitación de la Universidad Clark arribaron al puerto de Nueva York y echaron su primera mirada sobre la famosa estatua que ilumina el universo, ‘No se dan cuenta de que les traemos la plaga’, se le atribuyen como confirmación de una *hubris* cuya antifrasis y lobreguez no alcanzan a apagar su afligida brillantez. Para atrapar al autor con su propia trampa, Némesis no tenía más que haberle tomado la palabra. Y estaríamos justificados si temiéramos que Némesis le hubiera agregado un pasaje de regreso en primera clase (Lacan, 1956, p. 116).

títtere para la diversión de hombres que se hallan abrumados por miles de años de historia. Empero, ningún escritor europeo ha sido capaz de presentarnos el Babbitt europeo, es decir, una autocrítica. Lo cierto es que el imbécil y el filisteo es aquel que no sabe reconocerse a sí mismo como tal (Gramsci, 1929-1935, p. 723).¹⁵

OBSERVACIONES DE INTERLOCUCIÓN: SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE EUROPA

En la segunda parte de este libro examinaré el desarrollo de una sociedad que se caracteriza por su naturaleza “no estatal”: Estados Unidos. Desde finales de la segunda guerra mundial, en particular, ha tenido lugar una conversación entre las aspiraciones europeas a la democracia y los rasgos específicos de la tradición democrática estadounidense. Las observaciones que siguen se centran en el valor (negativo) que posee un concepto de estado para la estructuración de una comunidad europea democrática. Son la consecuencia natural de la reconstrucción que he tratado de hacer hasta aquí, pero también se apoyan en la reconstrucción del lado estadounidense de esta conversación, a la cual se dedica la segunda mitad del libro.

El espectro del estado, ese tema que renace en el siglo XIX, aún ronda hoy en día en Europa. El concepto de estado sigue siendo uno de los principales obstáculos intelectuales para la conformación de una eficaz comunidad política europea. A la postre, sin embargo, el “brusco rompimiento del vínculo entre estado y nación” que ha ocurrido en un buen número de las entidades políticas que recientemente se han desarrollado (J. P. Nettl, 1968, p. 560), afectará también a la futura práctica política de Europa (Nettl, 1968, pp. 589-591; Hungtinton, 1966, pp. 199-200; Dyson, 1980, pp. 282-284).

El concepto de estado también es una barrera para la estructuración de una unidad política europea, por dos razones, cuando menos. La más obvia es que la ideología del estado, aún dominan-

¹⁵ Para una interesante antología de más de dos siglos de puntos de vista europeos sobre “Norteamérica”, véase Gerbi (1955). Se encontrará una actualización reciente del motivo de Gramsci tocante a la rana europea que cree que canta la canción del ruiseñor, en el libro *America* de Jean Baudrillard (1986).

te y que sostienen élites y masas por igual, hace que resulte difícil, cultural y políticamente, lograr una centralización europea de aquellas labores políticas principales que tradicionalmente se han asociado con los diversos estados europeos, pero que en la actualidad únicamente tienen sentido como políticas europeas. La otra razón, menos obvia pero quizá más insidiosa, es que una forma de pensar orientada al estado podría equiparar la estructuración de una comunidad política europea con la de un “estado” europeo, un “euroestado”.

El estado en que se encuentra actualmente Europa no es muy distinto a aquel en que se hallaban Italia, o Alemania, antes de sus respectivas unificaciones. La Europa contemporánea aún se encuentra dividida en una multitud de pequeños estados, en los cuales un ejército de individuos que ocupan puestos afirman presuntuosamente que son los servidores de una entidad llamada estado, en vez de serlo de una colectividad de individuos a quienes deberían servir, el público. Pero, ¿quién va a ser el príncipe de la nueva Europa? No será el príncipe moderno de Gramsci, el partido político, porque este último ha pasado a entretenerse ideológica y organizativamente con las instituciones del estado. Sin embargo, Gramsci ofrece todavía una pauta interesante, que se expresa en el hincapié que hace en la necesidad de una “reforma moral” sobre la cual se deben fundamentar las nuevas instituciones políticas. Ciertamente la motivación para esa tal reforma recibió un fuerte impulso durante los días más oscuros de Europa, entre 1943 y 1945, cuando los hombres y mujeres comunes de todo el continente comenzaron a sentir el deber moral de construir una Europa distinta, democrática y justa.

La obra de uno de estos hombres, Silvio Trentin, en mi opinión daba una nota profética en su último manuscrito, *Stato, nazione, federalismo*, “publicado” clandestinamente en Milán unos cuantos días antes de la liberación de Italia, en abril de 1945.¹⁶ La idea principal por la que se abogaba en el libro de Trentin, la idea de una Europa federalista capaz de superar las divisiones entre estados y las ideologías estatales que habían contribuido a llevar a la

¹⁶ Trentin había terminado el manuscrito en 1940 y lo traía consigo cuando volvió a entrar a Italia en 1943 con el fin de ayudar a organizar las formaciones de “partisanos” en el área del Véneto. Encarcelado por los fascistas, Trentin murió aproximadamente un año más tarde, en 1944, poco tiempo después de ser liberado de su prisión.

ruina a los pueblos de Europa, se hallaba profundamente vinculada con las aspiraciones a la democracia radical que Trentin compartía con otros "partisanos". Estas aspiraciones únicamente se hicieron realidad por breve tiempo en las limitadas revoluciones democráticas que tuvieron lugar en el norte de Italia (así como en otras partes de Europa) entre 1943 y 1945, durante la lucha de los combatientes por la libertad contra los nazis, los fascistas y los colaboradores que constituían la élite gobernante.

Un resultado ideal de este movimiento hubiera sido la Comunidad Federal Europea sobre la que escribió Trentin. Sin embargo, y en gran medida a causa de las extremas debilidades políticas de las sociedades europeas al final de la segunda guerra mundial, el desarrollo político federal de Europa no se pudo hacer realidad en esos momentos. En vez de ello, Estados Unidos y la Unión Soviética se convirtieron en las potencias protectoras de los pequeños estados europeos.

En cada uno de estos pequeños estados se alcanzó una fórmula de transacción entre sus propias tradiciones y el modelo social de la potencia hegemónica, ya fuese ésta la Unión Soviética o Estados Unidos. En muchos países, especialmente en Occidente, este término medio ayudó a crear una clase media de grandes proporciones, rica e internamente poderosa. Sin embargo, la disparidad de condiciones entre un país y otro, e incluso entre las distintas regiones de un mismo país, la alienación de millones de hombres y mujeres jóvenes carentes de empleo, el estatus de ciudadanos de segunda categoría en que se colocaba a millones de inmigrantes provenientes de África y Asia, el paternalismo, el tradicionalismo y la corrupción, corrían paralelos con un *statu quo* que les ofrecía recompensas a los estratos sociales privilegiados —aquellos que tienen algún asidero en las estructuras políticas del estado, así como relaciones preferenciales con las dos superpotencias protectoras.

El sueño de una Europa democrática y unida, por el contrario, es el de una Europa no estatal, en la que los jóvenes, los inmigrantes y los menesterosos cuenten con mejores oportunidades de vida, así como con voz en los asuntos políticos; en la que quede eliminada la influencia corruptora del centralismo burocrático, y donde la iniciativa y la responsabilidad hallen recompensa; en la que la vocación y el llamamiento del individuo tengan mayor importancia que el padrinazgo y la clientela, tanto en la política y la economía, como en las instituciones culturales y de investigación.

Los activistas disidentes de Polonia, Hungría, Checoslovaquia y la Unión Soviética han declarado recientemente: "Tenemos la profunda convicción de que el sueño que compartimos en cuanto a una Europa central libre y democrática, se verá realizado."¹⁷ Esperemos que el nuevo tipo de control social "activo" con el que está experimentando la actual dirigencia de la Unión Soviética (véase el capítulo 10), dé por resultado una mayor libertad y democracia en Europa central. Sin embargo, el problema no atañe únicamente a Europa central. Lo cierto es que resulta difícil imaginar *cualquier* cambio importante en el *statu quo*, sin que simultáneamente ocurra un cambio de gran envergadura orientado hacia una comunidad política europea unida y federalista, conformada por toda Europa.

Un cambio de esta naturaleza fomentaría el proceso de racionalización y democratización del poder político que necesita Europa. El concepto de John Dewey en el sentido de que las cosas que debieran regularse públicamente habrían de ser aquellas que conciernen al público (véase el capítulo 7), bien podría representar el principio rector de este proceso. El nivel al cual se debiera poner en práctica la intervención pública —ya fuese el de Europa central, el de los antiguos "estados", o en el plano local— debería decidirlo el "auditorio" que se va a ver afectado por esa intervención y para el que es necesaria esa intervención. Bien pudiera ocurrir que al adoptar dicho principio se observase, que son muy pocas las cuestiones que hiciesen falta para un proceso centralizado de toma de decisiones.

Todo tipo de cuestionamientos se debería dejar en manos de aquellos votantes que, de hecho, se hallasen en la mejor postura para lidiar con ellas; y lo más seguro es que esos votantes se encuentren más frecuentemente en las autonomías locales, que en el plano del antiguo "estado". Para decirlo de otro modo, una Europa federalista no debiera ser una federación de estados, sino de autonomías locales —una federación que reconociera aspiraciones nacionales pero no estatales. La tradición de las múltiples autonomías locales, que es característica de la mayor parte de Europa, ciertamente podría vivir y prosperar en un ambiente cuya impronta es una cultura que cada vez adquiere un carácter más universal.

¹⁷ Mencionado en un artículo de Jackson Diehl que se publicó en el *Washington Post* y que se reprodujo en *The Sacramento Bee* del 2 de febrero de 1988.

Los aspectos regionales de la ley y el orden, de la defensa militar, de la educación, de la familia, de la lengua, la religión, la difusión, el ambiente, la economía y la planificación, se podrían reglamentar y hacer cumplir en el nivel local, en aquel plano, por así decirlo, donde se hallan realmente los *intereses* en cuestión. Los gobiernos de la Emilia-Romagna, de Cataluña, del área metropolitana de Londres, de Hamburgo o de Irlanda del Norte, por no mencionar más que unos cuantos, podrían abordar eficazmente todas esas cuestiones, una vez que se desterrara el engañoso concepto de un estado soberano.

Con frecuencia, la noción de un estado soberano se defiende fundamentándola en el deseo de independencia. Empero, la independencia significa *control* real, y esto es algo que los pequeños estados europeos perdieron hace ya muchos años. En el mundo de hoy, asociar la idea de la independencia de los hombres y mujeres europeos con la de la supervivencia del actual estado pulverizado de Europa es, en el mejor de los casos, ingenuo. La única independencia real y posible es la que ofrece el desarrollo de la unificación europea. La idea de que este desarrollo pueda aplastar la independencia de los cien pueblos de Europa, proviene de la proyección sobre ese continente de la sombra gris del estado napoleónico centralizado, con su aparato institucional e ideológico de carácter autoritario, condescendiente y embrutecedor. Ésta es la idea política que se debiera abandonar al estructurar una nueva Europa. La cohesión de una Europa democrática no se va a lograr mediante la resucitación de un Leviatán. Tendrá que construirse a través de debates en el plano de la comunicación, en los que intervengan todos sus participantes, y en los que se establezca colectivamente la herencia de significado que nos vincula y nos une a todos.

SEGUNDA PARTE

DEMOCRACIA Y CONTROL SOCIAL

EL RECHAZO ESTADUNIDENSE DEL CONCEPTO DE ESTADO Y EL CONTROL SOCIAL

La sociedad estadounidense ofreció una respuesta posible al reto de mantener la cohesión social bajo la democracia. Fue una respuesta que se estructuró a partir de una mezcla de atraso y de ideas novedosas, expresada en la retórica de la América pionera, y luego adaptada a los problemas y cuestiones del país más “moderno” del mundo. El rechazo original de los padres fundadores a centralizar el poder del Leviatán se convirtió, a principios del presente siglo, en un rechazo explícito a la estructuración del estado, en el sentido europeo (Wolin, 1981). Los estadounidenses iban a conocer el conflicto y la división de la experiencia democrática, durante los violentos enfrentamientos entre el capital y el trabajo que tuvieron lugar en el período que medió entre la guerra civil y la década de 1930 (Adamic, 1934). Esto hizo que los intelectuales estadounidenses llegaran a la conclusión, como veremos, de que la mejor cura para los males de la democracia era la propia democracia. En consecuencia, dedicaron su atención al establecimiento de los fundamentos teóricos y prácticos del consenso. La voluntad general no era uno de los presupuestos de la democracia. Ésta se tenía que edificar dentro de las mil articulaciones prácticas de una compleja sociedad industrial, y se la enfocó en torno al concepto del control social, el “problema medular de la sociedad” (Park y Burgess, 1921, p. 42). El debate político-legal europeo respecto del concepto apriorístico del estado, se transformó así en el debate social y político acerca de la naturaleza *empírica* de los procesos del control social. La retórica ingenuamente eurocéntrica del “estado débil”, que a veces utilizan los críticos al hablar del llamado excepcionalismo estadounidense (Badie y Birnbaum, 1979, pp. 125-130), resulta, por ende, involuntariamente irónica, puesto que esta “debilidad” —este carácter efímero y elusivo del concepto de estado en el escenario estadounidense— se debía al vigor absoluto de los procesos de control democráticos.

LA "DEMOCRACIA NATURAL" DE ESTADOS UNIDOS
Y EL "ESTADO DÉBIL"

Ciertamente no fue Gramsci el primer escritor europeo en observar la "excepción" estadounidense, que trató de explicar por medio de una composición de clases específica. Hegel, congruente con sus propios puntos de vista respecto del estado, negaba que a Estados Unidos se le pudiera considerar, en verdad, como "un estado real" (Hegel, 1837, pp. 84-87, citado en Skowronek, 1982, pp. 6-7), en tanto que Marx los denominaba "el ejemplo más perfecto" del estado moderno, cosificado y burgués (Marx y Engels, 1845-1846, p. 187; véanse también Marx, 1844a, pp. 31, 41-42, y el capítulo 3 anterior).

Estados Unidos de los primeros tiempos era una democracia de pequeños propietarios rurales y urbanos (Wiebe, 1967, pp. 1-10; Hamilton y Sutton, 1989). Este tipo de democracia se hizo posible debido a la abundancia de tierras vírgenes, de las que resultaba fácil apropiarse, así como merced a una ideología religiosa que predicaba la hermandad, el ahorro, el industrialismo y una relación personal y directa con la divinidad, sin la mediación de una organización del tipo de la Iglesia (Jellinek, 1895; Hughey, 1984; Grant, 1969). Aun cuando este tipo de creencia religiosa y lo que produjo –las llamadas "comunidades insulares" (Wiebe, 1967)– no dejó, por cierto, de presentar conflictos (Erickson, 1966), el acento que puso en la igualdad de todos los miembros de la comunidad constituyó, a no dudarlo, una buena forma de prepararse para el desarrollo de un ideal democrático. Como ya hemos visto al hablar de Rousseau, para el ciudadano de la Ginebra calvinista y republicana la democracia se tenía que llevar a la práctica de manera rigurosa, mediante mecanismos que fomentaran el auto-control. La interiorización y la socialización de la autoridad (Diggins, 1981), hallaron sus profetas y constructores en las sectas radicales del Nuevo Mundo.

A la institución penitenciaria se le suponía un buen instrumento técnico de esta ingeniería social tan radical. Como es bien sabido, la razón de la visita oficial de Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont a Estados Unidos, en mayo de 1831, fue la de redactar un informe sobre el sistema penitenciario de este país (1833). Tocqueville, sin embargo, no se limitó al estudio de las prisiones, sino que también recogió material e ideas para su obra *La democra-*

cia en América (1835 y 1840), que es más famosa. Las dos materias de interés primordial para Tocqueville, el sistema penitenciario y el de la democracia, se hallan vinculados en mayor grado de lo que uno pudiera suponer, tal como lo ha señalado Thomas L. Dumm:

Sostengo [...] que el surgimiento del sistema penitenciario en Estados Unidos fue un proyecto *constitutivo* de la democracia liberal. Esto es, dicho sistema constituyó el proyecto epistemológico de la democracia liberal, al crear condiciones de conocimiento del yo y del otro, que iban a darle forma a la materia política que se requería para que los valores liberales y democráticos pasaran a ser realidades en la práctica. El proyecto estadounidense, un sistema de autogobierno, implicaba no solamente el establecimiento de un gobierno representativo con un sufragio muy amplio, sino también el establecimiento de instituciones que alentaran la internalización de los valores democráticos liberales, la creación de individuos que aprendieran a gobernarse a sí mismos (Dumm, 1987, p. 6).

Benjamin Rush, uno de los principales reformadores cuáqueros del sistema penal, que estuvo activo en Filadelfia poco tiempo después de la Independencia, concebía las nuevas instituciones penitenciarias como “máquinas republicanas” (Dumm, 1987, p. 88). De manera más general, lo mismo han defendido algunos teóricos como Michel Foucault, quien ha hecho recaer la atención en el hecho de que, si bien la grandeza de los soberanos absolutos tenía a su buen servicio las barbaries espectaculares y muy demostrativas de los castigos capitales, la dignidad de las democracias había que festejarla tras los muros de “instituciones completas y austeras” (Foucault, 1975a; véase también Melossi y Pavarini, 1977, pp. 143-188). Y finalmente, el historiador Edward L. Ayers ha señalado que, a diferencia de los gobiernos absolutistas, “una república únicamente contaba con autocontrol, contratos y penitenciarías” (Ayers, 1984, p. 41; citado en Weiss, 1987, p. 343).

La lección que, supuestamente, uno debía aprender de las nuevas instituciones, era en el sentido de una libertad interna y de subordinación a una autoridad externa que descansaba sobre la legitimación democrática. La situación estadounidense les proporcionó a los colonizadores un concepto coherente con sus destinos individuales, una cohesión que les permitió prescindir de la necesidad del “hombre artificial” hobbesiano. En tanto que los europeos tenían que forjar un ídolo representativo de la estabilidad social y política por medio del complejo aparato mitológico que

proporcionaba la *Staatswissenschaft*, los estadounidenses podían avanzar como una “comunidad”, reservando la violencia para aquellos que eran excluidos de ella, por carencia de derecho de nacimiento o por “elección” propia, como son los habitantes originales de esta tierra, los esclavos y los “desviados”, criminal o socialmente (Takaki, 1982; Erickson, 1966).

Naturalmente, los colonizadores se consideraban a sí mismos como herederos del ideal de un flujo “ascendente” de autoridad que, como veremos, Walter Ullmann ha determinado que se remonta a la Edad Media. De manera más específica, se hallaban imbuidos de la idea de los ingleses en el sentido de que la fuente de la autoridad es el “derecho común” o *common law* que emana de las costumbres antiguas del pueblo, y no del mandato del rey. Cuando los puritanos salieron de Inglaterra para dirigirse a la costa de lo que iba a ser Estados Unidos, durante la prolongada pugna entre Carlos I y el Parlamento, llevaban con ellos el recuerdo de una acérrima lucha en favor del derecho común y en contra de las pretensiones del rey. Los colonizadores angloamericanos recibieron el liberalismo de John Locke, dentro del marco de ese recuerdo (John Dunn, 1969).¹

En consecuencia, las raíces de la creencia angloamericana en la soberanía del pueblo residían en una mezcla de la composición social, la convicción religiosa y la tradición legal. Era un concepto de soberanía semejante al de Locke y al de Rousseau, pero distinto al de la idea que iba desde Hobbes hasta Hegel, en la que se consideraba que la “persona” del estado era la portadora de la soberanía.

¹ El carácter “natural” de la democracia estadounidense, que se basaba en el gran número de pequeños propietarios, en su mayoría campesinos, era el argumento que esgrimían los conservadores en la Asamblea Nacional Francesa contra una “Declaración de Derechos” similar a la de Estados Unidos que se había hecho previamente. Los conservadores franceses aducían que una declaración semejante era inapropiada porque el pueblo francés ya no estaba acostumbrado, como los estadounidenses, a la igualdad natural (Habermas, 1963b, p. 90). Habermas saca a relucir esa argumentación para poner de manifiesto que, en tanto que la Declaración de Derechos francesa era una afirmación *revolucionaria* de nuevos derechos obtenidos racionalmente, la Declaración de Derechos estadounidense se hallaba asociada a la independencia con respecto a Inglaterra y, en consecuencia, se trataba más de una adopción autónoma de los derechos de los ciudadanos británicos y del derecho común de éstos, que de un acto “revolucionario”. La interpretación revolucionaria de la independencia de Estados Unidos no pasó a ser la predominante sino hasta la victoria del republicano de Paine y de Jefferson, a comienzos del siglo XIX (Habermas, 1963b, pp. 87-110).

nía. La idea angloamericana de una soberanía popular influyó grandemente en el rechazo constante de un concepto de estado. De hecho, iba a ser en las leyes de la Constitución donde los estadounidenses encontrarán el principio de la cohesión social, y no en un “estado” con alcances excesivos (Horwitz, 1977, pp. 18-20; Skowronek, 1982, pp. 20-22).

El papel muy especial que el derecho no estatal vino a desempeñar en los recién creados Estados Unidos, no se le escapó a Alexis de Tocqueville, quien fue uno de los glosadores más perspicaces de la vida y la democracia estadounidenses. El punto de partida de su análisis era la composición social de la sociedad de ese país. “En Estados Unidos”, escribía en las primeras páginas de su libro *La democracia en América*, “nada me impresionó con mayor fuerza que las condiciones generales de igualdad” (1835, p. lxvii). Al mismo tiempo, se mostraba crítico hacia la democracia, a la que denominaba la “tiranía de la mayoría” (1835, pp. 304-308).

Mucho antes que Durkheim, Tocqueville había ya establecido una relación entre democracia y comunicación. Observaba, por ejemplo, que por medio de los mecanismos de la competencia y de la homogeneización, la democracia ejercía un efecto muy vigoroso en el desarrollo del lenguaje (1840, pp. 76-84). Hacía notar también que, al establecer las opiniones, la “libertad de la prensa” representaba un instrumento más poderoso que la censura. Lo cierto es que un sistema de control basado en el poder de la censura para decir no, es mucho más débil que un sistema capaz de dar forma a la opinión pública. Según Tocqueville, este último produce instrucciones categóricas y convicciones íntimas y unánimes, en tanto que el primero solamente es capaz de interferir con la circulación de las ideas, pero no puede realmente producir ideas. En consecuencia, el censor es incapaz de crear convicciones íntimas en la dirección deseada (1835, pp. 213-215 y 309-312).

La democracia, señalaba Tocqueville, es más centralizada, poderosa y unánime que cualquier régimen absolutista. Y agregaba que los efectos de ésta resultan desastrosos para quienes son aplastados por una organización adversa a la opinión pública. Éstos pueden ser disidentes internos –aquellos que obstinadamente se niegan a adaptarse a las “decisiones” que se toman y que se hacen cumplir merced a la opinión común–, o bien aquellas personas que se encuentran fuera del convenio, como las otras dos “razas que habitan el territorio de Estados Unidos”, y a las cuales reservó

Tocqueville algunas de sus páginas más elocuentes (1835, pp. 393-456). No haría falta llevar mucho más adelante el análisis de Tocqueville, para darse cuenta de que su punto de vista sobre la democracia estadounidense era en el sentido de que la violencia y la coacción se habían retirado del centro de la sociedad organizada, para desplazarse a regir las fronteras internas y externas del pacto del hombre blanco (Takaki, 1982).

La postura de Tocqueville era la de un liberal moderado, que probablemente se hallaba más a gusto con los temores de los federalistas en cuanto a un futuro dominio por parte de las grandes masas de no propietarios (Beard, 1913), que con la democracia jeffersoniana. Para Tocqueville, al igual que para los federalistas, el derecho —el sistema de “checks and balances” (verificaciones y equilibrios) que se establecía en la nueva Constitución, así como ese equivalente funcional de una “aristocracia” en la sociedad estadounidense, es decir, sus abogados (Tocqueville, 1835, pp. 321-331)— era la mejor defensa contra la temida “tiranía de la mayoría”. De hecho, la forma en que la dirigencia del poder judicial estadounidense, que tenía su sede en la Suprema Corte, se afirmaba como fuerza independiente de “la voluntad de la mayoría” era especialmente a través del establecimiento de un proceso de revisión judicial. De esta manera quedaban al margen de las preocupaciones cotidianas de la política de partido, y en condiciones de darle al país de las “comunidades insulares” una unidad y cohesión que ninguna otra institución gubernamental parecía capaz de ofrecer (Skowronek, 1982, pp. 19-35).

Esta postura de la orgullosa dirigencia instó al poder judicial estadounidense a efectuar una enérgica defensa de los principios jurisprudenciales y la autoridad del precedente, en contra de aquello que percibían como las prevaricaciones de las legislaturas. La retórica de los llamamientos del poder judicial a la tradición y a los principios del derecho natural cambiaron, sin embargo, durante el siglo XIX. Entre comienzos y mediados de ese siglo, el poder judicial inició un intenso proceso de modernización jurisprudencial, en un esfuerzo por facilitar la incipiente hegemonía de los intereses comerciales e industriales. Según la reconstrucción que hace Horwitz (1977), los miembros del poder judicial pasaron a considerarse a sí mismos como legisladores cuyas proclamas legales se sustentaban en la aquiescencia del pueblo. Además, pensaban que su deber era traducir las leyes “naturales” a leyes políticas, “positivas”, que protegieran a las leyes de la razón, como se cono-

cía a estas últimas en la tradición del derecho común, así como en las leyes de la “economía política”. Este vínculo se estipuló de manera clásica en la decisión judicial de 1806 respecto del caso de los cordobaneros de Filadelfia. En ese pleito, se consideró que el hecho de que los trabajadores hicieran causa común con objeto de elevar sus salarios constituía un acto delictivo, puesto que tal conspiración violaba las leyes naturales del mercado (Blumrosen, 1962, p. 192).

Posteriormente, sin embargo, y en coincidencia con el sistema de enseñanza llamado *case-method* (método de casos),* que introdujo Christopher Langdell alrededor de 1870, este proceso de modernización no sólo alcanzó un punto de saturación, sino que empezó igualmente a crear contradicciones con los resultados del proceso de innovación económica y social por el que había mostrado predilección. En este momento, la reacción del poder judicial pasó a ser conservadora, de defensa del *statu quo*, un repliegue en torno al concepto del individuo contra los asaltos de las empresas privadas, los poderes públicos y las organizaciones de los trabajadores que desafiaban la naturalidad de la argumentación del *laissez-faire* (Horwitz, 1977, pp. 253-266; Mensch, 1982, pp. 19-23). En consecuencia, hubo una retirada hacia el formalismo legal, y hacia esa “jurisprudencia mecánica” que, unos años más tarde, se hizo acreedora a la severa crítica de Roscoe Pound (1908). Entre finales del siglo XIX y la era progresista en particular la interpretación “formalista” del derecho común y de la Constitución por parte de la Suprema Corte, limitó de manera significativa los esfuerzos de los sindicatos obreros y de las legislaturas estatales por adaptar la Constitución “formal” de Estados Unidos a la “material”, al proponer derechos que, a la postre, no se hallaban basados en la propiedad privada individual (Blumrosen, 1962; Kennedy, 1980; Klare, 1978).

EL CONTEXTO SOCIAL DEL PROGRESISMO

La aversión del pueblo estadounidense hacia el Leviatán pasó por

* Este sistema está basado en presentarle al estudiante instancias reales del problema que se halla en estudio para ver qué aportación puede dar. [T.]

una prueba dramática durante la llamada “era progresista”, esto es, el período que medió entre el final del siglo XIX y la primera guerra mundial. En esos momentos, la tradición política del siglo XVIII, que había sobrevivido hasta la guerra civil, se vio obligada a encarar el agotamiento de algunas de las muy especiales condiciones que la habían acompañado. Tras la desorganización que sufrió la constelación rural de “comunidades insulares”, que era de corte tradicionalista y se encontraba aislada, había que buscar un nuevo orden así como nuevos instrumentos para reafirmarla (Wiebe, 1967).

¿Podía alcanzarse un nuevo orden a través de la organización de la sociedad angloamericana alrededor de un concepto de estado? Ésta fue una de las posibilidades que, como veremos, tomaron en consideración las élites intelectuales del país, pero luego descartaron. Por un lado, durante este período se establecieron o se fortalecieron formas de organización social iniciadas y enmarcadas en la panorámica más amplia del gobierno local, estatal o federal, que abarcaron desde la administración pública hasta el ejército, desde la reglamentación del mundo de los negocios hasta las reformas en las áreas de la educación, la correccional y la del bienestar social (Skowronek, 1982; Rothman, 1980), pero por otro lado, todas estas formas de organización y reforma social se entendieron como formas de control social *público* en áreas que previamente se habían definido como privadas, y no como ejemplos de conformación de un estado.

La “democracia natural”, que había triunfado en el período del republicanismo jeffersoniano, poseía una base social, racial y religiosa muy homogénea. La “sociedad angloamericana” constituía un verdadero convenio de los blancos de sexo masculino, protestantes, pequeños propietarios. Esto cambió en forma por demás dramática en el período entre la guerra civil y la primera guerra mundial. En esos años, los herederos de la democracia jeffersoniana presenciaron una vasta transformación en el panorama industrial y social de la nación, entre cuyas manifestaciones figuraron el final de la “frontera”, el auge de los grandes negocios y un cambio en la composición de la propia población. Primero vino la liberación de los esclavos. Luego llegaron a raudales los inmigrantes provenientes de Europa central y meridional —en su gran mayoría campesinos pobres y sin instrucción, que no hablaban el inglés y que eran católicos o judíos. Y más tarde, las masas

de personas de raza negra, que venían del sur rural y que igualmente carecían de educación formal, se unieron a la avalancha humana que se dirigía a los centros industriales del Este y del Medio Oeste.

Estos procesos dieron origen a toda suerte de conflictos. No sólo se reanudaron, por supuesto, aquellos que habían sido el motivo de la guerra civil entre el Norte y el Sur, sino que al mismo ritmo se agrandaban las pugnas entre el trabajo y el capital, entre las clases rurales y las clases medias urbanas, entre los distintos segmentos obreros, entre los pequeños empresarios y las grandes corporaciones. En el período que medió entre las grandes depresiones de las décadas de 1870 y 1930, una serie de crisis sociales, políticas y económicas pusieron a prueba la cohesión de la sociedad estadounidense. En especial, tras este último desorden económico creció el temor, entre la élite política y la intelectual, de que las crecientes divisiones sociales llegaran a acabar con la forma de gobierno que se había establecido hacía ya más de un siglo –para dar entrada a alguna forma de régimen socialista. En el transcurso de su batalla lograron conformar una sociedad que era muy distinta a cualquier otra previamente existente, una sociedad a la que se puede denominar *sociedad democrática de masas*.

La autocomprensión de esta nueva sociedad se estructuró en torno al rechazo de la teoría europea más prominente en cuanto a la obligación política que se basa en el contrato social. Se pusieron seriamente en tela de juicio los rasgos principales del contractualismo, desde el individualismo ontológico hasta el formalismo legal y un concepto del estado como algo superior a la dimensión humana. Como veremos, para remplazarlos, los estadounidenses del siglo XX desarrollaron una teoría que recalcaba la conexión indivisible e interactiva de los “sí” de la sociedad. En congruencia con ello, el acento que antes se ponía en la filosofía política y en una concepción *a priori* de la jurisprudencia, vino a recaer ahora en las ciencias sociales. Este cambio intelectual general significó un distanciamiento con respecto al concepto europeo de la unidad política como condición *a priori* que es preciso conquistar y defender mediante la coacción, y que hay que legitimar por medio de un dios-estado otorgador de leyes. En vez de considerarla así, esta unidad pasó a concebirse como el resultado de un *trabajo*: la producción de unidad, expuesta a riesgos y al azar. La coacción y el derecho seguían desempeñando un papel capital en este proceso,

pero quedaban subordinados al funcionamiento de la formación del consenso o, si se prefiere, a la hegemonía.

Los intelectuales y los políticos estadounidenses, la dirigencia de la era progresista, se hallaban sinceramente interesados en la democracia. Bajo las condiciones en que se encontraba la sociedad estadounidense entre 1880 y 1920, la democracia era el único camino que se podía seguir. Las “masas”, la “chusma”, la “muchedumbre” que siempre se habían hallado en las fronteras políticas de los “estados” europeos, los bárbaros a quienes los guardianes políticos y militares de la civilización mantenían reprimidos a punta de lanza, ahora se derramaban por esta sociedad y por sus fábricas. No había forma alguna de organizar con éxito un antiguo orden a la usanza europea. De hecho, no fue por accidente que los trabajos más importantes del pensamiento social estadounidense de ese período se desarrollaran en relación con la inmigración y con el problema de la integración de los inmigrantes, así como de la aportación que éstos pudieran hacer a la democracia estadounidense. La industrialización masiva, la democracia y la inmigración de las “masas de faena” de Estados Unidos, no eran realidades aparte. Cualquiera de ellas implicaba a las otras. La democracia era el lenguaje que tenía que hablarse con objeto de organizar a la sociedad estadounidense.

RECHAZO DE LA CONEXIÓN DE ESTADO E INDIVIDUO Y DESCUBRIMIENTO DEL “PRINCIPIO SOCIAL”

En 1903, Jack London, el famoso escritor estadounidense, publicó en la revista *The Comrade* un artículo político con cierto dejo autobiográfico, titulado “How I became a socialist” (Cómo me convertí en socialista):

Era yo muy joven e inexperto, no sabía gran cosa de nada, y aun cuando jamás había oído hablar de una escuela llamada “Individualismo”, cantaba el peán de los fuertes con toda la fuerza de mi corazón [...] Sólo lograba imaginarme a mí mismo pasando eternamente por la vida, furibundo, como uno de los *animales rubios* de Nietzsche, deambulando y conquistando lascivamente, gracias a pura superioridad y fuerza (1903, pp. 362-363).

No obstante, y a pesar de su individualismo de animal rubio, el joven London decidió unirse a los “ejércitos de desempleados” de Jacob Sechler Coxey y del general Charles T. Kelley, en su marcha a Washington durante la depresión de 1894, que era una “petición formal” en apoyo a ciertos decretos de inspiración populista (Foner, 1964, pp. 15-22). Lo hizo más por diversión y por experimentar emociones, que por razones políticas, según lo narraba en *The road* (1907), y pronto se cansó de la marcha para proseguir su “vagabundeo”:

Como polizón bajo vagones de carga o en los de equipaje, abrí mi camino desde el Oeste abierto, donde los hombres valían y el trabajo iba a la caza del hombre, hasta los congestionados centros de trabajo del Este, donde los hombres eran insignificantes e iban a la caza del trabajo con todo el brío que poseían. Y con esta nueva aventura de *animal rubio*, me encontré observando la vida desde un ángulo nuevo y totalmente distinto. Había caído desde el proletariado, hasta lo que los sociólogos se complacen en denominar el “décimo sumergido”, y me sorprendió descubrir la forma en que se reclutaba a ese décimo sumergido [...] Vi la imagen del Pozo Social tan vívidamente como si fuese una cosa de concreto; los vi en el fondo del Pozo, y yo estaba por encima de ellos, no muy lejos y colgado de la pared resbalosa, gracias a fuerza y sudor [...] de la misma manera que había sido un individualista sin saberlo, ahora era un socialista sin saberlo (1903, pp. 363-365).

El joven Jack London no fue el único que se convirtió en socialista. En 1904, Eugene Debs fue candidato presidencial fuerte y en forma algo sorprendente, por el bando de los socialistas. Lo que se cuenta en el artículo de London, por muy embellecido que esté para efectos literarios, capta una buena parte del sentimiento que se hallaba presente en el movimiento que se estaba dando en el país, especialmente entre su intelectualidad “progresista”. La historia anterior de Estados Unidos, y en especial la del período de industrialización acelerada después de la guerra civil, pasó a considerarse como un triunfo del individualismo despiadado. Charles Beard, el historiador progresista, lo expresó de manera muy sucinta cuando al escribir sobre la Hull House, que era el asentamiento social que había fundado Jane Addams en Chicago, en 1889, y que se había convertido en uno de los símbolos del progresismo, sostenía:

[...] ninguna otra institución de ese período hizo tanto por contrarrestar el dogma del individualismo y restablecer el principio social al pensamiento acerca de la civilización (citado en Kemp Fish, 1985, p. 33).

Los animales rubios nitzscheanos de Jack London fueron echados, junto con Herbert Spencer, al caldero común del darwinismo social –mucho antes de que György Lukács hiciera inconscientemente lo mismo en su libro *El asalto a la razón* (1956). Lo cierto es que la “demolición de Spencer”, como la llamó Lester Ward, se puso muy de moda (Ward, 1984, pp. 856-857, citado en Hamilton y Sutton, 1989, p. 7). Sin embargo, y de manera cuestionable, la filosofía spenceriana, el problema hobbesiano y el utilitarismo se identificaron con el mismo punto de vista social:

El darwinismo social (del cual se atribuyó la responsabilidad a Spencer), al unir en un mundo industrializador y urbanizador los problemas del individualismo que estaban presentes en el pensamiento norteamericano desde antes de Spencer, había hecho resurgir –para decirlo en pocas palabras– el mundo de Hobbes entre los teóricos sociales del período; el mundo de los humanos egoístas y con rasgos animales, enzarzados en un proceso ciego, corrupto y mecanicista (Camic, 1979, p. 539).

¿Cuál era la solución? La respuesta de Hobbes, por supuesto, había sido el Leviatán, y en esos años eran bastantes los estadounidenses que coqueteaban con la *Staatstheorie*. Los principales culpables de este atolondramiento eran los científicos políticos:

La ciencia política norteamericana, desde sus inicios, estuvo bajo la égida de Francis Lieber en la Universidad de Carolina, y posteriormente en la de Columbia; y hasta la primera guerra mundial, se vio dominada por la idea alemana del estado –el estado cuyo origen hay que hallar en la historia, cuya naturaleza es orgánica, cuya esencia es la unidad, cuya función es el ejercicio de su voluntad soberana expresada en el derecho, y cuyo fin último es el perfeccionamiento moral de la sociedad (Fries, 1973, p. 391).

Esta letanía, tomada de la *Staatswissenschaft*, se importó directamente a suelo angloamericano. Sin embargo, a no ser en las aulas de los departamentos de ciencias políticas, la teoría nunca alcanzó gran popularidad. Era demasiado ajena a la tradición democrática del derecho común lockeano, y, a mi entender, totalmente incapaz de proporcionar una respuesta conceptual a las crisis que en

esos años se sucedían en Estados Unidos. Hacía falta explorar otros senderos (Fries, 1973; Wolin, 1981, pp. 51-52). Finalmente, un joven escolástico, el politólogo y filósofo Arthur F. Bentley, ofreció una nueva perspectiva. En su primer trabajo, que ejerció una gran influencia, rechazaba categóricamente el concepto de estado, así como el de soberanía afín a él, y adoptaba en cambio el de “gobierno”:

El “estado” en sí, según creo y hasta donde alcanzo a comprender, no constituye uno de los factores de nuestra investigación. Es semejante al “todo social”; no estamos interesados en él como tal, sino exclusivamente en los procesos que ocurren dentro de él. Es indudable que la “idea del estado” ha figurado de manera muy prominente entre los esparcimientos intelectuales del pasado, y en ciertos lugares y momentos específicos ha servido para dar expresión coherente y presuntuosa a la actividad de algún grupo en particular. En cualquier caso, empero, resulta un factor demasiado insignificante como para merecer espacio en una obra que, como la presente, abarca una gama tan amplia de aspectos. Y tampoco es necesario que nos ocupemos del estado como “la tiranía de la minoría sobre la mayoría”. No estamos llevando a cabo ninguna propaganda [...] Quisiera agregar aquí, que la “soberanía” no reviste para nosotros mayor interés que el estado. La soberanía tiene su lugar muy importante en aquellas argumentaciones en defensa de un gobierno ya existente, o en los ataques verbales contra un gobierno, en nombre del populacho o de algún otro pretensor, o en las exposiciones legales muy alambicadas tocantes a lo que se está a punto de hacer. Pero tan pronto como se sale de las páginas del tratado de derecho o del panfleto político, se convierte en una broma lastimera y gastada. Mientras haya suficiente tierra firme bajo nuestros pies, nada se gana con tratar de remontarse a las nubes en la nave aérea de un caricaturista (Bentley, 1908, pp. 263-264).

Sin embargo, una vez que se hacía abruptamente a un lado la tradición europea de la integración social basada en los conceptos de estado y soberanía, ¿cuál iba a ser el fundamento del orden social? Un pensamiento social de nuevo cuño, creado dentro del movimiento progresista, había de tener sus cimientos en las ciencias sociales, y no en el derecho o la filosofía política. En la primera página de la importante obra *Introduction to the science of sociology*, que era un compendio de la nueva sociología de la Universidad de Chicago, Robert E. Park y Ernest W. Burgess señalaban que la sociología había surgido a causa del fracaso de los controles políticos y legales. Sin el conocimiento de las regularidades del comportamiento humano, afirmaban, los gobiernos carecen por comple-

to de poder y se ven incapaces de habérselas con una era de movimientos y organizaciones sociales (1921, p. 1).

En consecuencia, tocaba a los expertos en ciencias sociales, y en especial a los sociólogos, estructurar el marco conceptual de la sociedad estadounidense. Pero, ¿quiénes eran los sociólogos? Entre finales del siglo XIX y la década de 1930, la sociología estadounidense la proponían en gran medida aquellos escolásticos que pertenecían, biográfica e intelectualmente, al grupo de los hombres protestantes blancos (Mills, 1943; Wiebe, 1977; Schwendinger y Schwendinger, 1974; Aho, 1975). Con frecuencia eran clérigos o hijos de clérigos, provenientes de las áreas rurales del Medio Oeste, que consideraban el auge de “lo grande” en la sociedad estadounidense –los grandes negocios, la gran cantidad de mano de obra, las grandes ciudades y el gran gobierno– con una mezcla de sentimientos que iban desde la preocupación hasta la intensa indignación moral. En materia de ciencias sociales y políticas, a menudo se apoyaban en las tradiciones conservadoras europeas (Aho, 1975). Sólo más tarde, aproximadamente en el período de la primera guerra mundial, los sociólogos de Chicago, y en especial los pragmatistas, adoptaron un enfoque democrático radical en respuesta a los problemas que planteaba la transformación de la sociedad en Estados Unidos.

Al principio, las teorías de Edward A. Ross y de los darwinistas sociales giraban en torno a un concepto monista de la sociedad. Su perspectiva era la de una cultura racional dominante que trataba de integrar las culturas de inmigrantes cultural y, a veces, biológicamente inferiores. La teoría pionera del control social que proponía Ross se hallaba repleta de fastidio ante las maneras toscas de los recién llegados, a quienes se trataba como razas inferiores (1901). Su teoría constituye un buen ejemplo de la ambigüedad que predominaba en esa época. Por un lado, se alzaba en defensa de los valores estadounidenses, probados y válidos, del convenio entre hombres blancos y protestantes. Por el otro, la forma en que utilizaba la expresión “control social” iba orientada hacia el ideal fundamental de integrar a los recién llegados a una sociedad estadounidense cambiante –ideal que iba a ser igualmente la base de las variantes más democráticas de las teorías de control social de esa época.²

² Por lo común, se le reconoce a Edward A. Ross el hecho de haber sido el prime-

Sin embargo, cada vez se hizo más obvio que había un alejamiento con respecto a las ideas europeas, conforme empezó a surgir entre los angloamericanos una aversión por el papel que desempeñaban el derecho y el estado en el control social, y a darse cuenta, en cambio, de la importancia de la opinión pública y de las relaciones sociales en general. Ciertamente es que la parte medular del “programa” de los progresistas era la reforma jurídica. Empero, junto con el uso de la ley existía la clara conciencia del carácter impotente de un sistema legal que no se sustentara en la vida de la comunidad —que era el pecado que había caracterizado al formalismo. Una de las posturas sociológicas dentro de la jurisprudencia, desde Oliver Wendell Holmes hasta Roscoe Pound, desde John R. Commons hasta Louis Brandeis, abogaba por el rechazo del formalismo o, como lo denominaba Pound, la “jurisprudencia mecánica” (Pound, 1908). Estos pensadores defendían en cambio la adopción de un concepto de derecho viviente, procesal, basado en el interés social que realmente se hallase en juego. Por consiguiente, tuvo lugar un movimiento doble y paradójico. Es indudable que la herramienta legal adquirió una mayor importancia durante los años del progresismo. Pero esto ocurrió al mismo tiempo que desaparecía el aura tradicional de que gozaba la forma legal, que ya no era expresión de la voluntad de un dios-estado, como en Europa, ni de la sabiduría acumulada en el derecho común, como en el caso de la anterior tradición angloamericana. Al derecho se le concebía ahora como un instrumento de la ingeniería social (Pound, 1922, p. 99, citado en Geis, 1964, p. 283), que debía utilizarse con el fin de alcanzar metas políticas. Para realizar esta transformación era necesario tener plena conciencia de los límites de las herramientas políticas. El derecho podía ser eficaz únicamente si constituía la expresión de un público cohesivo cuya opinión se formase sólidamente en torno a las cuestiones que hubiera que decidir, y *respecto de las cuales se hubiese de actuar*. Así, el problema “europeo” de la decisión³ se retiraba del dominio de la coacción y pasaba a considerarse, preferentemente, un problema de conformación de consenso.

ro en utilizar el “control social” como concepto teórico central. Tal como lo señala el propio Ross, ya Herbert Spencer lo había empleado en relación con su teoría de las “instituciones ceremoniales” (1879, pp. 3-35), pero sin concederle ningún relieve en particular.

³ Recuérdese el debate entre Kelsen y Schmitt (véase el capítulo 5).

EL CONTROL SOCIAL, DEMOCRÁTICO EN EL LABORATORIO DE CHICAGO

Con objeto de desarrollar una teoría del control social que fuese compatible con la sociedad democrática, era preciso abandonar la postura monista que había acompañado los primeros intentos de la sociología estadounidense. Esto lo lograron los sociólogos de la Escuela de Chicago, y especialmente los filósofos pragmatistas con los que tenían vínculos: George Herbert Mead y John Dewey (Bulmer, 1984). La tesis doctoral que Robert E. Park presentó en alemán y que en inglés se tituló *The crowd and the public* (1904), fue típica entre los trabajos de transición desde la antigua hasta la nueva conceptualización que tuvo lugar en Chicago. Park trataba un tema que, como hemos visto, se estaba debatiendo acaloradamente en Europa en esa época: la llamada “psicología de las masas”, *Massen-psychologie*. Las imágenes que prevalecían en Europa eran las de la muchedumbre como fuerza oscura, cataclísmica, anidada en las grandes ciudades y propensa a ser presa de la demagogia. Se la consideraba fácilmente capaz de regresar a formas atávicas (Sighele, 1981), así como de un comportamiento repentinamente indigno y violento (LeBon, 1982). A Park, en cambio, le fascinaba el proceso de la formación de un “público”, un proceso mediante el cual se pudiera “dar forma” a la muchedumbre –como lo hubiera expresado su antiguo maestro en Berlín, Georg Simmel.

Park identificaba el problema principal y las esperanzas de la sociedad moderna como la creación de una esfera de opinión pública que pudiera resolver los problemas de la democracia. Pero, ¿cómo podría crearse un discurso común de esa índole? Más tarde, Park y otros de sus colegas de Chicago comprendieron claramente que la respuesta a esa pregunta se hallaba en la *comunicación*, y que una de las condiciones necesarias para la resolución de los conflictos era la comunicación libre entre los individuos, los grupos sociales, las comunidades étnicas y las organizaciones. En consecuencia, resulta fácil entender la forma en que la inmigración y la cuestión de lograr que los inmigrantes se integraran a la metrópoli estadounidense, les proporcionó a Park y a sus colegas la metáfora central para su trabajo. Los cuatro “procesos sociales” –competencia, conflicto, adaptación y asimilación– que figuran de modo prominente en la obra *Introduction to the science of sociology* (1921), de Park y Burgess, emanaban del análisis de la inmigración.

En otros trabajos fundamentales de la Escuela de Chicago, como por ejemplo el análisis del campesinado polaco que efectuaron William I. Thomas y Florian Znaniecki (1918-1920), se observaba la misma inspiración. En una importante “nota metodológica” que constituía una introducción a su libro (1918-1920, pp. 1-86), Thomas y Znaniecki señalaban que los sociólogos de Chicago negaban la posibilidad del control social por medio de la “magia” del derecho, o del gobierno, o por “decreto”. Haciendo una acerba crítica a las alucinaciones de los legalistas, escribían:

La forma más antigua y persistente de técnica social es la de “ordenar y prohibir” —es decir, la de enfrentar una crisis mediante un acto de voluntad arbitrario con el que se decreta la desaparición de los fenómenos indeseables o la aparición de los deseables, aunado al uso de la acción física para procurar que se cumpla con el decreto. Este método corresponde exactamente a la fase mágica de la técnica natural. En ambos se piensa, de manera más o menos consciente, que los medios esenciales para lograr que se produzca un determinado efecto residen en el propio acto de voluntad mediante el cual el efecto es decretado como deseable y con respecto al cual la acción es meramente un vehículo o instrumento indispensable; en ambos, el proceso mediante el cual la causa (el acto de voluntad y de acción física) se supone que hará realidad su efecto, permanece fuera del alcance de la investigación; y en ambos, finalmente, en caso de que el resultado no se logre, se introduce algún nuevo acto de voluntad, con nuevos accesorios materiales, en vez de intentar averiguar cuáles son las causas perturbadoras, y eliminarlas. Un buen ejemplo de esto, en el campo social, lo encontramos en el procedimiento legislativo típico de nuestros días (Thomas y Znaniecki, 1918-1920, p. 3).

Según Thomas y Znaniecki, el control “racional”, por el contrario, únicamente se puede basar en el conocimiento de los diversos aspectos de los procesos sociales que intervengan en él; conocimiento que aclarará otros posibles cursos de acción. En consecuencia, será un acto de razón democrático, y no un acto de voluntad autoritario, el que proporcione la solución a los problemas sociales. Thomas y Znaniecki identificaban la “desorganización social” como el problema medular de la sociedad moderna, y consideraban que esta desorganización era la causante de las dislocaciones que caracterizaban a la propia sociedad (Thomas y Znaniecki, 1918-1920, pp. 1127-1132 y 1302-1306). Ponderemos, por ejemplo, las observaciones con las que Thomas y Znaniecki

concluyen el asunto de la “inmoralidad sexual” de las “jóvenes” inmigrantes polacas residentes en Chicago:

Tal vez la muchacha se ajustaría sin repugnancia a [...] una vida juiciosa, por insulsa que fuese, a no ser por el hecho de que en una ciudad norteamericana tiene constantemente ante sus ojos las posibilidades aparentes de una vida totalmente distinta, llena de emociones, placer, lujo y pavo-neo. Los aparadores, los teatros, la prensa, la vida de la calle con su despliegue de riqueza, belleza y modas, constituyen, todos ellos, un contraste demasiado notable con la monotonía de las perspectivas que le esperan si sigue siendo una “buena chica”. Si se sintiera definitiva e irremediablemente excluida de este gran mundo, a causa de barreras de clase prácticamente infranqueables, cual es el sentir de una muchacha campesina europea, es posible que todo este despliegue de lujo lo viera como un espectáculo interesante y que no tuviera el sueño de desempeñar algún papel en él. *Pero, incluso aparte de la idea de democracia –que aun cuando políticamente no significa gran cosa para ella, sí le enseña a pensar que las únicas diferencias sociales entre la gente son diferencias de riqueza–*, cree que cuando menos una pequeña parte de esta suntuosidad está en realidad a su alcance, y su imaginación le presenta imágenes de posibilidades ilimitadas para seguir avanzando en el futuro. Por supuesto, tarde o temprano se verá obligada a regresar al cauce que le han destinado la sociedad, el estado, las condiciones económicas; será “reformada” y se le hará sentar cabeza por la fuerza, mas no tomará un rumbo de vida satisfactorio y positivo en lo moral, sino que se tratará de una aceptación, con mayor o menor descontento, de las limitaciones prácticas de sus deseos y de las reglas más o menos superficiales del *decoro*. Empero, antes de que sus sueños se desvanezcan trata de hacerlos realidad hasta donde puede. Tenemos con esto una sola, claro está, de las especificaciones de la inquietud que caracteriza a Estados Unidos y a las mujeres estadounidenses (1918-1920, pp. 1820-1821; las cursivas son mías).

Los intentos por parte de las “muchachas” y los “muchachos” de la clase trabajadora estadounidense por hacer realidad sus “sueños” en la gran ciudad –intentos que en el realismo literario de la época con frecuencia se planteaban como destinados a tener un trágico final, desde *An american tragedy* (1925) de Theodore Dreiser, hasta *Native son* (1940) de Richard Wright– reflejaban la “libertad” moral personal que había originado el carácter revolucionario del gran demócrata, el dinero.⁴ Naturalmente, existía también la posi-

⁴ Vale la pena señalar que en el análisis de Thomas y Znaniecki, así como en las obras literarias citadas, se pueden encontrar los aspectos sustanciales de la teoría de

bilidad de que ocurriera un cambio en esos intentos por parte de los miembros de la clase trabajadora por convertir sus sueños en realidades, de tal modo que del enfoque individual se pasara al colectivo, con lo cual se reavivaría la flama de una “guerra de clases”. Durante ese período, la idea de canalizar el conflicto de clases hacia el campo de la democracia era un leitmotiv central entre quienes representaban el ala más progresista de las ciencias sociales en Estados Unidos.

De no aceptarse ese encauzamiento, la otra opción era, por supuesto, la coacción, que no resultaba insólita en la época de actividad de Thomas y Znaniecki. Después de la primera guerra mundial y la traumática Revolución bolchevique, se extendió por todo Estados Unidos el “temor rojo”. La presión de las organizaciones laborales y político-revolucionarias, como son la International Workers of the World (IWW) –a cuyos miembros también se conoce como los “Wobblies”–, presión que había venido incrementándose desde principios de siglo, alcanzó su punto culminante en la ola de huelgas de 1919 y en episodios particulares como el de la huelga general de Seattle (Brecher, 1972, pp. 101-143). El procurador general, Palmer, respondió con sus famosas “redadas rojas”, encarcelando a los organizadores y deportando a inmigrantes; sin embargo, cada vez se veía más claro que el orden social no se podía mantener únicamente mediante los tribunales y los esquiroles profesionales de Allan Pinkerton.

Debido al optimismo fundamental que fue típico de la era progresista y al concepto plástico de la naturaleza humana afín a aquél, esto es, la educación, la socialización y la integración pasaron a ser las alternativas naturales a la coacción (Wiebe, 1977, p. 154; Lasch, 1965, pp. 141-180; Diggins, 1981, pp. 23-25). Los miembros de la sociedad podían descubrir la forma más racional de resolver los conflictos mediante la ampliación del campo del discurso. En el libro de Park titulado *The immigrant press and its control* (1922), en *The hobo* (1923) de Nels Anderson, y en algunas partes de la obra *Introduction to the science of sociology* (1921, pp. 425-431) de Park y Burgess, se recalcaba que la manera de tratar con la disensión étnica o política era romper las barreras lingüísticas y crear un universo común de discurso. Éste era el terreno apropiado del *control social*. El científico social se iba a interesar de manera medu-

la anomia, que posteriormente hizo famosa Robert K. Merton (1938).

lar en la competencia entre los distintos vocabularios. Las muchas lenguas nativas de los inmigrantes, así como la vernácula del *Wobblly*, se analizarían y tratarían como instancias de mundos limitados. Éstos solamente se podrían superar fomentando la integración práctica y el ingreso lingüístico al universo mayor de la sociedad estadounidense.

La cuestión social decisiva de la libertad de expresión y las pugnas que marcaron su afirmación en la sociedad estadounidense, se convirtieron en la prueba ejemplar del nuevo enfoque que se le daba al problema del orden. En el período entre 1909 y 1915, los revolucionarios de la IWW montaron una campaña nacional para lograr que se respetara su derecho constitucional de hablar en público (Kairys, 1982, pp. 150-153). Las “luchas por la libertad de expresión” de los “*Wobblies*” representaron el ejemplo probablemente más vigoroso en la larga lucha del movimiento obrero de Estados Unidos por tratar de que se reconociera el derecho de los trabajadores a organizarse. Los organizadores laborales y en particular los *Wobblies*, se dieron cuenta de que la sustancia del discurso no radica meramente en la expresión de una opinión, en la descripción de un punto de vista, por así decirlo, sobre algún aspecto desvinculado de la realidad social. Los activistas de la clase trabajadora estaban conscientes, en particular, del hecho de que el habla es la forma principal de acción social, debido a la cual los miembros de la sociedad organizan sus experiencias sociales. El lema central de la IWW, “¡Organizaos!”, constituía la esencia de sus “luchas por la libertad de expresión”.

Los intelectuales progresistas estadounidenses aceptaron el reto. Al finalizar la primera guerra mundial, los magistrados Louis Brandeis y Oliver Wendell Holmes articularon las bases para la futura doctrina de libre expresión en una serie de opiniones disidentes, conforme a las cuales la expresión de opinión se debía organizar de un modo congruente con las reglas del libre mercado, y no mediante reglas monopólicas y autoritarias (Kairys, 1982; Ginsberg, 1986, pp. 36-40). Kairys cita el siguiente pasaje de Brandeis:

Quienes lograron nuestra independencia [...] creían en el hecho de que la libertad de pensar como uno quiera y de hablar según lo que uno piensa eran medios indispensables para el descubrimiento y la difusión de la política; en que sin la libertad de expresión y de reunión, el debate sería fútil; en que con estas libertades, el debate ofrece por lo común una

protección adecuada contra la diseminación de doctrinas nocivas; en que la mayor amenaza a la libertad es un pueblo inerte; en que el debate público es un deber político; y en que éste debiera ser uno de los principios fundamentales del gobierno norteamericano. Se daban cuenta de los riesgos a los que están sometidas todas las instituciones humanas. Pero sabían que el orden no se puede lograr a través del castigo por haberlo infringido; que resulta peligroso desalentar el pensamiento, la esperanza y la imaginación; que el miedo engendra la represión; que la represión engendra odio; que el odio amenaza la estabilidad del gobierno; que la senda segura está en la oportunidad de debatir libremente los supuestos agravios y los remedios que se proponen; y que el remedio apropiado ante los malos consejos son los buenos consejos. Puesto que creían en el poder de la razón cuando ésta se aplica a través del debate público, evitaban el silencio coaccionado por la ley —que es la argumentación de la fuerza en su peor forma. Como se daban cuenta de que ocasionalmente surgían tiranías entre las mayorías gobernantes, enmendaron la Constitución a manera de que quedara garantizada la libertad de expresión y de reunión (*Whitney v. California*, 274 US 357, pp. 375-376 (1927), citado en Kairys, 1982, p. 155).

Los teóricos legales progresistas como Brandeis, ciertamente no eran amigos de los *Wobblies*. Pero sí opinaban que adhiriéndose a los principios del gobierno democrático y corriendo los riesgos que éste implicaba, aquellas posturas radicales como las de los *Wobblies* se podían domeñar, y el orden se podía alcanzar de manera mucho más firme y vigorosa que mediante el uso de cachiporras y fusiles. Este tipo de perspectiva legal y política les proporcionaba igualmente a los líderes sociales, políticos y económicos, las habilidades técnicas que les hacían falta para ganar la competencia en pos de la confianza de las masas (Ginsberg, 1986, pp. 87 y 224-225). Sin embargo, esta transformación social de tan grandes proporciones no se puede reducir a una sustitución conspiratoria del censor por el manipulador de las relaciones públicas, como parecen sugerirlo Benjamin Ginsberg y otros (Ginsberg, 1986, p. 225; Graebner, 1987, pp. 36-57). La batalla para llegar al corazón y a la mente de las personas únicamente se puede ganar creyendo firmemente en la democracia —es decir, en el libre flujo de la comunicación y en los mejores resultados de la competencia. El paso desde un control centrado en la censura hacia aquel que gira en torno a la producción de significados sociales, fue también un cambio desde el control social gubernamental por medio de la ley,

hasta el control social producido por la interacción social informal. A mi parecer, esta transformación global se puede resumir en dos modelos: uno de censura del orden político, en el que los mensajes orientados hacia el control del comportamiento de los miembros se puede eliminar a través de la coacción centralizada; y un modelo de interacción social del orden político, en el que el comportamiento se controla a través del ofrecimiento (cuando menos abierto a todos *de jure*) de mensajes afirmativos (véase el capítulo 9).

Charles Horton Cooley fue tal vez el observador más perspicaz en lo tocante a la relación que existía entre la comunicación y la democracia, en ese período. Señalaba lo siguiente: “¿Acaso no les resulta obvio a los observadores juiciosos que nuestra sociedad, de fibra fuerte y articulación libre, acepta la agitación de manera más segura que en el caso de las estructuras rígidas de Europa?” (1909, p. 153). Nadie ha argumentado mejor que Cooley el hecho de que la democracia es “el resultado de condiciones que hacen natural que la gente esté consciente de las cuestiones del día, y que así lo exprese” (1909, p. 86). La sociedad democrática únicamente se iba a poder organizar merced a la difusión y propagación de la comunicación. Conforme al análisis que hacía Cooley, el hecho de que la comunicación tuviera que ser libre y se la hubiera que alentar, antes que someter a censura, se debía a la propia diversidad entre los individuos, y en especial entre los grupos que conformaban la sociedad.

En el capítulo XIII de su obra *Social organization*, titulado “What the masses contribute [to the public mind]” (“Lo que aportan las masas [a la mente pública]”), Cooley rendía un tributo claro y conmovedor al papel que desempeñan las masas en la democracia. Mientras que Durkheim, en su tratamiento muy similar de la relación que existe entre estado, democracia y conciencia colectiva (véase el capítulo 4 anterior), había recalcado la función racional de las élites dirigentes, Cooley, en cambio, hacía recaer la atención en las cualidades de liderazgo de las masas. Siguiendo el análisis de Jane Addams, Cooley sostenía que las masas de inmigrantes, “recogidas de todas las tierras”, se hallaban en la postura más ideal para construir una nueva civilización, puesto que, para ellas, los “viejos sistemas y tradiciones” habían quedado completamente destruidos (Cooley, 1909, p. 137) –lo cual constituye una verdadera versión estadounidense del antiguo llamamiento de Marx y En-

gels al proletariado. En la terminología de Cooley, la “mentalidad pública” es la fuente de una “voluntad pública” (1909, p. 402). El gobierno, a su vez, no es más que la expresión de la voluntad pública, es decir, de la voluntad expresada como opinión pública. Pero, ¿el gobierno es también la única expresión de dicha voluntad pública? La respuesta que daba Cooley a esta pregunta es probablemente el ejemplo más definitorio del tipo de teoría social que estaba surgiendo en Estados Unidos, en esos años:

El punto de vista que muchos sostienen en el sentido de que la voluntad pública se debe identificar de manera principal, si ya no total, con la institución del gobierno, resulta justo sólo en cierto sentido estrecho. Esto es, el mecanismo del gobierno es ciertamente la expresión más definida y autorizada de la preferencia pública, y si la voluntad pública se va a limitar mediante un conteo de voces y luego se la va a llevar a cabo, por la fuerza de ser necesario, entonces el gobierno no es más que un agente. Pero sólo una pequeña parte de la voluntad de la sociedad es de esta índole. En un sentido más general, dicha voluntad constituye un todo diversificado, que abarca el pensamiento y el propósito de todas las instituciones y asociaciones, formales o informales, que cuenten con alguna amplitud de metas e incluso, como he dicho, el de los individuos aislados. Ciertamente es que la verdadera voluntad de la humanidad nunca se ha concentrado, ni es probable que se concentre, en un solo agente, sino que se manifiesta a través de muchos instrumentos, y *la unidad que necesitamos es cosa mucho más intrincada y flexible de la que se podría lograr únicamente a través del estado*. Al igual que otras fases de la organización, el gobierno es meramente una forma de hacer las cosas, idóneo por su carácter para realizar algunas de ellas, y no idóneo para efectuar otras (Cooley, 1909, pp. 402-403; las cursivas son mías).

El “estado” sobre el que escribía Cooley no era más que un sinónimo impreciso de los órganos constitucionales del gobierno. “La unidad que necesitamos” en la sociedad finalmente había colocado el concepto de estado en el “museo de antigüedades” engelsiano, mas no bajo el socialismo, sino bajo la tierra más promisoría del capitalismo. Esa unidad la acarreaba el consenso que se crea entre el público, fuerza infinitamente más poderosa y permanente que la del monstruo bíblico.

LA ERA DEL CONTROL SOCIAL

Las conceptualizaciones, ideas y elaboraciones que se desarrollaron en ese excepcional taller que representó la era progresista, alcanzaron su madurez en el período de la historia de Estados Unidos que va desde el final de la primera guerra mundial hasta el *New Deal* de Franklin Delano Roosevelt.

Esto fue especialmente así en los campos que he venido mencionando. En los años políticamente turbulentos de la década de 1930, la política estadounidense halló las herramientas de su cohesión social en el “control social” y en el “público”, y no en algún reavivamiento de la ideología del estado. De hecho, el *New Deal* de Roosevelt fue un verdadero triunfo del control social.¹

Los pragmatistas de la segunda generación, George Mead y John Dewey, lograron estructurar una teoría acabada del control social en la sociedad democrática (Thayer, 1982). La aportación de los pragmatistas se efectuó en dos terrenos: el de la psicología social, con Mead, y el de la política y la filosofía social, con Dewey. Estas dos aportaciones estuvieron interrelacionadas. Ambos autores se habían dado cuenta de que el esquema de socialización que se había desarrollado en Europa y con el que habían trabajado los primeros progresistas –conforme al cual al miembro individual de la sociedad se le opone un todo social civilizado, al que dicho individuo tiene que ingresar, so pena, de no hacerlo, de severas sanciones económicas, sociales y legales– no era adecuado para la realidad estadounidense. Aquellos territorios que, desde un punto de vista eurocéntrico, hubieran sido similares a “corazones en las tinieblas” à la Conrad, en realidad parecían estar muy delineados finamente por formas organizativas que eran de carácter político, social, nacional y étnico, y que se resistían a la integración. El

¹ La década de 1930 presenció una verdadera explosión en cuanto a trabajos sobre el control social. Las obras sobre este tema, que no se mencionan en el texto, son las de A.B. Hollingshead (1941), Paul Landis (1939), Richard T. LaPiere (1954), F.E. Lumley (1925), Jerome Dowd (1936), L.L. Bernard (1939).

resultado práctico de esta toma de conciencia fue un cambio, en virtud del cual pasó a ser menos la atención que se prestaba al problema de la integración individual dentro de las instituciones de la civilización, para dedicarle más al estudio de toda la red de individuos y grupos interactuantes, especialmente en el contexto de la gran urbe:

Cuando la producción industrial norteamericana rebasó la de cualquier otra nación, cuando la población de las ciudades superó a la rural, y cuando los inmigrantes afluyeron al nuevo mundo y a sus fábricas, los ciudadanos comenzaron a sustituir el orfelinato por las casas de crianza y por los procedimientos de adopción, a experimentar con los sistemas de libertad condicional y bajo palabra, con los que se evitaría o se reduciría el encarcelamiento, a organizar planes de pensiones y de seguridad social mediante los cuales se remplazaría la casa de caridad, y empezaron a funcionar centros de pacientes externos con objeto de no tener que hospitalizar a los alienados mentales (Rothman, 1971, p. xvii).

Este viraje histórico, este “cambio maestro”, como lo ha denominado Stanley Cohen, gracias al cual se pasó de la era de “los grandes encarcelamientos” a la era de la “descentralización” y la “desinstitucionalización” (Cohen, 1985, pp. 13-39), comenzó a darse en Estados Unidos mucho antes del llamado “desencarcelamiento” de la década de 1960 y principios de los años setenta (Scull, 1977). De hecho, y como lo ha señalado Rothman, fue parte integrante del reformismo progresista. También mostró una profunda afinidad con el cambio que se observó en las ciencias sociales, cuyo interés en el control dentro de instituciones cerradas y con una disciplina férrea (Foucault, 1975a), se centraba ahora en las redes de control dentro de la ciudad. Este cambio correspondió al surgimiento de una teoría social de enfoque interactivo, que ya no era simplemente “conductista” en el sentido estrecho de “externa” a la mente –como en el caso del “gorila amaestrado” de Frederick W. Taylor al referirse al hombre de la fábrica, en el del conductismo de John N. Watson–, sino que era *social* y giraba en torno al lenguaje. La estructura política afín a este modelo interaccionista era la democracia, puesto que éste exigía el intercambio comunicativo y el diálogo, si quería lograr organizarse.

Cierto es que la afinidad entre la política democrática y las instituciones disciplinarias cerradas no desapareció repentinamente en la sociedad democrática de masas. Incluso en época tan recien-

te como la década de 1920, en Stateville, Illinois, se construyó una nueva penitenciaría bajo el diseño panóptico (Jacobs, 1977, pp. 15-16); y por otra parte, como lo han señalado muchos de los participantes en el debate sobre el desencarcelamiento, el control social basado en las instituciones cerradas, y en particular en las penitenciarías, jamás se ha abandonado (Lowman, Menzies y Plays, 1987). Lo que sucedía era más bien que el proyecto de las élites gobernantes en el sentido de recomendar una forma de vida *metódica*, y hacerla llevar por la fuerza –proyecto que al principio encarnó la institución pionera de la prisión–, se extendía ahora a toda la sociedad, y especialmente a la gran ciudad. La forma de esta extensión no se podía representar mediante las imágenes centralizadoras de lo panóptico –como quisieran pensar quienes sustentan el punto de vista distópico del “panóptismo” (Foucault, 1975a; Cohen, 1985, pp. 197-235). En cambio, sí quedaba representada por la red descentralizadora de las instituciones políticas y sociales que son típicas de la democracia. De la misma manera que el despotismo del capitalismo industrial de los primeros tiempos tendió a reproducir la fábrica por toda la sociedad, igualmente el capitalismo democrático de la sociedad de masas alentó un “cambio maestro” hacia formas de control social más descentralizadas, difusas y desinstitucionalizadas. La democracia, a su vez, se basó en los procesos del control social debido a que únicamente esos procesos hacían posible un *consenso* cognoscitivo, es decir, una “co-orientación” hacia un significado idéntico y, por ende, hacia la acción concertada (Scheff, 1967; Sapir, 1933; Park, 1939). Una democracia funcional es una forma política que posee una afinidad electiva con el concepto de control social.

Las conceptualizaciones de George Herbert Mead y de John Dewey constituían la teoría quintaesencialmente democrática del control social, por cuanto rechazaban la idea de un punto de vista privilegiado desde el cual emanase el control social. Éste, el control social, está en función de la interacción social, en la cual el yo y el control social no son más que dos caras del mismo proceso. El suyo era un ideal, y nunca trató de ser una descripción de la sociedad estadounidense, ni una apología de ésta. Pero sí era una utopía que únicamente pudo haber surgido y arraigado en Estados Unidos, porque allí era donde en realidad tenía lugar el vínculo especial entre la tradición liberal, el desarrollo capitalista y el pluralismo cultural.

EL CONTROL SOCIAL DEL OTRO GENERALIZADO

Para usar una expresión muy del gusto de Mead y especialmente de Dewey, imposible encontrar un mejor laboratorio que la *Hull House* para la naciente filosofía social del pragmatismo! (Deegan, 1987; Smith, 1932; Mills, 1942, pp. 307-324; Kemp Fish, 1985). El asentamiento denominado *Hull House* se estableció en 1889, bajo la dirección de Jane Addams, en la parte oeste de Chicago. Desde el inicio, el objetivo de esa institución se vio motivado por el ideal democrático de ayudar a “restablecer la comunicación entre aquellos que poseían una educación universitaria y la clase trabajadora” (Kemp Fish, 1985, pp. 34-35). Addams y algunos de los intelectuales de Chicago que tenían lazos muy estrechos con la *Hull House* —W. I. Thomas, John Dewey, George Herbert Mead— trabajaban arduamente para cerciorarse de que tal comunicación funcionara en ambas direcciones:

Como uno de sus fundadores, Mead ocupó la vicepresidencia de la Liga Protectora de los Inmigrantes, que, con oficinas en la *Hull House*, se estableció en 1908. La Liga se organizó con el fin de “aplicar los recursos cívicos, sociales y filantrópicos de la ciudad, a las necesidades de los extranjeros llegados a Chicago, para protegerlos contra la explotación [...] y para proteger el derecho de asilo en todos los casos”. Durante la mayor parte de la existencia de la Liga, sus directivos vivieron en la *Hull House*. Además, Mead y otros miembros del personal docente de la Universidad, junto con varios residentes de la *Hull House* (entre los que figuraban Starr, Breckenridge y Edith y Grace Abbot) participaron en las huelgas de principios del siglo XX, como las que efectuaron los trabajadores de la industria de la confección, de Chicago, en 1910 y 1915, en un esfuerzo por ganarse la aceptación de los sindicatos y desarrollar mecanismos mediante los cuales pudiera reducirse al mínimo la contienda obrero-patronal. Y finalmente, Mead apoyó el sufragio de las mujeres, así como la lucha en pro de la igualdad de éstas. Sosteniendo esta postura, en 1912 habló ante una reunión en defensa del sufragio; y en 1917 o 1918, en compañía de Addams, Dewey y otros distinguidos ciudadanos de Chicago, desfiló por la Avenida Michigan, en apoyo a esa causa (Kemp Fish, 1985, p. 40).

Lo cierto es que muchos de los líderes laborales iniciaron su participación en las actividades sindicales dentro del marco de la *Hull House*, desde Philip Davis y Mary Kenney hasta Abraham Bisno y Sidney Hillman, que fue quizá el más famoso del grupo (Kemp Fish, 1985, pp. 44-45; Schlessinger, 1959, pp. 140-141). En medio

de estos procesos sociales y políticos de cambio individual y colectivo, Mead pudo valorar y profundizar su estudio del carácter procesal de la interacción social. Sostuvo la premisa básica de que existe un vínculo funcional entre el discurso –la conversación articulada que resulta posible mediante el uso de símbolos significantes– y los conjuntos prácticos de acción colectiva que guardan relación con aquél. Esta relación se fundamenta en un concepto filosófico que hace pasar el *locus* del discurso desde la modalidad introspectiva tradicional del pensamiento occidental cartesiano, hasta una modalidad interactiva. En otras palabras, ni Mead ni Dewey consideraban que el discurso fuese producto de la reflexión del “yo” en su relación con el “mundo”. Para ellos, era más bien el resultado de la conversación que tiene lugar entre el “yo” y “el otro” (Mead, 1943; Joas, 1980 y 1983, p. 9). Rechazaban la idea del control social constituido por la relación de un “yo” original “cartesiano”, con las condiciones externas, naturales y sociales, que presionan al “yo” por todos lados. Éste era el “yo” al que Freud, apropiadamente, denominaba el “Ego deficiente” (Freud, 1933, p. 77). Según Mead, el proceso del control social y la formación de un concepto del yo eran las dos caras del mismo proceso.

A través de una exposición sobre la observación empírica del comportamiento, Mead desarrolló un punto de vista en cuanto a las formas en que los yo se constituyen y transforman, dentro de un proceso de interacción –punto de vista que pasó a ser seminal para toda una tradición de estudios sociológicos. En un artículo que escribió en 1925, Mead sostenía que el control social variaba según “el grado hasta el cual los individuos de la sociedad son capaces de asumir las actitudes de los demás que participan con ellos en el empeño común” (1925, p. 291). La teoría del control social de Mead se debe entender en el contexto del importante problema social de la integración *democrática* de las culturas, grupos y organizaciones en conflicto, dentro de lo que en ese entonces se denominaba el “crisol” estadounidense. El problema radicaba en el restablecimiento de un universo de significados generales en una sociedad hondamente dividida al estilo de Babel, y en la cual se habían perdido la mayor parte de los antiguos lazos tradicionales. Para Freud, el problema del “otro generalizado” hubiera sido el del liderazgo de grupo. Pero cuando este grupo es una sociedad de masas, un “otro generalizado” no es tanto un problema de tipos de líderes –algo que Freud consideraba que hacía falta

en la sociedad estadounidense (1930, p. 116)– sino de que se logre estructurar una perspectiva general basada en la comunicación, así como de la creación de “un objeto común mediante el cual se pueda controlar su conducta común” (Mead, 1925, p. 292). De hecho, para Mead, tanto el control social como el autocontrol se conceptualizaban en torno a “un objeto social adecuado”, cuyo problema, según escribió Mead,

[...] no es el de familiarizarse con un número indefinido de actos que intervienen en el comportamiento social, sino el de superar en tan alto grado las distancias de espacio y de tiempo, así como las barreras del lenguaje, de las convenciones y del estatus social, que podamos conversar con nosotros mismos desempeñando el papel de aquellos que participan con nosotros en la forma común de encarar la vida [...] Todo yo es un yo social, pero está restringido al grupo cuyo papel asume, y jamás abandonará este yo hasta que vea que ingresa a la sociedad más amplia, y que en ella se mantiene (1925, p. 292).

Para poder ingresar a la “sociedad más amplia” con el fin de aprehender el conjunto de “objetos sociales” que constituyen el universo de una persona, ésta tiene que asumir el papel de un “otro generalizado”, en un proceso mediado por los símbolos y el *lenguaje* (Mead, 1934). La integración social no hay que buscarla, en opinión de Mead, en alguna entidad “superindividual”, ni en una “educación moral”, ni en un “lazo psíquico”. Surge debido al dominio de una lengua común. El proceso de aprendizaje de la lengua y el hecho de practicarla (el proceso de la comunicación) constituyen un “principio de organización social” que hace posible la “actividad cooperativa” (1934, p. 260). “El proceso de la comunicación es de índole más universal que el de la religión universal o que el proceso económico universal, en el sentido de que es un proceso del que se sirven los dos anteriores” (1934, p. 259). Esto es cierto porque la religión y la economía son instancias específicas de actividad cooperativa que, en general, “se hallan atrás del proceso del discurso” (1934, p. 259).

Por cuanto el proceso del control social le permite al yo “ensayar” frente a “auditorios” plurales y que posiblemente están en conflicto, constituye también, por ende, el proceso en el que están enraizadas la innovación y la individualidad. Hans Joas, en una perspicaz reconstrucción de la ética meadiana (Joas, 1980, pp. 121-144) cita la afirmación de Mead en el sentido de que éste se halla-

ba enfrascado en la construcción de su propia "fenomenología de la mente" (Joas, 1980, p. 232). Esto era así porque el ingresar a "auditorios" o "universos de discurso" cada vez más grandes, permitía al mismo tiempo efectuar una crítica de los círculos más estrechos de práctica y de lenguaje, en los que el yo había permanecido previamente incrustado.

Este proceso se halla en las raíces del cambio político, cambio que Mead concebía desde una perspectiva democrático-radical (Joas, 1980, pp. 15-32; Shalin, 1988). Incluso el cambio revolucionario se fundamenta en la hipótesis de "la actitud más amplia o más universal" (citado en Shalin, 1988, p. 931). Sin embargo, en la democracia se trata precisamente de una posibilidad de cambio. En 1915, Mead escribió un artículo sobre los derechos naturales, en el que definía la democracia como la "revolución incorporada a la propia institución del gobierno", una "institucionalización de la revolución" que modificaba tanto el concepto de gobierno como el de revolución (1915, pp. 150-151; véase también 1934, pp. 281-289). Así, Mead asociaba el concepto sociopsicológico del control social con el concepto de la reforma social que posteriormente Dewey redondeó con su teoría del público. En opinión de Mead, la labor del control social democrático constituía un concepto mucho más amplio que el del gobierno. En el mismo artículo, Mead agregaba que "los derechos humanos nunca se hallan en tan grave peligro como cuando sus únicos defensores son las instituciones políticas y sus funcionarios" (1915, p. 169). De hecho, la protección legal no es más que una forma "débil" y limitada de control social, que está destinada "a cesar al terminar la socialización de aquéllos" que son participantes del orden legal (1915, p. 169). Solamente este proceso de "socialización" es un auténtico control social. La reformulación de la cuestión básica del orden social únicamente fue posible una vez que se negaron las afirmaciones en el sentido de que había un "dios" externo, el estado, que "daba" la ley, y cuando salieron a relucir las exigencias de autogobierno en una sociedad que hablaba muchas y muy distintas formas vernáculas. Los pragmáticos estaban confiados en que una Babel de lenguajes vernáculos no iba a destruir la democracia estadounidense, sino que, por el contrario, esta última contribuiría a ejercitar el control social al proporcionar un lenguaje más amplio y elevado para lograr la interacción entre los diversos círculos sociales de la comunidad.

EL PÚBLICO Y EL CONTROL SOCIAL

En el terreno político, John Dewey desarrolló y precisó de manera más firme la perspectiva pragmática sobre el control social, en su obra *The public and its problems* (1927). Hasta cierto punto, Dewey rechazaba los debates tradicionales sobre el concepto de estado en forma semejante a como lo hacía Bentley, pero en el primer capítulo de *The public and its problems*, tras haber señalado la inanidad de la polémica entre todas las definiciones de estado que se hallaban en competencia, desarrolló una postura que era distinta al positivismo de Bentley:

Una de las maneras de salir de esta encrucijada es la de consignar toda la cuestión del significado y de la interpretación a la filosofía política, a diferencia de la ciencia política [...] La moraleja está en que hay que echar por la borda todas las doctrinas de esta índole, y apegarse a los hechos que se puedan establecer de manera verificable (Dewey, 1927, p. 6).

No era ésta la senda que deseaba seguir Dewey. Por el contrario, al proseguir, señalaba:

Hay grupos de hombres que constantemente se dedican a atacar y a tratar de cambiar algunas costumbres políticas, en tanto que otros grupos humanos las apoyan y justifican activamente. En consecuencia, es una mera pretensión suponer que podemos apegarnos a lo *de facto*, y que en ciertos aspectos no debemos sacar a relucir lo *de jure*, que es la cuestión del derecho y la de la legitimidad (1927, p. 6).

Además, para Dewey, al igual que para Weber, el significado revestía importancia en el campo de la acción social. Si en vez de ello se hubiera seguido el reduccionismo positivista, hubiera significado un regreso a esa suposición “mentalista” acerca de la separación entre mente y cuerpo que había dominado el pensamiento del siglo XIX, y contra la que luchó tan vigorosamente la filosofía pragmática. El positivismo era culpable del mismo error que el idealismo, por más que fuese en la dirección contraria:

Puesto que las ideas pertenecen a los seres humanos que poseen un cuerpo, y no hay separación alguna entre las estructuras y procesos de la parte del cuerpo que abriga las ideas y aquella parte que efectúa los actos. Cerebro y músculos trabajan juntos, y el cerebro de los hombres contiene

datos mucho más importantes para la ciencia social que los que se encuentran en su sistema muscular y en sus órganos sensoriales (Dewey, 1927, p. 8).

Tal como Mead lo dejó en claro en su psicología social, el pensamiento es esencialmente un producto *social*, proveniente de la interacción y la comunicación que se hallan engastadas en la organización social. Según Mead, el discurso no se puede retirar por la fuerza del mundo de la acción humana, sin destruir tanto al discurso como a la acción social. Utilizando una terminología más contemporánea, se podría decir que el hecho de emitir palabras –y aun esa emisión silenciosa hacia uno mismo que es el pensamiento– es, de hecho, una forma de *hacer* cosas, o de *ensayar* la realización de éstas. Así, el discurso de la filosofía política acerca del estado no se le puede tratar como a una superestructura superflua o engañosa.

En consecuencia, resulta necesario examinar el habla del estado, y en especial la idea del estado “en calidad de autor”. Dewey efectuaba su crítica por medio de un uso muy cauteloso de la argumentación del individualismo metodológico:

Los seres humanos pueden perder su identidad en una muchedumbre, o en una convención política, o en una sociedad anónima, o en una votación. Pero esto no significa que haya alguna misteriosa agencia colectiva que esté tomando decisiones, sino que unas pocas personas que saben lo que están haciendo se aprovechan de la fuerza en masa para dirigir a la muchedumbre en la dirección que ellos quieren, para ponerse al frente de un aparato político o para manejar los asuntos de una empresa corporativa (1927, p. 18).

La crítica que hace Dewey del estado “en calidad de autor” representa una disección casi literal del movimiento debido al cual se había personificado al estado y, por así decirlo, se le había “autorizado”, desde la época de Maquiavelo. Dewey trataba igualmente de apegarse al individualismo metodológico sin renunciar –ya que, por otro lado, lo recalca– al fundamento *social* de ideas e instituciones, como en el caso del estado:

Los individuos aún efectúan el pensamiento, el proceso de desear y el de proponerse algo, pero *aquello* en lo que piensan son las consecuencias de su comportamiento sobre el de los demás, así como el de los otros sobre

ellos mismos [...] *Aquello* en lo que [el hombre] cree, en lo que tiene esperanzas y a lo que aspira, es el resultado de la asociación y la interacción (Dewey, 1927, pp. 24-25).

Un estado “des-autor-izado” ya no es un estado en absoluto. Es, una vez más, un apéndice, esta vez del público. La teoría del público, de Dewey, se basaba en la idea fundamental de que aquellas cuestiones que derivan de transacciones “privadas”, y que traen consecuencias para una tercera persona, pasan a ser, por esta misma razón, *públicas*. “El público consta de todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones, a tal punto que se considera necesario cuidar sistemáticamente esas consecuencias” (Dewey, 1927, pp. 15-16). Y por el contrario, aquellos asuntos que no ejercen efecto alguno sobre terceras personas, permanecen únicamente en el dominio de “lo privado”. En este terreno, el estado es –si acaso es algo– la “suma” del “público”, más aquellos individuos y oficinas que *sirven* al público en cuanto a los asuntos que deben ser regulados:

Quienes se ven afectados indirecta y seriamente, para bien o para mal, constituyen un grupo lo suficientemente distintivo como para exigir que se le reconozca y se le dé un nombre. El nombre que se ha escogido es El Público. A este público se le organiza y se le hace eficaz por medio de representantes, quienes, en la función de guardianes de las costumbres, en la de legisladores, de ejecutivos, de jueces, etc., cuidan de los intereses especiales de aquél mediante métodos cuya intención es la de regular las acciones conjuntas de los individuos y de los grupos. Entonces, y hasta ese punto, la asociación se aúna a la organización política, y nace algo que puede ser un gobierno: el público es un estado político (Dewey, 1927, p. 35).

Y sin embargo, ¿quién habrá de decidir cuáles son las cuestiones que se deban reglamentar? No hay ninguna regla que dé respuesta a esta pregunta, como sí la habría, en cambio, en el caso de las teorías que consideran al estado en su calidad de autor. Según Dewey, el estado está en función de aquello por lo que el público se preocupa *de facto*. Tal preocupación tiene como meta el control. No obstante, quisiera recalcar que para Dewey, al igual que para Mead, es preciso que no se confunda el control social con el control público, porque “la distinción entre privado y público [...] no equivale, en ningún sentido, a la distinción entre individual y social, aun cuando supongamos que esta última distinción posee al-

gún significado definido" (Dewey, 1927, p. 13). El proceso del control social, esto es, aquel proceso mediante el cual objetos determinados se colocan ante la atención del individuo, forma parte de todas las transacciones sociales, ya sean éstas públicas o privadas. E igualmente estas transacciones privadas, como por ejemplo los contratos que la teoría legal fundamenta en la ficción del individuo, en realidad son producto de un proceso de control social. Sin embargo, las consecuencias de una transacción contractual pueden afectar a terceras personas y, en consecuencia, pasar a concernir al público. El control social que ejerce el público con objeto de regular las consecuencias de una transacción por sí misma, no es, por consiguiente y propiamente hablando, un control social, sino que es más bien un control público, o un control social a través de la ley.²

Los derechos de carácter privado e individual son, desde esta perspectiva, aquellos que el público reconoce como carentes de consecuencias para él. La demarcación de lo "público" y lo "privado" era un asunto fundamental en la época en que Dewey escribía su obra *The public and its problems*. El formalismo legal, con su concepto de los "derechos absolutos", y más específicamente con su defensa del derecho absoluto a la "propiedad privada", se había instalado con gran fuerza en la "conciencia legal clásica" (Mensch, 1982; Horwitz, 1977, pp. 253-266; Rodotà, 1981; Cohen, 1972). Por la influencia que ejercía dentro de la abogacía, y especialmente en la Suprema Corte, el formalismo legal había logrado resistir el embate conjunto de las legislaturas estatales, los sindicatos, las grandes empresas y los intelectuales progresistas, los cuales pedían que se reconociera el nuevo orden social de los cuerpos colectivos –los sindicatos, las corporaciones, los consumidores, etc.– mientras que la Suprema Corte, en cambio, seguía recalcando los "derechos sagrados del individuo". Esto era particularmente importante en lo tocante a las dos nuevas y grandes realidades del

² Véanse las obras de Roscoe Pound (1942); véase también lo que sigue y, más recientemente, desde una perspectiva conductista, los trabajos de Donald Black (1976 y 1984). Es preciso recalcar la distinción entre control social y control público porque, como veremos, a finales de la década de 1920 muchos autores comenzaron a emplear la expresión "control social" para referirse a un tipo de control público, especialmente en las áreas macrosociales de la economía, la política y el derecho. Esto ocurre aún hoy en día entre quienes abordan las cuestiones en ese nivel. Esta utilización de la expresión "control social" ha oscurecido la toma de conciencia de la importancia microsocial del significado original de la misma, es decir, del tipo de control social que había conceptualizado Mead.

siglo XX: los sindicatos y su petición del derecho a la negociación colectiva, y las empresas de capital conjunto, con el consiguiente choque de intereses entre los accionistas y los administradores. En ambos campos, la tendencia era hacia el desmembramiento de la teoría legal tradicional que sostenía la protección constitucional y absoluta de la propiedad privada y de la libertad de contrato.

LA "AUTONOMÍA DEL ESTADO" EN EL *NEW DEAL*

En 1938, Francis E. Merrill, en un artículo titulado "The stock exchange and social control" (La bolsa de valores y el control social), escribía lo siguiente:

La bolsa de valores es la institución que más cabalmente simboliza el espíritu del *laissez-faire*. Tradicionalmente, donde en forma más perfecta se ha expresado el mercado competitivo ha sido en las operaciones irrestrictas del especulador con todo tipo de valores o títulos, cuya conducta se aproxima a veces al autointerés calculado del hombre económico [...] Resulta significativo, sin embargo, que aun en esta atmósfera de suprema libertad personal los hombres no se vean libres de restricciones sociales. En el curso de la especulación con dichos títulos u obligaciones, han surgido necesidades bien definidas de control social, que han originado mecanismos de control igualmente claros (Merrill, 1938, p. 560).

A lo que se refería Merrill era a una transformación en la actitud política general, a un cambio en la disposición de ánimo, a un choque conforme a lo que había expresado F. Scott Fitzgerald cuando en 1931 escribió sobre la "enorme sacudida" que "la absoluta confianza" de la era del jazz había experimentado dos años antes, el día del crac de la bolsa de valores (Fitzgerald, 1931). Tal cambio de actitud vino aunado a un cambio dramático en la filosofía pública de la sociedad estadounidense, y a la vez fomentó ese cambio. Hizo posible que, en unos cuantos años, el *vocabulario* de una minoría se convirtiera en hegemónico.

Los acontecimientos históricos de corto plazo son las "sacudidas" que hacen que hombres y mujeres busquen nuevas respuestas, nuevos vocabularios, con objeto de poder organizar mejor sus vidas. Sin embargo, construir nuevos vocabularios no es cosa fácil. Éstos constituyen la labor de aquellos líderes intelectuales que

expresan las “simientes” de las nuevas organizaciones sociales desde dentro del seno de las antiguas. El cambio global que trajo el *New Deal*, por ejemplo, no tendría sentido si lo único que tuviéramos para comprenderlo fuese la “anarquía” del capitalismo, o bien, el “peligro” del socialismo que se manifestó tras la gran quiebra de 1929. Lo cierto, en mi opinión, es que el *New Deal* vino finalmente a ofrecerle morada a medio siglo de historia estadounidense, una historia que se expresó en la cultura pública de la dirigencia del *New Deal*. Un leitmotiv de esta cultura fue la convicción de que el antiguo vocabulario del individualismo económico era incapaz de abarcar las nuevas realidades de la sociedad corporada, una sociedad de sindicatos y empresas de capital conjunto, cuya esencia había que buscar en el dominio de lo *político*. En estas ideas cambiantes, y no en cualquier maniobra astuta por parte del “Gran Autor”, el estado, debemos tratar de descubrir el misterio de la “autonomía de lo político” en el *New Deal*.

Adolf A. Berle, Rexford B. Tugwell, Jerome Frank, Felix Frankfurter, así como una minoría de los magistrados de la Suprema Corte, como Louis Brandeis y Benjamin Cardozo (quien en 1932 reemplazó al magistrado Holmes), constituían una élite intelectual cuyas ideas y hechos a veces influían en las políticas de Franklin Delano Roosevelt, o las dirigían, o meramente las inspiraban indirectamente. El jurista Adolf A. Berle Jr. y el economista Gardiner C. Means elaboraron la obra intelectual que se puede considerar como la más importante de este período. En su obra seminal *The modern corporation and private property* (1932), Berle y Means sostenían que la separación entre el control por parte de la administración y los propietarios de las empresas privadas, había cambiado profundamente el significado de la propiedad privada bajo el capitalismo y exigía, en consecuencia, una reglamentación pública de las compañías privadas, por el bien de la comunidad.

Como lo señalaba Francesco Galgano en una reconstrucción del debate que hubo tras la publicación del libro de Berle y Means (Galgano, 1976-1977), las críticas levantadas por la tradición ortodoxa marxista, y en forma prominente las que elevaron Paul A. Baran y M. Sweezy (1966), en realidad no fueron capaces de constituir un reto a una de las conclusiones principales de Berle y Means, en el sentido de que la motivación de la ganancia quizá no fuese ya la explicación adecuada del comportamiento del capitalismo moderno:

El saber de manera precisa cuáles son las motivaciones que rigen hoy en día, es un problema que tiene que quedar en calidad de conjetura. Pero es probable que se aprenda más al respecto de ellas estudiando las motivaciones de Alejandro el Grande, quien buscaba nuevos mundos que conquistar, que tomando en consideración los motivos del pequeño comerciante de la época de Adam Smith (Berle y Means, 1932, pp. 307-308).

El carácter original que poseía el análisis de Berle y Means residía en la conclusión a la que llegaban; a saber, que en la sociedad moderna había desaparecido la naturaleza absoluta de la propiedad privada. En el tipo de propiedad que era estratégicamente esencial para la reproducción del sistema capitalista, esto es, en la empresa de capital conjunto, la propiedad se dividía, *de facto*, entre la propiedad "pasiva" de los accionistas, quienes en esencia eran rentistas, y la propiedad "activa" de quienes realmente controlaban la empresa, es decir, los administradores. Según lo que argumentaban Berle y Means, sin embargo, al aceptar esta situación, y al aceptar de hecho su desarrollo en virtud de sus acciones, tanto los propietarios pasivos como los activos habían perdido la legitimidad de sus posturas anteriores. En tanto que los accionistas la habían perdido a causa de su ausentismo, los administradores jamás habían tenido bases que legitimaran su poder, a no ser las de que eran los representantes de los accionistas. Berle y Means argumentaban, en consecuencia, que los administradores gozaban de un poder cuya mejor descripción era la de decir que se trataba de un poder político, en vez de económico. Por ende, la cuestión que había de sacarse a relucir se refería a la naturaleza "pública" de su función, así como a la reglamentación social que exigía esa función pública.

En la argumentación que hacía Dewey en *The public and its problems* se anticipaba ya ese razonamiento:

Con frecuencia oye uno que los socialistas, justificadamente impacientes ante el actual régimen económico, dicen que "la industria se tiene que arrebatar de las manos privadas". Nos damos cuenta de lo que tratan de hacer: que deje de estar reglamentada por el deseo del lucro privado y que funcione para beneficio de los productores y los consumidores, en vez de que se la desvíe para que saquen partido de ella los financieros y los accionistas. Empero, uno quisiera saber si aquellos que tan fácilmente emiten esa opinión se han planteado la pregunta de cuáles son las manos a las que debiera pasar la industria. ¿A las del público? Pero, malhadada-

mente, el público no tiene más manos que las de los seres humanos individuales. *El problema esencial es el de transformar la acción de esas manos, de tal manera que se vean animadas por la consideración hacia los fines sociales.* No existe ninguna magia mediante la cual se pueda lograr este resultado. Las mismas causas que han orillado a los hombres a utilizar el poder político concentrado para ponerlo al servicio de los fines privados, seguirán actuando para inducirlos a emplear el poder económico concentrado en favor de las metas no públicas (Dewey, 1927, pp. 81-82; las cursivas son mías).

Formado en la cultura del capitalismo corporativo y habiéndolo experimentado, Dewey se centró en la importancia de las “manos” que “representan al público”. “La magia” a la que Dewey se refería, es la magia de la ley, la ilusión de que a una sociedad se la puede cambiar “por decreto”, como hemos visto que parece sugerir la fórmula de “la abolición de la propiedad privada” (véase el capítulo 4 anterior). El asunto determinante no está en la “magia” de una abolición “jurística” de la propiedad privada, sino que radica más bien en el problema práctico y político del control *de facto* del poder que se halla concentrado en la sociedad, ya sea que la legitimación de este poder se base en la retórica de la propiedad privada o en la retórica de alguna ideología comunitaria.

En pasajes similares al que acabo de citar, Dewey llamaba la atención sobre el hecho de que, tanto en el capitalismo como en el socialismo del siglo XX, el problema principal ha pasado a ser el de la democracia, es decir, la cuestión del control público del bien común. En este sentido, el asunto de la democracia, tal como lo planteaba Dewey (al igual que Mead) era una cuestión cuya urgencia había exacerbado el socialismo, en vez de haberla superado. La desviación de la atención, que pasaba del estado al control social, significaba, al mismo tiempo, un cambio en el medular “problema del público”, desde el socialismo estatal *de jure* al de la democracia *de facto* públicamente controlada.

La argumentación filosófica de Dewey, así como el análisis más específico que hacían Berle y Means en *The modern corporation and private property*, pasaron a ser poderosas motivaciones para el control público, o “social” de la economía. En su calidad de miembro del grupo de asesores especiales de Roosevelt, Adolf Berle no dejó pasar la oportunidad de tratar de poner en práctica las conclusiones de su obra pionera. De hecho, ejerció presión para que se recurriera a la Corporación de Reconstrucción de las Finanzas para el planeamiento de la economía, pensando en los “propósitos so-

ciales" (Schlesinger, 1959, pp. 432-433). Los economistas institucionales fueron aún más lejos. Rexford Tugwell, quien probablemente era el economista que mayor influencia ejercía en la administración del *New Deal*, afirmaba que con el Decreto Nacional de la Recuperación Industrial "le hemos dado la espalda a la competencia y hemos optado por el control social" (Schlesinger, 1959, p. 183). Y John M. Clark, otro de los economistas institucionales, en 1926 había ya publicado su libro titulado *Social control of business* en el que las conclusiones sobre lineamientos políticos que figuraban en el último capítulo se decía que se hallaban presentadas desde la perspectiva de un "dictador" imaginario (1939, p. 520).

Este vocabulario verdaderamente nuevo del motivo económico dio origen a todo tipo de agencias federales que, al parecer, ponían en práctica la noción filosófica de Dewey del público como el conjunto de aquellos que se ven afectados por las transacciones de las personas privadas. Por ejemplo, la convicción de que tras el crac del mercado de valores, "los intercambios nacionales de títulos u obligaciones [eran] de interés público" (Acta del Congreso 2268, 1934) dio lugar a la creación de la Comisión de Valores y Bolsa (SEC, Security and Exchange Commission) a la que se confió la supervisión del mercado de valores (Harris, 1987; Burk, 1985; Merrill, 1938).

Sin embargo, el conflicto más decisivo, y aquel en torno al cual se centraron las tensiones de la legislación del *New Deal*, lo constituyó la pugna respecto de la legislación laboral, y especialmente el Decreto Nacional sobre Relaciones Laborales (NRLA, National Labor Relations Act). Se le conoció también como el "Decreto Wagner", debido a que fue Robert F. Wagner, el senador por Nueva York, quien casi con su propia mano dio impulso a los esfuerzos encaminados a que dicho Decreto se aprobara y entrara en vigor. Entre julio de 1935, la fecha de su promulgación, y 1937, que fue el año en que la Suprema Corte finalmente otorgó y reconoció su carácter constitucional, el Decreto Wagner se halló en el centro de una pugna acerba y prolongada que, en esencia, consideraba que la nueva Administración y la recién formada organización de sindicatos industriales, el Congreso de Organizaciones Industriales (CIO) de John Lewis, se enfrentaba a una parte significativa del mundo de los negocios y se ponía en contra del ramo judicial del gobierno (Klare, 1978; Skocpol, 1980; Schlesinger, 1960, pp. 484-496).

El Decreto Wagner reconocía el derecho de los trabajadores a escoger el sindicato al que deseaban pertenecer, así como el derecho del sindicato a negociar colectivamente en nombre de los trabajadores. Además, creaba sanciones contra las “prácticas laborales injustas” de la parte patronal, y establecía los procedimientos mediante los cuales el Consejo Nacional de Relaciones Laborales pudiera aplicar dichas sanciones. La aprobación del Decreto Wagner trajo como consecuencia un pronunciado incremento de los miembros de los sindicatos, especialmente de los afiliados al CIO, así como en la militancia de los propios obreros contra los patrones que oponían resistencia para que dicho decreto no entrase en vigor. El momento culminante del enfrentamiento ocurrió en 1937, en la fábrica de la General Motors en Flint, estado de Michigan. Allí, el 30 de diciembre de 1936, dos grupos de trabajadores iniciaron una huelga de brazos caídos, con la que dejaron de trabajar y ocuparon la planta. Al cabo de dos días, “112 000 trabajadores de la producción se hallaban ociosos”. Esa huelga prosiguió durante más de un mes; los funcionarios de la empresa se mantenían obstinados en su rechazo a dialogar con los huelguistas. El 3 de febrero, la orden que había llegado para que desalojasen las instalaciones se enfrentó contra una imponente manifestación de fuerza y de solidaridad por parte de los trabajadores de la General Motors y de otros obreros que llegaron de todo el estado de Michigan. Finalmente, y bajo presión del gobierno de Roosevelt, se persuadió a los ejecutivos de la empresa para que se reunieran con los dirigentes del CIO y de los sindicatos de la industria automotriz, quienes lograron obtener el reconocimiento exclusivo en la totalidad de las 17 plantas a las que afectaba la huelga (Piven y Cloward, 1977, pp. 137-140). Por esos meses ocurrieron huelgas similares en muchas otras fábricas. En abril de 1937, tras la amenaza de Roosevelt de “atiborrar la Corte” con un buen número de magistrados adicionales, la Suprema Corte finalmente se dio por vencida y reconoció la constitucionalidad del Decreto Wagner, en el juicio llamado *Relations Board v. Jones and Laughlin Steel Company*.

Debido a que la militancia de los trabajadores se manifestó esencialmente después de aprobado el Decreto Wagner, y en parte a causa de éste, los analistas del movimiento de los trabajadores han afirmado que “el estado organizó la mano de obra” (Piven y Cloward, 1977, p. 153). Esto es decididamente paradójico, especial-

mente por lo que toca a los teóricos marxistas, quienes por lo común consideran al estado como el representante de la clase capitalista. Resulta así comprensible por qué Theda Skocpol trató de utilizar el caso del *New Deal* como una prueba a la que quedaban sometidas las “teorías neomarxistas del estado” (Skocpol, 1980).³ En su artículo, Skocpol demostraba de manera convincente que ninguna de las teorías es capaz de explicar el hecho de que un estado “capitalista” (representado en este caso, según debe uno suponer, por la Administración del *New Deal* de Roosevelt), haya sido capaz de defender, o incluso de “organizar” los derechos de los trabajadores. Esto fue sumamente notable porque sucedió *en contra* de los deseos expresos de la mayor parte de la comunidad empresarial, así como, en forma más general, de los de la “élite de poder” del país, y *sin* que hubiera una presión directa por parte de los trabajadores; cuando menos, no hasta 1937. Las conclusiones de Skocpol son en el sentido de que “hasta ahora, ninguna de las teorías del estado capitalista, entre aquellas que se autodeclaran neomarxistas, ha llegado al punto de tomar *lo suficientemente en serio* las estructuras del estado y las organizaciones de partido” (Skocpol, 1980, pp. 199-200).

Si bien por un lado estas conclusiones están ciertamente bien fundamentadas y resultan teóricamente interesantes, opino, por el otro, que el concepto de “estado”, sociológicamente confuso e irremediablemente mal identificado, ejerce el efecto de desmerecer las posibles ganancias que en cuanto a conocimientos se podrían obtener del hincapié que se hace en las “estructuras del estado y las organizaciones de partido” (véase también el libro de Skocpol, *States and social revolutions*, 1979). Ese énfasis únicamente se puede apreciar en toda su plenitud si comprendemos la forma en que las élites del partido y del estado se constituyen a sí mismas como “estructuras y organizaciones” a través de una imagen reflexiva que se produce en el dominio de la teoría política, y especialmente de la legal. Por ende, la “autonomía del estado” no será una función cosificada, de un objeto cosificado al que se denomina estado, que se nos ofrece de una vez por todas en su divina estructura, sino que será más bien consecuencia del grado de

³ Skocpol expone las teorías “instrumentalistas” (representadas predominantemente por la obra de Ralph Miliband, 1969), las teorías “político-funcionalistas” (que están representadas por los primeros trabajos de Nicos Poulantzas, 1968), y las teorías de la “lucha de clases” (ejemplificadas mediante la obra de Fred Block, 1977).

autonomía con el que se ven dotadas las élites gubernamentales, en un momento determinado y en un lugar particular. Esto jamás se vio tan claro como en la cultura legal y política que accedió al poder con el gobierno de Franklin D. Roosevelt.

Bajo el *New Deal*, la autonomía de las estructuras del estado significó que las élites intelectuales y políticas llegaron a compartir un concepto del papel que desempeñaban, que era autónomo con respecto a los puntos de vista objetivistas y economicistas de la sociedad que había sido hegemónica hasta entonces. Como hemos visto, esto no ocurrió de la noche a la mañana, sino que fue el resultado de las meditaciones intelectuales que se habían desarrollado durante las décadas anteriores. Las reflexiones de los pragmatistas, de los sociólogos de Chicago y de los realistas jurídicos, eran una respuesta a la forma en que todos ellos percibían las transformaciones que estaban ocurriendo en la sociedad estadounidense. Lo que percibían era principalmente la desaparición de la postura dominante del concepto de individuo en los terrenos económico, político, moral, legal e incluso epistemológico, y el surgimiento, a cambio, de un instrumento especial: la organización. Los primeros cien días del período en funciones de Roosevelt le recuerdan a uno la forma en que Nietzsche celebraba a los “organizadores natos”. Los efectos de la transformación subterránea de la sociedad y de la economía, que habían sacudido los cimientos de la ortodoxia económica clásica, se hacían sentir ahora en la sede del gobierno. En una sociedad de aventureros económicos, como había tildado Marx a los administradores y financieros, el papel del gobierno no podía limitarse a ser un guardián nocturno —que era lo que exigía la economía tradicional del *laissez-faire*. El gobierno tenía que volver a ser el gobierno de un príncipe. La referencia que hacían Berle y Means a los motivos de Alejandro el Grande era sumamente apropiada. El nuevo héroe de la época era el fundador de imperios, y no el hombre de negocios.

Tal como escribía Karl Polanyi en 1944, desde dentro de la experiencia del colapso del antiguo orden “natural” que tanto complacía a la economía clásica:

[...] la peculiaridad de la civilización cuyo colapso hemos presenciado era precisamente la de que se sustentaba sobre fundamentos económicos. Asimismo otras sociedades y otras civilizaciones se hallaban limitadas por las condiciones materiales de su existencia —éste es un rasgo común a

toda la vida humana, a toda forma de vida, por cierto, ya sea ésta religiosa o no religiosa, materialista o espiritualista. Todo tipo de sociedad se ve limitada por los factores económicos. Únicamente la civilización del siglo XIX fue económica en un sentido diferente y distintivo, puesto que optó por fundamentarse en un motivo que sólo raras veces se ha admitido como válido en la historia de las sociedades humanas, y que ciertamente nunca antes se había elevado al plano de una justificación de la acción y el comportamiento de la vida cotidiana; a saber: la ganancia. El sistema del mercado autorregulador se derivó en forma singular de este principio (1944, p. 30).

Según Polanyi, los Estados Unidos de Roosevelt habían sido los primeros, “en un gesto instintivo de liberación”, de abandonar el oro en 1933, esto es, de liberarse de las cadenas de unas “leyes económicas” con antigüedad de siglos, simbolizadas por el dogma de la paridad entre la moneda y un “patrón oro”. Pero si no eran las leyes económicas las que iban a regir, entonces quienes iban a hacerlo eran los hombres –los hombres y mujeres organizados.

El pragmatismo había allanado el camino hacia un concepto de gobierno sin ideología (Mancini, 1962; Hofstadter, 1955, pp. 316-328). Thurman Wesley Arnold –profesor de derecho en la Universidad de Yale, activista en el movimiento legal realista, quien en 1938 ingresó al gobierno de Roosevelt como asistente del procurador general a cargo de la división antimonopolio del Departamento de Justicia– resumía este punto de vista en su libro *The folklore of capitalism* (1937). El “folclor del capitalismo”, según Arnold, estaba constituido por el lenguaje del “derecho” y de la “economía” (1937, p. 2). Ambas doctrinas se fundamentaban en la idea de un personaje ficticio, el Hombre Pensante:

En la psicología ingenua del pasado, el “Libre Albedrío” era un hombrecito que existía en la parte superior de la cabeza y que cogía los malos impulsos que uno tenía y los suprimía. Esto lo hacía pidiéndole consejo a otro hombrecito que se denominaba la “Razón”. Sin embargo, con objeto de escuchar a la Razón era preciso que el Libre Albedrío excluyera de la conferencia a un tercer hombrecito denominado la “Emoción”, que mostraba la tendencia a oscurecer el consejo claro de la Razón (1937, p. 6).

Así era como el folclor del derecho y la economía (folclor para Arnold, pero “verdades ineludibles, leyes naturales” para los lectores conservadores del *Saturday Evening Post* [1937, p. 46], estaba

obstruyendo la labor que era preciso realizar para remediar los daños que habían originado los actos inspirados por ese folclor. Arnold repetía en su libro el mismo leitmotiv que ya hemos visto explicado en capítulos anteriores por los sociólogos, desde Park y Burgess, hasta Mead, pasando por Thomas y Znaniecki; esto es, la idea de que existe “la creencia común de que los remedios sociales se podían encontrar en la formulación de principios, en lugar de el control y la organización. A este respecto, radicales y conservadores eran exactamente iguales” (Arnold, 1937, p. 75). En el folclor del derecho y la economía se pensaba que el orden social era el resultado del establecimiento de principios y de utopías previamente concebidas. El libro militante de Arnold concluía con un himno a las cualidades carismáticas de Roosevelt, así como con el convencimiento de que el gobierno tenía un nuevo papel que desempeñar en la política, autónomo con respecto a la sujeción a “leyes naturales” de una u otra índole.

Los portadores de esta creencia eran “los *New Dealers*” (Schlesinger, 1959, p. 16). Schlesinger nos da a conocer el punto de vista de George Peek, el veterano líder de los hacendados, quien escribió: “Se asentó en Washington una plaga de jóvenes abogados [...] Todos ellos afirmaban que eran amigos de tal o cual personaje, y principalmente de Felix Frankfurter y Jerome Frank” (1959, p. 16). Uno de los protegidos de Frankfurter, Jerome Frank, el realista legal, pasó a ser el nuevo consejero general de la Administración de Ajuste Agrícola, y él fue quien llevó a Washington a Arnold y a otros teóricos legales (Schlesinger, 1959, pp. 49-50). Los abogados como Frank y Berle, los economistas como Tugwell y los políticos como Wagner, fueron quienes realmente idearon el *New Deal*. Tal como lo ha señalado Schlesinger “únicamente la vigilancia de Jerome Frank, Leon Keyserling y el senador Wagner”, por ejemplo, fue la que salvó la vigorosamente pro laboral sección 7a. del Decreto Nacional de Recuperación Industrial (Schlesinger, 1959, p. 99; Skocpol, 1980, p. 167).

La cultura en la cual se habían desarrollado los “asesores especiales” de Roosevelt era la cultura del realismo legal y del pragmatismo filosófico. La crítica que hacían los realistas legales en cuanto a una interpretación formalista de la ley, y especialmente de la Constitución, ya había sido prevista en la era progresista por los protagonistas de la “revuelta contra el formalismo”; revuelta general y proveniente de los intelectuales, que caracterizó a ese

período, tal como lo señalaba Morton G. White (1947). Esto fue así en el caso de la jurisprudencia sociológica del joven Roscoe Pound, de la “teoría del hombre malo” del magistrado Holmes en su ensayo “La senda de la ley” (1897), y del estudio pionero del historiador Charles Beard, titulado *An economic interpretation of the Constitution*, en el que se atrevía a desafiar las motivaciones de los padres fundadores (1913). Posteriormente, el trabajo de los realistas legales, desde Jerome Frank (1930), hasta Karl Llewellyn (1931) y Thurman Arnold (1935 y 1937), alineó nuevas municiones del lado de Roosevelt durante el enfrentamiento con la Suprema Corte. De hecho, disputaban la idea de que la interpretación de la ley, y especialmente la interpretación que la Corte daba a la Constitución, no fuese otra cosa más que una aplicación meticulosa del principio *stare decisis* (Schlesinger, 1960, pp. 486-487; Mensch, 1982, pp. 26-29).

Las interconexiones entre la enseñanza filosófica del pragmatismo, la práctica política del *New Deal*, y el concepto de la ley utilizado de igual manera por los realistas legales y por la administración del *New Deal*, se puede resumir en la idea del experimento social. Los jóvenes abogados que, para consternación de gente como George Peek, estaban llegando a raudales a las oficinas de Washington, se hallaban adiestrados a pensar en la ley como un instrumento importante a causa de sus efectos y consecuencias, como una técnica social para lograr resultados, y no como la expresión de una autoridad social superior al humano. Lo que emocionaba a estos abogados era la oportunidad de experimentar en “cuarenta y ocho laboratorios sociales”, como había llamado Roosevelt a Estados Unidos (Mancini, 1962, pp. 18-19). En las páginas de *The New Republic*, John Dewey utilizaba el mismo lenguaje con referencia a la ciencia social, extendiendo la lógica de su pensamiento desde el dominio de la filosofía hasta el de lo social y político. Dewey escribía:

Lo que estoy tratando de demostrar puede resumirse diciendo que es un error cabal el suponer que los esfuerzos por alcanzar el control social dependen de la existencia previa de una ciencia social. Lo cierto es lo contrario. La estructuración de una ciencia social, es decir, de un cuerpo de conocimientos en el que los hechos queden determinados en sus relaciones significativas, depende de que se ponga en vigor el planeamiento social (1931, p. 276).

Este énfasis en la experimentación exigía una postura procesal y dinámica que iba en contra de cualquier concepto cristalizado del “estado” (Passerin D’Entrèves, 1967, p. 60). De hecho, el principal protagonista institucional de la práctica política durante el *New Deal* fue la agencia de emergencia, y el choque entre la idea del fortalecimiento del servicio civil y la del uso de agencias *ad hoc* se resolvió en favor de estas últimas (Schlesinger, 1959, pp. 534-536). Una prolongada competencia anárquica entre las agencias rivales, sostenida debido al poder carismático del líder, parece expresar la imagen del *New Deal* mejor que los resurrectos Leviatanes controlados por el partido, de las sociedades comunistas y fascistas durante esos mismos años. Si bien, como hemos visto, cualquier forma de recurrir a un concepto de estado por parte de los regímenes de Alemania, Italia o la Unión Soviética resultaba ser un total fingimiento —debido a que en los tres países el nuevo principio vital era el partido—, en Estados Unidos un acento creciente y similar en cuanto a la primacía de lo político se hallaba enraizado, en cambio, en un enfoque de pies ligeros, a lo Zaratustra, desdeñoso del olor del “monstruo frío” (Nietzsche, 1883-1885, pp. 49-52).

EL CONTROL SOCIAL POR MEDIO DE LA LEY

Ciertamente, el enfoque pragmático, por partes, de los realistas legales y del gobierno de Roosevelt no era la única respuesta a la agitación e inestabilidad del período que medió entre las dos guerras mundiales. Para los defensores del *New Deal*, éste fue un período en el que surgió y se estableció una nueva sociedad, pero hubo otros intelectuales que consideraron la nueva época de manera muy distinta. Muchos estadounidenses vieron con creciente pesar la inquietud de los “rugientes años veinte” y la Depresión, para no hablar ya del ascenso al poder de los enemigos de las democracias libres: los fascistas y los comunistas. Consideraron esos acontecimientos como parte de una declinación de la cohesión social y de los valores en los que creía la sociedad estadounidense, lo cual les indicaba que había la necesidad de reconstruir una comunidad moral. El enfoque tendencialmente escéptico del gobierno de Roosevelt los dejaba en una incógnita —por más que

se hallasen de acuerdo con la sustancia de las decisiones que se tomaban. Lo que a otros les parecía realismo, a ellos solamente les daba la impresión de ser oportunismo (Hofstadter, 1955, pp. 316-328).

También en la jurisprudencia y en la ciencia social surgió una nueva búsqueda en pos de valores objetivos, compartidos y fundamentados. La doctrina de Roscoe Pound, por ejemplo, se desplazó hacia posturas que se acercaban más a la teoría del derecho natural. La suya fue una vigorosa reacción contra el realismo legal —con cuyo portavoz principal, Karl Llewellyn, había entablado debate (Pound, 1931; Llewellyn, 1931)—, e igualmente contra el marxismo y el formalismo de Kelsen, a las cuales había clasificado bajo la etiqueta común de “filosofías del desistimiento” (Pound, 1940). Pound comenzaba a elaborar el concepto de un “derecho natural positivo”, es decir, de un derecho natural que históricamente se hubiera desenvuelto dentro del desarrollo del derecho común (Pound, 1960). Lo que temía este autor era que el derecho de Marx, de Kelsen y de los realistas legales, que “carecía de fundamento”, desembocara en un mero “régimen de fuerza” (Pound, 1942, p. 15) —temor que se hizo cada vez más pronunciado durante la segunda guerra mundial y después de ella, conforme el mundo descubría lo que acontecía en la Alemania de Hitler y en la Unión Soviética de Stalin.⁴ Si bien, como había sostenido el realista legal Jerome Frank, la idea de la certidumbre de la ley les proporcionaba a los hombres inmaduros una defensa contra la *Angst* (Frank, 1930, pp. 20-21; Fassò, 1970, pp. 329-332), Pound, en cambio, expresaba la necesidad de certidumbre y guía a través de la ley, una ley que no dejara a la humanidad a merced del curso de la historia, contingente e impredecible.

De manera similar, en su libro de 1942 que llevaba por título *Social control through law*, Pound —en cuyo concepto del control social había influido E. A. Ross (Geis, 1964)— pintaba una historia del control social que se desplazaba desde la informalidad de la religión y la moral, hasta la etapa formal del derecho. Tal reconstrucción seguía una perspectiva general del “urbanismo” de la sociedad moderna que en esa época era muy popular (Wirth, 1938),

⁴ Después de la segunda guerra mundial, tuvo lugar un renacimiento general de la teoría del derecho natural gracias a los trabajos de eruditos legistas estadounidenses y alemanes como Lon L. Fuller y Gustav Radbruch (véase adelante).

y reflejaba la influencia de Ferdinand Tönnies (1887) y de Georg Simmel (1903). Según Pound, “el hogar y el adiestramiento, la religión y la educación que se reciben en el hogar” constituyen los “antecedentes” necesarios para que la ley funcione. Éstas, sin embargo, son precisamente las funciones sociales que se hallan en peligro en la moderna “ciudad metropolitana” *de corte Gesellschaft* (Pound, 1942, pp. 25-26). En consecuencia, existe el peligro real de que “el derecho [tomara] todo el campo del control social bajo su dominio” (1942, p. 26). Pero si esto es lo que está ocurriendo cada vez con mayor frecuencia en la sociedad moderna, la necesidad de un marco de trabajo profundo y normativo sobre el cual pueda descansar el ejercicio de la ley, es muchísimo más perentoria:

Las teorías acerca de lo que es, ejercen un efecto notable sobre las ideas en cuanto a lo que debiera ser [...] Se trata indudablemente de una paradoja, pero así es: las ideas absolutas en cuanto a justicia han contribuido a que se tenga un gobierno libre, mientras que las ideas escépticas sobre la justicia han ido de la mano con la autocracia. El idealismo pone algo por encima del gobernante o del cuerpo rector; algo mediante lo cual se les pueda juzgar y conforme al cual se les dice que tienen que gobernar [...] El realismo escéptico no pone nada por encima del gobernante o del cuerpo rector (1942, pp. 28-29).

En consecuencia, Pound dirigía su mordacidad contra la teoría del “hombre malo” (1897) del magistrado Holmes:

Se nos ha dicho que la prueba rigurosa de las teorías del derecho es la actitud del hombre malo —el hombre a quien nada le importan la justicia o el bien o los derechos, pero que quiere saber qué le ocurrirá si hace ciertas cosas, o si no hace otras. ¿Es su actitud una prueba, en mayor grado que aquella por la que pasa el hombre normal que se opone a que se le sujete al libre albedrío de otro, pero que se conforma con llevar una vida que se mida por la razón y que participa en la elección de aquellos que van a ejercer el poder en la sociedad políticamente organizada, con la esperanza y con la finalidad de que lo ejerzan bajo Dios y el derecho, como lo expresó el abogado medieval? (Pound, 1942, p. 34).

La observación de Pound era retórica e iba más allá del problema —puesto que tomaba al hombre malo de Holmes como modelo ético, en vez de apegarse a lo que la argumentación debía hacer referencia, la cuestión de la predicción—, pero ideológicamente daba muy bien en el blanco. De hecho, esas líneas las escribió en

una época que presenciaba la incipiente reorientación del vocabulario social y político de la sociedad estadounidense hacia la integración y la calidad compacta que se alcanzaron en los años que mediaron entre la segunda guerra mundial y la década de 1950. El nuevo punto de vista iba a ser el de un monismo cognoscitivo e implícitamente ético, una reacción contra el sospechoso pluralismo del período anterior.

EL CONTROL SOCIAL COMO RESPUESTA A LA DESVIACIÓN

El estado de la sociedad occidental al que se podría designar ya como capitalismo o ya como libre empresa –y por el lado político como democracia– se encontraba, pues, en alguna forma de crisis. La Revolución rusa y el surgimiento del primer estado socialista controlado por el Partido Comunista, habían sido aspectos decisivos en mi pensamiento desde los días de mis estudios universitarios. En Alemania, los movimientos fascistas afectaron a las amistades. Menos de dos años después de la publicación del libro, iba a iniciarse la segunda guerra mundial, y, finalmente, nos sorprendió la Gran Depresión, con sus ramificaciones en el mundo entero (Parsons, 1970, p. 29).

Ésos eran los recuerdos que manifestaba Parsons (conforme a una cronología algo extraña) de los años en que era un joven docente en Harvard, y en que estaba escribiendo uno de los libros más famosos en la historia de la sociología: *The structure of social action* (1937). Durante esos años el joven Parsons compartió muchas de las preocupaciones de los participantes en el *New Deal* –y en particular, el desdén que mostraban hacia el estado de la economía. Incluso compartía el apoyo a las políticas del presidente Roosevelt, contrariamente a la “hostilidad extrema” hacia ellas que manifestaba su mentor, Lawrence J. Henderson, hombre que ejerció una gran influencia, y discípulo, a su vez, del economista político y conservador italiano Vilfredo Pareto (Parsons, 1970, pp. 29-30). Parsons compartía con Pound (decano de la escuela de leyes), así como con otros participantes en el círculo de Pareto que encabezaba Henderson, entre los que figuraban Elton Mayo y Joseph Schumpeter, la necesidad de investigar las condiciones que se requerían para que una estructura social fuese estable.

Parsons consideraba que el problema central era la necesidad de superar la fe ingenua en la economía del *laissez-faire* y en la filosofía individualista que la acompañaba –una fe que había causado el derrumbe del mercado y la depresión que sobrevino. Su labor, según él la entendía, era similar a la que Durkheim se había fijado al investigar las raíces de la solidaridad social en una Francia caracterizada por el conflicto y la desobediencia a las leyes. Para Parsons, al igual que para Durkheim, el socialismo no constituía la respuesta, porque éste mostraba los mismos presupuestos individualistas de la economía del *laissez-faire* (Parsons, 1937, pp. 107-110). Una de las influencias que alentaron a Parsons a apoyarse en Durkheim fue la relación que tuvo con Elton Mayo, el psicólogo australiano que en 1926 había ingresado a la escuela comercial de Harvard para efectuar investigaciones en el campo industrial. En vez de centrar el estudio del control social en la ciudad y en la comunidad, como lo habían hecho los sociólogos de Chicago, el programa de Mayo, bajo la dirección de Henderson, que por formación era un fisiólogo, preveía un estudio experimental del control social dentro del marco de las organizaciones laborales de la industria. De hecho, muchos de los temas políticos y culturales que constituyen la parte medular de *The structure of social action* se pueden encontrar, de manera más llana y simple, en la obra de Mayo titulada *The human problems of an industrial civilization* (1933). En este libro, Mayo vinculaba la idea de la “desorganización social” que habían expresado W. I. Thomas y Clifford Shaw, de la Escuela de Chicago, con el psicoanálisis de Freud y con la anomia de Durkheim, y combinaba todo ello con un concepto de anomia causada por el fracaso del control social (Mayo, 1933, pp. 117-137).

Las consecuencias políticas de este análisis las manifestaba Mayo en el capítulo sobre “Teorías de Gobierno y de Orden Social”, donde se reiteraba el llamamiento que la indagación sociológica había venido haciendo durante cien años:

Así, pues, en el control político existe un problema extremadamente interesante, que no se relaciona en ningún sentido con aquellos debates de la actualidad que parecen ser una mera reiteración del *laissez-faire*. Se halla directamente relacionado con una deficiencia histórica en cuanto a estudiar y comprender los factores que influyen para que una cultura social se desarrolle o decaiga. El control político ha pasado a ser el único con-

trol social cuya existencia admitimos. Los daños que se manifiestan en otras partes del organismo político se reflejan de inmediato en un desequilibrio político. Sin embargo, esos daños no se pueden comprender ni remediar, en tanto únicamente se estudien sus *síntomas políticos* (Mayo, 1933, p. 144; las cursivas son mías).

Mayo regresaba a la idea de que, al igual que en la Francia del siglo XIX, “el orden social queda aniquilado y hay una actividad organizadora pero solitaria, el estado, que se queda encarando a ‘un polvo de individuos desorganizados’”. (Mayo, 1933, pp. 142-143, citando a Durkheim, 1897, p. 448). En consecuencia, el control social se oponía al control político. Si, en el caso del control *político*, su calidad de autor, o “autoría”, para emplear la expresión de Dewey, había que encontrarla en “el estado político”, en el caso del control *social* sus “representantes”, ya fuesen los padres, los doctores o los abogados, se apoyaban en una supuesta estructura normativa que todo lo abarcaba y que compartían los miembros de la sociedad.

¿Cuál era la base de esta estructura en cuanto a personalidades? “Uno de los acontecimientos decisivos” para contestar esa pregunta fue una conversación con Mayo “en la que, de buenas a primeras, me preguntó qué tanto conocía yo el trabajo de Freud”. Parsons agrega que “era ya demasiado tarde como para integrar las implicaciones de las ideas de Freud en *The structure of social action*, pero ésta resultó ser una de las pocas experiencias intelectuales que fueron determinantes en mi vida” (Parsons, 1970, p. 34). La nueva forma en que Parsons se familiarizó con el pensamiento de Freud vino a determinar de manera decisiva el modo en que trató el control social en *The social system* (Parsons, 1970, pp. 35-36; Scott, 1963). Sin embargo, en *The structure of social action*, obra en la que describía el concepto del control social en la obra más “madura” de Durkheim, *L'éducation morale* (Durkheim, 1902-1903), Parsons ya recurría a un aspecto esencial del vocabulario freudiano; a saber, la idea de la “introyección” de “elementos normativos” “para formar un ‘superego’” (Parsons, 1937, pp. 385-386). De hecho, Parsons agregaba que “la norma hacia la que va orientada la acción [del actor] ya no es exterior [...] Pasa a ser, empleando la expresión de Freud, ‘introyectada’ para formar un elemento constitutivo de la propia personalidad individual” (Parsons, 1937, p. 388).

Parsons utilizaba la solución de la “interiorización” de Freud,

con objeto de resolver el “problema del orden” de Hobbes (Parsons, 1937, pp. 89-94). Según Charles Camic, sin embargo, esto se debe entender conforme a la perspectiva que da el párrafo inicial de *The structure of social action*, en el que Parsons hace suya la pregunta que planteaba el profesor Crane Brinton: “¿Quién lee a Spencer hoy en día?” (1937, p. 3). En otras palabras, Parsons compartía con los primeros sociólogos estadounidenses, una comprensión de la historia del utilitarismo británico que pasaba por el filtro de la teoría de la evolución social de Spencer (Camic, 1979, p. 539; véase el capítulo 6 anterior). El problema hobbesiano del orden –que según manifestó Parsons en 1970, había sido medular en su pensamiento, “con muchas variantes desde que” escribiera *The structure of social action* (1970, p. 69)– era una metáfora que se empleaba para describir a una sociedad estadounidense caracterizada por profundas hendiduras entre clases, grupos e individuos. El resultado fue la convicción de que en la acción social existía un orden normativo, independiente de los tradicionales factores “económicos” y “políticos” (Parsons, 1970, p. 70) y que, para poderlo estudiar, era necesario “alejarse del complejo económico-político y acercarse al sociopsicológico, es decir, al problema de la no racionalidad visto más desde la perspectiva de Freud que desde la de Weber o la de Pareto” (1970, pp. 35-36).

Así, el cambio de orientación de Parsons, para pasar de la economía a la sociología, fue consecuencia de tales consideraciones. Parsons se interesó en el estudio del *control*; el control de los “factores no racionales e irracionales” (1970, p. 35). Hobbes salía a relucir de nuevo al comienzo de la sección sobre el control social, del libro *The structure of social action*, que era la que se dedicaba a Durkheim. En esta sección, Parsons establecía una oposición entre la anomia y la integración, entre Hobbes y Durkheim (1937, p. 377). Parsons hacía a un lado, por haber sido superada “en la década de 1930” (1970, p. 69; pero véase 1937, pp. 89-94), la solución que daba Hobbes en la forma de un contrato social ideado a manera de “establecer un soberano absoluto que implantara el orden coercitivamente” (1970, p. 69). Optaba, en cambio, por una solución freudiana, en la cual, como hemos visto (capítulo 4), había una especie de “interiorización” del contrato social. Tal como ha señalado Lamo de Espinoza, Parsons analizó la solución social-contractual de Hobbes, desde las facultades voluntarias y conscientes de los individuos hasta el inconsciente de éstos, “en un

grado en el cual [un pacto de esta índole] queda internalizado durante el proceso de socialización" (Lamo de Espinoza, 1980, p. 65).

En consecuencia, no nos sorprende que en su trayectoria científica subsiguiente, Parsons haya mostrado interés por la doctrina del derecho natural del profesor en jurisprudencia de Harvard Lon L. Fuller, junto con el cual Parsons impartió un seminario sobre derecho y sociología, a finales de la década de 1960 (Parsons, 1970, p. 67). Lon L. Fuller había desarrollado el concepto jurisprudencial de una "moralidad interna del derecho", conjunto de reglas básicas de procedimiento derivadas de la historia evolutiva de los sistemas legales, sin las cuales no podía haber ningún acuerdo racional en cuanto a la existencia de un orden legal (Fuller, 1964). Este concepto fue la aportación de Fuller al renacimiento, después de la segunda guerra mundial, de la teoría del derecho natural, que se encontraba en polémica con el positivismo legal.⁵

Por el hecho de que la solución que dio Parsons al problema hobbesiano del orden, giraba en torno a la interiorización de un Leviatán carente de estado, no abordó la cuestión de la fuente de la "desviación", que fue el nuevo nombre que se le dio a la anomia en *The social system* (1951, pp. 249-325). De hecho, Parsons explicaba las diferentes formas de desviación como otras tantas maneras de ajuste ante un acontecimiento aleatorio que hubiese venido a perturbar el equilibrio del sistema social (1951, p. 252). De algún modo, una "tensión" o una "frustración" tiene que resolverla el individuo que la experimenta, y puede traer como consecuencia, o no, un comportamiento descarriado —conforme a un esquema general que se estableció por vez primera en el famoso artículo de Robert K. Merton (1938), uno de los discípulos de Parsons. El lenguaje que empleaba Parsons al tratar el rompimiento del equilibrio y el subsiguiente restablecimiento de éste en virtud del pro-

⁵ Fuller se enzarzó en un famoso debate con H.L.A. Hart respecto de "derecho y moralidad", así como sobre la cuestión de la legitimidad y la legalidad de los juicios que se les instituyeron en Nuremberg a los criminales de guerra nazis. Véanse Fuller (1958) y Hart (1958).

En un artículo reciente, David Sciulli (1986), hace notar ciertas similitudes en las posturas de Parsons, Fuller y Habermas. Sería muy interesante investigar cuál fue la influencia que el renacimiento posbélico de la teoría del derecho natural (especialmente por parte de Pound y de Radbruch) ejerció sobre estos tres autores. Acerca de Habermas, véase el capítulo 4, nota 7, así como el capítulo 10.

ceso “homeostático” del control social (Mayhew, 1982, pp. 59-60), se apoyaba fuertemente en la versión “corregida” del psicoanálisis, que gozaba de popularidad en Estados Unidos durante la década de 1940 (Dollard *et al.*, 1939; Horney, 1939). De hecho, el modelo médico de la enfermedad mental y de la psicoterapia, fue aquel alrededor del cual estructuró Parsons su concepto más general de la desviación y del control social (1951, p. 301; 1970, p. 36).

Por mucho que aprendamos de Parsons respecto de los mecanismos de la socialización y del control social –como, por ejemplo, en el caso del derecho (1962)–, poco es lo que aprendemos de él en cuanto a la desviación. Así, en esencia nos quedamos con la anomia original de Durkheim, la cual, a través de *The structure of social action* y de una lectura revisionista del psicoanálisis, terminó en las páginas de *The social system*. Parsons encerró la anomia de Durkheim dentro de un modelo médico de la desviación:

La preocupación por los problemas psicosomáticos y, a la postre, por los de la enfermedad mental [...] hizo surgir otro conjunto de preguntas. Éstas se referían a la importancia de las modalidades científicas de investigación y análisis racional para la comprensión y, en cierto sentido, eventual el control de los factores no racionales e irracionales que intervienen en la determinación de la acción humana, en el primer caso individual, pero también claramente social. La preocupación por estas dos cuestiones permeó el pensamiento de todos los autores que he mencionado, salvo Marshall; pero el contacto intenso con Freud redondeó la pauta y le dio a ésta nuevas dimensiones, especialmente en lo que concierne a la importancia de los factores y mecanismos no racionales que se manifiestan en los más íntimos procesos de interacción microsocial (Parsons, 1970, p. 35).

Lo cierto es que en *The social system* se trataba a la desviación en el plano de los “factores y mecanismos no racionales que intervienen en los procesos microsociales más íntimos de la interacción”. La desviación es un comportamiento no racional que se puede investigar racionalmente, pero cuyas raíces últimas no se pueden comprender de manera racional.

Esta caracterización no racional de la desviación se hallaba relacionada con la tendencia que mostraba Parsons a identificar la estructura del sistema social con la estructura normativa de la sociedad decretada oficialmente. El control social de Parsons era un

concepto psicosociológico, pero al mismo tiempo adquiría un sabor político y legal. La distinción que previamente se había hecho –y que tan clara tenían Mead y Dewey–, entre los controles sociales como el producto plural de las interacciones entre los miembros de la sociedad y el control social (a través del derecho) como función del público, quedó difuminada en un modelo que hacía hincapié en la integración. En la sociedad estadounidense de Parsons, la unicidad del sistema normativo y la de la racionalidad social que presidía por encima de aquélla, vinieron a coincidir. El mundo de Dewey y de Mead era aún un mundo en el que era posible concebir la “desviación” como la consecuencia de los controles sociales (véase el capítulo siguiente). En el mundo de Parsons, la desviación era esencialmente la ausencia de control social.

La teoría de la desviación y del control social, de Parsons, iba a convertirse en la teoría estándar de los libros de texto. Su influencia aún se hace sentir hoy en día en el vocabulario común de los cursos de introducción a la sociología y, especialmente, a la criminología (Gibbs, 1982a, p. 83). En esta última disciplina, un complejo desleído y moralista de la combinación Durkheim-Freud-Parsons, dio nueva legitimación a una oposición entre civilización y naturaleza (véase, por ejemplo, la “teoría del control”, de Travis Hirschi, 1969). La teoría monista de Parsons mostraba un alto grado de afinidad con la rígida estructuración de la cosa pública estadounidense que tuvo lugar durante los largos años de la restauración conservadora, entre finales del *New Deal* y la década de 1950 –años de creciente conservadurismo interno y de expansión de la influencia estadounidense en el extranjero. Esos años se vieron mucho más beneficiados por el énfasis que hacía Parsons en el monismo cognoscitivo y normativo, que por los riesgos que estaban dispuestos a correr y la inspiración democrática que poseían el pragmatismo y el realismo legal.

LOS VOCABULARIOS DE MOTIVO, DERECHO Y CONTROL SOCIAL

Aproximadamente en la época en que se publicaba la obra *The structure of social control*, de Parsons, algunos autores como Edwin H. Sutherland, Edwin Lemert y C. Wright Mills, se hallaban decididos a poner los cimientos de una teoría distinta del control social, inspirada en las enseñanzas de George Herbert Mead. En la primera sección del presente capítulo voy a especificar cuáles son dichos cimientos, para luego estructurar sobre ellos cuando menos los rudimentos de una teoría del control social. En la segunda sección abordaré la cuestión del derecho como un caso especial de la teoría.

LA PLURALIDAD DE VOCABULARIOS DE MOTIVO Y EL PROCESO DEL CONTROL SOCIAL

Una de las direcciones generales en que ejercieron presión las aportaciones de los tres autores que se acaban de mencionar fue en el sentido de que recalcaron la competencia que existía entre los diferentes “círculos” del control social, de manera tal que representaban una alternativa al modelo homeostático de Parsons en cuanto al control social como reacción a la desviación. Debemos recordar que, según Mead, el principal resultado de los procesos de control social era la constitución de “un objeto social adecuado” en el terreno de la comunicación. Mead había dejado abierto el problema de la competencia entre las múltiples determinaciones del objeto social. Este problema —como hemos visto— era particularmente apremiante en la sociedad estadounidense, complejo étnico y lingüístico que se caracterizaba por un pluralismo de grupos y “auditorios” de referencia (Shibutani, 1962). En una sociedad de esta índole, el control social se convierte en un

problema, cuando menos en el mismo grado en que el autocontrol es un problema del individuo. Probablemente surjan contradicciones entre las diversas audiencias posibles, y se tendrá entonces un comportamiento selectivo que es consecuencia de una actividad de resolución del problema, que se halla en medio de una pluralidad de orientaciones en cuanto a valores, así como de relaciones emocionales con diversos “significantes”. Georg Simmel—el sociólogo y filósofo de la “Chicago sobre el Spree”, como llamaba Walter Rathenau a Berlín— fue probablemente el primero en entender cabalmente esta situación y fue, en efecto, muy popular entre los sociólogos de Chicago (Simmel, 1950; 1903). Según él, el “tipo humano” de la “metrópoli” se ve presionado por una multiplicidad de estímulos, de los que tiene que “defenderse mediante su intelecto, y no con el corazón” (1903, p. 410). De hecho, es únicamente esta actitud ante el problema, la que le permite al metropolitano atacar el conflicto potencial de los “círculos sociales”, desde la encrucijada en la que se halla ese individuo.

Sutherland desarrolló la sociología de Mead en la dirección de una teoría clara del conflicto normativo —la teoría de la asociación diferencial, que es “una manifestación del conflicto cultural, desde el punto de vista de la persona que comete el delito” (Sutherland, 1942, p. 20).¹ Además, en el concepto complementario de la *organización de grupos diferenciales*, Sutherland ponderaba el mismo proceso desde la perspectiva de la organización social. Vale la pena mencionar que la teoría de Sutherland avanzó a partir del rechazo explícito —“por sugerencia de Albert K. Cohen” (Sutherland, 1942, p. 21)— de la anterior teoría de la “desorganización social”, de Shaw y MacKay, debido a que “la organización del grupo delictivo, que con frecuencia es muy compleja, es desorganización social únicamente desde un punto de vista ético o desde cualquier otro de índole particularista” (1942, p. 21). Contrariamente a lo que sostenía la teoría monista del control social de Shaw y MacKay, Sutherland recalca la pluralidad de los mundos normativos en los que uno participa, y los consiguientes dilemas que es preciso encarar.

¹ La teoría de Sutherland y la obra de Louis Wirth (1930-1931) fueron las principales fuentes de inspiración para el informe que, bajo el título de *Culture conflict and crime* (Conflicto cultural y delincuencia) (1938), presentó Thorsten Sellin ante el Consejo de Investigaciones en Ciencia Social. Véanse también las remembranzas de Sellin en la entrevista que le hacía John H. Laub (Sellin, 1983, p. 174).

La teoría de Sutherland constituía, al igual que la de Mead, una solución elegante al debate entre el determinismo y el libre albedrío, puesto que la singularidad de la elección individual se puede hacer remontar al resultado singular de una combinación aleatoria de la experiencia individual (asociaciones), sin tener que presuponer un elemento específico al que se denomina “libre albedrío”. Mead ya había señalado que ese resultado de la experiencia anterior, ese “movimiento hacia el futuro [...] es el paso [...] del ‘yo’”, el paso que “lo asombra a uno mismo” (porque yo sólo me puedo conocer como un “mí”; véase Mead, 1934, pp. 177 y 204). Parece existir algún nexo —según observó también Mead— entre la pluralidad de los grupos de referencia y la posibilidad del “surgimiento” de “algo novedoso”, como en el ejemplo de alguien que “apela a una comunidad más grande [...] aun cuando el llamamiento se le haga a la posteridad” (Mead, 1934, pp. 198-199).

Edwin Lemert, en un artículo que escribió en 1942, intitulado *Folkways and Social Control*, presentó por vez primera una clara oposición a la idea “homeostática” que tenía Parsons acerca del control social. Según explicaba posteriormente:

En un esfuerzo anterior por desarrollar una idea moderna del control social [...] yo proponía que dicho control [esto es, el control que se basa en las costumbres, las tradiciones y las leyes] se denominara control social “pasivo”, en contraste con el “activo” [que] es un proceso orientado a la implantación de metas y valores (1964, p. 21).

Ésta fue una declaración importante, porque sólo tras esta conceptualización de un tipo de control social activo, se podía considerar el control social reactivo de Parsons como una instancia de fenómenos sociales más generales que igualmente podían producir aquello que desde otro punto de vista adquiriría el aspecto de una “desviación” (Lemert, 1983, pp. 126-127). Se debe señalar también que únicamente fundamentándose en esta modificación del concepto parsoniano del control social pudo tener lugar el desarrollo futuro de un concepto de “desviación secundaria”—desviación estabilizada mediante la interacción con las agencias de control social— (Lemert, 1951 y 1967).

Otro aporte en la misma dirección activa y pluralista provino del joven C. Wright Mills, quien propuso la idea de un “vocabulario del motivo” como aquella estructura que controla el comporta-

miento del participante en un “conjunto de acción colectiva” específico, y lo hace orientando la conducta hacia el repertorio de motivos de que se dispone en el vocabulario (Mills, 1939 y 1940). Mills logró resumir la problemática de la motivación en el terreno económico y político que —como hemos visto— había tenido lugar durante el *New Deal*.

La idea de un “vocabulario” se le había ocurrido a Mills debido a su familiarización con los trabajos que se habían llevado a cabo en la filosofía y en la sociología del lenguaje.² En cambio, su conceptualización de “motivo” la derivó de Weber, quien, según la traducción que efectuó el propio Mills, definía “motivo como un complejo de significados que al autor mismo, o al observador, le parecen un fundamento adecuado para su conducta” (Mills, 1940, pp. 442-443; véase Weber, 1956a, p. 11), así como de la crítica pragmática que expresaba acerca de la ideología utilitaria e individualista:

En los Estados Unidos de nuestros días, hay muchas situaciones en las que la conducta queda controlada e integrada mediante el lenguaje *hedonista*. Para grandes sectores de la población, el placer y el dolor son hoy motivos, incuestionablemente. Estas situaciones hay que determinarlas empíricamente para determinados períodos y sociedades. El placer y el dolor no se deben cosificar e imputar a la naturaleza humana como principios subyacentes de toda acción. Obsérvese que el hedonismo como doctrina psicológica y ética adquirió ímpetu en el mundo moderno aproximadamente en la época en que los pensadores de la “clase media” estaban bajando del pedestal a los antiguos motivos morales y religiosos, que, a la postre, simplemente descartaron (1940, pp. 451-452).

En consecuencia, el propio lenguaje es una forma de control social:

[...] uno de los componentes de un “otro generalizado”, como mecanismo de control de la sociedad, lo constituyen los vocabularios de motivos aceptables [...] El “control” de los otros no es por lo común directo, sino

² Véase la bibliografía sobre la sociología del lenguaje que elaboró Mills (1941). Tanto G.A. DeLaguna, como Edward Sapir y especialmente Kenneth Burke (1935; 1945; 1950; sobre Burke, véase Lentricchia, 1983) influyeron en la creación del concepto de un “vocabulario del motivo” por parte de Mills. Véanse también Irving L. Horowitz (1983, pp. 154-159); Ernst Becker (1964), y, de manera más general, el ensayo de John Alt (1985-1986).

que más bien se efectúa a través de manipulaciones de un campo de objetos [objetos en el sentido de Mead]. Influjimos en un hombre dándole nombres a sus actos o imputándole motivos —claro que para “él” [...] tal comportamiento lingüístico forma parte del proceso del control social (Mills, 1940, pp. 44, 445, 451).

No obstante, al lenguaje se le puede entender como control social sólo en tanto no se le conciba como descripción. Es mejor considerarlo como un “hacer”, un hacer que constituye un rasgo constitutivo e inextricable de la organización social. Por ende, resulta evidente el vínculo que existe entre la historicidad de los motivos y la idea del lenguaje como control social. Los usos lingüísticos, las retóricas, los vocabularios, son formas adecuadas de control únicamente por lo que toca a aquellos “mundos sociales” para la organización de los cuales se pueden usar. Así, el lenguaje como control social no es ningún logro “idealista” o perteneciente al solipsismo. Es, más bien, el uso colectivo de la caja de herramientas del lenguaje, con la finalidad de organizar el mundo que se puede “decir” mediante ese lenguaje:

Los vocabularios de motivos individualistas, sexuales, hedonistas y pecuniarios, aparentemente son ahora los que dominan en muchos sectores urbanos de Estados Unidos del siglo XX. Bajo esta forma distintiva, la verbalización de una conducta alternativa tiene muy pocas probabilidades de hallar oposición entre los grupos dominantes. En este medio, los individuos se muestran escépticos en cuanto a los motivos religiosos que, según manifiesta Rockefeller, intervienen en el modo de llevar a cabo sus negocios, porque tales motivos son *ahora* expresiones pertenecientes al vocabulario que convencional y prominentemente acompaña a las situaciones de la empresa comercial. Un monje medieval escribió que le había dado comida a una mujer pobre pero bonita, porque ello era “para gloria de Dios y salvación eterna de su alma”. ¿Por qué tendemos a cuestionar sus motivos y a imputarle motivaciones sexuales? Pues porque el sexo es uno de los motivos más generalizados y que mayor influencia ejercen en nuestra sociedad y en nuestra época (Mills, 1940, pp. 447-448).

Podemos distinguir en Mills el esfuerzo por desarrollar el concepto de la “afinidad electiva” de Weber (Weber, 1904-1905; Gerth y Mills, 1946 pp. 62-63; Howe, 1978). Lo cierto es que únicamente por medio del establecimiento del significado de la interacción —y no sólo por lo que toca a Weber, sino también en el caso de Mead

y de Dewey— se podía utilizar cierto universo de significados (por ejemplo, el vocabulario de las sectas protestantes de los Estados Unidos del siglo XVII), con objeto de darle sentido a un escenario de acciones situadas, esto es, de “organizarlas” (por ejemplo, el capitalismo).

Para Mills, el lenguaje era un instrumento que se usaba para lograr la comunicación —comunicación que, a su vez, era esencial para la organización social. Esta manera de ver la relación entre el lenguaje y la realidad social constituía también, por consiguiente, un reto directo a la anquilosada conceptualización marxista de estructura/superestructura, que permanecía en el plano de una “teoría individualista de la mente” (Mills, 1939, p. 425).³ En otras palabras, era un desafío lanzado contra una teoría del lenguaje en la que a éste se le consideraba como reflejo, o “espejo de la naturaleza” (Rorty, 1979). Tal como escribió Mills al comienzo mismo de su artículo:

La principal reorientación de la teoría reciente en el campo de la sociología del lenguaje ocurrió al ser desbancada la noción que defendía Wundt en el sentido de que el lenguaje tiene por función la “expresión” de elementos que previamente ya existen dentro del individuo (Mills, 1940, p. 439).

Solamente basándose en una teoría del lenguaje, de esa índole tradicional, puede uno definir los “elementos superestructurales de la realidad”, como son la filosofía, la religión, el derecho, las ciencias sociales, como reflejo de la forma en que las vidas de los individuos se hallan históricamente organizadas en torno a la lucha de clases —con la separación implícita entre la “práctica” de la lucha de clases y la “teoría” mediante la cual esta última se puede conceptualizar. Además, si el marxismo elevó un “vocabulario de motivo” históricamente específico —el vocabulario de la propiedad privada y la ganancia, al estatus privilegiado de “estructura”, en tanto que todos los demás vocabularios se vieron reducidos a la dudosa jerarquía de “superestructura”—, ello ocurrió a causa de dicho marco mental.

³ No me parece que Marx haya resuelto jamás la tensión entre su concepto del lenguaje como “conciencia práctica”, que presentó en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1845-1846) y la idea de la ideología como superestructura. En cuanto a la relación que existe entre Marx y Mead, véanse Lichtman (1970-1971) y Goff (1980).

Nuestra atención la dirigimos, para expresarlo como lo hizo Mead (1934, p. 95), hacia aquellos significados en los que nos apoyamos para comprender el mundo que tratamos de organizar. La atención que podemos dedicar a otros mundos posibles queda limitada por procedimientos ideológicos que niegan la posibilidad de esa atención (Smith, 1976). Únicamente el reto de un mundo distinto, que surja de manera decisiva, puede lograr que esos procedimientos se vuelvan obvios, como se manifestó vívidamente en la crítica que hizo Marx de la economía política clásica, crítica que se ofrecía como el vocabulario crítico de la naciente clase trabajadora. Un cambio similar tuvo lugar en el período del surgimiento de la democracia corporativa o de masas, cuando el desafío que planteaban algunos conjuntos motivacionales alternativos abrió el paso a una teoría —como la que expresaron para propósitos limitados Berle y Means, y que generalizó C. Wright Mills— que liberaba las hipótesis en cuanto a la hegemonía del motivo económico, y al hacerlo, dejaba la relación que existe entre la motivación y la organización social, en manos de la investigación sobre el control social.

En consecuencia, una vez que el “mí” de Mead *es susceptible* de ser controlado por auditorios en competencia, a través de vocabularios alternativos, ¿cómo se efectúa una “elección” entre estos conjuntos de prescripciones que están en competencia? Como hemos visto al hablar de Mead, su teoría se puede describir como una especie de “fenomenología de la mente”, en la cual el individuo ingresa a círculos cada vez más amplios de la vida social, así como de significados, asumiendo el papel del otro (Mead, 1934, pp. 152-164). Los mecanismos mediante los cuales entramos en esta “comunidad más amplia” nos son impuestos, especialmente al principio. Sin embargo, este proceso de aprendizaje es, al mismo tiempo, una condición necesaria para que podamos lidiar eficazmente con nuestro ambiente, ejercer cierto grado de autonomía en nuestra relación con la sociedad, y afirmar nuestro “yo” frente a nuestro “mí”. El propio proceso de innovación, la capacidad que posee el yo “para asombrar” a uno mismo, se hallan enraizados en esta misma tensión fundamental.

Freud había logrado, con particular eficacia, vincular este proceso de aprendizaje con los diferenciales de poder (desarrollando la intuición seminal que tuvo Nietzsche en *Genealogía de la moral*). Según Freud, los procesos de aprendizaje están determinados en gran medida por “imágenes” de intensas relaciones *emocionales* que

alguna vez vivimos bajo un estado de dependencia e impotencia absolutas. Nuestra participación en la definición social de los significados, por consiguiente, ha quedado para siempre marcada por las relaciones de poder que de nuevo volvemos a vivir cada vez, a través del carácter emocional con el que afectan nuestra *atención* hacia objetos específicos (la persona a la que amamos, nuestros hijos, nuestros amigos, nuestros enemigos, los miembros de los grupos a los que pertenecemos y sus líderes, los representantes del “estado”, etcétera).

Así, por ejemplo, en *Native son*, la famosa novela estadounidense que se publicó en la década de 1940, el protagonista, que es el “malo” Thomas Bigger, un joven negro y pobre de Chicago que termina por cometer dos asesinatos, se ve dominado por lo que el autor, Richard Wright, denomina una especie de “ceguera”. La ceguera es uno de los antiguos mecanismos de la tragedia, que sin embargo ahora Wright explota ya no como ceguera humana ante la inescrutabilidad del destino divino, sino como la imposibilidad práctica, por parte de Bigger, de percibir a través de la opacidad de las relaciones sociales en las que está enclavada su vida. Las “oportunidades de la vida” de Bigger, para utilizar la expresión de Dahrendorf (1979), han quedado limitadas, por consiguiente, no sólo por su carencia de recursos materiales y por las fronteras que impone la discriminación racial, sino también, para empezar, y de manera primordial, por su inatención forzada a las formas mediante las cuales hubiera podido escapar a su destino. Nuestro “ensayo imaginario” de los cursos de acción, con frecuencia se ve guiado por una atención (o falta de ella), cuyos orígenes nos son inconscientes (Dewey, 1939).

Ésta era la dirección en la cual avanzaba Sutherland con su idea de las cuatro “modalidades” de asociaciones que mostraban patrones de comportamiento delictivo: de frecuencia, de duración, de prioridad y de intensidad (Sutherland y Cressey, 1978, p. 81). En otras palabras, los mensajes que se transmiten a través de la asociación vienen equipados, según esta perspectiva, con un “valor de memoria” —como en la “mnemotecnica” de Nietzsche (véase el capítulo 4)— que se halla relacionado con el valor emocional debido al cual se estableció en primera instancia esa huella de memoria. Donald R. Cressey desarrolló la relación que existía entre la teoría de la asociación diferencial de Sutherland y la idea de Mills en cuanto a los vocabularios de motivos, gracias a sus estudios crimi-

nológicos de las “racionalizaciones” de los desfalcadores y rateros de tiendas. Según Cressey, éstas consistían en las instrucciones ya “hechas” y socialmente transmitidas, en cuanto a las razones por las cuales uno puede entregarse a un tipo de comportamiento que, desde otros puntos de vista, se define como “delictivo” (Cressey, 1953 y 1954).

No es preciso hacer demasiado hincapié en el aspecto lingüístico de este proceso de aprendizaje. Tal como Mead nos ha enseñado, lo importante es el símbolo significante —es decir, un símbolo ante el cual podamos reaccionar de la misma manera en que otros reaccionan. En este sentido, el concepto de “imagen” que tanto complacía a Freud, nos va a ser de mucha utilidad, porque, efectivamente, una imagen del yo se puede considerar de manera apropiada como una recomendación en cuanto a conducta, como un desdoblamiento múltiple e implícito del motivo. Por consiguiente, el proceso del control social se puede definir como aquel que le presenta a un individuo ciertos contenidos simbólicos que encierran, implícita o explícitamente, recomendaciones para la acción —proceso que será más eficaz conforme esos contenidos simbólicos permanezcan sin ser impugnados, debido a que tienen raíces profundas en el bagaje emocional del individuo. Pasaremos ahora a centrar nuestra atención en el derecho.

UNA TEORÍA SOCIOLOGICA DEL DERECHO COMO VOCABULARIO DE MOTIVO: LA REFLEXIVIDAD

Luego entonces, ¿podría concebirse que el individuo es un “escogedor programado” que responde a la suma idiosincrásica de vocabularios, o auditorios, a los que dicho individuo haya quedado expuesto? (¿lo suficientemente idiosincrásica, de hecho, como para justificar la suposición de un “libre albedrío” para todo fin práctico?). Tal conclusión sería engañosa, puesto que la acción social es un logro intersubjetivo, y el reconocimiento de “lo que se debe hacer” con un asunto específico que se tenga entre manos, no es algo que se pueda establecer meramente por razones individuales. Incluso la movilización de la experiencia intelectual y emocional del individuo, que es a lo que equivale el repertorio de motivos que uno posea, es posible que sólo ocurra en interacción con otros,

y la “elección” de explicaciones motivacionales únicamente se puede pensar como un logro intersubjetivo. Esto es totalmente congruente con la sugerencia expresada por Mills en el sentido de que los vocabularios de motivo y los tipos de acción situada son conceptualizaciones que van encajadas la una en la otra. Son, por así decirlo, las dos caras de la misma realidad social.

La relación de encastramiento de la comunicación y la acción social se ha ponderado desde un trasfondo teórico totalmente distinto, bajo el encabezado del concepto de la “reflexividad” (Heritage, 1984; Maynard y Wilson, 1980; Maynard, 1984; Wilson, 1983). Trabajando a partir de conceptos fundamentales que estableció Harold Garfinkel (1967, pp. 7-9), Thomas P. Wilson ha escrito que “una explicación [...] es reflexiva en el sentido de que se trata de un acontecimiento que pertenece al mismo orden de aquellos asuntos que, al explicarlos y describirlos, les da orden” (1983, p. 12). La relación recíproca de la interacción social y la estructura social, debe comprenderse de la misma manera, como una relación de reflexividad.

Por ejemplo, en Maynard y Wilson (1980) se analizaba la conversación que había tenido lugar en un tribunal, de tal forma que se recalcan dos aspectos principales, según Wilson recordaba posteriormente:

Obsérvese, en primer lugar, que en cada ocasión la conversación es comprensible únicamente invocando el sistema de justicia penal como contexto institucional. Cuando los participantes emplean las categorías del sistema de justicia penal, reproducen esa estructura. En segundo lugar, nótese que el juez posee derechos prioritarios para interrumpir, hacer preguntas y, en general, dirigir el curso de la interacción. Sin embargo, estas características son notables precisamente porque se apartan del mecanismo de rodeos que posee la conversación, y se vuelven inteligibles al invocar el papel institucionalizado que desempeña el juez. La relación reflexiva entre la interacción y la estructura social queda clara: al utilizar la categoría de “juez” para hacer coherente la interacción, los participantes reproducen la función y su marco institucional (1983, pp. 19-20).

Así, pues, al emplear la categoría “juez” se ha efectuado un cierto trabajo. Éste consiste en una comunicación que es adecuada, desde el punto de vista de los participantes, para explicar la organización social de que se trate, que en este caso es el tribunal de justicia. El juicio, que se hace posible debido a los participantes, al

igual que a los observadores, acerca de lo “adecuada” que haya sido tal “labor lingual”, como la hubiera llamado Mills, ciertamente descansa en la “invocación del sistema de justicia penal como contexto institucional”. No obstante, esta “invocación” es un tanto compleja. Se trata de un uso particular de los conocimientos acerca del sistema de justicia penal; y todos los participantes se permean de este uso con el trabajo dentro de la sala de justicia, en el que interviene una *experiencia* de múltiples facetas en cuanto a qué aspectos determinan que un juez sea juez, un defensor público sea tal, un fiscal sea fiscal y un delito sea delito. Así, un acontecimiento aparentemente sencillo resulta comprensible para los participantes, porque se apoya en un tipo de decisión extremadamente complejo —y en el que intervienen la experiencia psicológica más fundamental sobre las relaciones de autoridad, una formación académica en derecho y el ejercicio real de una profesión legal (o bien, cierta familiarización con estas dos últimas formas de experiencia, en el caso del público asistente). Estas diversas experiencias existen y, por así decirlo, “cobran vida” sólo cuando se les utiliza en el escenario específico de los tribunales. En esos marcos colectivos quedan validadas como realmente relevantes para la situación de que se trate. Si a la estructura social se le puede considerar como el producto de las “huellas de la memoria”, como Giddens ha señalado —y como hemos visto en la sección anterior— tales “huellas” tienen que manifestarse de manera concreta en el tiempo y en el espacio, para que se conviertan en reales (Giddens, 1948, p. 17). En otras palabras, las acciones que utilizan como recurso la estructura social, también *reproducen* esta misma estructura.

La misma caracterización conviene al concepto de “regla”, acerca del cual se desató un acalorado debate jurisprudencial entre los formalistas jurídicos, por un lado, y los realistas jurídicos, por el otro; los primeros identificaban el derecho con el concepto de las reglas (escritas), en tanto que los últimos sostenían que únicamente se recurre a las reglas como medio para efectuar racionalizaciones *a posteriori* de las decisiones. Resulta interesante señalar, respecto de este debate, que John Heritage ha propuesto extender la crítica que hacía Garfinkel de los “títeres sentenciosos” parsonianos, al caso general de una “teoría de la acción regida por las reglas” (1984, p. 114). Según Heritage, la regla únicamente cobra vida en aquella situación en que la propia regla es particular. La aptitud de una regla hay que encontrarla dentro de la acción so-

cial en la que se emplea y se pone a la vista como regla. También ha señalado cierto paralelismo entre la crítica de Garfinkel en el terreno de la sociología y el intento por parte del filósofo H.L.A. Hart, en el campo de la jurisprudencia, de apartarse de ambas soluciones radicales al problema *jurisprudencial* de las reglas —el formalismo por un lado, y el “escepticismo en cuanto a las reglas” de los realistas, por el otro (Hart, 1961, pp. 121-150). Los sistemas legales, al igual que las lenguas naturales, son “de textura abierta” y siempre se dan situaciones de “indeterminación” que tiene que decidir aquel que va a utilizar la ley (Hart, 1961, p. 125). Esto simplemente ocurre así en la vida, y es inherente a la naturaleza finita de los seres humanos, pero no significa —como parece ser implicación de los realistas legales más radicales— que no existan reglas. Para el curso ordinario de las cosas, el reconocimiento de la regla que se refiere al caso concreto, no resulta particularmente problemático. Existen casos, sin embargo, que tienen lugar en aquella área que Hart denomina la “penumbra” del significado, y en la cual la ley no se puede “encontrar”, sino que únicamente se puede “hacer”. Ya estemos tratando con un código legal, un conjunto de precedentes o la educación moral, no es posible que el legislador redacte un sistema normativo exhaustivo que abarque todas las contingencias. Y tampoco es posible confiar en cánones de interpretación (Durkheim, 1893, pp. 206-219; Garfinkel, 1967, pp. 198-199). La “excepción” de Schmitt está siempre al acecho para emboscar una empresa tan arrogante. Debemos, por ende, llegar a la conclusión de que la regla nace como resultado de un acto de “reglamentación” (Zimmermann, 1970).

Sin embargo, esto no significa ni que sea el acto de gobernar el que “cree la regla” (porque lo que en realidad hace es apelar a la regla), ni que no podamos tratar de pronosticar el uso legal de las reglas que se basan en regularidades del pasado, siempre y cuando el contexto de ese uso sea estable. Una parte de este contexto la constituye la propia “conciencia legal” (Kennedy, 1980), que se moviliza con objeto de reconocer qué hay que hacer con la situación que se tenga entre manos. Un mundo de kelsenianos convencidos es muy diferente a un mundo de realistas legales. De hecho, no sólo es reflexivamente necesario hacer referencia al “derecho”, como sostenía Kelsen, para lograr que tenga sentido el discurso social acerca del derecho (y acerca del estado), sino que tal referencia, aun cuando necesaria, es también insuficiente, porque se

tiene que extender a las formas en que los participantes en la acción conciben el derecho y a la manera en que tiendan a orientarse hacia él. Esa orientación puede asumir el carácter de una consideración formalista por la letra de la ley, o el de un despiadado desdén hacia los “formulismos” que intervengan en la acción. Sociológicamente hablando, esas orientaciones distintas son muy importantes para la definición de qué son, *de facto*, el derecho, el estado, un derecho subjetivo, un contrato, un delito. Aun cuando quizá haya sociólogos que contemplen el *Sturm und Drang* de la jurisprudencia con la indiferencia que da el desapego, es imposible que ignoren la forma en que se desarrolló esa tormenta y tensión, así como el hecho de que esa forma ejerce una influencia muy vigorosa en la descripción de los fenómenos que están vinculados (a través de los participantes) con el derecho.

De ahí que deba resultar clara la razón de que sean imposibles de defender las pretensiones en cuanto a contar con una sociología del derecho puramente no-normativa o conductista (Black, 1976). Tom Wilson ha señalado recientemente que el “programa behaviorista [...] ha tenido éxito hasta el grado en que la atención se ha restringido a los fenómenos que se pueden definir neurofisiológicamente” (1987, pp. 394-395). Los esfuerzos orientados a la construcción de reglas estadísticas basadas en la observación conductista no han tenido éxito como sustitutos de las explicaciones que producen los miembros de la sociedad en su acción social cotidiana (Searle, 1969, pp. 50-53). Desde un punto de vista puramente conductista jamás podremos saber —como Kelsen ha señalado (1945, p. 175)— si le estamos pagando 10 000 dólares de impuestos a la autoridad correspondiente, o al jefe de una banda de gánsteres. Y tampoco podremos saber —como lo ha indicado David Greenberg en su crítica a la sociología del derecho de Donald Black, de corte conductista (1983, p. 349)—, si la persona que viste una toga negra es un juez o un actor que está haciendo la representación de un juez.

Precisamente a causa del encastramiento de la organización social —ese encastramiento que recalcan Mead, Mills y los etnometodólogos—, en los vocabularios y las explicaciones la regla entra en juego únicamente si los propios participantes admiten que la situación es apropiada para esa regla. Esto no significa que, en tanto no podamos pronosticar que una regla sea considerada adecuada por los participantes en la acción, no podamos tratar de

usar esa regla con objeto de predecir el comportamiento de los participantes —tanto así que, incluso, podemos recurrir a la manipulación matemática de los modelos heurísticos contruidos sobre la base de las expectativas de que se sigan ciertas reglas (Wilson, 1987). El énfasis que hace Weber en la orientación del actor social es aquí de importancia capital, y el debate entre los formalistas y los realistas consiste, en buena medida, en una polémica acerca del grado hasta el cual una ideología de la observancia de la ley es en realidad válida para la sociedad.

UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DEL DERECHO COMO VOCABULARIO DE MOTIVO: ESBOZO

Una forma de control social *activo*, para usar el término de Lermert, es una modalidad de control social que *ofrece* fundamentos para la acción de un tipo positivo. La forma de control social es típica de la democracia. Un buen ejemplo de ella lo constituye aquel control social que se organiza mediante el principio de la libertad de expresión, como en el caso del uso de los medios de comunicación masiva en las democracias de masas contemporáneas (véase el capítulo 10).

En oposición a lo anterior, una forma de control social *re-activo* es aquella modalidad de control social que afecta la motivación a través de la amenaza de negar algo que la persona a quien se amenaza considera como un valor. Esta es la forma de control social que se basa en la censura, y es típica de los regímenes autoritarios, ya sea que estos regímenes supriman la disponibilidad de los medios de comunicación, o a los propios comunicadores.

El concepto de la sanción legal, por lo común se ha visto vinculado con este último tipo de control social re-activo, bajo la forma de sanciones *negativas* (amenazas, castigos). Lo cierto es que las sanciones legales han sido, tradicionalmente, sanciones *negativas*, como por ejemplo aquellas cuyo llamamiento a la motivación se basa en la amenaza de aplicar la coacción física, en caso de que el receptor de la norma se niegue a acatarla. Las sanciones sociales pueden ser también del tipo *positivo*, como aquellas que recompensan al receptor por el acatamiento de la norma. A veces, las sanciones legales pueden ser igualmente positivas. Tanto los teóri-

cos legales como los criminólogos han señalado que las sanciones legales positivas resultan deseables. Éstas son cada vez más comunes en los sistemas legales de los llamados “estados del bienestar” (Bobbio, 1969 y 1971) y se han sugerido como alternativas posibles a un sistema de derecho penal basado en el castigo (Wheeler, 1973; Sutherland y Cressey, 1978, pp. 360-384).

En consecuencia, lo que propongo es que el derecho “escrito” se le considere como un vocabulario de motivos, que al igual que todos los vocabularios, está “esperando ser utilizado”. El derecho positivo es el vocabulario específico que social y formalmente se ha seleccionado (“legalmente” como guía futura del comportamiento, en oposición a los demás vocabularios, que son potencialmente conflictivos. Las elaboraciones escogidas están dotadas de “sanciones”, que han sido determinadas por la ley y que se han confiado, para su cumplimiento, a un personal especializado y legalmente identificado. Así, cada una de dichas sanciones es un *motivo*, proporcionado por la ley. El vigor de este motivo, en comparación con otros que puedan haber sido dotados socialmente con sanciones no legales, es un hecho empírico, social e históricamente situado.

Por consiguiente, la coacción legal no es más que el intento, supuestamente *bona fide*, por parte de aquellos grupos organizados que respaldan una proposición social, para proporcionarles a otros sectores del público un motivo (o un motivo *adicional*) para apegarse al comportamiento que se prescribe en la proposición. Por supuesto, también son posibles otros motivos para cumplir con las normas (aparte del consenso y de la coacción). Una lealtad abstracta hacia cierto concepto de la ley como derecho *positivo*, proveniente ya sea de la tradición formalista del derecho común, o de la tradición del “positivismo legal” de la jurisprudencia europea (como en el caso de la teoría del derecho puro, de Kelsen), puede ser también un motivo. Finalmente, la investigación sociológica sobre la actividad de policía y el castigo, ha puesto de manifiesto que la manera en que se hace uso de racionalizaciones legales específicas puede hallarse relacionada con variables estructurales y sociales específicas (Bittner, 1967; Melossi, 1985a; véase la siguiente sección). El uso que así se hace del derecho escrito, es esencialmente aquello en lo que consiste el “derecho en acción”. Weber escribía lo siguiente:

Las “normas legales” y todos los demás productos del esquema concep-

tual de la dogmática jurisprudencial, considerados como “empíricamente existentes” en la realidad histórica, se conciben solamente como *ideas* que están presentes en la mente de los hombres, como *uno, entre otros* fundamentos [*Gründe*] determinantes de sus acciones y deseos. Estos aspectos de la realidad objetiva se conciben igual que todos los demás aspectos: como objetos de explicación causal (1905, p. 146).

El “derecho en acción” es, en suma, desde esta perspectiva, el comportamiento real de aquellos funcionarios que, dentro de un determinado orden legal, se supone que elaboran y “hacen cumplir” el derecho positivo —así como el de aquellos “auditorios” hacia los cuales va dirigida la ley. Lo que yo sostengo es que estos actores en realidad “utilizan” la ley, en vez de “hacerla cumplir” o de “sujetarse” a ella, y que el “uso” específico del lenguaje altamente predeterminado y formalizado del derecho escrito —y en el cual se apoyan los participantes en el juego de control, como recurso a ser utilizado— es el resultado de una fórmula de transacción con los vocabularios no legales del motivo (siempre y cuando, por supuesto, no sean rechazados de plano, ni la totalidad del orden legal ni una parte sustancial del mismo).

UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DEL DERECHO COMO VOCABULARIO DE MOTIVO: CASTIGO Y ESTRUCTURA SOCIAL

De las argumentaciones anteriores se sigue que la pregunta sociológica correcta no radica, como han estado debatiendo los formalistas y los realistas, en si el derecho está “en los libros” o si se halla “en acción”. La pregunta que hay que plantearse es más bien la siguiente: “¿cuáles son los aspectos estructurales sociales que permiten la presentación de un vocabulario del derecho positivo, como explicación venturosa de la acción?” La respuesta, naturalmente, es materia de una sociología del derecho. Así, por ejemplo, en el campo del estudio sociológico del derecho penal y el castigo, se ha determinado que las distintas aplicaciones de castigos, en el transcurso del tiempo, no guardan relación directa con los cambios en las tasas oficiales de comportamiento delictivo. El nivel cambiante en cuanto al uso del castigo parece responder, en cambio, a las preocupaciones institucionales y de la sociedad, respecto

de los cambios que ocurren en los valores simbólicos, en las condiciones económicas (las tasas cambiantes de desempleo, por ejemplo), y en las decisiones administrativas cotidianas de las instituciones correccionales (Rusche y Kirchheimer, 1939; Melossi, 1985a; Box y Hale, 1982; Berk *et al.*, 1983). En el campo de la investigación policiaca parece ser que, bajo ciertas condiciones, como en el caso de la labor policiaca en los barrios bajos de las ciudades, la retórica de la “observancia obligatoria de la ley” se podría sopesar contra la del “mantenimiento de la paz” (Bittner, 1967). En los tribunales, los abogados deben estar familiarizados con el concepto sociológico (pero expresado de manera legal) de lo que constituye un “delito normal”, con objeto de lograr decisiones basadas en una negociación por parte de la defensa (*plea-bargaining*) (Sudnow, 1965; Rosett y Cressey, 1976). Además, deben ser diestros en el uso de la estructura de interacción “informal” que se maneja en los tribunales (Maynard, 1984).

En cambio, el vínculo entre las explicaciones legales y los vocabularios que provienen del campo de la economía, la política o las organizaciones burocráticas e institucionales, se debe reconstruir punto por punto. Esas reconstrucciones, sin embargo, no son comunes en la literatura. Las vinculaciones con frecuencia se colocan en corto circuito y equivalen, a lo sumo, a tipos de explicación “reducidos”. Se han propuesto formulaciones algo vagas, tales como “la necesidad del control social”, “las necesidades del capitalismo” y otras explicaciones similares e insatisfactorias, de naturaleza funcionalista. De manera típica, “el estado” se ha utilizado como expresión taquigráfica para referirse (o para aunarla) a tal razonamiento funcionalista. Stanley Cohen y Andrew Scull han señalado que está “surgiendo una criminología y sociología marxistas del derecho” que han desarrollado los aspectos del “control social” de la denominada teoría etiquetante, en tal dirección que han hecho “regresar al estado al centro del drama” (Cohen y Scull, 1983a, p. 7).

De hecho, a principios de la década de 1970, hubo una “teoría del estado” que vino a establecerse en la teoría social así como en la criminología “crítica”, y cuya versión más autorizada fue probablemente la que ofreció Louis Althusser en un ensayo sobre los aparatos represivos e ideológicos del estado (1970). Según Althusser, “el papel de los aparatos represivos del estado”, que constan de instituciones como la policía, los tribunales y las prisiones,

[...] consiste esencialmente, en cuanto que aparato represivo, en asegurar por la fuerza (física o de otra especie) las condiciones políticas de la reproducción de las relaciones de producción (que en último término son *relaciones de explotación*). El aparato del estado no sólo se reproduce a sí mismo [...], sino también, y sobre todo, se asegura, mediante la represión (desde la fuerza física más bruta hasta las más simples instrucciones administrativas o hasta la censura abierta o disimulada, etc.), las condiciones políticas para el ejercicio de los aparatos ideológicos del estado (Althusser, 1970, p. 142 [121]).

Este tipo de guión se podría encontrar, repetido una y otra vez, en buena parte de las investigaciones que se llevan a cabo sobre el castigo y el derecho en general. Debido al hombre artificial (y a una negativa programática a contaminar la teoría empírica con la vil cotidianidad del mundo empírico), los analistas ya no necesitaban reconstruir la cadena causal de las orientaciones y acciones típicas que vinculan, por ejemplo, los cambios que ocurren en los indicadores económicos con las decisiones administrativas del sistema penal y criminal, ni con las tasas reales de encarcelamiento. El *deus ex machina* denominado “estado” llegaba y se encargaba de todo. Las acciones artificiales, la mente artificial y la voluntad artificial del hombre artificial se podían utilizar *como si* fuesen representativas de las acciones, las mentes y la voluntad de los hombres y mujeres de carne y hueso.

En este caso, sin embargo, al igual que en el de las políticas del *New Deal* que se examinaron en el capítulo anterior, no es necesario invocar al “estado” para explicar las variaciones de la “ley en acción”. Ni es preciso recurrir tampoco a las especulaciones acerca de los motivos individuales de los agentes de control. La estrategia global que se debiera seguir, en cambio, es la reconstrucción de la “cadena discursiva”, como la he denominado,⁴ mediante la cual se crean y mantienen los vocabularios hegemónicos, y éstos son capaces de ejercer influencia sobre las decisiones reales en cuanto a arrestar, condenar y sentenciar. En el caso de los análisis longitudinales, tal “cadena discursiva” vincula la manera en que se racionalizan y explican los conflictos sociales y políticos que se

⁴ Me refiero aquí al estudio que efectué sobre la relación que se da en el transcurso del tiempo, entre las tasas de delincuencia, las tasas de encarcelamiento y las condiciones económicas, haciendo uso de datos correspondientes a Italia (Melossi, 1985a). El lector puede consultar, si le place, la información que figura en el ensayo acerca de la literatura pertinente, así como sobre detalles técnicos.

desarrollan en torno al ciclo de los negocios con los cambiantes vocabularios de motivo de que disponen las agencias de control penal como explicaciones para sus acciones.

Esos vocabularios son manifestación de los movimientos pendulares del “clima moral” de una sociedad; son los movimientos que acompañan a la alternancia de los períodos económicos de expansión y de recesión. Estas oscilaciones, a su vez, son consecuencia de las interacciones entre clases, grupos y organizaciones —son interacciones que influyen, por ejemplo, en la producción de los indicadores “económicos” que conforman lo que denominamos “el ciclo de los negocios”. Los indicadores como la producción de bienes y servicios, o el número de personas que participan en la fuerza laboral, o de los desempleados, son mediciones de acontecimientos complejos que se hallan eslabonados de mil maneras con las cambiantes caracterizaciones motivacionales. Así, por ejemplo, en el caso del castigo, he propuesto la hipótesis de que el conjunto de acontecimientos que generalmente se describen para caracterizar los períodos de recesión económica se hallan ligados, a través de una cadena discursiva, con el incremento en la propensión hacia la severidad entre los ejecutores y los teóricos del sistema de justicia penal, así como en la opinión pública en general. Ocurre exactamente lo contrario en aquellos períodos que se caracterizan por la “prosperidad”. Dentro de los límites (empíricamente determinados) que delinea el vocabulario del derecho de los libros, los funcionarios que están responsabilizados de que se observe la ley explican su comportamiento utilizando vocabularios de motivo punitivo en una forma aproximadamente oscilatoria en el transcurso del tiempo y que responde, entre otras cosas, a las oscilaciones en el estado de ánimo del público, que a su vez se hallan vinculadas con los oscilantes indicadores económicos (Melossi, 1985a).⁵ Esta estrategia de investigación sigue la premisa de lo que Arthur Bentley alguna vez denominó los “movimientos en oleadas de los comportamientos lingüísticos de los hombres, que avanzan y retroceden con el correr de los siglos” (1953, p. 212).

⁵ No pretendo afirmar que los cambios en la economía estén relacionados con las variaciones en las tasas de encarcelamiento, y ni siquiera con la mayoría de dichas variaciones. Lo cierto es que al parecer revisten cuando menos la misma importancia aquellas decisiones administrativas autónomas que toma la burocracia de la justicia penal y la de las instituciones correccionales. Véanse Berk *et al.* (1983), y Blumstein, Cohen y Nagin (1976).

En otras palabras, el proceso de etiquetamiento no debemos concebirlo ni simplemente como un proceso que se ve afectado por las características individuales, ni por aquellas de la interacción entre el etiquetado y el etiquetador. Lo que he llamado una "teoría de etiquetamiento fundamentada" (Melossi, 1985*b*, p. 202) se ocupa también de la forma en que los elementos variables de la estructura social (como por ejemplo, el ciclo de los asuntos políticos) afectan el grado variable de probabilidad de que un cierto comportamiento sea definido como normal o como desviado (Greenberg, 1977, p. 651; Melossi, 1985*a*, p. 182). No cabe duda de que "el estado" bien puede ser que aparezca en esta cadena de etiquetamiento discursivo fundamentado. Aparecerá, sin embargo, no como la *persona* actuante que haya designado el analista social, sino como uno de los recursos discursivos en los que se apoyan los propios actores con el fin de dar una explicación acerca de lo que hacen, pongamos por caso, cuando castigan. Hacer una sociología del estado significa, por ende, ponerle límites al uso del sentido común (así como al sociológico) del concepto de estado, y regresarlo a las teorías legales y filosóficas que han acompañado su significado cambiante en el transcurso de la historia. Quienes estudian el control social no pueden tratar al "estado" como una variable independiente. No obstante, el analista social está interesado en describir aquel efecto particular del control social que consiste en la orientación de los miembros de la sociedad hacia el estado, y en la atribución que se hace al estado, y que se describe legalmente, de facultades y efectos definidos. El estado no es más que un poderoso mecanismo retórico, una variable conceptual dependiente, como muy adecuadamente lo ha llamado J. P. Nettl (1968); dependiente de la interpretación social del significado —o mejor, diríamos, del control social del significado.

El concepto plasmado por Edwin Lemert, de una forma de control social activo que refuerza a la “desviación secundaria” (1951), y el concepto positivista legal del delito, expresado por Edwin Sutherland y Donald Cressey (1978), apuntaban ya hacia el papel central que desempeñan los agentes oficiales del control social en la definición de desviación y delito. Por más que la desviación, conforme a estos sociólogos, era ciertamente una cualidad del comportamiento, cuando menos en su manifestación “primaria”, no había duda de que las agencias del control social tenían mucho que ver con el establecimiento de una autoimagen de desviación o delictiva, o de ambas índoles. De hecho, el avance logrado con el incipiente enfoque del “etiquetamiento” por parte de Howard Becker en *Outsiders* (1963), todavía se podía concebir como una extensión de la teoría de la asociación diferencial, según la cual el sistema oficial del control social fortalece el efecto de aquellas definiciones que son favorables para la conducta desviada o delictiva.

Becker, sin embargo, especialmente en su “Introducción”, escrita después de los ensayos que constituyen la obra *Outsiders*, iba más allá y, en esencia, negaba la importancia de una forma de desviación “primaria”, aduciendo que “el comportamiento desviado es aquel al que las personas ponen esa etiqueta” (Becker, 1963, p. 9).¹ En su sencilla y genial etnografía del fumador de marihuana, Becker mostraba que el acto desviado únicamente podía ser resultado de un difícil y problemático proceso de aprendizaje. Tal proceso tiene lugar dentro de una pequeña subcultura desviada, cuya propia existencia, así como sus rasgos más característicos, se deben a la interacción con el medio más amplio del control social.

Sin embargo, en la reconstrucción de Becker no figuraba “el estado”. Fiel a la tradición de Chicago, dentro de la cual escribía, Becker consideraba que los mecanismos del control social eran

¹ Otro estudio pionero en esta misma dirección lo fue el de John Kitsuse (1962).

resultado de las acciones de personas y organizaciones específicas, en momentos y lugares también específicos. Los “empresarios morales”, como los de la Oficina Federal de Narcóticos, creada en 1930 dentro del departamento de Hacienda (Becker, 1963, pp. 121-163), y no el estado, fueron los responsables de que se hubiera aprobado en 1937, la ley denominada *Marijuana Tax Act*, que por vez primera convertía a la mariguana en una sustancia ilícita.

Sin embargo, algo ocurrió durante la década de 1960, que hizo que este tipo de explicación satisficiera cada vez menos. Se necesitaba un concepto más “central”, al que se le pudieran achacar la creciente frustración, violencia e injusticia que parecían surgir desde abajo de la prístina apariencia que presentaba el sueño estadounidense. El siguiente paso fue la “politización” del concepto de control social, convirtiéndolo en un producto del “estado”. Así, se “develó” al Leviatán, como la cara orwelliana que atisbaba desde atrás de la estructura normativa de Parsons, y que todo lo abarcaba.

En ninguna otra parte fue esto más evidente que en el capítulo de conclusiones de la obra *Becoming deviant* (1969) de David Matza. El trabajo de este autor representaba, de hecho, un regreso a la escuela “clásica” de criminología —un cambio, en nombre de los derechos “humanos”, que se hallaba inspirado en los acontecimientos de la década y que, por cierto, no se restringió a la labor del propio Matza.² Fue en éste, sin embargo, en quien más claramente se observó un retorno a los principios de Beccaria. La teoría de las “técnicas de neutralización” de Matza, que inicialmente expuso junto con G. Sykes (1957) y luego desarrolló en *Delinquency and drift* (1964), era, a pesar del homenaje que les hacía a Sutherland y a Cressey, la aceptación indirecta de un punto de vista monista-parsoniano del control social. En opinión de Sykes y Matza, los delincuentes juveniles requieren de “técnicas” para neutralizar la

² Resultó medular, durante este período, el acento que se puso en la “naturalidad” de los derechos de los hombres y de las mujeres. Véanse, por ejemplo, las exigencias en pro de condenas definidas, desde la perspectiva de la salvaguarda de los derechos individuales, en *Struggle for justice*, que escribió un grupo de trabajo del American Friends Service Committee (1971), o el título retórico del trabajo de Herman y Julia Schwendinger, *¿Defensores del orden o guardianes de los derechos humanos?* (1970). Resulta difícil no observar, en estas primeras expresiones de una criminología “crítica” o “radical”, la influencia del renacimiento del derecho natural después de la guerra, como ocurre en la obra de Lon L. Fuller. A este respecto, el trabajo de Philip Selznick (1961) ofrecía un importante vínculo entre la sociología y la jurisprudencia.

influencia restrictiva del control social. Pero, ¿por qué la gente se desvía o se vuelve delictiva, para empezar? Matza quería evitar la falacia del positivismo. No aceptaba las teorías deterministas, y en consecuencia tenía que negar la legitimidad de la tradición con que las ciencias sociales habían abordado el problema de la desviación y el delito. Necesitaba regresar a la hipótesis principal de la postura filosófica de la escuela clásica; es decir, el libre albedrío. Las técnicas de neutralización abrían un área de “deriva” moral, dentro de la cual podía surgir la “voluntad”, o albedrío.

En consecuencia, la subsiguiente y repentina resurrección del fantasma del Leviatán en el último capítulo de *Becoming deviant*, que lleva por título “Signification”, no es inesperada. Su aparición tiene la misma función que desempeñaba en la filosofía hobbesiana, esto es, la de restablecer el orden y la unidad en una sociedad de voluntades en conflicto. De hecho, según Matza, la labor del Leviatán es la de “restablecer la *unidad del significado*” (1969, p. 163). El agudo estudio etnográfico y sociológico que publicó Becker sobre el consumo de marihuana y la represión, se reconstruye, en el último capítulo del libro de Matza, a modo de filosofía política, porque “los positivistas criminológicos lograron lo que parecía imposible. Separaron el estudio del crimen, del funcionamiento y de la teoría del estado” (1969, p. 143). Matza nunca dejó en claro qué era lo que se podía ganar con respecto a la explicación original de Becker, con relación a la introducción de una “teoría del estado”, salvo por la obvia gama de mecanismos retóricos que hacía posible la reintroducción de un concepto de estado en el lenguaje sociológico. El giro de Matza hacia el Leviatán era la expresión de una tendencia más general dentro del *Zeitgeist* de los años sesenta. En ese momento daba la impresión de ser vigorosamente mordaz; hizo posible la reintroducción de la indignación moral en el discurso social. Y permitió, particularmente, que los jóvenes le pusieran un nombre al mal. Éstos, ya fuesen muchachos o muchachas, se identificaban con los oprimidos, con los “condenados de la tierra” de Frantz Fanon (1961), y sentían que ahora podían nombrar al opresor común. El Leviatán había marcado sobre su piel el significado de su propia identidad: “se da cuenta, de manera concreta, de que es un *súbdito del Leviatán*” (Matza, 1969, p. 177).

El significado que el mismo Matza le atribuía a su trabajo quedaba expresado claramente en una nota de pie de página que aparecía al final de la introducción al capítulo sobre la significación:

Al considerar el papel que desempeña la significación en el proceso hacia la desviación, hay poca necesidad de denunciar al estado, o de acusarlo de una opresión injustificable. Lo único que hace falta es apreciar los aspectos indisputables de su naturaleza rudimentaria, así como de lo igualmente rudimentarias que son sus consecuencias —elementos de estado que admiten por igual los teóricos políticos liberales y conservadores. Además, no se pretende ningún desaire por el hecho de usar la palabra Leviatán; después de todo, Hobbes elogiaba, que no condenaba, el dispositivo mediante el cual se pudiese lograr una unidad de significado y, por ende, un orden en la sociedad. Y finalmente, el hecho de vincular al estado con el opresivo asunto de la significación, de ninguna manera implica que ésta sea su única labor. El estado organiza el bienestar, hace guerras y realiza muchas cosas en el ínterin entre una y otra. Lo importante aquí es que no nos desencaminemos indebidamente o nos dejemos confundir por el hecho de que los agentes y los portavoces del estado a veces denominen “bienestar” al control interno y a otros elementos de la significación. Recientemente, nuestra capacidad para desenmascarar ese engaño se ha incrementado sin que nos hayamos dado cuenta, debido a algo que, por lo demás, es un asunto repugnante y brutal: a otros portavoces del mismo estado les ha dado también por concebir la guerra en los términos endulzados del bienestar y para corrección de pueblos distantes que, según se afirma, se han apartado del camino del bien. Y, quizá para completar nuestra perplejidad, otros voceros del mismísimo estado han comenzado a concebir su modesto programa de bienestar como equivalente a una “guerra”. Debemos guardar la esperanza de que, en vez de dejarnos totalmente mareados, tan curiosa concatenación de voces mal usadas resulte instructiva y ayude a restablecer una correspondencia más cercana entre las palabras y las cosas (Matza, 1969, p. 145[2]).

LA BESTIA COLOSAL

Entre finales de la década de 1930 y finales de la de 1960, fueron muchos los acontecimientos que concurrieron para que se incrementase la centralización y la burocratización de la política estadounidense. Incluso Parsons, en sus comentarios sobre *La élite del poder* de Mills, señalaba “la dinámica de una sociedad industrial en vías de madurar” y admitía que “la posición de Estados Unidos dentro de la sociedad mundial” había cambiado (1957, p. 190). Y ciertamente, escribía Parsons, hay una “creciente prominencia del

grupo militar en nuestro sistema de gobierno" (Parsons, 1957, p. 196). Hubo el período del macartismo, y un resurgimiento de la "autoridad y la deferencia" (Easton, 1985; Wolin, 1981, p. 43). En general, después de la segunda guerra mundial, ese proceso de racionalización y centralización del gobierno estadounidense que había comenzado en la era progresista, cobró aún mayor impulso (Skowronek, 1982). El inestable equilibrio entre la intervención *ad hoc* y la burocratización que había caracterizado al período del *New Deal* parecía inclinarse en favor de esta última (Schlessinger, 1989).

La tesis en el sentido de que la experiencia de la segunda guerra mundial, de la guerra fría y de la consiguiente necesidad de combatir a los regímenes totalitarios y competir con ellos, había corrompido a las democracias, comenzó a salir a relucir en un buen número de trabajos, durante la década de 1940. Harold Lasswell escribía en 1941 acerca del futuro del "estado guarnición". Cierta número de escritores, como George Orwell y Aldous Huxley, produjeron en esos años sus puntos de vista distópicos sobre el control total. Los ex miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, a quienes se había reubicado en Estados Unidos, pintaban una lúgubre imagen del Leviatán contemporáneo. Frederick Pollock escribió acerca del "capitalismo de estado" en el campo de la economía (1941), y Marx Horkheimer publicó en 1942 un folleto de circulación limitada que llevaba por título *The authoritarian state* (El estado autoritario). Lo que en general ponían de manifiesto estos ensayos era que la unificación del capitalismo monopólico y las estructuras estatales en el *capitalismo de estado* de la Alemania nazi (y tal vez de la Rusia soviética) marcaban un destino general de la forma de estado, que iba a destruir la democracia y el liberalismo mediante una pesadilla de totalitarismo. Estos temas iban a resurgir en la década de 1960, época en que el ensayo de Horkheimer, por ejemplo, alcanzó popularidad dentro de los círculos del movimiento estudiantil germanooccidental (Jacoby, 1973). Franz Neumann escribió, en *Behemoth*, sobre la eliminación de los derechos individuales, aspecto que guardaba una correspondencia con la eliminación de los pequeños negocios durante la era del "capitalismo monopólico totalitario" (1944; Jay, 1973, pp. 143-172). Los análisis que se habían desarrollado durante el período nazi en Alemania, florecían en el ambiente estadounidense. Aun cuando las nuevas interpretaciones en Estados Unidos no

proyectaban directamente la situación alemana sobre los avances estadounidenses de posguerra, no dejaban de estar orientadas en la misma dirección. Todo este inventario de ideas fue silenciado en la época de McCarthy, pero volvió a aflorar durante la profunda crisis social y política de los años sesenta y principios de los setenta, tanto en Estados Unidos como en Europa occidental.

Durante la época macartista, David Easton, el científico político, le dio un giro "sistémico" a la tradición de Arthur Bentley, de John Dewey y de David Truman. En su libro *The political system* (1953), Easton rechazaba los conceptos de "estado" y de "poder" por ser instrumentos intelectuales confusos y opacos, que de nada servían para el funcionamiento real de la ciencia política (1953, pp. 106-119 y 125). Escribía lo siguiente: "Ni estado ni poder son conceptos que sirvan para darle unidad a la investigación política" (1953, p. 106). Según la reconstrucción que Easton ha hecho recientemente de las diversas fases de la ciencia política en Estados Unidos, el período de la guerra fría y el macartismo "lograron empujar hacia la clandestinidad el interés que existía por la reforma social y la teoría crítica" (1985, p. 139), pero al hacerlo "encaminó a los eruditos hacia los terrenos políticamente menos peligrosos de la investigación básica, área que, según resultó, tenía grandes ventajas que ofrecer al desarrollo de la ciencia política" (1985, p. 140). Parece quedar implícito que uno de estos beneficios fue la teoría del sistema político que desarrolló Easton, beneficio, sin embargo, cuya influencia no duró mucho, porque:

En Occidente surgió la revolución contra los viejos moldes culturales que afectó igualmente al Oriente, durante las postrimerías de la década de 1960 y principios de los años setenta. Éste fue un período de cambio social en todo el mundo. Buena parte de los líderes provenían de las grandes masas de estudiantes que se habían formado en las instituciones de enseñanza superior, cuyo crecimiento había sido muy rápido en todas partes. En Estados Unidos, dicha revolución había tenido sus orígenes en el movimiento en pro de los derechos civiles, especialmente tras las decisiones que tomó la Suprema Corte en 1954 y 1955 en contra de la segregación educativa de los negros. E iba acompañada por crecientes demandas en cuanto al mejoramiento de las condiciones de los negros y de otras minorías, así como por protestas generalizadas contra la guerra de Vietnam, durante los gobiernos de Johnson y Nixon. Donde más claramente se manifestaba era en las nuevas actitudes hacia las formas de vestir, la conducta sexual, el sitio que ocupaban las mujeres y las minorías

dentro de la sociedad, la pobreza, el respeto por el ambiente físico (la contaminación, los desechos atómicos, los peligros de la energía nuclear) y la desigualdad social (Easton, 1985, p. 141).

El resurgimiento del concepto de estado ocurrió después de la revolución cultural de los años sesenta y comienzos de los setenta. Tal como ha señalado Sheldon Wolin, “una de las cosas que indican la magnitud de estos acontecimientos, es que el ‘estado’ ya no se toma como palabra escatológica” (1981, p. 43). Existe el consenso de que “el estado fue redescubierto durante la década de los años sesenta” (Badie y Birnbaum, 1979, p. 26).

Este resurgimiento de un concepto de estado provino de distintas fuentes políticas e intelectuales. Por un lado estaban aquellos teóricos para quienes un estado centralizado era sinónimo de modernización y la ausencia del mismo se podía entender, dentro de la tradición política estadounidense, como una de las manifestaciones del “excepcionalismo” estadounidense (Huntington, 1966). Empero, aun cuando según lo pintaba Samuel P. Huntington, este desarrollo histórico hablaba bien de la naturaleza de la democracia en Estados Unidos, no por ello deja de discernirse en sus páginas una cierta “nostalgia” por la eficiencia, supuestamente ordenada, del estado de la Europa continental —actitud que ha sido muy tradicional en la ciencia política estadounidense. Esta actitud se vigorizó necesariamente durante los años del *New Deal*, así como con la expansión de la influencia de Estados Unidos al finalizar la segunda guerra mundial —acontecimientos que cada vez recalcaron más el papel central y activo que desempeñaba el poder ejecutivo, y especialmente la Presidencia junto con su “corte”, para usar la expresión de Huntington. El ensayo de este último autor fue reimpresso en forma de un libro muy oportuno compilado por Reinhard Bendix y que se intituló *State and society* (1968); en él se anunciaba el inicio del tipo de teoría del estado, histórica y comparativa, que habría de popularizarse varios años más tarde, a través de autores como Theda Skocpol (véanse, por ejemplo, el ensayo de Collins [1968] y la traducción de Hintze [1897]).

Sin embargo, la dirección intelectual más importante para el restablecimiento de la legitimidad de una “teoría del estado” se le debe atribuir a los teóricos marxistas. Tal como lo señalaba David Easton, la “renovación del concepto de estado” se halla vinculada a la aportación de los tres movimientos político-intelectuales para

los cuales el concepto de estado siempre ha sido importante: el marxismo, el conservadurismo tradicional y el libertarismo político y económico (Easton, 1981). El conservadurismo en todo momento ha tratado de incrementar la debilidad tradicional del centralismo de la sociedad estadounidense; los marxistas han vituperado el poder del estado capitalista, tachándolo de representante del capital; y los libertarios se oponen tanto al estado de los conservadores actuales, como al de los marxistas del mañana. Lo cierto es que el concepto de estado figuró en la parte medular de un prolongado debate político que tuvo lugar a finales de la década de 1970, tanto en Europa como en Estados Unidos (Green, 1981; Bobbio, 1987).

LA IMPUGNACIÓN DEL ESTADO EN LA DÉCADA DE 1960

El libro de C. Wright Mills, *La élite del poder* (1956) fue una reacción atípica entre las que salieron a relucir ante los nuevos acontecimientos políticos, pues aquella se hallaba, contrariamente a éstas, sólidamente enraizada en la tradición del pragmatismo. La principal argumentación de Mills era en el sentido de que las élites económica, administrativa, política e intelectual de la sociedad estadounidense se habían unificado en una "élite de poder" que le había expropiado al "público" de Estados Unidos una parte sustancial de su soberanía. El papel que desempeñaban los medios masivos de comunicación en esa expropiación, era de importancia capital. En el capítulo dedicado a la "sociedad de masas" Mills lograba relacionar el proceso de la centralización del poder con la serialización y la reducción de la diversidad de la producción de significados, en una sociedad organizada masivamente. Mills se apoyaba implícitamente en las premisas de la argumentación que fundamentaba en su "vocabulario de motivo": la estandarización de los vocabularios sociales era ciertamente un vehículo para el gobierno, para las élites de la sociedad de masas, entre las cuales el control social se basaba en ofrecer motivos estandarizados para la acción en auditorios cada vez más grandes.

Richard Flacks nos recuerda que los miembros del movimiento que dio vida a la ahora famosa Declaración de Port Huron, en 1962 —que fue el primer trabajo en el que manifestaban sus postu-

ras los Students for a Democratic Society (SDS)—, eran primordialmente discípulos de C. Wright Mills, y no de Karl Marx:

En vez de aceptar la imagen de la política que fomentan los partidarios de la guerra fría y los tecnócratas, preferíamos imaginarnos como los *habitués* de un gran café subterráneo en el que podíamos escuchar las palabras de Sartre, de Beauvoir, Mills y el Che, que sentados en una mesa debatían la estrategia revolucionaria y la sociedad posrevolucionaria, en tanto que en otra mesa cercana se encontraban Muste, Goodman y Martin Luther King explorando el potencial de la no violencia revolucionaria. Pensábamos que no iba a transcurrir mucho tiempo antes de que se nos pidiera que ayudáramos a zanjar sus argumentaciones (Flacks, 1987, p. 142).

Una juventud subterránea —expresión predilecta en esos años, que apareció como el título de una famosa novela de Jack Kerouac, la voz de la “generación *beat*” (1958), así como en el frecuentemente citado artículo de David Matza sobre las tradiciones subterráneas de la juventud (1961)— hacía referencia al nuevo topo que escarbando eliminaba los cimientos del aborrecible *statu quo*.

De hecho, en la época de Port Huron, ya hacía tiempo que había comenzado la lucha por los derechos civiles en el Sur, y sólo dos años después el movimiento en favor de la libertad de expresión, de Berkeley, hizo saltar la chispa del movimiento estudiantil que se extendió por todo el orbe y que culminó en el fatídico año de 1968. Al principio, mientras las masas de negros y de estudiantes (en el caso de Estados Unidos) en realidad participaban personalmente en el movimiento, la etiqueta de “movimiento democrático” era perfectamente apropiada. Pronto ingresaron al movimiento masas cada vez más amplias de personas, conforme su carácter inicial “antiautoritario”; tanto en Estados Unidos como en Europa occidental, se apoderaba del corazón y de la mente de millares y millares de jóvenes, que se atiborraban en el ambiente lleno de humo de los grandes auditorios para conferencias, para compartir el privilegio de hablar y de decidir. En los primeros momentos, la inspiración antielitista del movimiento parecía perfectamente viable. Tal era la idea de Rudi Dutschke, el líder estudiantil radical germanooccidental, quien afirmaba que una “larga marcha a través de las instituciones [sociales]” hubiera dejado a las élites, a la postre, asiladas en el núcleo de la sociedad, incapaces de defender sus posiciones (Dutschke, 1968, pp. 89-90). Esta esperan-

za de una democracia radical inspiró una estrategia política que, bajo condiciones muy diferentes había afirmado Bertold Brecht, de nuevo popular durante esos años, en uno de sus poemas más característicos:

General, su tanque es un vehículo poderoso.
Abate bosques y aplasta a un centenar de hombres.
Pero tiene un defecto:
necesita un conductor.

(BRECHT, 1938, p. 289)

Quizá no eran muchos los conductores de tanques, pero ciertamente eran muchos los miembros de las élites gobernantes que parecían indecisos, al principio, en cuanto a lo que debían hacer —augurio muy propicio, por cierto, para un movimiento democrático. El éxito del movimiento en pro de los derechos civiles en el Sur y posteriormente el triunfo del movimiento contra la guerra de Vietnam, se podrían medir, tal vez, por las muy profundas y agudas divisiones que crearon en las diversas instituciones políticas del país. El apoyo que la administración Kennedy-Johnson le brindó a Martin Luther King en el Sur, en contra de los funcionarios gubernamentales locales, así como la guerra “privada” de Edgar J. Hoover contra los Kennedy y Martin Luther King, constituyen buenos ejemplos de dichas divisiones. Sin embargo, el propio incremento de la radicalización de las posturas del movimiento estaba produciendo resultados difíciles de manejar y tendientes, cada vez más, a la autoderrota; la postura del “nosotros contra ellos” que adoptaban algunos segmentos de las élites del sistema, se veía reflejada en el movimiento, y las organizaciones de la índole de los SDS rápidamente abandonaron la estrategia del tipo “larga marcha a través de las instituciones”, “en favor de las más convencionales hipótesis estratégicas marxistas” (Flacks, 1987, p. 147). Todas las maniobras que no fuesen de rebelión y desafío se consideraban maniobras de control y opresión, única faz del poder público que eran capaces de percibir los líderes del movimiento.

Salió a la superficie un mundo simbólico paranoide, en el cual los iconos del movimiento eran los símiles de los personajes Bonnie y Clyde de la película de Arthur Penn (Gitlin, 1980, pp. 197-

199; Cawelti, 1973). La secuencia más reveladora de este aspecto medular de las imágenes colectivas que se crearon en 1968, fue probablemente la primera escena, en la que una Bonnie (Faye Dunaway) desnuda, fija la mirada en el vacío (en otras palabras, directamente hacia la cámara y los espectadores), desde el sitio en que se encuentra, atrás de la estructura de madera semejante a una jaula de su cama vieja y de pacotilla, aburrida de su vida bonita y ansiosa de que pase algo. Al poco rato, Bonnie oye el claxon del coche de Clyde (Warren Beatty), quien se la llevará hacia una aventura terrible pero fascinante, durante la cual le robarán al rico para darle el botín al pobre, matarán a los policías malos y, finalmente, serán espantosamente castigados por sus trasgresiones en la famosa escena final, a cámara lenta, de su muerte bajo una tempestad de balas. La Bonnie y el Clyde de la ficción no eran hijos de la Depresión, como sí lo habían sido la Bonnie Parker y el Clyde Barrow de la vida real. Los primeros eran, más bien, las autoimágenes radicalizadas de quienes a principios de la década de 1960 se hallaban en la adolescencia, los hijos del “tedio y la abundancia”, los hijos del “sexo, las drogas y el *rock and roll*” (Godman, 1956; Cohen, 1972). Este fragoroso relato freudiano-marxista de la rebelión contra el padre, de liberación efímera bajo el arrullo de una libertad absoluta, en la que el individuo es el único árbitro en cuanto a la vida y la muerte, que a la postre resulta terriblemente castigado, es una buena metáfora de la política del movimiento durante aquellos años. Era la narración, por supuesto —como lo habría de sugerir Michel Foucault unos años más tarde con referencia al mito de la “liberación sexual”, y como lo ha demostrado convincentemente Todd Gitlin en su libro *The whole world is watching* (1980)—, debido al cual el movimiento fue socialmente reconstruido y controlado dentro de un marco que hacía posible su aniquilamiento, principalmente por su propia mano. El resurgimiento de este odiado padre colectivo, muy semejante al padre de la horda primitiva de Freud en *Tótem y tabú* (Marcuse, 1955), podía representarlo muy bien, naturalmente, el Leviatán. El fétido olor del “monstruo frío” de Nietzsche, que había resucitado, enredaba las obras de misterio de los años sesenta:

Desembrollar los significados de los ritos del movimiento era el oficio que lo mantenía a uno ocupado durante las aburridas sesiones y las disputas entre facciones, que pesaban ominosamente entre las fases del

Armagedón. Hizo efervescencia un sentido de identidad, un ideal de gran fusión entre la política radical y la contracultura —drogas, sexo, *rock and roll*, aplastemos al estado (Gitlin, 1987, p. 287).

La línea de demarcación entre “desviación social” y “marginalidad política” se estaba haciendo “obsoleta” (Horowitz y Liebowitz, 1968). La tradición pluralista de los estudios del control social se había borrado por completo: “Lo que se está ventilando es un conflicto entre la libertad individual y la restricción social, cuyas expresiones polares son el desorden social (la anarquía) y el control social autoritario (el Leviatán)” (*ibid* p. 283). El Leviatán y el “control social autoritario” eran cosas equivalentes. A la delincuencia, y en particular la de los negros, se la interpretaba como un acto político. Al “héroe” del nuevo movimiento se le describía en términos que recordaban las características de Clyde Barrow-Warren Beatty (*ibid* p. 289). El resultado posible de esta situación de enfrentamiento era el establecimiento de un nuevo Leviatán, “el estado *totalitario* [como] solución perfecta al problema del desorden” (*ibid* p. 295).

La idolatría sadomasoquista del Leviatán formaba parte del ánimo autoderrotista más general de la izquierda. Cuanto mayor éxito lograba el mensaje del movimiento en la dirección de lograr avances entre el personal cercano a las élites —los periodistas, los jueces, los maestros, etc.—, tanto más elevaban las apuestas los líderes del movimiento y colocaban a aquéllos en la categoría genérica de lacayos del Leviatán. La ideología que daba sostén a esta operación era una burda imitación del marxismo, que reproducía el lenguaje pomposo de ciertos libritos rojos provenientes de regímenes distantes. Tal como ha escrito recientemente Gitlin, quizá un tanto para beneficio propio, acerca de la destrucción de los SDS en 1969:

Así, la ya no Nueva Izquierda se atrapó a sí misma en un círculo reiterativo del cual no había salida: creciente militancia, creciente aislamiento, creciente compromiso para con la revolución, intentos más burdos y más frenéticos por imaginar una clase revolucionaria, odio creciente entre las facciones que se hallaban en competencia con sus imaginaciones igualmente en competencia. La asociación Estudiantes en Favor de una Sociedad Democrática, principal trama organizativa del movimiento, pasó a ser su último campo de batalla. Mientras la organización era desbaratada por las facciones caníbales, la mayor parte de los que quedaban de la

Nueva Izquierda permanecían a un lado, desmoralizados, viendo con fascinante horror cómo la teatralidad del sainete pasaba a ocupar el sitio de la obra principal. ¿Cómo la organización que comenzó haciéndose eco de Albert Camus y C. Wright Mills pudo terminar con una facción cantando “Ho, Ho, Ho Chi Min, dare to struggle, dare to win”, en tanto que los miembros de la otra agitaban sus libritos rojos y gritaban “Mao, Mao, Mao Tse-tung”? A estas alturas, la tosquedad de los lemas, rayana en historieta cómica, ya era palmaria para cualquiera que mantuviese algún remanente de contacto con la realidad —cualquiera que se diese cuenta del número de enemigos que se estaba creando la estrategia del movimiento orientada a “devolver golpe por golpe”, de cuántos “perros dormidos” estaban aullando, precisamente porque el movimiento los había despertado (Gitlin, 1987, pp. 380-381).

Los remanentes de los vocabularios marxistas de cuatro Internacionales y cuatro continentes, se hallaban mezclados en una ensalada en la que las modalidades de la coacción y del autoritarismo danzaban alrededor del Leviatán. Si el antagonista era el Leviatán, entonces nuestros héroes tenían que ponerse la vestimenta de ese aspirante a Leviatán: el Partido Político Leninista. La retórica del “estado” se volvió a encontrar dentro del vocabulario leninista que los líderes del movimiento utilizaban con el fin de racionalizar sus pretensiones al liderazgo. Se apropiaron de las masas que al comienzo les habían otorgado su poder, denunciaron la práctica de la democracia y de la no violencia que al principio habían caracterizado al movimiento, y utilizaron la ideología del estado, la “triste” necesidad de combatir al Leviatán, para establecer su propio poder y estructurar su propio y futuro Leviatán.

Este giro de los acontecimientos, ciertamente no se limitó a la versión estadounidense de este tipo de movimiento. En Italia, por ejemplo, el enfrentamiento duró mucho más tiempo, y hacia finales de los años setenta, la vida política (pública) italiana se hallaba paralizada cuando todo el mundo veía en la pantalla chica el drama que se denominó “El Estado contra las Brigadas Rojas”. La propaganda de estas brigadas giraba en torno al lema “¡Golpeemos al corazón del estado!” Algo de luz y cordura arrojó sobre esta triste teatralidad, la revista satírica de izquierda *Il Male*, que les lanzó la siguiente pulla: “¡Las Brigadas Rojas profundamente decepcionadas! ¡Han averiguado que el estado no tiene corazón!”

En uno de los informes que han generado las investigaciones recientes sobre “el terrorismo y la violencia política” en Italia, tra-

bajo que se basa en un importante número de entrevistas con individuos que se vieron profundamente involucrados en estos acontecimientos, Luigi Manconi escribe lo siguiente:

[...] [en los relatos que hacen los entrevistados, se observa] la tendencia a imaginar y retratar al enemigo conforme a una representación [...] filtrada a través de un concepto antropomórfico del estado, que es la que mejor se ajusta a las necesidades de la agitación y la propaganda [...] La intención del presente estudio [es] la de reconstruir la forma en que el estado, sus aparatos, sus instituciones —las imágenes que ellos tienen— han sido introyectadas por aquellos que las combatían por la fuerza de las armas [...] En consecuencia, se puede proponer la hipótesis de que existe una relación estricta entre: a) una representación elemental del estado y el sistema político [...]; b) una representación de tipo especular de un contra-estado [...]; c) un trastorno de la moralidad “burguesa” y [el establecimiento de] conceptos “alternativos” de derecho y de justicia, como fundamentos “éticos” de la lucha armada (Manconi, 1988).

Si la reconstrucción de Manconi es correcta,³ los miembros de las “Brigadas Rojas” introyectaron la imagen del Leviatán contra el que luchaban, y lo hicieron vivir en sus acciones.

TEORÍAS SOCIOLOGICAS DEL ESTADO EN LA DÉCADA DE 1970: LO MARXISTA Y MÁS ALLÁ

Las “teorías del estado” que se desarrollaron a continuación, en la década de 1970, ya fuesen marxistas, conservadoras o anarquistas/libertarias, tenían en común el trasfondo político que se ha esbozado en la sección anterior. Eran, en parte, un intento por superar la tosquedad de los conceptos de estado que circularon en el lenguaje político de esos años. Para los marxistas en particular, el problema estaba en superar el “economismo”. Trataron de co-

³ Estoy citando a Manconi (1988). Sin embargo, debido a que en el momento de escribir este libro aún no se encuentra al alcance del público el texto completo del trabajo de Manconi, utilizo tanto los extractos de un informe que se publicó en el periódico *Il manifesto* del 3 de junio de 1988, como un resumen del trabajo de Manconi, que se entregó en la Conferencia “Il vissuto e il perduto. Percorsi biografici e realtà sociale degli anni di piombo”, organizada por la Regione Emilia-Romagna y el Istituto Cattaneo, en Bolonia, y que se llevó a cabo los días 3 y 4 de junio de 1988.

rregirlo volviendo a introducir un concepto del “estado” para conjuntarlo con un punto de vista de la sociedad, de corte económico, sin cambios esenciales, dando con ello nacimiento a un pensamiento dualista que se sostenía mal dentro de los límites conceptuales del marxismo.

Un ensayo notable efectuado por el filósofo francés Louis Althusser, ya mencionado en el capítulo anterior, fue la elaboración más prominente de una teoría marxista del estado, dentro de ese marco de trabajo general en lo político y lo intelectual (Althusser, 1970). El punto de partida de Althusser fue el problema de la reproducción de los medios y las relaciones de producción capitalista, que figura en *El capital* de Marx. Althusser fundamentó este proceso de reproducción en los conceptos diádicos de infraestructura y superestructura. Dentro del nivel de la superestructura se desenvuelve la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, a través de la ideología. Éste es el proceso mediante el cual se puede lograr que la fuerza de trabajo “encaje” en esas relaciones. Pero, ¿cómo se “transmiten” a las masas trabajadoras las relaciones de producción en el nivel estructural, a través de una superestructura ideológica de esta índole? Según Althusser, ésta es la función (o una de las funciones), del estado. El estado “organiza” la superestructura de tal forma que permite la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. El estado logra efectuar este proceso por medio de lo que Althusser llama “los aparatos ideológicos del estado”, que consisten en casi todas las instituciones sociales importantes, la escuela sobre todas las demás, pero también la familia, la Iglesia, el sistema legal, el sistema político, los medios masivos de comunicación, los sindicatos gremiales y las instituciones culturales (1970, p. 143 [p.122]).

En su labor teórica más general, Althusser ha sostenido que la superestructura queda determinada por la base, sólo “en última instancia” (Althusser, 1965), y que, en realidad, “[es posible que ocurra] una ‘acción de retorno’ de la superestructura sobre la base” (Althusser, 1970, p. 135 [p.109]). Esto significaba que la superestructura, a la cual pertenecen, según Althusser, el derecho y el estado, poseía cierto grado de “autonomía relativa” en su relación con la base, es decir, con la infraestructura (1970, pp. 135-136 [p.109] y 149). Este concepto de la relativa autonomía del estado se hizo muy popular entre los teóricos marxistas, y lo desarrollaron más a fondo, aunque en distintas direcciones, teóricos como

Nicos Poulantzas (1978) y Fred Block (1977). Sin embargo, incluso esta postura débilmente determinista fue posteriormente juzgada como inadecuada por aquellos que, como Theda Skocpol, mantenían el principio de una "independencia" de las estructuras estatales (Skocpol, 1985). Como he tratado de demostrar en mi exposición sobre la reflexividad (véase el capítulo 8), autonomía e independencia poseen significado para el analista únicamente cuando son los motivos centrales de acción para los miembros.⁴

Una aceptación irreflexiva de un concepto de estado en los análisis, dota a la múltiple y diversa realidad social, que de alguna manera está regulada por un orden legal, de un tipo de unidad que no es considerado como consecuencia de la labor organizativa que hace posible la conceptualización legal, sino como "la cosa misma". Skocpol señala correctamente "el resurgimiento de una perspectiva europea continental" respecto del estado (1985, pp. 7-8). Esto es precisamente lo que está sobre el tapete de discusiones. ¿Se justifica ese resurgimiento? ¿Permitirá éste la aparición de una sociología más poderosa? Debemos admitir que dicho resurgimiento ha contribuido a darles un nuevo enfoque a los aspectos políticos de algunos procesos cuya naturaleza, hasta ahora, se había concebido únicamente como económica. También es posible que haya recalcado las características centralizadas de ciertas sociedades que anteriormente se habían descrito como sistemas uniformes, de naturaleza pluralista. Sin embargo, la pregunta que aquí planteo se refiere al carácter de la descripción que estamos ofreciendo cuando empleamos un concepto irreflexivo del estado, o de los estados. Una pesada cuestión política subyace a los esfuerzos de aquellos sociólogos marxistas, conservadores o libertarios, que toman al estado como objeto de análisis. Tanto si estos análisis son en "pro" o en "contra" del estado, ya vayan dirigidos a "atacarlo" o a "defenderlo", en ellos se ve reproducido el concepto de estado. Su teorización es semejante al proceso mediante el cual los individuos que laboran en oficinas públicas, así como el público que recibe servicios en dichas oficinas, llegan a considerar al

⁴ Esta idea de un carácter necesariamente reflexivo del concepto de estado está presente *in nuce*, en las aportaciones de Skinner (1978) en el campo de la historia, de Giddens (1984, pp. 348-354 y 1987, p. 20) en el terreno de la sociología, y de Alf Ross (1959) en el plano de la jurisprudencia. Niklas Luhmann (1984) ha escrito acerca de un "sistema político" que "se describe a sí mismo" por medio del concepto de estado.

estado como un ser viviente por derecho propio. A esta criatura se le puede ver con admiración, con desprecio, con temor, o con sentimientos encontrados. Pero tanto si el estado merece la exaltación por parte de los conservadores, como si se hace acreedor al denuesto proveniente de los libertarios, siempre queda reconfirmado en su poder gracias al discurso, que es la única clase de alimento con la que medra Behemot, el monstruo colosal. Con ello, el análisis se ve cosificado y queda coagulado en un concepto cuya naturaleza reflexiva se le escapa al analista, a causa, precisamente del propio análisis que éste efectúa.

Como hemos visto en la sección anterior, esto es así particularmente en el caso en que el discurso consiste en un ataque violento contra el ogro patriarcal. El “renacimiento de una perspectiva europea continental” tuvo mucho que ver con los acontecimientos del período posterior a la segunda guerra mundial, y especialmente a la forma en que dichos acontecimientos fueron percibidos por la generación que abordó el estudio de los fenómenos políticos durante la década de 1960, en los momentos en que influían vigorosamente en la política algunas ideas sobre una gigantesca conspiración encabezada por el Leviatán. La chillante retórica antiestatal que se produjo en esa época (Negri, 1970), fácilmente se fusionó con los esfuerzos de los conservadores por reconstruir un “sentido del estado”, especialmente en aquellos países donde la estadolatría contaba con una vigorosa tradición, como Italia (Miglio, 1981) y Alemania.⁵

Este peligro de cosificar el estado únicamente se puede evitar si el analista sigue un camino diferente, gracias al cual se puedan investigar cuáles son las contradicciones “dentro” del estado. James O'Connor, por ejemplo, ha ofrecido uno de los análisis mejor articulados de este tipo, con su teoría sobre una “crisis fiscal del estado”, que resulta a consecuencia de la presión fiscal que ejerce sobre todos los niveles de gobierno el intento por lidiar, simultáneamente con la exigencia de una acumulación capitalista, y con la legitimación política (O'Connor, 1973).⁶ En su análisis, O'Connor reconstruía la relación que existe, en ambos sentidos, entre las agencias gubernamentales y los tres sectores en los que según su

⁵ En Alemania, tal como ha señalado Kenneth Dyson (1980, pp. 179-180), se fundó una revista periódica que celebraba *Der Staat*.

⁶ Este sendero analítico fue explorado también, aun cuando desde la perspectiva filosófica, por Jürgen Habermas (1973a).

teoría se divide la economía: el “privado competitivo”, el “privado monopolístico” y el “público”.

En la introducción, O'Connor mencionaba que seguía la senda marcada por el ensayo que Joseph Schumpeter escribió en 1918, intitulado “The crisis of the tax state”, en el que se sostenía que la recientemente descubierta “sociología fiscal” constituía un “punto de partida” para investigar cuál era el poder relativo de las diversas clases y grupos que conforman una sociedad determinada, así como cuáles son los cambios que ocurren en su poder relativo (O'Connor, 1973, pp. 3-4). Sin embargo, una vez más, O'Connor describe al “estado” como un “autor” que hace esto y lo otro, tratando de conciliar de cualquier modo presiones y demandas contradictorias. En tanto que su análisis lo llevaba a recalcar la división y el conflicto que ocurrían entre las distintas “agencias estatales” y los diferentes sectores de votantes, su categoría teórica del “estado” realizaba simultáneamente funciones sanitarias, al recomponer y dar nueva cohesión a una realidad que se mostraba agudamente dividida. Lo que O'Connor no supo hacer fue parar mientes en la importante recomendación que hacía Schumpeter en ese mismo artículo:

En realidad, uno nunca debiera decir “el estado hace esto o lo otro”. Siempre es importante reconocer quién pone en marcha la maquinaria del estado y habla a través de ella, o en interés de quién se hace todo esto. Este punto de vista seguramente les resultará repulsivo a aquellos para quienes el estado representa el mayor bien para el pueblo, el pináculo de sus logros, la suma de sus ideales y fuerzas. Sin embargo, sólo este punto de vista es el que se apega a la realidad [...] el estado no necesita que surja una idea del estado a la que la gente dé mayor o menor contenido según las circunstancias [...] (Schumpeter, 1918, p. 19 [19]).

La perspectiva de Schumpeter no nos parecerá sorprendente si tomamos en cuenta que escribía en 1918, en la Viena de Hans Kelsen y Sigmund Freud, crisol del debate que se ha descrito en la primera parte del presente estudio. Sin embargo, la cuestión no radica, como quisieran hacernos creer los críticos positivistas, en negarle toda realidad positiva al concepto de estado y en abolir la palabra. Se trata, más bien, de ofrecer una descripción en la cual la pretensión de actuar en nombre del estado (o, si a ello vamos, en nombre de Estados Unidos, del gobierno, o del pueblo), se presente como tal. En una situación como la que se reconstruye en el

análisis de O'Connor debemos presenciar, por ende, una descripción de grupos sociales que se hallan en conflicto, en la cual cada grupo se apoya, como legitimación de trasfondo, en el hecho de que de algún modo forma parte del estado o del gobierno. De esta manera evitaremos la trampa sistémica de los funcionalistas, en la cual el analista concede una unidad final, que no poseen, las élites en conflicto.

EL ESTADO DEL CONTROL SOCIAL

Resumiendo una vez más la aseveración que subyace en el presente trabajo, mi meta principal ha sido la de delimitar el uso sociológico que se ha hecho del concepto de estado y aclarar cuál es la deuda que éste tiene con las teorías legales y filosóficas que han determinado el significado cambiante de dicho concepto en el transcurso de la historia. En el estudio del control social no se puede tratar al “estado” como una variable independiente. Sin embargo, el analista social está interesado en describir aquel efecto particular del control social que consiste en una orientación hacia el estado por parte de los miembros de la sociedad, así como en saber cuál es la atribución, legalmente descrita, de las facultades definidas que el estado posee, y los efectos que éstas ejercen. El estado no es más que un poderoso mecanismo retórico, una variable conceptual dependiente (Nettl, 1968). Esta variable depende de la estructuración social del significado, que hoy en día tiene lugar de manera cada vez más democrática (con lo cual quiero dar a entender el hecho de que las élites han de tomar en consideración la “opinión”, como quiera que ésta se forme, de un número sustancial de los miembros de la sociedad contemporánea). El proceso que interviene en esto adquiere la forma de la modalidad conversacional de estructuración del significado que se presenta en la teoría de Mead, y no la forma autoritaria y centralizada que proponía la filosofía de Hobbes. Nosotros ya no nos podemos imaginar al estado como el autor del control. Lo que sucede, en cambio, es que el estado actual es el estado del control social.

EL CONTROL SOCIAL SIN UN ESTADO: CUANDO, PARA ASEGURARSE, SE LE CORTA LA CABEZA AL LEVIATÁN

La obra de Michel Foucault, particularmente en *Vigilar y castigar* (1975a) y en *La voluntad de saber* (primer volumen de su *Historia de la sexualidad* [1976]), centraba la atención en el aspecto pro activo y de asentimiento del poder, a diferencia de la capacidad que tiene para decir no (para ser re-activo). En ese aspecto productivo del poder interviene “un cierto tipo de relación entre los individuos” (Foucault, 1981, p. 253). Ejercer la *fuerza* sobre los individuos, obligarlos físicamente a hacer algo contra su voluntad, incapacitándolos de alguna forma, matándolos o reduciéndoles alguna parte de la libertad de que gozan, no es poder. El poder, según Foucault, es análogo a lo que he descrito como el proceso de proporcionarle al sujeto de poder los motivos para la acción. La *amenaza* de privar de su vida a las personas, o de privarlas de su libertad, o de apoderarse de sus propiedades, constituye un acto de poder sobre ellas, únicamente porque tales amenazas pasan a ser motivos para la acción (o la no acción):

Si a un hombre se le puede inducir a hablar, cuando su último recurso hubiera podido ser el de mantenerse callado, prefiriendo la muerte, entonces se le ha obligado a comportarse de cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha quedado sometido al gobierno. Si un individuo puede permanecer libre, por poca que pueda ser su libertad, el poder lo puede someter al gobierno. No hay poder sin una negativa o una rebeldía potencial (1981, p. 253).

Una vez que esto ha quedado claro, resulta fácil comprender la forma en que las motivaciones positivas son instrumentos de poder potencialmente mucho más vigorosos que las amenazas (las sanciones negativas). Nuestros deseos, nuestras elecciones morales, nuestra identificación con los modelos de un papel, con las imágenes, con los héroes, son ciertamente las formas mediante las cuales se nos controla. Foucault llamaba a la oferta (gubernamental) de motivos positivos el “poder pastoral” del gobierno. El poder pastoral es aquella parte del poder gubernamental que trata de “organizar” el control, y “cuyo papel es el de garantizar, sostener y mejorar constantemente las vidas de todos y cada uno” (Foucault, 1981, p. 235). El análisis del surgimiento histórico de

los poderes policiacos —como llamaban los escritores de los siglos XVII y XVIII al poder pastoral del gobierno (Foucault, 1978)— se desarrolló a partir de la perspectiva que tenía Foucault del poder, y que presentó más plenamente en sus trabajos sobre el castigo y la sexualidad.

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault sostiene que nuestra postura cultural respecto de la sexualidad —y particularmente el tipo de postura que predominaba en la década de 1960— mucho le debe a Freud. Según Foucault, Freud de hecho descubrió una forma de controlar la sexualidad que, aun cuando se basaba en hacer ostensiblemente manifiestas la censura y la supresión de la misma, en realidad consistía en su normalización y “dispositivo”, debido a su conformación como “discurso” (1976, pp. 158-159 [pp.192-193]). Foucault observaba amargamente que: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’” (Foucault, 1976, p. 159 [p.194]). Y, de manera más general:

Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma supuesta mecánica del poder. Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del “no”; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia (1976, p.85 [p.104]).

Así, la consecuencia obvia y fatal por Leviatán:

En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del estado y la soberanía [...] pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades (1976, pp. 88–89 [p.108]).

Este concepto negativo del poder (semejante a lo que Lemert definía como el control social pasivo), se halla en oposición al concepto productivo que elabora Foucault en *Vigilar y castigar* (1975a). Está basado en el poder de “mecanismos” que “tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes” (1976, p. 89 [pp.108-109]), tanto si dichos mecanismos están organizados por el gobierno, como si no es éste el caso. La exposición que hace Foucault del poder ciertamente tiene una deuda de gratitud con Nietzsche, como el propio Foucault lo ha sugerido: “Si fuese yo presuntuoso, titularía mi trabajo: genealogía de la moral” (1975b). Lo cierto es que en las disciplinas del análisis de Foucault, la mnemotecnia de Nietzsche pasó a ser más específica (Foucault, 1977; Rajchman, 1978).

En la reconstrucción que hace Foucault de la tecnología del castigo, así como en su ensayo sobre la sexualidad, el control a través del poder productivo de la sociedad (la capacidad para crear un tipo humano deseado) se opone al modelo jurídico-monárquico del control basado en la prohibición y la censura, así como a la serie de imágenes freudianas del conflicto entre las fuerzas sociales y las institucionales. Los resultados de su análisis colocaron a Foucault bastante cerca de aquellas posturas que habían asumido Bentley y Dewey, Mead y Mills. Cuando Foucault señalaba que el poder “local” y “productivo” era conceptualmente distinto del poder “de interdicción” del derecho y del estado, establecía el equivalente europeo de la crítica del “cambio social por decreto” que había sido uno de los leitmotiv de la teoría social en Estados Unidos. Según la forma en que Gilles Deleuze resume a Foucault, la microfísica del poder, de este último, era “ese nuevo concepto del poder que estábamos buscando, sin haberlo podido encontrar ni definir” (1975, p. 343). Quizá este concepto no se había buscado con la suficiente insistencia, o tal vez no más allá de las fronteras de la “nación-estado” francesa, puesto que de otro modo la aportación de los pragmáticos en esa misma dirección hubiera sido obvia (Rorty, 1982, pp. xviii, 203-208). La crítica de Foucault enderezada hacia un poder centrado en el estado era el redescubrimiento, en la Europa de mediados de los años setenta, de la vieja sabiduría de la teoría social. La popularidad de la filosofía de Foucault (y más tarde de los *nouveaux philosophes*) contribuyó a desplazar la atención desde el nivel gubernamental del discurso político hasta el poder “difuso” de la sociedad y a la “microfísica

del poder" (Walzer, 1983; Dews, 1979). A consecuencia de ello, la cabeza del Leviatán comenzó a correr peligro, aun en la Europa continental.

EL CONTROL SOCIAL MÁS ALLÁ DEL *PANOPTICON* EN LAS SOCIEDADES DE MASAS

Mediante el énfasis en el aspecto productivo del poder se rechaza la tradición marxista de la "metáfora espacial" de infraestructura/superestructura (Althusser, 1970, p. 135), y el vínculo entre la ideología y la organización social una vez más se vuelve problemático. Con anterioridad he sugerido que partamos del análisis que hace Marx de la producción capitalista y de su propósito mismo: la acumulación de capital (Melossi y Pavarini, 1977; Melossi, 1976; Melossi, 1980a; Melossi, 1980b). Según Marx, la acumulación de capital se apoyaba en la extracción de plusvalor. Tal como observaba Marx irónicamente, la extracción de plusvalor ocurre como una especie de subproducto de la producción, como un "poco de buena suerte" para el capitalista (Marx, 1867, p. 194). Sin embargo, al capitalista únicamente se le puede hacer este regalo cuando las condiciones generales y el ritmo del trabajo son los característicos de la producción en un contexto determinado. Estas "condiciones" dependen, de manera esencial, del "adiestramiento" global de la fuerza de trabajo, así como de que se mantengan unas relaciones sociales razonables, dentro y fuera de la fábrica. Las instituciones "auxiliares" —como las llamé dentro de esa perspectiva teórica neomarxista— son las que desempeñan la labor de reproducir y garantizar el mantenimiento de esas relaciones. Si estas instituciones se hallan organizadas o no bajo la égida de una ideología estatal, carece por completo de importancia, desde el punto de vista de los resultados reales. De hecho, si uno examina la historia de las instituciones carcelarias, sale a relucir una imagen algo disparatada. Sin que ello resulte sorprendente, la conceptualización legal y política del estado intervino mucho más en el establecimiento de las primeras formas carcelarias de las monarquías nacionales de la Europa continental, que en las ciudades-estado de otras partes de Europa, o que en Inglaterra (Sellin, 1944; Melossi y Pavarini, 1977, pp. 11-95 [29-132]).

Conforme a la reconstrucción de Althusser, la labor de garantizar la mecánica de ese aspecto secundario se realizó por medio de un concepto de estado. Éste le ofreció a Althusser, como hemos visto en el caso del castigo (véase el capítulo 8), una herramienta ya elaborada que ayudó al avance de la homología entre la estructura de la fábrica y la perteneciente a la prisión o a la escuela. No obstante, el problema está en que “el estado” en cuestión es una abstracción de la orientación estatal de aquellos individuos que son políticos, maestros, alcaldes y todos los demás que intervienen en el aspecto de la reproducción de ideologías. El problema de saber la forma en que cada uno de los maestros, alcaldes, políticos o capitalistas conciben esta homología y contribuyen a estructurarla a través de los canales institucionales de lo que cada uno de ellos llama el estado, es todavía un problema por resolver. Y tampoco tiene solución introduciendo el concepto de las instituciones auxiliares, como yo hice. Aun cuando podríamos aducir argumentos en favor de estos aspectos subsidiarios, el problema continúa: ¿quién hace que ocurran? Y ¿por qué? Foucault es igualmente muy vago en lo que a esto se refiere y, por lo común, recurre al “discurso” de la época. Así por ejemplo, según él, el discurso de la *disciplina* sería el discurso general de la época de la institución carcelaria, el pegamento penetrante homológico que da cohesión a todas estas instituciones.

Si queremos indagar más en esta dirección, está claro que debemos rechazar la idea de la relación entre infraestructura y superestructura, producción e ideología, fábrica frente a instituciones auxiliares —junto con las suposiciones dualistas que implican. Pero si regresamos a nuestra exposición anterior de la relación que guarda la organización social con la comunicación, como relación de empotramiento, es decir, como manera de racionalizar la organización social (véase el capítulo 8), entonces aparece una posible salida.

Para la sociología, el problema radica en identificar cuál es la agencia que lleva a cabo la labor real de darles forma a las estructuras simbólicas complejas (vocabularios, racionalizaciones, explicaciones) —así como de cerciorarse de que se prestarán a la comunicación—, que resulten adecuadas para lidiar con problemas sociales específicos. Las redes de interacción de las élites social, política y especialmente de la intelectual, ejercen influencia en la producción y la reproducción de estructuras simbólicas de esa in-

dole, pero, como señaló Marx, no “bajo circunstancias que elijan ellas mismas” (Marx, 1852, p. 595).¹ Sus vocabularios están enraizados en la práctica, porque la retórica que se utiliza en un determinado momento —la retórica, por ejemplo, del papel autónomo del gobierno, que se empleó durante el *New Deal*— no es ninguna creación repentina y contingente, como vimos al examinar ese caso (véase el capítulo 7). Es, más bien, la acumulación congelada de las elaboraciones intelectuales que se han venido pergeñando durante muchos años, y que acompañan, o para decirlo de manera más precisa, *organizan* los “conjuntos de acciones situadas” que surgen históricamente en una forma que queda reflexivamente descrita en los trabajos de los intelectuales que expresan puntos de vista generales de los agrupamientos sociales —por ejemplo, los empresarios, la clase trabajadora o el movimiento feminil— que de mejor modo caracterizan a los conjuntos recién surgidos de acciones situadas —por ejemplo, el primer capitalismo, el industrialismo o la sociedad posindustrial.²

El concepto medular de la disciplina, por ejemplo, que fue el que rigió durante la creación tanto de las fábricas como de las prisiones, surgió a consecuencia del intento por parte de las élites gobernantes, de habérselas con un problema importante de su sociedad, a saber, la transformación de las masas que habían sido expulsadas del campo, tras el desmembramiento de las relaciones sociales en ese medio, en seres humanos disciplinados en su nuevo ambiente (Spitzer, 1975; Sellin, 1944; Melossi y Pavarini, 1977, pp. 11-33 [pp.29-43]). Ésas eran las masas que, cuando no se hallaban en las calles, deambulaban por los campos y atiborraban las viviendas de las ciudades. Tal como ha advertido Braverman, pasó a ser necesario “manejar” esas masas (Braverman, 1974), pero ello se hizo, añadiría yo, de manera congruente con los valores y los intereses de las élites. Desde esta perspectiva, la forma de la fábrica fue el efecto, y no la causa, del desarrollo histórico. De hecho,

¹ Althusser señalaba que el poder de las élites no es conspiratorio, ni del carácter del que ejercen las camarillas (Althusser, 1970, pp. 163-165). Sin embargo, esto solamente lo puede explicar conforme a los cánones de la ortodoxia “superestructural” marxista.

² El concepto que presento aquí es esencialmente el desarrollo de la idea que tenía Gramsci del “intelectual orgánico” (Gramsci, 1929-1935, pp. 1513-1524), menos orientado hacia los conceptos de clase y superestructura económicas, y más generalizable.

aun en el análisis histórico de Marx, la fábrica es el *producto* de la acumulación primitiva (Marx, 1867, pp. 713-774). Y únicamente situándose en una filosofía de la historia, pudo Marx describirla, retrospectivamente, como el *telos* del desarrollo histórico. A la mitad del siglo XIX, la fábrica ciertamente aparecía como una realidad predominante. Sin embargo, no era éste el caso al principio.

En el período de transición entre el feudalismo y el capitalismo, en los orígenes de nuestra forma de vida moderna, las élites intelectuales y políticas habían marcado el mapa de la sociedad a la manera del terreno para una conquista benigna, en la cual habían de usarse las máquinas sociales, como el *Panopticon* de Bentham (1787), para disciplinar a los hombres (y a las mujeres) y hacerlos, altruistamente, a imagen de las élites (o, para ser más precisos, a imagen de la imagen que las élites tenían de sí mismas). Sólo después de ese tratamiento adquirirían el derecho a gozar de los derechos (políticos y legales) de las élites —en otras palabras, solamente después de haberse convertido en sujetos (Althusser, 1970, pp. 170-183 [pp.131-151]). En tanto que las criaturas que habían sido moldeadas por las élites a su propia imagen fuesen, desde el punto de vista de las élites, los *bons sauvages* inarticulados, bastaba con la “economía política del cuerpo” de Foucault, es decir, el adiestramiento mecánico en los hábitos del trabajo y la disciplina. Las élites gobernantes desarrollaron la maquinaria social dedicada al proceso de la civilización —literalmente, a la producción de *cives*, ciudadanos, sujetos a los derechos civiles y políticos. La etiqueta de las cortes, y posteriormente de la clase media, pasó a ser la disciplina de las cárceles, y la vida de la clase media trabajadora (Sellin, 1926-1927; Elias, 1939).

Con el advenimiento de la democracia, sin embargo, las cosas cambiaron. Las instituciones disciplinarias fomentaron la democracia —tal como han sostenido Foucault y Dumm, cada uno por su lado, respecto de las prisiones (véase el capítulo 6)—, únicamente hasta los primeros pasos de la democracia, es decir, hasta que dichas instituciones disciplinarias se consideraron medulares para el logro de la “subjetivización” (por supuesto, el saber si este tipo de institución ha sido alguna vez funcional en ese proceso, es otra cuestión, como señala Foucault al final de *Vigilar y castigar*). Hemos seguido el desenvolvimiento de este proceso de subjetivización, desde Locke hasta Rousseau, desde Hegel hasta la democracia moderna. Primero en la democracia de masas de Estados

Unidos y posteriormente en la de Europa occidental, la estructuración disciplinaria del sujeto, a través de la maquinaria social que han descrito Althusser y Foucault, alcanzó el punto en que la mayoría de los ciudadanos pasaron a ser sujetos plenos, en cuanto a derechos y deberes. Una vez que la adopción de los derechos y obligaciones del nuevo yo se hubo convertido en un *fait accompli* entre las sociedades modernas —tras la formación de “una clase trabajadora que mediante la educación, la tradición y la costumbre considera que las condiciones del modo de producción [capitalista] son leyes obvias de la naturaleza” (Marx, 1867, p. 737)— entonces, y sólo entonces tuvo lugar una transformación en el control social. De ahí en adelante, las instituciones “panópticas” podían ser relegadas a la administración cotidiana de la población delictiva, y ya no se necesitaban como símbolos del drama del poder y el control. Debemos señalar que ésta es la manera fundamental en que tiene sentido hablar teóricamente acerca de “desencarcelamiento”, voz con la que se quiere dar a entender la pérdida de preeminencia de las instituciones “cerradas” o “totales” como instrumentos medulares de control.³

En las democracias de masas, el carácter disciplinado y racional del sujeto así como su derecho a votar, pasaron a ser hechos, y había que satisfacer las pretensiones de estos nuevos sujetos en cuanto a alcanzar el poder. El control social no tuvo más remedio que convertirse en un control social descentralizado y democrático; en otras palabras, un control social *propiamente dicho*. El ideal de esta nueva época era el que habían presentado los sociólogos y filósofos de Chicago, quienes trataron de fomentar el ideal puritano original del *autocontrol dentro de una Commonwealth democrática* a través del desarrollo de una ciencia social que, al abordar la cues-

³ La buena suerte que han corrido los libros que critican vigorosamente a las instituciones totales, como son el *Asylums* de Erving Goffman (1961), o *Vigilar y castigar*, de Foucault, se puede considerar como una ilustración de este tipo de cambio cultural a largo plazo en las estrategias del control. Las tasas de encarcelamiento y de hospitalización por desórdenes mentales pueden haber subido o bajado, pero la pregunta que es preciso responder es la que se refiere a la importancia relativa del encarcelamiento frente a otras formas de control correccional, como por ejemplo la libertad condicional, y el aspecto más general de la “economía de control” de la sociedad (véase la siguiente sección). Después del trabajo pionero de Andrew Scull (1977), han sido muchos los que han abordado el tema del desencarcelamiento; véanse, de manera general, los artículos que figuran en Lowman, Menzies y Palys (1987); Shearing y Stenning (1984); Meave McMahon y R.V. Ericson (1987).

tión de la estructuración social del significado, ayudaría a desembrollar el conflicto y la competencia engendrados por la confusión de lenguas, semejante a una Babel. Tendría que ser dentro del ejercicio de esta nueva forma de control social donde volviese a tener lugar un intento por centralizar el desarrollo. En esos momentos, el control social giraba en torno a la lucha por el monopolio en cuanto a la estructuración del significado, y por la recompensa más codiciada: el público.

EL CONTROL SOCIAL DEL PÚBLICO

La idea de un público, así como aquella que le es afín del control social *dentro* de un público, han dado cada vez mayor expresión a la situación política de la democracia de masas del siglo XX. El público es el campo de acción macroscópico del control social. Una forma de control basada en el consentimiento —el “control social” propiamente hablando— se halla vinculada con el surgimiento de la democracia. Es una forma de control poderosa, porque produce comportamiento. En cambio, una forma de control que se base en la coacción es débil —a pesar de su arrogancia— porque no es más que una forma de censura y no posee ningún carácter productivo.

En tanto que en las sociedades democráticas de hoy, el control lo ejerce la hegemonía que tienen las élites sobre la producción de significado, en las sociedades totalitarias la antigua manera de apoyarse en el control como censura parece estar cediendo el paso a experimentos con distintas formas de control social que se aproximan, aunque tímidamente, a las productivas que privan en las democracias. En la situación en que se encuentran actualmente (abril de 1989) la Unión Soviética y los países de la Europa oriental, podemos observar, como en un laboratorio, las relaciones estrictas que se dan entre el surgimiento de unos medios masivos de comunicación más libres, un incipiente proceso de democratización y un restablecimiento del control, problemático pero al parecer real, por parte de los dirigentes socialistas más emprendedores, basado en la recién adquirida legitimación que ha producido la forma en que los medios han presentado la democracia.

Una ilustración anecdótica de este proceso se puede encontrar

en las palabras de Anna Ulyanova, una ciudadana soviética común que se movilizó, junto con otras personas, y logró la destitución de un administrador local. Le manifestó lo siguiente al corresponsal del periódico *The New York Times*: “[...] ahora sentimos que tenemos voz en cuanto a lo que ocurre en Moscú” (según nota aparecida en *The Sacramento Bee* del 3 de julio de 1988). Encontramos otro ejemplo en una entrevista que concedió Miklos Nemeth, el primer ministro de Hungría:

P.: ¿No cree usted que la difícil situación económica y la necesidad de tomar medidas impopulares harán imposible que pueda usted alcanzar la recuperación económica y la reconciliación política de su país?

R.: La democracia nos ayudará a mantener a raya el descontento [popular] que causan las voces que no podemos evitar. Repito que nuestras prioridades son la revaluación de las habilidades humanas en todas las esferas [de la vida social] y la creación de un ambiente competitivo (según nota aparecida en *La repubblica* del 27 de noviembre de 1988).

Las deficiencias de las teorías actuales acerca del estado resultan particularmente obvias en lo concerniente al concepto de estado de las llamadas sociedades “socialistas existentes” (Vajda, 1981; Bahro, 1978). En estas sociedades, en las que antes se traslapaban en alto grado los conceptos de estado, sociedad y partido político, el hecho de haber mantenido un concepto unificado y no reflexivo de estado, constituía un obstáculo formidable. En un análisis de esas sociedades, es de importancia decisiva que se sepa mirar *al interior* del habla del estado. El proceso de interpenetración de la retórica del partido y del estado, que es lo que Rudolf Bahro y Mihaly Vajda han llamado “estatificación”, había avanzado hasta tal punto, que los burócratas que en esa retórica hallaban los fundamentos y la justificación de su poder, habían olvidado casi por completo la legitimación original y revolucionaria de su estatus como los “representantes” de la clase trabajadora (Konrád y Sze-lényi, 1979).

Si bien, en el caso de esas sociedades la democratización tiene que luchar contra una práctica estancada del centralismo, en el caso de las sociedades democráticas es el concepto mismo de un público, el que se halla amenazado. La idea del público, tal como fue concebida especialmente en la cultura estadounidense, era la idea de una arena, de una trama de canales de comunicación, totalmente independientes de definiciones normativas. Unas cuan-

tas páginas más adelante de aquellas en las que presentaba su teoría del público, John Dewey colocaba un capítulo sobre el “eclipse del público” (1927, pp. 110-142), que había quedado oscurecido por el desarrollo de las mismas fuerzas del capitalismo que le habían dado vida. De una manera fuertemente reminiscente de Durkheim (y obviamente de Mead), Dewey llegaba a la siguiente conclusión:

Contamos, como nunca antes, con las herramientas físicas de la comunicación. Los pensamientos y las aspiraciones que son congruentes con ellas, no se comunican, y, en consecuencia, no son comunes. Sin tal comunicación el público seguirá siendo una especie de sombra y carecerá de forma, buscando espasmódicamente su yo; pero sólo capturará y sostendrá su sombra, en vez de su sustancia. En tanto la Gran Sociedad no se convierta en una Gran Comunidad, el público permanecerá eclipsado. Únicamente la comunicación puede crear una gran comunidad. Nuestra Babel no es de lenguas sino de signos y símbolos sin los cuales es imposible la experiencia compartida (1927, p. 142).

Unos cuantos años más tarde, en el análisis que hacía del pensamiento de Dewey acerca de la democracia y el público, Mills observaba que en el pragmatismo se hallaba la utopía de reproducir la democracia jeffersoniana bajo las condiciones de la sociedad de masas —y de ahí la importancia que Dewey y Mead le atribuían al ideal de la gran comunidad y a la comunicación (Mills, 1942, pp. 434-444).⁴ En sus escritos posteriores, y especialmente en *La élite del poder*, Mills se mostraba muy crítico con respecto a esta posibilidad. En uno de los capítulos más importantes de su libro —el que trata sobre la sociedad de masas—, Mills afirmaba que “el público de la democracia clásica” se había convertido en “un conjunto de imágenes sacadas de un cuento de hadas” (1956, p. 300).

Mills recordaba el optimismo que habían mostrado los escritores progresistas en cuanto a las posibilidades de las nuevas formas de comunicación para un mayor desarrollo de la democracia (1956, p. 311). Conforme a su reconstrucción, que me parece aún muy de actualidad, los medios de comunicación modernos ayudan a romper barreras, al unir regiones, clases y grupos étnicos. También se puede considerar que enriquecen el debate

⁴ Parsons, a su vez, acusaba a Mills de hablar “a veces [...] como un nostálgico liberal jeffersoniano” (1957, p. 202).

democrático y le dan nueva vida. La idea del público se sustenta en aquella “fenomenología de la mente” de Mead que, como hemos visto, permite la trascendencia continua del círculo de significados dentro de los cuales se halla confinado el yo de cada uno de nosotros. Pero este proceso “liberador” es exactamente aquel debido al cual los círculos más estrechos de la familia y de la pequeña comunidad se homogenizan en un horizonte de pensamiento que es el mismo para todos. El carácter conservador del pequeño poblado, que se había visto subvertido por el advenimiento de la gran ciudad, se ve reproducido en el nivel planetario de una “aldea mundial” (McLuhan y Fiore, 1967, p. 63). Según Mills, la lógica de la comunicación no puede escapar a la lógica del control por parte de las élites.

Lo que Cooley y Mead no vieron fue el hecho de que las élites trataban de lograr que el papel eminentemente subversivo que desempeñan los nuevos medios de comunicación dentro de la democracia, se volviese manejable estructurando estos medios de tal manera que sus mensajes no contradijeran radicalmente la ideología hegemónica de la sociedad. Esto tenía lugar, en gran medida, a través de la centralización —la cual, ya fuese “pública” o “privada”, siempre daba origen a medios “responsables”. Puesto que el establecimiento de significado en interacción es siempre un significado para cierto auditorio —en este caso un auditorio de masas—, el público de los medios masivos es el receptor de un mensaje uniforme, centralizado y estandarizado, que ha pasado a ser absolutamente hegemónico en el ambiente cultural, por razones meramente cuantitativas. Por consiguiente, en la sociedad de masas el proceso del control social se ha convertido, en gran medida, en el que le proporciona al público los medios de masas, motivos de acción prefabricados y estandarizados. Por supuesto, el mensaje proveniente de dichos medios puede ser, a su vez, múltiple y plural, pues puede corresponder a una pluralidad de remitentes de mensajes. Y también permite diferenciar a los auditorios. Sin embargo, parece ser una “tendencia central” la que caracteriza el funcionamiento de los medios masivos, y sólo ciertos públicos especializados que se hallan hacia los bordes, reciben mensajes que se “desvían” respecto de esa tendencia. Además, se abren enormes posibilidades para el abuso y la manipulación (1956, p. 317). Las conclusiones a las que llegaba Mills son muy desalentadoras:

Por un lado, tenemos el incremento en la escala y la centralización de la estructura de decisión; y, por el otro, observamos una clasificación cada vez más minuciosa de los hombres, para encajonarlos en sus respectivos ambientes. Por ambos lados, se ve una dependencia cada vez mayor de los medios de comunicación formales, incluyendo los de la propia educación. Pero el hombre de la masa no obtiene de estos medios un punto de vista trascendente; lo que sí ocurre, en cambio, es que su experiencia queda estereotipada, y luego esa experiencia lo hunde todavía más. No puede colocarse a distancia con objeto de observar, ni mucho menos evaluar, lo que está experimentando, y menos aún, lo que no está experimentando. En vez de ese debate interno al que llamamos reflexión, se ve acompañado, a lo largo de la experiencia de su vida, por una especie de monólogo inconsciente, que le repite las cosas como un eco. No tiene proyectos propios: efectúa las rutinas que existen. No trasciende lo que él sea en cualquier momento, porque no trasciende, ni puede trascender, sus ambientes cotidianos. No está verdaderamente consciente de su propia experiencia diaria, ni de las normas que ésta realmente plantea: vaga a la deriva, hace las cosas por costumbre, y su comportamiento es el resultado de una mezcla, carente de plan, de las normas confusas y de las expectativas que, sin razonar, ha adoptado de otros a quienes ya no conoce ni en quienes cree ya, si es que alguna vez los conoció o creyó en ellos (1956, p. 332).

Esto suena, efectivamente, como el elogio del sueño de la democracia que Dewey y Mead habían abrigado. Para ellos, la democracia poseía una afinidad electiva con el autocontrol. La toma de decisiones se le tenía que confiar al pueblo. Sin embargo, el autocontrol depende de la estructuración del significado dentro de la sociedad, así como de los tipos de motivaciones que a uno se le ofrezcan. Lo típico de la sociedad de masas es la producción de significados en masa. Tal como Tocqueville lo había pronosticado, una vez que las élites le cedían el terreno de la política a la democracia, la unidad y la cohesión social únicamente se podían conservar si se hacía el intento por controlar las fronteras de las opiniones legítimas. Así, la sociedad de masas parece ser la encarnación más radical de la revolución cultural que comenzó con la Reforma y el establecimiento de la ética protestante. La adquisición de la libertad exterior —la libertad civil, la política y la religiosa establecidas por la ley— era cosa que había que intercambiar por el control metódico del yo, tal como también lo habían sostenido Marx y Weber.

No obstante, hay dos formas en las que *no* se debe entender

este proceso global. La primera es la idea un tanto nostálgica en el sentido de que la sociedad de masas venía a ocupar el lugar de un público democrático ideal que supuestamente existía en el siglo XIX. El segundo mito que es preciso desvanecer es la idea de que la uniformidad del significado, en la democracia de masas, la maneja estratégicamente “el estado” o, de cualquier forma, una élite uniforme y centralizada. Pasaré a examinar ahora estas dos cuestiones, por separado.

A la sociedad de masas no se le debe entender como la finalidad de una “esfera pública” burguesa y liberal, conforme al punto de vista de la *Kulturkritik* que gozaba de popularidad dentro de la Escuela de Frankfurt y que todavía influye en los escritos de Habermas respecto de la materia (Habermas, 1962 y 1964). El público del siglo XIX era esencialmente una diminuta minoría de la población (Mills, 1956, p. 301). En el caso de Estados Unidos, por ejemplo, antes de que los magistrados Holmes y Brandeis iniciaran su famosa serie de disensos sobre la cuestión de la libertad de expresión en la década de 1920 (véase el capítulo 6), la manera en que las élites gobernantes habían tratado de lidiar con el esfuerzo de las masas trabajadoras por entablar un debate público, había sido, esencialmente, por medio de la coerción (Ginsberg, 1986; Kairys, 1982). Lo que Brandeis sostenía, como hemos visto, era que “el remedio adecuado ante los malos consejos, son los buenos consejos”; o bien, para expresarlo según la reciente y menos generosa reconstrucción de Benjamin Ginsberg, que era preciso establecer un “mercado de ideas” libre; un mercado donde pueda uno tener la esperanza de que las buenas mercancías van a desplazar a las malas. No obstante, Ginsberg es mucho menos optimista que Brandeis en cuanto a la naturaleza y la función de ese mercado, a saber, el de “la protección legal del libre comercio de las ideas” (1986, p. 95).

Esta nueva forma activa del control social no fue consecuencia del avance imparable de la civilización. Fue, más bien, el producto natural de una nueva situación en la cual las masas trabajadoras se habían ganado el derecho a ingresar y a establecerse en el convenio de la sociedad estadounidense. Durante más de medio siglo, sus pretensiones se habían topado, principalmente, con las ofertas un tanto limitadas del fusil y de la cachiporra (Adamic, 1934; Brecher, 1972; Piven y Cloward, 1977). La coacción y la censura han sido más la norma que la excepción, en lo que concierne a los

derechos de los trabajadores o, si a ello vamos, de cualquier otro grupo que no sea el dominante de los hombres blancos, protestantes, nacidos en Estados Unidos y económicamente acomodados (Kairys, 1982). El acelerado ritmo del cambio social entre la última década del siglo XIX y el período posterior a la primera guerra mundial, afectó profundamente esta situación. Llegaron de Europa grandes masas de proletarios, tanto católicos como judíos, que con frecuencia eran campesinos sin educación. Por el oeste hubo inmigración de chinos y japoneses. Y desde el sur vinieron negros y mexicanos.

Cuando en 1937 la Suprema Corte cedió ante la presión del gobierno de Roosevelt y sancionó, junto con el derecho a la negociación colectiva, el ingreso de las masas trabajadoras a los círculos de la democracia estadounidense, las estructuras de la "sociedad de masas" se hallaban ya en su lugar. También en esos momentos la imagen del mundo sesgada, parcial, centrada en la clase o en la etnia, que había mantenido el espíritu militante de los trabajadores, comenzó a verse afectada por el hecho de encontrarse expuesta al espíritu discursivo más amplio de una sociedad de mayor envergadura. Pronto se iba a alejar a los trabajadores de sus "estrechas" preocupaciones referentes al hecho de que fuesen trabajadores, negros o mujeres. De hecho, podríamos atrevernos a decir que la estrategia que tan bien llegaron a dominar —su habilidad para poner de manifiesto las ventajas de poder contemplar los mayores horizontes de la unidad de los trabajadores, a diferencia de la estrechez del simple yo— fue instrumento que se volvió contra ellos durante la construcción cotidiana de una sociedad de masas cuyos símbolos, significados y objetos no eran los de una clase o grupo específicos, sino que pertenecían a la masa más general del pueblo. La unidad que en alguna ocasión se había pensado como el rasgo metafísico del estado hegeliano, aparecía ahora como el resultado práctico intelectual de las representaciones que había puesto en escena la comunicación de los medios de masas.

Sin embargo, el aspecto que al parecer se les escapa a todos los heraldos de un naciente mundo orwelliano (Ginsberg, 1986; Cohen, 1985; Gross, 1980; Marx, 1986; Graebner, 1987), es que el vigor mismo de la sociedad de masas, su cohesión y capacidad de recuperación, residen precisamente en su carácter democrático, en el muy intrincado juego en que nadie tiene la última palabra, ni el pleno poder de definición. Tal como Mead lo ha señalado, el

control social se ve fortalecido debido a la vigorización de la democracia, y viceversa. A este respecto, el caso de la libertad de expresión resulta paradigmático. Habermas escribió que “la ‘cultura’ que propagan los medios de masas es una cultura de integración [...] de no haber existido ya, se la hubiera podido inventar con el propósito de que las relaciones públicas se pusieran al servicio del *statu quo*” (Habermas, 1962, p. 175). Tal vez sí. La cuestión, no obstante, es que la cultura de los medios de masas resulta eficaz precisamente porque *no* ha sido inventada por nadie, sino que es el resultado de la competencia democrática en pos de la determinación de la esfera del significado social. Únicamente por esta razón la masa del pueblo la puede reconocer como *su* cultura y, en consecuencia, se puede convertir en *auto-control* —que es el secreto de su eficacia.

La postura *à la* Orwell apunta hacia la serie bastante impresionante de actos violentos, fraudes, manipulaciones, engaños y conspiraciones por parte de las élites políticas de las sociedades democráticas, a partir del período de posguerra, y especialmente desde la década de 1960. Sin embargo, a las manipulaciones gubernamentales se les debe entender conforme a lo que son: maniobras de importantes y poderosos personajes y grupos políticos. La guerra “personal” de Edgar J. Hoover contra los Kennedy y Martin Luther King, por ejemplo, se debe entender dentro del marco de referencia de los personajes y la historia de la Oficina Federal de Investigación (FBI), de sus relaciones con la Presidencia, de las modalidades y canales para el reclutamiento de sus dirigentes, etc. (Theodaris y Cox, 1988). Nada nos dice acerca del “estado”, ni de la “nueva sociedad orwelliana”. De hecho, el grandioso retrato de los hamponzuelos que con frecuencia terminan por ocupar puestos centrales de poder gubernamental como “representantes del estado”, contribuye a su mística personal, así como a la mística que se asocia con sus puestos. Forma parte, ciertamente, de su poder.

Como observó Mills (1956, p. 317), la “manipulación” (pero nosotros debíamos agregar también el fraude y la violencia que pueden acompañarle), no es contradictoria con respecto a la democracia, sino que por el contrario, son afines. Esto es particularmente válido en la sociedad contemporánea, en la que la lucha entre los distintos grupos es esencialmente una pugna acerca de la imagen, de la representación de la realidad social. El engaño y la

violencia, ya provengan de grupos vinculados con las élites en el poder o de grupos que aspiran a él —en otras palabras, tanto si se cubren con la capa de la retórica del “estado” como con la retórica “revolucionaria”— por lo común no tienen como meta inmediata los objetos de sus acciones. Los secuestros, los asesinatos, las campañas de difamación, tienen por objetivo una aserción pública, son una forma de representar la realidad putativa de una cierta contingencia política. Esto resulta particularmente claro cuando uno lo compara con el mismo tipo de acciones que ocurren en las sociedades no democráticas. En esas sociedades, esa clase de actos son de carácter secreto y, al mismo tiempo, con frecuencia se llevan a cabo en gran escala (considérese, por ejemplo, la “desaparición” de millares de personas en la llamada “guerra sucia” de Argentina). En las sociedades no democráticas, el propósito de los encarcelamientos y de los asesinatos es la supresión en sí, la censura real, de ciertos tipos de discurso (ya sea la censura de los medios para expresar tales discursos o la censura, esto es, la eliminación de los portadores humanos de estos discursos; obsérvese que un discurso nunca es simplemente la expresión de una opinión; el habla es siempre una propuesta para organizar el mundo de determinada manera).

Desde el interior de la experiencia del régimen nazi, Walter Benjamin escribió:

El cambio que aquí se ha señalado en el método de exposición [de la obra de arte], originado por la reproducción mecánica, es válido también por lo que toca a la política. La actual crisis de las democracias burguesas comprende una crisis de las condiciones que determinan la presentación pública de los gobernantes. En las democracias se exhibe a un miembro del gobierno directa y personalmente ante los representantes de la nación. Su público es el parlamento. Desde que las innovaciones de la cámara y del equipo de grabación han hecho posible que el orador se haga visible y audible para un número ilimitado de personas, la presentación del hombre político ante dichos medios ha adquirido importancia capital. Los parlamentos, en igual grado que los teatros, se encuentran desiertos. La radio y la cinematografía no sólo afectan la función del actor profesional, sino igualmente la función de los que del mismo modo se exhiben ante este equipo mecánico, de aquellos que gobiernan. Por más que sus labores puedan ser distintas, el cambio afecta de la misma manera al actor y al gobernante. La tendencia es en el sentido de establecer habilidades controlables y transferibles, bajo ciertas condiciones sociales.

Esto trae como consecuencia una nueva selección; una selección ante el equipo, de la cual salen victoriosos la estrella y el dictador (Benjamin, 1936, p. 247).

Tanto en las sociedades totalitarias como en las democracias de masas, el esfuerzo de las élites por incorporar a las masas dentro de la estructura política de la sociedad ha tenido lugar mediante el desarrollo de una forma de comunicación centrípeta, basada, asimismo, en las condiciones técnicas de los medios de masas. Benjamin recalca el papel que desempeña la tecnología de la comunicación en cuanto a encarnar una dirección centrípeta —a diferencia de considerarla una expresión de estrategias políticas. En otras palabras, el carácter centralizado de la tecnología es, quizá, suficiente para producir un efecto centralizador en el vocabulario del discurso público, sin que haya la necesidad de plantear la hipótesis de un contenido del mensaje regido centralmente. Ted Koppel, famoso periodista de la televisión de Estados Unidos, lo expresó de la manera siguiente:

Ahora nos comunicamos con todo el mundo, y no decimos absolutamente nada. Hemos reconstruido la torre de Babel, y ésta ha adquirido la forma de una antena de televisión. Hay un millar de voces que producen una parodia cotidiana de la democracia, en la que a toda opinión se le otorga la misma importancia, independientemente de la sustancia o del mérito que posea.⁵

Y, por supuesto, está la cuestión adicional de que la base comercial que constituye el financiamiento de la difusión, tanto en Estados Unidos como actualmente en la mayoría de los países de Europa occidental, tiende a concentrar las fuentes de información y a eliminar los mensajes que se alejan demasiado de una “tendencia central”.⁶

⁵ Según el artículo de Barbara Matusow publicado en el *Washingtonian Magazine* y reproducido en *The Sacramento Bee* del 27 de octubre de 1987.

⁶ En Italia, por ejemplo, después de que la Corte Constitucional declaró en 1976 que el monopolio gubernamental sobre las transmisiones de la radio y la televisión era anticonstitucional, vino un largo período de ausencia de legislación en esa área, durante el cual algunas pequeñas estaciones de radio privadas y radicales —que pasaron a ser muy populares, especialmente entre los auditorios de jóvenes— defendieron al principio la libertad de expresión, mediante una mezcla de temas que mostraban “desviación”, en el campo de la música, de la política y del estilo de vida. Sin

Por consiguiente, la mejor forma de comprender aquellos fenómenos que se entienden como fenómenos de control estatal es por medio de un concepto que haga hincapié en el control social. Por ejemplo, algunos de los mejores esfuerzos analíticos en cuanto al estudio del control social, en las democracias occidentales contemporáneas, se han centrado en la interacción que existe entre tres tipos de actores: los “demonios populares” (Cohen, 1972), es decir, los individuos y grupos políticos y culturales que muestran alguna desviación; los “hacedores de mitos”, esto es, la gente de los medios masivos, que les proporcionan al público las representaciones de los demonios populares; y los “responsables de ver que se cumplan las reglas” (Becker, 1963), o sea, los agentes formales del control. Una interesante explicación de la interacción que se da entre estos tres tipos de actores fue la que ofrecía Stanley Cohen en su reconstrucción del pánico moral que se creó en Inglaterra, a principios de la década de 1960, en torno a los enfrentamientos entre los *mods* estilizados, que usaban pequeñas motocicletas de bajo cilindraje (*scooters*), y los *rockers*, nostálgicos y partidarios de las motos potentes (Cohen, 1972). Cohen pone de manifiesto que se inició una interacción reforzadora, especialmente entre los hacedores de mitos y los encargados del orden, debido a la cual se creó un nuevo tipo de imagen del demonio popular, y que, a la postre —tal como lo pronostica la teoría de la desviación secundaria de Lemert— afectó a los propios portadores de las imágenes. La imagen del demonio popular, que se había estructurado socialmente, fue negociada, especialmente por parte de los nue-

embargo, hacia finales de la década de 1970, una vez que hubo terminado el clima político que había nutrido esas formas de expresión, el campo se vio cada vez más dominado, especialmente en el sector de la televisión, por nuevas redes comerciales cuyas normas políticas y culturales eran incluso más bajas que las de las redes que controlaba el gobierno.

En un comentario reciente sobre la primera enmienda a la Constitución de Estados Unidos, Archibald Cox señalaba que la interpretación normal de los derechos protegidos por la enmienda, y sobre todo la libertad de expresión, está cambiando lentamente del énfasis que se hacía en una interpretación radical del tipo *laissez-faire*, a otra en la que se subraya la protección de un acceso plural a los *medios* debido a los cuales se pueda ejercer tal derecho. Según Cox, lo cierto es que hoy en día tal acceso ha quedado en peligro a causa del crecimiento del cuasi monopolio de la información que posee el gobierno en las cuestiones de seguridad, de la concentración del control privado sobre los medios de masas, y de la creciente influencia de la publicidad política, que goza de un excelente financiamiento (Cox, 1986, p. 15).

vos aspirantes a reclutas dentro de las filas de los *mods* y de los *rockers*, como una nueva autoimagen, válida y certificada por la prensa y la televisión, aun antes de que hubiera sido certificada por aquellos que previamente eran miembros de los grupos. El resultado de todo ello fue un incremento de la violencia, los actos criminales y, finalmente, la desaparición de los grupos.

En otro caso referente a un movimiento político, Todd Gitlin analiza, en su libro *The whole world is watching* (1980), un tipo distinto de demonio popular, que ahora son los miembros de los "Estudiantes en Pro de una Sociedad Democrática" (SDS, por sus siglas en inglés), en su interacción con los hacedores de mitos de la cadena de televisión CBS-News y del *New York Times*, así como con diversos guardianes del orden. También aquí, el creciente interés de los hacedores de mitos por "el material de que están hechas las noticias", el enfrentamiento, el mal genio y la violencia, entraba en interacción con el elemento políticamente más ingenuo de los SDS y con los defensores de la ley del tipo Edgar J. Hoover, para transformar la imagen original de los SDS de Port Huron (véase el capítulo 9), en el gruposeudorrevolucionario que dio origen a los *Weathermen*.⁷ Pronto vinieron los actos delictivos y su desaparición del escenario político. En todos estos casos, el resultado neto fue un proceso de control social —en el sentido de una marginación del comportamiento social y político de las minorías, que situaba a éstas más allá de las fronteras del discurso legítimo de la sociedad—, proceso que tuvo lugar a través de la manipulación de la imagen pública en la dirección de una imagen de demonio popular que, a la postre, pasó a ser efectivamente la autoimagen de los participantes. Se habían reorganizado, por así decirlo, gracias a su interacción con los hacedores de mitos y los agentes del orden legal.

⁷ Todd Gitlin menciona el efecto que ejercieron los enfrentamientos televisados entre los estudiantes y la policía antimotines francesa, en mayo de 1968, sobre la "radicalización" del movimiento estudiantil de la Universidad de Columbia (Gitlin, 1980, pp. 194-195). Y esto de ninguna manera ocurrió únicamente en Estados Unidos. En Italia, los enfrentamientos de París, que aparecieron en la televisión, "certificaron", por no decir legitimaron, ante el público italiano, su propio movimiento estudiantil nacional, que ya había estado activo durante un par de años, sin que atrajera demasiado la atención de los medios masivos de comunicación.

IMÁGENES DE CONTROL

El concepto freudiano de *Imago* —una vez que se le separa de las implicaciones del contexto en que lo usaba Freud, y en particular de aquellas que guardan relación con la imagen paterna— resulta un excelente vehículo para transmitir el significado que tiene la modalidad global del control social que he venido tratando de describir hasta aquí. La imagen de uno mismo (o las posibles imágenes múltiples de uno mismo) constituye un buen resumen de los auditorios —o grupos de referencia— ante los que uno efectúa representaciones, de los vocabularios que uno ha aprendido y juzga apropiados para determinadas situaciones, del conjunto de ideas e intereses mediante los que uno elige actuar. Nuestra autoimagen se constituye —a través de nuestra experiencia— por aquello hacia lo cual estamos orientados, y esta orientación es simultáneamente cognoscitiva y emocional. El proceso debido al cual se crean esa imagen o imágenes (en el plano colectivo y, al mismo tiempo, en el individual), es el proceso del control social.

En consecuencia, el control de dicho “conjunto de imágenes” es el control del mundo social —siempre y cuando uno tenga presente, como ya he señalado, que la creación de imágenes socialmente pertinentes es una operación colectiva y restringida, que tiene lugar dentro de las fronteras de determinados escenarios de acción. En las sociedades democráticas contemporáneas, el crecimiento del conjunto de imágenes constituye una parte integral de la realidad social, en vez de ser una mera representación de ella. En todas las esferas de la vida social se halla una generalización del proceso que Marx, en los *Grundrisse* (1850-1859), denominó la transformación del conocimiento en una fuerza de producción directa. Nuestra realidad social es un tejido de productos de la creación intelectual. Tal como ha observado Dorothy Smith, en la sociedad contemporánea la relación encastrada de la organización social y las formas discursivas, es cada vez más “estructurada”. No se basa simplemente en la comunicación, sino que,

[...] se encuentra en la compleja organización de los medios de difusión, en los procesos administrativos formales, en los “medios” científicos de metodologías de investigación, revistas profesionales y otros similares. Éstos dan origen a un universo de hechos, imágenes, datos, resultados, modelos, etc., etc., que toman el lugar de la realidad y se les trata como realidades [...] El

carácter de la práctica ideológica [...] es actualmente algo más que un reflejo de la realidad. Es una forma de realidad al convertirse en una forma de acción, así como por el hecho de que representa una realidad que se rebasa a sí misma (Smith, 1976, pp. 53-54).

Ya casi no hay ningún aspecto de la vida social que se conozca por experiencia directa, sino que nos llega a través de los canales oficiales y de las agencias públicas a las que se recurre para administrarlo —hecho que les resulta particularmente obvio, por ejemplo, a quienes estudian la delincuencia y el castigo. Por consiguiente, la meta de la democratización, según se mide por el grado hasta el cual un mayor número de ciudadanos efectivamente hacen oír sus opiniones cuando se trata de delinear políticas, cada vez se encuentra más entrelazada con la desconstrucción —en el sentido de hacerlas transparentes— de las formas en que los significados se hallan codificados en los “sistemas” que hoy en día están funcionando. Por esta razón, Smith llegaba a la conclusión —apoyándose implícitamente en las observaciones que hacía Mills en *La élite del poder* (1956, p. 311)— de que “la propia crítica [de la ideología] es [...] una labor sociológica” (Smith, 1976, p. 54). El trabajo del teórico ha pasado a ser el de desconstruir las maneras en que se fijan los significados de los acontecimientos dentro de las actividades de las burocracias científicas y administrativas (Melossi, 1985b).

Se ha creado todo un mundo nuevo, un mundo dedicado exclusivamente a la producción, transmisión y manipulación de símbolos —ya sean los símbolos matemáticos de la ciencia, los signos lingüísticos de la escritura, los sonidos del estudio de grabación o la fotografía de una cinta cinematográfica. La organización social queda congelada dentro de estas creaciones intelectuales ya prefabricadas. El discurso que hace posible la organización social ha perdido casi por completo su carácter de descripción. Ahora es, sin mediación alguna, organización social.

El ideal que abrigan los pragmatistas en cuanto a la comunidad científica como una de las fuentes de inspiración del debate democrático, se vuelve, en esta nueva situación, aún más conmovedor (Joas, 1980, pp. 33-63; Thayer, 1982; Dewey, 1927, pp. 185-219). La labor crítica de la desconstrucción de la organización social congelada en los conocimientos es, a la vez, una labor que favorece la transparencia intelectual y que, en este sentido, se pone al servicio de la democracia. Por consiguiente, el tipo de ciencia so-

cial que en la actualidad necesitamos es aquel que no legisle la realidad, sustituyendo las prácticas de trabajo de los miembros de la sociedad por su propia estructura normativa (Giddens, 1984, pp. 281-354). Ya hemos visto la forma en que el peligro de una sustitución de esa índole era la causa principal de la tensión que se observaba en el trabajo de Weber, quien se hallaba ante la disyuntiva de recomendar que la acción social se basara en la *Verstehen*, y el hecho de tener que estructurar tipos ideales esencialmente independientes de la autocomprensión de los actores sociales. Parsons resolvió esta tensión rechazando el estatus cautelosamente heurístico de los tipos ideales weberianos, y optando decididamente por una sociología del sistema social. Sin embargo, las sociologías funcionalistas sistémicas no son más que un eco del poder de administración, un suplemento de las realidades ya empaquetadas de la sociedad contemporánea (McCarthy, 1985b; Apel, 1980, pp. 136-147). Una ciencia social emancipatoria no puede aspirar más que a abrir y desenvolver esos sistemas, centrándose en las prácticas metodológicas con que los miembros ordinarios de la sociedad manejan cotidianamente su realidad social.

Entre estas prácticas son particularmente decisivas las que llevan la mira de ser una racionalización de la conciencia comunitaria en cuestiones como el derecho y el estado (Giddens, 1987). En el curso del presente estudio hemos visto que el autoritarismo pasivo y censorio de la imagen patriarcal del estado, va camino "al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce" (Engels, 1884, p. 232), aun cuando ello se deba a razones muy distintas y ocurra de maneras totalmente diferentes a las que Engels había imaginado. Sin embargo, este cambio tal vez no constituya una buena razón para expresar nuestra gratitud. Al cambiar el centro de la civilización occidental desde las costas de Europa hasta las de América, ha surgido un nuevo estilo de control social activo, basado en el dominio de uno mismo. No obstante, este nuevo estilo se ha conjugado con la rutilante uniformidad en serie de una democracia de masas que no ha sido la hermandad que preveía Kelsen, ni la que imaginaban otros que atravesaron los océanos.

A la postre, resulta difícil rechazar la idea de la condición humana (que es siempre, también, una condición *social*) que está implícita en los versos de Czeslaw Milosz (1970, p. 30), como respuesta a la sabiduría oriental del rajá Rao:

La imagen que tengo de mí
crece y se agiganta en la pared;
y frente a ella,
mi sombra miserable.

En el Museo de Antropología de la ciudad de México se encuentra la estatuilla de un hombre que carga en los hombros un ídolo de forma humana. Debido a lo doblado que está el hombre bajo el peso del ídolo, su cara es apenas discernible. Lo único que se alcanza a ver es poco más que la cara sonriente del ídolo y el cuerpo encorvado del hombre que lo carga. El poder del ídolo reside por completo en el hombre, pero éste no lo sabe. Piensa que es un honor cargar con un ídolo tan importante y poderoso.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamic, Louis (1934), *Dynamite. The story of class violence in America*, Nueva York, Chelsea House Publishers.
- AFSC (American Friends Service Committee) Working Party (1971), *Struggle for justice*, Nueva York, Hill & Wang.
- Aho, James A. (1975), *German Realpolitik and American sociology*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- Alt, John (1985-1986), "Reclaiming C. Wright Mills", *Telos*, 66, 6-43.
- Althusser, Louis (1970), "Ideology and ideological state apparatuses", en L. Althusser, *Lenin and philosophy*, Londres, New Left Books, 1971, 121-73 [en *La filosofía como arma de la revolución*, México Siglo XXI, 1970, pp.102-151].
- _____ (1965), *For Marx*, Londres, New Left Books, 1977 [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967].
- Anderson, Nels (1923), *The Hobo*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Apel, Karl-Otto (1980), *Toward a transformation of philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Arendt, Hannah (1963), *On revolution*, Harmondsworth, Penguin, [*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].
- Arnold, Thurman W. (1937), *The folklore of capitalism*, New Haven, Yale University Press.
- _____ (1935), *The symbols of government*, Nueva York, Harcourt, Brace.
- Ayers, Edward L. (1984), *Vengeance and justice. Crime and punishment in the nineteenth-century American South*, Nueva York, Oxford University Press.
- Babb, Hugh W. y Hazard, John N. (comps.) (1951), *Soviet legal philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Badie, Bertrand y Birnbaum, Pierre (1979), *The sociology of the state*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bahro, Rudolf (1978), *The alternative in Eastern Europe*, Londres, New Left Books. [*Alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza].
- Bakunin, Mikhail A. (1973), *Statism and anarchy*, Nueva York, Revisionist Press, 1976
- Baran, Paul A. y Sweezy, Paul M. (1966), *Monopoly capital. An essay on American economic and social order*, Nueva York, Monthly Review Press. [*El capital monopolista*, México, Siglo XXI, 1968].
- Baudrillard, Jean (1986), *America*, Nueva York, Verso, 1988.

- Bayley, David H. (1985), *Social control and political change*, investigación monográfica núm. 49 del Center of International Studies, Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Princeton University.
- Beard, Charles A. (1913), *An economic interpretation of the Constitution of the United States*, Nueva York, Macmillan.
- Beaumont, Gustave de y Tocqueville, Alexis de (1833), *On the penitentiary system of the United States and application in France*, Filadelfia, Carey, Lea and Blachard.
- Beccaria, Cesare (1764), *An essay on crimes and punishments*, Londres, Almon, 1767 [Tratado de los delitos y de las penas, México, Porrúa, 1988].
- Becker, Ernest (1964), "Mills' social psychology and the great historical convergence on the problem of alienation", en Irving L. Horowitz, *The new sociology*, Londres, Oxford University Press, 108-33.
- Becker, Howard S. (1963), *Outsiders; studies in the sociology of deviance*, Nueva York, The Free Press.
- Beirne, Piers y Sharlet, Robert (1980), "Editors' introduction", en Piers Beirne y Robert Sharlet (comps.), *Pashukanis: Selected writings on marxism and law*, Londres, Academic Press, 1-30.
- Bendix, Reinhard (1968), *State and society. A reader in comparative political sociology*, Berkeley, University of California Press [Estado nacional y ciudadanía, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].
- Benjamin, Walter (1936), "The work of art in the age of mechanical reproduction", en W. Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, Schocken, 1969, 217-52.
- Bentham, Jeremy (1787), "Panopticon", en *The works of Jeremy Bentham*, Nueva York, Russell & Russell, 1971, 37-66.
- Bentley, Arthur F. (1953), "Epilogue", en Richard W. Taylor (comps.), *Life language, law. Essays in honor of Arthur F. Bentley*, Yellow Springs, Ohio, The Antioch Press, 210-13.
- _____ (1908), *The process of government*, Cambridge, Harvard University Press.
- Berk, Richard A., Messinger, Sheldon L., Rauma, David, Berecochea, John E. (1983), "Prisons as self-regulating systems: A comparison of historical patterns in California for male and female offenders", *Law and Society Review*, 17, 547-86.
- Berle, Adolf A. y Means, Gardiner C. (1932), *The modern corporation and private property*, Nueva York, Macmillan.
- Berman, Harold J. (1983), *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1963), *Justice in the USSR. An interpretation of Soviet law*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bernard, L.L. (1939), *Social control in its sociological aspects*, Nueva York, Macmillan.

- Bittner, Egon (1967), "The police on skid-row: a study of peace keeping", *American Sociological Review*, 32, 699-715.
- ____ (1965), "The concept of organization", *Social Research*, 32, 239-55.
- Black, Donald (1984) (comp.), *Toward a general theory of social control*, 2 vols., Nueva York, Academic Press.
- ____ (1976), *Behavior of law*, Nueva York, Academic Press.
- Bloch, Ernest (1961), *Natural and human dignity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1986. [*Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar].
- Block, Fred (1977), "The ruling class does not rule: notes on the marxist theory of the state", *Socialist Revolution*, 33, 6-28.
- Blumrosen, Alfred W. (1962), "Legal process and labor law: some observations on the relations between law and sociology", en W.M. Evan (comps.) (1962), *Law and sociology*, Nueva York, The Free Press, 185-220.
- Blumstein, Alfred, Cohen, Jacqueline y Nagin, Daniel (1976) "The dynamics of a homeostatic punishment process", *Journal of Criminal Law and Criminology*, 67, 317-34.
- Bobbio, Norberto (1987), *Which socialism? Marxism, socialism and democracy*, Cambridge, Polity Press.
- ____ (1981a), "Max Weber e Hans Kelsen", *Sociologia del diritto*, 1, 135-54.
- ____ (1981b), "Stato", en *Enciclopedia*, vol. 13, Einaudi, 453-513.
- ____ (1977), *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, Comunità.
- ____ (1975), "Is there a marxist doctrine of the state?", en Norberto Bobbio (1987) 47-64.
- ____ (1971), "Le sanzioni positive", en Norberto Bobbio (1977), 33-42.
- ____ (1969), "La funzione promozionale del diritto", en Norberto Bobbio (1977), 13-32.
- ____ (1968), "Gramsci and the conception of civil society", en Norberto Bobbio (1987), 139-161.
- Bodin, Jean (1576), *Les six livres de la République*, París, Du Puys [*Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1986].
- Bolaffi, Angelo (1982), "Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer" en Otto Kirchheimer, *Costituzione senza sovrano*. Bari, De Donato, ix-cxix (introducción).
- Bourdieu, Pierre (1989), *La noblesse d'État*, París, Les Éditions de Minuit.
- Box, Steven y Hale, Chris (1982), "Economic crisis and the rising prisoner population in England and Wales", *Crime and Social Justice*, 17, 20-35.
- Braveman, Harry (1974) *Labor and monopoly capital*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Brecht, Bertolt (1938) *Poems 1913-1956*, Nueva York, Methuen, 1976.
- Brecher, Jeremy (1972), *Strike!*, Boston, South End Press.

- Broué, Pierre (1963) *Le parti bolchevique. Histoire du PC de l' URSS*, París, Éditions de Minuit.
- Buci-Glucksmann, Christine (1975), *Gramsci et l'État*, París, Fayard [*Gramsci y el estado*, México, Siglo XXI, 1978].
- Bulmer, Martin (1984), *The Chicago School of sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Burckhardt, Jacob (1860), *The civilization of the Renaissance in Italy*, Oxford, Phaidon, 1945 [*Cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Edaf, 1983].
- Burger, Thomas (1976), *Max Weber's theory of concept formation. History, laws and ideal types*, Durham (NC), Duke University Press.
- Burke, Kenneth (1950), *A rhetoric of motives*, Berkeley, University of California Press 1969.
- _____ (1945), *A grammar of motives*, Berkeley, University of California Press 1969.
- _____ (1935), *Permanence and change*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Cacciari, Massimo (1980), *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milán, Adelphi.
- _____ (1978), *Dialettica e critica del politico*, Milán, Feltrinelli.
- _____ (1972), "Sul problema dell'organizzazione, Germania 1917-1921", en M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padua, Marsilio, 85-145.
- Camic, Charles (1979), "The utilitarians revisited", *American Journal of Sociology*, 85, 516-50.
- Carr, Edward H. (1959), *A history of Soviet Russia. Socialism in one country*, vol. 2, Londres, Macmillan [*Historia de la Rusia soviética*, t. 3: *El socialismo en un solo país*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1985].
- _____ (1952), *A history of Soviet Russia. The bolshevik revolution 1917-1923*, vol. 2, Londres, Macmillan [t.1: *La revolución bolchevique, 1917-1923*, vol. 2, Madrid, Alianza, 1985].
- _____ (1951) *A history of Soviet Russia. The bolshevik revolution 1917-1923*, vol. 1, Londres, Macmillan [*ibid.*].
- Cassier, Ernst (1946), *The myth of the state*, Londres, Oxford University Press [*El mito del Estado*, México, FCE, 1968].
- Cawelti, John (comp.) (1973), *Focus on Bonnie and Clyde*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Clark, John M. (1939), *Social control of business*, Nueva York, Whittlesey House.
- Cohen, Morris (1927), "Property and sovereignty", *Cornell Law Quarterly*, 13, 8-30.
- Cohen, Stanley (1985), *Visions of social control*, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1972), *Folk devils and moral panic. The creation of the mods and rockers*, Nueva York, St. Martin's Press, 1980.
- _____ y Andrew Scull (1983a), "Introduction: Social control in history

- and sociology", S. Cohen y A. Scull. (comp.), *Social control and the state*, Oxford, Martin Robertson, 1-14.
- _____ (comps.) (1938b), *Social control and the state*, Oxford, Martin Robertson.
- Collins, Randall (1968), "A comparative approach to political sociology" en R. Bendix, *State and society*, Berkeley, University of California Press, 42-67.
- Cooley, Charles H. (1909), *Social organization. A study of the larger mind*, New Brunswick, Transaction Books, 1983.
- Coser, Lewis A. (1982), "The notion of control in sociological theory", en J.P. Gibbs (comp.), *Social control: views from the social sciences*, Beverly Hills, SAGE, 13-22.
- Costa, Pietro (1974), *Il progetto giuridico*, Milán, Giuffrè.
- Cox, Archibald (1986), "First amendment", *Society*, 24, 1, 8-15.
- Cressey, Donald R. (1954), "The differential association theory and compulsive crimes", *The Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, 45, 29-40.
- _____ (1953), *Other people's money*, Glencoe, Free Press.
- Chiappelli, Fredi (1969) *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia, LeMonnier.
- Dahrendorf, Ralf (1979), *Life chances. Approaches to social and political theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Deegan, Mary Jo (1988), *Jane Addams and the men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.
- Deleuze Gilles (1975), "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique* 343 (publicado en G. Deleuze, *Foucault*, París, Les Éditions de Minuit, 1986, 31-51) [*Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, [*De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971].
- Della Volpe, Galvano (1957), *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti.
- De Vries, Hans (1957), "Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel (*Il principe*)", tesis para examen de grado, University of Amsterdam.
- Dewey, John (1939), *Theory of valuation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1931), "Social science and social control", *The New Republic*, 67, 276-7.
- _____ (1927), *The public and its problems*, Denver, Alan Swallow.
- Dews, Peter (1979), "The nouvelle philosophie and Foucault, *Economy and Society*", 8, 127-71.
- Diggins, John P. (1981), "The three faces of authority in American history", en J.P. Diggins y M.E. Kann (comps.). *The problem of authority in America*, Filadelfia, Temple University Press, 17-39.

- Dollard, John, Miller, Neal E., Doob, Leonard W., Mowrer O.H., y Sears, Robert R. (1939), *Frustration and aggression*, New Haven, Yale University Press.
- Dowd, Jerome (1935), *Control in human societies*, Nueva York, Appleton.
- Dreiser, Theodore (1925), *An American tragedy*, Nueva York, Boni & Liveright.
- Dumm, Thomas L. (1987), *Democracy and punishment. Disciplinary origins of the United States*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Dunn, John (1969), "The politics of Locke in England and America in the eighteenth century", en J. Dunn (1980), *Political obligation in its historical context*, Cambridge, Cambridge University Press, 53-80.
- Durkheim, Émile (1916), *L'Allemagne au-dessus de tout*, París, Librairie Armand Colin.
- _____ (1913-14), *Pragmatism and sociology*, Cambridge, University Press, 1983.
- _____ (1912), *The elementary forms of religious life*, Nueva York, Free Press, 1965 [*Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal].
- _____ (1902-3), *Moral education*, Nueva York, Free Press, 1961.
- _____ (1902), Prefacio a la segunda edición, (1983).
- _____ (1901-2), *Montesquieu and Rosseau*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- _____ (1900), "Two laws of penal evolution", *Cincinnati Law Review*, 38 (1969), 32-60.
- _____ (1898-1900), *Professional ethics and civic morals*, Glencoe, Free Press, 1958.
- _____ (1897) *Suicide*, Glencoe, Free Press, 1951 [*Suicidio*, Madrid, Akal].
- _____ (1895-6), *Socialism*, Nueva York, Collier, 1962.
- _____ (1895), *The rules of sociological method*, Nueva York, Free Press, 1938. [*Reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988].
- _____ (1893) *The division of labor in society*, Nueva York, Free Press, 1963 [*La división del trabajo social*, México, Premiá, 1985].
- Dutschke, Rudi (1968), "Die geschichtlichen Bedingungen für den internationalen Emanzipationskampf", en Uwe Bergmann, Rudi Dutschke, Wolfgang Lefevre, Bernd Rabehl, *Rebellion del Studenten oder die neue Opposition*, Hamburgo, Rowohlt, 85-93.
- Dyson, Kenneth H.F. (1980), *The state tradition in Western Europe. A study of an idea and institution*, Oxford, Martin Robertson.
- Easton, David (1985), "Political science in the United States", *International Political Science Review*, 6, 133-52.
- _____ (1981), "The political system besieged by the state", *Political Theory*, 9, 303-26.
- _____ (1953), *The political system*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

- Elias, Norbert (1939), *The civilizing process. The history of manners*, Nueva York, Urizen Books, 1978.
- Engels, Frederick (1884), *The origin of the family, private property and the state*, Nueva York, International Publishers, 1972 [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Cartago, 1982].
- (1874), "On authority", en Tucker R.C. (1978).
- (1845), "The condition of the working class in England", en *Karl Marx, Frederick Engels collected works*, vol. 4, Nueva York, International Publishers, 1975, 295-596. [*Situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal].
- Erickson, Kai (1966), *Wayward puritans*, Nueva York, John Wiley.
- Espósito, Roberto (1983), "Ordine e conflitto in Machivelli e Hobbes", *Il Centauro*, 8, 12-53.
- Evan, William M. (comps). (1962), *Law and sociology. Exploratory essays*, Nueva York, The Free Press.
- Evans, Peter B., Rueschemeyer, Dietrich y Skocpol, Theda (1985), *Bringing the state back in*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fainsod, Merle (1953), *Smolensk under Soviet Rule*, Cambridge, Harvard University Press.
- Fanon, Frantz (1961), *The wretched of the earth*, Nueva York, Grove Press, 1968. [*Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963].
- Fassò, Guido (1970), *Storia della filosofia del diritto. Volume III: Ottocento e Novecento*, Bolonia, Il mulino [*Historia de la filosofía del derecho*, vol.3: Siglo 19 y 20, Madrid, Pirámide, 1983].
- (1968), *Storia della filosofia del diritto. Volume II: L'età moderna*, Bolonia, Il mulino [*ibid.*, vol.2: *Edad moderna*, 1982].
- (1966), *Storia della filosofia del diritto. Volume I: Antichità e Medioevo*. Bolonia, Il mulino. [*ibid.*, vol.1: *Antigüedad y Edad Media*, 1982].
- Fadern, Paul (1919), "Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft." *Der Oesterreichische Volkswirt*, 11, 571-4, 595-8.
- Ferguson, Adam (1767), *An essay on the history of civil society*, Edimburgo, Edinburgo University Press, 1966.
- Ferrarotti, Franco (1986), "Introduzione", en G. Schwab, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Bari, Laterza, v-xx.
- (1984), "Civil society and state structures in creative tension, Ferguson, Hegel, Gramsci", *State, Culture, and Society*, 1, 3-25.
- Filmer, Robert (1680), *Patriarcha; or the natural power of kings*, Londres, Chiswell.
- Fitzgerald, Francis S. (1931), "Echoes of the jazz age", en *The crack-up*, Nueva York, New Directions, 1956, 13-22.
- Flacks, Richard (1988), *Making history: The American left and the American mind*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1987), "Port Huron: twenty-five years after", *Socialist Review*, 93-4. 140-7.

- Foner, Philip S. (comp.) (1947), *Jack London. American rebel*, Nueva York, The Citadel Press, 1964.
- Foucault, Michel (1981), "Omnes et singulatim: Towards a criticism of 'Political Reason'" en S.M. McMurrin (comp.) *The Tanner Lectures on human values*, volumen II, Salt Lake City, University of Utah Press, 223-54.
- _____ (1980), *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon.
- _____ (1978), "Governmentality", *Ideology and consciousness* (1979), 6, 5-21.
- _____ (1977), *Language, counter-memory, practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____ (1976), *The history of sexuality, Volume 1: An introduction*, Nueva York, Random House, 1978 [*Historia de la sexualidad*, vol.1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977].
- _____ (1975a), *Discipline and punish*, Nueva York, Pantheon, 1977 [*Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976].
- _____ (1975b), "Prison talk", en M. Foucault (1980), 37-54.
- _____ (1971), "Nietzsche, genealogy, history", en M. Foucault (1977), 139-64 [*Nietzsche: la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1988].
- Frank, Jerome (1930), *Law and the modern mind*, Garden City, NJ, Doubleday, 1963.
- Freud, Sigmund (1933), "New introductory lectures on psychoanalysis", en *The Standard Edition*, vol.22, Londres, Hogarth, 1964, 1-182. ["Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", en *Obras completas*, vol.22, Buenos Aires, Amorrortu, 1976].
- _____ (1930), "Civilization and its discontents", en *The Standard Edition*, vol. 21, Londres, Hogarth, 1961, 57-148. [*El malestar en la cultura*, en *op. cit.*, vol. 21].
- _____ (1921), "Group psychology and the analysis of the ego", en *The Standard Edition*, vol. 18, Londres, Hogarth, 1955, 65-144. [*Psicología de las masas y análisis del yo*, en *op.cit.*, vol.18].
- _____ (1913), "Totem and taboo", en *The Standard Edition*, vol. 13, Londres, Hogarth, 1955, 1-161 [*Tótem y tabú*, en *op.cit.*, vol.13].
- Freund, Julien (1976), "L'ennemi et le tiers dans l'État", *Archives de philosophie du droit*, 21, 23-38.
- Fries, Sylvia D. (1973), "Staatstheorie and the new American science of politics", *Journal of the History of Ideas*, 34, 391-404.
- Fuller, Lon L. (1964), *The morality of law*, New Haven, Yale University Press.
- _____ (1958), "Positivism and fidelity to law - a reply to professor Hart", *Harvard Law Review*, 71, 630-72.
- Galgano, Francesco (1976-7), "Proprietà e controllo della ricchezza: storia di un problema", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2, 681-701.

- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Geis, Gilbert (1964), "Sociology and sociological jurisprudence: admixture of lore and law", *Kentucky Law Journal*, 52, 267-93.
- Gerbi, Antonello (1955), *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*, Milán, R. Ricciardi. [*La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, FCE. 1983].
- Gerth, Hans H. y C. Wright Mills (1946), "Introduction: The man and his work", en H.H. Gerth y C.W. Mills (comps.), *From Max Weber: Essay in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 3-74.
- Gibbs, Jack P. (1982a), "Law as a means of social control", en J.P. Gibbs (comp.), *Social control: Views from the social sciences*, Beverly Hills, SAGE, 83-113.
- _____ (1982b) (comp.), *Social control. Views from the social sciences*, Beverly Hills, SAGE.
- Giddens, Anthony (1987), *The Nation-State and violence*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1986), "Introduction", en A. Giddens (comp.), *Durkheim on politics and the State*, Cambridge, Polity Press, 1-31.
- _____ (1984), *The constitution of society*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1982), *Profiles and critiques in social theory*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1977), *Studies in social and political theory*, Nueva York, Basic Books.
- _____ (1971), *Capitalism and modern social theory*, Cambridge, University Press [*El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor].
- Ginsberg, Benjamin (1986), *The captive public. How mass opinion promotes State power*, Nueva York, Basic Books.
- Gitlin, Todd (1987), *The sixties. Years of hope, days of rage*, Toronto, Bantam Books.
- _____ (1980), *The whole world is watching.*, Berkeley, University of California Press.
- Goff, Tom W. (1980), *Marx and mead. Contributions to a sociology of knowledge*, Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Goffman, Erving (1961), *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Garden City, NY, Anchor Books [*Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988].
- Goodman, Paul (1956), *Growing up absurd*, Nueva York, Random House.
- Gouldner, Alvin W. (1985), *Against fragmentation*, Nueva York, Oxford University Press.
- Goyard-Fabre, Simone (1976), "Nietzsche, critique de l'État moderne", *Archives de philosophie du droit*, 21, 75-98.

- Grabbner, William (1987), *The engineering of consent. Democracy and authority in twentieth-century America*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Gramsci, Antonio (1929-35), *Quaderni del carcere*, 4 vols. Turín, Einaudi, 1975 [*Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981].
- Grant, George (1969), *Technology and empire*, Toronto, House of Anansi.
- Green, Philip (1981), "In defense of the state", *Democracy*, 2, 6-18, 3, 52-69.
- Greenberg, David F. (1983), "Donald Black's sociology of law: a critique", *Law and Society Review*, 17, 337-68.
- _____ (1977), "The dynamics of oscillatory punishment processes", *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 68, 643-51.
- Gross, Bertram (1980), *Friendly fascism. The new face of power in America*, Nueva York, M. Evans.
- Guenée, Bernard (1967), "État et nation en France au Moyen age", *Revue Historique*, 91, 17-30.
- Gurvitch, Georges (1945), "Social control", en G. Gurvitch and W.E. Moore (comps.), *Twentieth century sociology*, Nueva York, The Philosophical Library, 267-96.
- Habermas, Jürgen (1981), *The theory of communicative action, volume one, Reason and the rationalization of society*, Boston, Beacon, 1984 [*Teoría de la acción comunicativa*, vol.1: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1988].
- _____ (1981:2), *The theory of communicative action, volume two, Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*, Boston, Beacon Press, 1988 [*ibid.*, vol.,2, *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1988].
- _____ (1973a), *Legitimation crisis*, Boston, Beacon, 1975 [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989].
- _____ (1973b), "Theory and practice", Boston, Beacon.
- _____ (1964), "The public sphere", *New German Critique*, 1, 45-55.
- _____ (1963a), "The classical doctrine of politics in relation to social philosophy", en Habermas (1973b), 41-81.
- _____ (1963b), "Natural law and revolution", en Habermas (1973b), 82-120.
- _____ (1963c), "Hegel's critique of the French revolution", en Habermas (1973b), 121-41.
- _____ (1962), *The structural transformation of the public sphere*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1989.
- Hamel, Ernest (1865-7), *Histoire de Robespierre*, 3 vols. París, A. Lacroix, Verboeckhoven & C.
- Hamilton, Gary y John Sutton (1989), "The problem of control in the weak state: domination in the United States, 1880-1920", *Theory and Society*, 18, 1-46.

- Harris, David P. (1987), "Inside insider trading", artículo inédito, University of California, Davis.
- Hart, H.L.A. (1961), *The concept of law*, Oxford, Clarendon [El concepto de derecho, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1977].
- _____ (1958), "Positivism and the separation of law and morals", *Harvard Law Review*, 71, 593-629.
- Hegel, Georg W.F. (1837), *The philosophy of history*, Nueva York, Dover, 1956 [*Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad].
- _____ (1821), *Philosophy of right*, Londres, Oxford University Press, 1967 [*Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1986].
- Heritage, John (1984), *Garfinkel and ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.
- Hexter, Jack H. (1973), *The vision of politics on the eve of the reformation*, Nueva York, Basic Books.
- Hintze, Otto (1897), "The state in historical perspective", en R. Bendix (1968), *State and society. A reader in comparative political sociology*, Berkeley, University of California Press, 154-69.
- Hirschi, Travis (1969), *Cause of delinquency*, Berkeley, University of California Press.
- Hirschman, Albert O. (1977), *The passions and the interests*, Princeton, Princeton University Press [*Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1978].
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*, Nueva York, Collier Books, 1962 [*Leviatán*, México, FCE, 1940].
- Hostadter, Richard (1955), *The age of reform*, Nueva York, Vintage Books.
- Hollingshead, A.B. (1941), "The concept of social control", *American Sociological Review*, 6, 217-24.
- Holmes, Oliver W. (1897), "The path of the law", *Harvard Law Review*, 10, 457-78.
- Horkheimer, Max (1942), "The authoritarian state", *Telos*, 15, 3-20.
- Horney, Karen (1937) *The neurotic personality of our time*, Nueva York, W.W. Norton.
- Horowitz, Irving L. (1983), *C. Wright Mills: An American utopian*, Nueva York, Free Press.
- _____ y Martin Liebowitz (1968), "Social deviance and political marginality: Toward a redefinition of the relation between sociology and politics", *Social Problems*, 15, 280-96.
- Horwitz, Morton J. (1977), *The transformation of American law, 1780-1860*, Cambridge, Harvard University Press.
- Howe, Richard H. (1978), "Max Weber's elective affinities: sociology within the bounds of pure reason", *American Journal of Sociology*, 84, 366-85.
- Hughey, Michael W. (1984), "The national covenant: Protestantism and

- the creation of the American state", *State, Culture and Society*, 1, 113-56.
- Hungtington, Samuel P. (1966), "Political modernization: America vs. Europe", en R. Bendix (1968), *State and society*, Berkeley, University of California Press, 170-200.
- Jacobs, James B. (1977), *Stateville. The penitentiary in mass society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jacoby, Russell (1973), "Postscript to Horkheimer's 'authoritarian state'", *Telos*, 15, 21-4.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1973), *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon and Schuster [*La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus].
- Janowitz, Morris (1975), "Sociological theory and social control", *American Journal of Sociology*, 81, 82-108.
- Jay, Martin (1973), *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston, Little Brown.
- Jellinek, Georg (1900), *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Häring.
- _____ (1895), *The declaration of the Rights of Men and Citizens*, Nueva York, Holt, 1901.
- Joas, Hans (1983), "Systems integration and social integration from the perspective of symbolic interactionism", ponencia presentada en la Conferencia Internacional sobre "Social Action and Social Systems", Varna, Bulgaria.
- _____ (1982), "The reception of pragmatism in Emile Durkheim and Jean Sorel. Mentalistic psychology and the social construction of categories", ponencia presentada al Congreso Mundial de Sociología, México.
- _____ (1980), *G.H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- Kafka, Franz (1919), *The penal colony*, Nueva York, Schocken Books, 1948. [*"La colonia penal"*, hay edición en esp.].
- Kairys, David (1982), "Freedom of speech", en D. Kairys (comp.), *The politics of law*, Nueva York, Pantheon, 140-71.
- _____ (comp.) (1982), *The politics of law. A progressive critique*, Nueva York, Pantheon.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957), *The king's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton, Princeton University Press [*Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].
- Kelsen, Hans (1964), *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied, Luchterhand.
- _____ (1960), *Pure theory of law*, Berkeley, University of California Press, 1967 [*Contribuciones a la teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Centro Editor].
- _____ (1957), *What is justice?*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1946), *Society and nature*, Chicago, University of Chicago.
- _____ (1945), *General theory of law state*, Nueva York, Russell & Russell, 1961.

- _____ (1941), "The law as a specific social technique", en H. Kelsen (1957), 231-56.
- _____ (1933a), "State-form and world-outlook", en H. Kelsen, *Essays in legal and moral philosophy*, Dordrecht-Holanda, D. Reidel, 1973, 95-113.
- _____ (1933b), Die platonische Liebe, *Imago*, 19, 34-98, 225-55.
- _____ (1931), "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz*, 6, 5-56.
- _____ (1930), *Der Staat als Integration*, Viena Springer.
- _____ (1929), *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Aalen, Scientia, 1963.
- _____ (1924), "The conception of the State and social psychology", *The International Journal of Psychoanalysis*, 5, 1-38 (original alemán en "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", *Imago* (1922) 8, 97-141).
- _____ (1923a), *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Aalen, Scientia, 1960.
- _____ (1923b), *Socialismo e stato*, Bari DeDonato, 1978 [*Socialismo y estado*, México, Siglo XXI, 1982].
- _____ (1922-3), "God and the State", en H. Kelsen, *Essays in legal and moral philosophy*, Dordrecht-Holanda, D. Reidel, 1973, 60-82.
- _____ (1922), *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff*, Tübinga, Mohr.
- Kemp Fish, Virginia (1985), "Hull house: pioneer in urban research during its creative years", *History of Sociology*, 6, 33-54.
- Kennedy, Duncan (1980), "Toward an historical understanding of legal consciousness: the case of classical legal thought in America. 1850-1940", *Research in Law and Sociology*, 3, 3-24.
- Kerouac, Jack (1958), *The subterraneans*, Nueva York, Grove Press [*Ángel subterráneo*, Buenos Aires, Sur].
- Kirchheimer, Otto (1932), "Legalität und Legitimität", en O. Kirchheimer, *Politik und Verfassung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.
- Kitsuse, John I. (1962), "Societal reaction to deviant behavior. Problems of theory and method", *Social Problems*, 9, 247-56.
- Klane, Karl E. (1978), "Juridical deradicalization of the Wagner Act and the origins of modern legal consciousness 1937-1941", *Minnesota Law Review*, 62, 265-339.
- Konrád, György e Ivan Szelényi (1979), *The intellectuals on the road to class power*, Nueva York, Harcourt, Brace.
- Kroeber, Alfred L. (1939), "Totem and Taboo in retrospect", *American Journal of Sociology*, 45, 446-451.
- _____ (1920), "Totem and taboo, an ethnologic psychoanalysis", *American Anthropologist*, 22, 48-55.
- Lacan, Jacques (1956), "The freudian thing, or the meaning of the return to Freud in psychoanalysis", en J. Lacan, *Écrits. A selection*, Nueva York, W.W. Norton, 114-49. ["La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", en *Escritos*, vol. I, México, Siglo XXI, 1971, pp. 384-418].

- Lamo De Espinosa, Emilio (1980), "Social and legal order in sociological functionalism", *Contemporary Crises*, 4, 43-76.
- Landis, Paul H. (1939), *Social control. Social organization and disorganization in process*, Nueva York, Lippincott.
- La Piere, Richard T. (1954), *A theory of social control*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Lasch, Christopher (1965), *The new radicalism in America 1889-1963*, Nueva York, W.W. Norton.
- Lasswell, Harold D. (1941), "The Garrison State", *American Journal of Sociology*, 46, 455-68.
- Laub, John H. (1983) *Criminology in the making. An oral history*, Boston, Northeastern University Press.
- Le Bon, Gustave (1892), *The crowd*, Nueva York, Viking Press, 1960 [*Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Albatros, 1978].
- Lefebvre, Georges (1932) *The great fear of 1789. Rural panic in revolutionary France*, Londres, New Left Books, 1973 [*Gran pánico de 1789: la Revolución francesa y los campesinos*, Barcelona, Paidós, 1986].
- Lemert, Edwin (1983), "Interview with Edwin M. Lemert", en J.H. Laub, *Criminology in the making*, Boston, Northeastern University Press, 118-30.
- _____ (1967), *Human deviance, social problems, and social control*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- _____ (1964), "Social structure, social control, and deviation", en E. Lemert (1967), 3-30.
- _____ (1951), *Social pathology. A systematic approach to the theory of sociopathic behavior*, Nueva York, McGraw-Hill.
- _____ (1942), "The folkways and social control", *American Sociological Review*, 7, 394-99.
- Lenin, Vladimir I. (1918), "The State and revolution", en *Collected works*, Londres, Lawrence and Wishart, 1964, 381-492 [*El estado y la revolución*, varias ediciones en esp.].
- Lentricchia, Frank (1983), *Criticism and social change*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lewis, Sinclair (1922), *Babbitt*, Nueva York, Harcourt, Brace [*Babbitt*, Barcelona, Noguer].
- Lichtman, Richard (1970-71), "Symbolic interactionism and social reality: some marxist queries", *Berkeley Journal of Sociology*, 15, 75-94.
- Locke, John (1690), *Two treatises of government*, Nueva York, The New American Library, 1965.
- London, Jack (1907), *The road*, Santa Bárbara, Peregrine Smith, 1978.
- _____ (1903), "How I became a socialist", en Philip S. Foner (1947), *Jack London: American rebel*, Nueva York, The Citadel Press (1964), 362-5.
- Losano, Mario G. (1981), *Forma e realtà in Kelsen*, Milán, Comunità.

- Lowman, John, Robert Menzies y T.S. Palys (comps.), *Transcarceration: Essays in the sociology of social control*, Aldershot, Gower.
- Luhmann, Niklas (1984), "The state of the political system", Wassenaar, documento inédito.
- Lukács, Georg (1962), *The destruction of reason*, Londres, Merlin Press, 1980.
- Lukes, Steve (1982), "Of gods and demons: Habermas and practical reason", en J.B. Thompson y D. Held (comps.), *Habermas: Critical debates*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 134-48.
- Lumley, F.E. (1925), *Means of social control*, Nueva York, The Century Co.
- Luxemburg, Rosa (1971), *Selected political writings*, Nueva York, Monthly Review Press [*Escritos políticos*, Barcelona, Grijalbo].
- ____ (1918), *The Russian revolution*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961 [*La revolución rusa*, Barcelona, Anagrama].
- Llewellyn, Karl N. (1931), "Some realism about realism", en K.N. Llewellyn, *Jurisprudence. Realism in theory and practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, 42-76.
- Llobera, Josep R. (1980), "Durkheim, the durkheimians and their collective misrepresentation of Marx", *Social Science Information*, 2, 385-411.
- McCarthy, Thomas (1985a), "Foreword", en Carl Schmitt (1922), *Political theology*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1985, vii-ix.
- ____ (1985b), "Complexity and democracy, or the seductions of systems theory", *New German Critique*, 35, 27-53.
- McDougall, William (1920), *The group mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McLuhan, Marshall y Quentin Fiore (1967), *The medium is the message*, Nueva York, Bantam [*El medio es el mensaje*, Barcelona, Paidós, 1988].
- McMahon, Maeve y R.V. Ericson (1987), "Rethinking decarceration", artículo inédito, Centre of Criminology, University of Toronto.
- MacPherson, Crawford B. (1962), *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1513), *The prince*, Nueva York, W.W. Norton, 1977 [*El príncipe*, varias ediciones en esp.].
- Malinowski, Bronislaw (1927), *Sex repression in savage society*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Mancini, Federico (1962), "Introduzione", en F. Mancini (comp.), *Il pensiero politico nell'età di Roosevelt*, Bolonia, Il mulino, 5-31.
- Manconi, Luigi (1988), "Il nemico assoluto. Antifascismo e contrapotere nella fase aurorale del terrorismo di sinistra", ponencia presentada en el Encuentro sobre "Il vissuto e il perduto. Percorsi biografici e realtà sociale degli anni di piombo", organizado por Regione Emilia-Romagna e Istituto Cattaneo, Bolonia, junio 3-4, 1988.
- Mandeville, Bernard De (1714), *The fable of the bees*, Londres, J. Tonson,

- 1725 [*La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982].
- Marcuse, Herbert (1955), *Eros and civilization*, Boston, Beacon [*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel].
- _____ (1941), *Reason and revolution*, Boston, Beacon, 1960 [*Razón y revolución*, Madrid, Alianza].
- Marramao, Giacomo (1981), "La decisione senza presupposti e il fantasma dello stato", en G. Duso (comp.) *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale Cooperativa Editrice, 69-87.
- Marx, Gary T. (1986), "The iron fist and the velvet glove: totalitarian potentials within democratic structures", en J.F. Short (comp.) *The social fabric*, Beverly Hills, SAGE, 135-62.
- Marx, Karl (1894a), *Capital. Volume III*, Nueva York, International Publishers, 1967.
- _____ (1894b), *Das Kapital. Vol. 3*, en *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, vol.25, Berlín, Dietz Verlag, 1964 [*El capital*, Libro tercero, México, Siglo XXI, 1977].
- _____ (1875), "Critique of the Gotha program", en R.C. Tucker (comp.) (1978), *The Marx-Engels reader*, Nueva York, W.W. Norton, 525-41 [*Crítica al programa de Gotha*, en Marx Engels, *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Progreso].
- _____ (1874-5), "After the revolution: Marx debates Bakunin", en R.C. Tucker (1978), 542-8.
- _____ (1873), "Afterword to the second German edition of *Capital*, Volume One", en R.C. Tucker (1978), 299-302 ["Epílogo a la segunda edición alemana", en *El capital*, *op.cit.*, vol.1].
- _____ (1871), "The civil war in France", en R.C. Trucker (1978), 618-52 [*La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *op.cit.*, vol.2].
- _____ (1867), *Capital. Volume I*, Nueva York, International Publishers, 1970 [*El capital*, Libro primero, *op.cit.*, 1975].
- _____ (1861-3), *Theories of surplus value*, Londres, Lawrence and Wishart, 1964 [*Teorías de la plusvalía*, 3 vols., México, FCE, 1980].
- _____ (1859), Preface to *A contribution to the critique of political economy*, en R.C. Tucker (1978), 3-6 [prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980].
- _____ (1850-9), *The Grundrisse*, Nueva York, Harper and Row, 1971. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1971-1976].
- _____ (1852), "The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en R.C. Tucker (1978), 594-617 [*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx-Engels, *op.cit.*, vol.1].
- _____ (1845), "Theses on Feuerbach", en R.C. Tucker (1978), 143-5. [*Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *op.cit.*, vol. 1].

- ____ (1844a), "On the Jewish question", en R.C. Tucker (1978), 26-52. [*La cuestión judía*, México, Quinto Sol].
- ____ (1844b), "Critique of Hegel's philosophy of right: Introduction", en Marx (1843), 131-42.
- ____ (1844c), "Economic and philosophic manuscripts of 1844", en R.C. Tucker (1978), 66-125. [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo].
- ____ (1843), *Critique of Hegel's philosophy of right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo].
- Marx, Karl y Frederick Engels (1848), "Manifiesto of the Communist Party", en R.C. Tucker (1978), 469-500 [*Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx-Engels, *op.cit.*, vol. 1].
- ____ (1845-6), "The German ideology", en R.C. Trucker (1978), 146-200 [*La ideología alemana*, México, Grijalbo, 1987].
- Matza, David (1969), *Becoming deviant*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall [*Proceso de desviación*, Madrid, Taurus].
- ____ (1964), *Delinquency and drift*, Nueva York, John Wiley.
- ____ (1961), "Subterranean traditions of youth", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 338, 102-118.
- Mauss, Marcel (1928), "Introduction to the first edition", en Durkheim (1895-6), *Socialism*, Nueva York, Collier, 1962. 1-4.
- Mauthner, Fritz (1901-3), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart, J.G. Cotta.
- Mayer, John (1983), "Notes towards a working definition of social control in historical analysis", en Cohen y Scull (comps.), *Social control and the state*, Oxford, Martin Robertson, 17-38.
- Mayhew, Leon H. (1982), "Introduction", en T. Parsons (1982), *On institutions and social evolution. Selected writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1-62.
- Maynard, Douglas W. (1984), *Inside plea-bargaining: The language of negotiation*, Nueva York, Plenum.
- ____ y Thomas P. Wilson (1980), "On the reification of social structure", *Current Perspectives in Social Theory*, 1, 287-322.
- Mayo, Elton (1933), *The human problems of an industrial civilization*, Nueva York, Viking, 1960 [*Los problemas sociales de una civilización industrial*, Buenos Aires, Nueva Visión].
- Mead, George H. (1934), *Mind, self, and society*, Chicago, University of Chicago [*Mente, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós].
- ____ (1925), "The genesis of the self and social control", en G.H. Mead, *Selected writings*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1964, 267-93.
- ____ (1915), "Natural rights and the theory of the political institution",

- en G.H. Mead", *Selected writings*, Indianápolis, Bobb-Merril, 1964, 150-70.
- Meier, Robert F. (1982), "Perspectives on the concept of social control", *Annual Review of Sociology*, 8, 35-55.
- Melossi, Dario (1985a), "Punishment and social action: changing vocabularies of punitive motive within a political business cycle", *Current Perspectives in Social Theory*, 6, 169-97.
- _____ (1985b), "Overcoming the crisis in critical criminology: toward a grounded labelling theory", *Criminology*, 23, 193-208.
- _____ (1980a), "Oltre il 'Panopticon'. Per uno studio delle strategie di controllo sociale nel capitalismo del ventesimo secolo", *La questione criminale*, 6, 277-361.
- _____ (1980b), "Strategies of social control in capitalism. A comment on recent work", *Contemporary Crises*, 4, 381-402.
- _____ (1976), "Institutions of social control and capitalism organization of work", en National Deviancy Conference/Conference of Socialist Economist (comps.), *Capitalism and the rule of law. From deviancy theory to marxism*, Londres, Hutchinson, 90-9.
- Melossi, Dario y Pavarini, Massimo (1977) *The prison and factory*, Londres, Macmillan, 1981 [*Carcel y fábrica*, México, Siglo XXI, 1985].
- Mensch, Elizabeth (1982), "The history of mainstream legal thought", en D. Kairys (comp.), *The politics of law. A progressive critique*, Nueva York, Pantheon, 18-39.
- Merrill, Francis E. (1938), "The stock exchange and social control", *American Journal of Sociology*, 43, 560-77.
- Merton, Robert K. (1938), "Social structure and anomie", *American Sociological Review*, 3, 672-82.
- Métall, Rudolf A. (1969), *Hans Kelsen*, Viena, Verlag Franz Deuticke.
- Miglio, Gianfranco (1981), "Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'stato'", en G. Miglio, *Stato e senso dello stato oggi in italia*, Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 65-86.
- Miliband, Ralph (1969), *The state in capitalist society. The analysis of the western system of power*, Londres, Quartet Books, 1973 [*El estado en la sociedad capitalista*, México, Siglo XXI, 1985].
- Milosz, Czeslaw (1973), *Selected poems* (ed. corr.), Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1969.
- Mills, C. Wright (1956), *The power elite*, Nueva York, Oxford University Press [*La élite del poder*, México, FCE, 1957].
- _____ (1943), "The professional ideology of social pathologists", en C.W. Mills, *Power politics, and people*, Nueva York, Oxford University Press, 1963, 525-52 [*Poder, política y pueblo*, México, FCE, 1964].
- _____ (1942) *Sociology and pragmatism*, Nueva York, Oxford, University Press, 1966 [*Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte].

- _____ (1941), "Sociology of language", en C.W. Mills, apéndice bibliográfico en H.E. Barnes y H. Becker, *Contemporary social theory*, Nueva York, Appleton, 895-8.
- _____ (1940) "Situated actions and vocabularies of motive", en C.W. Mills, *Power, politics and people*, Nueva York, Oxford University Press, 1963, 439-52 [*ibid.*, 1943].
- _____ (1939), "Language, logic and culture", en C.W. Mills, *Power, politics and people*, Nueva York, Oxford University Press, 1963, 423-38 [*ibid.*, 1943].
- Mitscherlich, Alexander (1963), *Society without the father*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1969.
- Moede, Walther (1915), "Die Massen- und Sozialpsychologie im Kritischen Überblick", *Zeitschrift für pädagogische Psychologie*, 16, 385.
- Mommsen, Wolfgang J. (1974), *The age of bureaucracy*, Oxford, Brasil Blackwell.
- _____ (1959), *Max Weber and German politics 1890-1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Negri, Antonio (1970), "Introduzione", *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer. Scienze politiche I*. Milán, Feltrinelli, 7-11.
- Nettl, J.P. (1968), "The state as a conceptual variable", *World Politics*, 20, 559-92.
- Neumann, Franz L. (1944), *Behemoth. The structure and practice of national socialism 1933-1944*, Nueva York, Oxford University Press [*Behemoth: pensamiento y acción en el nacional socialismo*, México, FCE, 1943].
- Nietzsche, Friedrich (1887), *On the genealogy of morals*, Nueva York, Vintage Books, 1967 [*Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1985.]
- _____ (1883-5), *Thus spoke Zarathustra*, Nueva York, The Modern Library, 1948 [*Así hablaba Zarathustra*, México, Porrúa].
- Nunberg, Herman y Ernst Federn (comps.) (1975), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. IV, Nueva York, International University Press.
- _____ (1974), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. III, Nueva York, International Universities Press.
- O'Connor, James (1973), *The fiscal crisis of the state*, Nueva York, St. Martin's Press.
- O'Malley, Joseph (1970), "Editor's introduction", en Marx (1843), *Critique of Hegel's philosophy of right*, Cambridge, Cambridge University Press, i-lxvii. [Marx, 1843].
- Orrù, Marco (1987), *Anomie. History and meanings*, Londres, Allen & Unwin.
- _____ (1983), "The ethics of anomie: Jean Marie Guyau and Emile Durkheim", *The British Journal of Sociology*, 34, 499-518.
- Orwell, George (1949) *Nineteen eighty-four*, Londres, Secker and Warburg.

- [*Mil novecientos ochenta y cuatro*, Barcelona, Destino].
- Paggi, Leonardo (1970), *Gramsci e il moderno principe*, Roma, Editori Riuniti.
- Park, Robert E. (1939), "Symbiosis and socialization: a frame of reference for the study of society", *American Journal of Sociology*, 45, 1-25.
- _____ (1922), *The immigrant press and its control*, Westport, CT, Greenwood, 1970.
- _____ (1904), *The crowd and the public*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- _____ y Ernest W. Burgess (1921), *Introduction to the science of sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.
- Parsons, Talcott (1982), *On institutions and social evolution. Selected writings*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1970), "On building social system theory: a personal history", en T. Parsons, *Social system and the evolution of action theory*, Nueva York, Free Press, 1977, 22-76.
- _____ (1962), "The law social control", en W.M. Evan (comp.), *Law and sociology*, Nueva York, Free Press, 56-72.
- _____ (1957), "The distribution of power in American society", en T. Parsons, *Politics and social structure*, Nueva York, Free Press, 1969, 185-203.
- _____ (1951), *The social system*, Nueva York, Free Press. [*El sistema social*, Madrid, Alianza].
- _____ (1937), *The structure of social action*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Pashukanis, Evgeny B. (1924), "The general theory of law and marxism", en E.B. Pashukanis, *Selected writings on marxism and law*, Londres, Academic Press, 1980, 40-131.
- Passerin D'Entrèves, Alessandro (1967), *The notion of the State*, Oxford, Clarendon Press.
- Pateman, Carole (1988), "The fraternal social contract", en John Keane (comp.), *Civil society and the State*, Londres, Verso, 101-27.
- Piven, Frances Fox y Richard A. Cloward (1977), *Poor people's movements. Why they succeed, how they fail*, Nueva York, Pantheon.
- Pizzorno, Alessandro (1963), "Lecture actuelle de Durkheim", *Archives Européennes de Sociologie*, 4, 1-36.
- Poggi, Gianfranco (1978), *The development of the modern State*, Stanford, Stanford University Press.
- Polanyi, Karl (1944), *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Boston, Beacon, 1957.
- Pollock, Frederick (1941), "State capitalism: Its possibilities and limitations", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9, 200-25.
- Poulantzas, Nicos (1978), *State, power, socialism*, Londres, New Left Books. [*Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1986].

- ____ (1968), *Political power and social classes*, Londres, New Left Books, 1973. [*Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1985].
- Pound, Roscoe (1960), "Natural natural law and positive natural law", *Natural Law Forum*, 5, 70-82.
- ____ (1942), *Social control through law*, New Haven, Yale University Press.
- ____ (1940), *Contemporary juristic theory*, Claremont Colleges.
- ____ (1931), "The call for a realist jurisprudence", *Harvard Law Review*, 44, 697-711.
- ____ (1922), *An introduction to the philosophy of law*, New Haven, Yale University Press.
- ____ (1908), "Mechanical jurisprudence", *Columbia Law Review*, 8, 605-23.
- Quinney, Richard (1977), *Class, State and crime*, Nueva York, Longman.
- Racinaro, Roberto (1978), "Introduzione", en H. Kelsen (1923b), *Socialismo e stato*, Bari, DeDonato, ix-clv.
- Rajchman, John (1978), "Nietzsche, Foucault and the anarchism of power", *Semiotext(e) III*, 1, 96-107.
- Reisner, Mikhail A. (1925), "Social psychology and the Freudian doctrine, (en ruso)", *Pecat i revoljucija*, núms 3, 4 y 5-6 del año 1925 (trad. italiana en M. Rejsner, *Un giurista sovietico e Freud*, Milán, La salamandra, 1979).
- ____ (1908), "The theory of Petrazhitskii: Marxism and social ideology" (extractos), H.W. Babb y J.N. Hazard (comps.) (1951) *Soviet legal philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 71-82.
- Renner, Karl (1904), *Institutions of private law and their social functions*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Rodotà, Stefano (1981), *Il terribile diritto: studi sulla proprietà privata*, Bolonia, Il Mulino [*El terrible derecho*, Madrid, Civitas, 1986].
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
- ____ (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press. [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983].
- Rosenzweig, Franz (1920), *Hegel und der Staat*, Munich, Oldenburg.
- Rosett, Arthur y Donald R. Cressey (1976), *Justice by consent. Plea bargains in the American courthouse*, Nueva York, Lippincott.
- Ross, Alf (1959), "On the concepts 'State' and 'State Organs' in constitutional law", *Scandinavian Studies in Law*, 5 (1961), 111-129.
- Ross, Edward A. (1901), "Social control", en E.A. Ross, *Social control and the foundations of society*, Boston, Beacon, 1959.
- Rossi, Pietro (1971), *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi.
- Roth, Guenther (1968), "Introduction", en M. Weber (1956a), *Economy and society*, Nueva York, Bedminster, xxxiii-cx.

- Roth, Guenther y Wolfgang Schluchter (1979), *Marx Weber's visions of history*, Berkeley, University of California.
- Rothman, David J. (1980), *Conscience and convenience*, Boston, Little Brown.
- ____ (1971), *The discovery of the asylum*, Boston, Little Brown.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), "The social contract", en Ernest Barker (comp.), *Social contract*, Nueva York, Oxford University Press, 1962, 167-307 [*El contrato social*, México, Porrúa].
- ____ (1755) *A discourse on the origin of inequality*, en J.J. Rousseau, *The social contract and Discourses*, Nueva York, Dutton, 1950, 175-282.
- Rusche, Georg y Otto Kirchheimer (1939), *Punishment and social structure*, Nueva York, Russell & Russell, 1968.
- Sapir, Edward (1931), *Communication*, Encyclopedia of Social Science, Nueva York, Macmillan 4: 78-81.
- Sciulli, David (1986), "Voluntaristic action as a distinct concept. Theoretical foundations of societal constitutionalism", *American Sociological Review*, 51, 743-66.
- Scott, John F. (1963), "The changing foundations of the Parsonian action scheme", *American Sociological Review*, 28, 716-35.
- Scull, Andrew (1977), *Decarceration. Community treatment and the deviant - a radical view*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1984.
- Scheff, Thomas (1967), "Toward a sociological model of consensus", *American Sociological Review*, 32, 32-46.
- Schlesinger, Arthur M. (1989), "Getting FRD's ear", *The New York Review of Books*, 36, 2, 20-3.
- ____ (1960), *The age of Roosevelt. Volume three: The politics of upheaval*, Boston, Houghton Mifflin.
- ____ (1959) *The age of Roosevelt. Volume two: The Coming of the New Deal*, Boston, Houghton Mifflin.
- Schluchter, Wolfgang (1983), *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Schnitt, Carl (1933), *Staat, Bewegung, Völk*, Hamburgo, Hanseatische Verlagstalt.
- ____ (1932), *Legalität und Legitimität*, Munich, Duncker & Humblot.
- ____ (1931), *Der Hüter der Verfassung*, Munich, Duncker & Humblot.
- ____ (1922), *Political theology*, Cambridge, MIT Press, 1985.
- Schumpeter, Joseph A. (1918), "The crisis of the tax state", en A.T. Peacocks *et al.*, (comps.), *International Economic Papers*, núm.4. Londres, Macmillan, 1954, 5-38.
- Schwab, George (1970), *The challenge of the exeption*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Schwendinger, Herman y Julia Schwendinger (1974), *Sociologist of the chair*, Nueva York, Basic Books.
- ____ (1970), "Defenders of order or guardians of human rights", en Ian

- Taylor, Paul Walton, Jock Young (comps.) (1975), *Critical criminology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 113-40.
- Searle, John R. (1969), *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sellin, Thorsten (1983), "Interview with Thorsten Sellin", en J.H. Laub (1983), *Criminology in the making*, Boston, Northeastern University Press, 166-81.
- ____ (1944), *Pioneering in penology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- ____ (1938), *Culture conflict and crime*, Nueva York, Social Science Research Council.
- ____ (1926-7), "Filipoo Franci. A precursor of modern penology", *Journal of the American Institute of Criminal Law and Criminology*, 17, 104-12.
- Selznick, Philip (1961), "Sociology and natural law", *Natural Law Forum*, 6, 84-108.
- Sereni, Emilo (1948), *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Turín, Einaudi.
- Shalin, Dmitri N. (1988), "G.H. Mead, socialism, and the progressive agenda", *American Journal of Sociology*, 93, 913-51.
- Shearing, Clifford D. y Philip C. Stenning (1984), "Form the Panopticon to Disney World: the developmen of discipline", en A.N. Doob y E.L. Greenspan (comps.), *Perspectives in criminal law: Essay in honour of John Ll. J. Edwards*, Toronto, Canada Law Book, 335-49.
- Shibutani, Tamotsu (1962), "Reference groups and social control", en A.M. Rose (comps.), *Human behavior and social processes*, Boston, Houghton Mifflin, 128-47.
- Sighele, Scipio (1891), *La folla delinquente*, Venecia, Marsilio, 1985.
- Simmel, Georg (1950) *The sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Free Press.
- ____ (1903), *The metropolis and mental life*, en G. Simmel (1950), *The sociology of Georg Simmel, op. cit.* 409-24.
- Skinner, Quentin (1979), "The idea of a cultural lexicon", *Essay in Criticism*, 29, 205-24.
- ____ (1978), *The foundations of modern political thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda (1985), "Bringing the state back in: strategies of analysis in current reserch", en P.B. Evans, D. Rueschemeyer y T. Skocpol (1985), *Bringing the State back in*, Cambridge University Press, 3-37.
- ____ (1980), "Political response to capitalist crisis: neo-marxist theories of the State and the case of the New Deal," *Politics and society*, 10, 155-201.
- ____ (1979), *States and social revolutions. A comparative analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skowronek, Stephen (1982), *Building a new American State*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Smith, Adam (1776), *The wealth of nations*, Londres, J.M. Dent, 1961. [Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones, México, FCE, 1958].
- Smith, Dorothy E. (1981), "On sociological description: A method from Marx", *Human Studies*, 4, 313-37.
- ____ (1976), "The ideological practice of sociology", *Catalyst*, 8, 39-54.
- Smith, Thomas V. (1932), "George Herbert Mead and the philosophy of philanthropy", *Social Service Review*, 6, 37-54.
- Spencer, Herbert (1879), *The principles of sociology* (en 3 vols.), vol. II, Nueva York, Appleton, 1904.
- Spitzer, Steve (1975), "Toward a marxian theory of deviance", *Social Problems*, 22, 638-51.
- Stalin, Joseph V. (1939), "Report to the XVIII Party Congress" (extracto), en Babb y J.N. Hazard (comps.) (1951), *Soviet legal philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 343-9.
- Stone, Gregory P. y Harvey A. Farberman (1967), "On the edge of rapprochement: Was Durkheim moving toward the perspective of symbolic interaction?", *The Sociological Quarterly*, 8, 149-64.
- Sudnow, David (1965), "Normal crimes", *Social Problems*, 12, 255-76.
- Sutherland, Edwin H. (1924), "Developmen of the theory", E.H. Sutherland, *On analyzing crime*, Chicago, The University of Chicago Press, 13-29.
- ____ y Donald R. Cressey (1978), *Criminology*, Filadelfia, Lippincott.
- Sykes, Gresham y David Matza (1957), "Techniques of neutralization: a theory of delinquency", *American Sociological Review*, 22, 664-70.
- Takaki, Ronald (1982), "Reflections on racial patterns in America. An historical perspective", *Ethnicity and Public Policy*, 1, 1-23.
- Tarde, Gabriel De (1890), *Les lois de l'imitation*, París, Alcan.
- Tarello, Giovanni (1971), *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, Génova, Cooperativa libraria universitaria.
- Taylor, Ian, Paul Walton y Jock Young (comps.) (1975), *Critical criminology*, Londres, Routledge & Kegan Paul. [Criminología crítica, México, Siglo XXI, 1977].
- Telos (1987), número especial sobre Carl Schmitt, 72.
- Tenenti, Alberto (1987), *Stato: un'idea, una logica*, Bolonia, Il mulino.
- Thayer, Horace S. (1982), *Pragmatism. The classic writings*, Indianápolis, Hackett.
- Theoaris, Athan G. y John S. Cox (1988), *The boss J. Edgar Hoover and the great American inquisition*, Filadelfia, Temple University Press.
- Thomas, William I. y Florian Znaniecki (1918-20), *The polish peasant in Europe and America*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Tinland, Franck (1985), "Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir

- politique", *Revue Philosophique*, 2, 195-222.
- Tocqueville, Alexis de (1840), *Democracy in America. Volume two*, Nueva York, Schocken, 1961 [*La democracia en América*, México, FCE, 1957].
- ____ (1835), *Democracy in America. Volume one*, *idem*.
- Tönnies, Ferdinand (1887), *Community and society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, East Lansing, Michigan State University Press, 1957.
- Trentin, Silvio (1945), *Stato nazione federalismo*, Milán, La Fiaccola.
- Treves, Renato (1981), "Sociologia del diritto e sociologia dell'idea di giustizia nel pensiero di Hans Kelsen", *Sociologia del diritto*, 3, 7-24.
- ____ (1980), *Introduzione alla sociologia del diritto*, Turín, Einaudi.
- Trotter, Wilfred (1916), *Instincts of the herd in peace and war*, Londres, Ernest Benn.
- Tucker, Robert C. (comp.) (1978), *The Marx-Engels reader*, Nueva York, W.W. Norton.
- Ullmann, Walter (1961), *Principles of government and politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen.
- Ungari, Paolo (1963), *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Brescia, Morcelliana.
- Vaihinger, Hans (1911), *The philosophy of "as if"*, Londres, Routledge & Kegan, 1935.
- Vajda, Mihály (1981), *The State and socialism*, Londres, Allison & Busby.
- Veblen, Thorstein (1923), *Absentee ownership and business enterprise in recent times. The case of America*, Boston, Beacon, 1967.
- Vyshinsky, Andrei Y. (1938), "The fundamental tasks of the science of Soviet socialist law", en H.W. Babb y J.N. Hazard (comps.) (1951), *Soviet legal philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 303-41.
- Walser, Michael (1983), "The politics of Michael Foucault", en D.C. Hoy (comp.), *Foucault. A critical reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, 51-68.
- Ward, Lester (1894), "Spencer-smashing at Washington", *The Popular Science Monthly*, 44, 856-7.
- Weber, Max (1956a), *Economy and society*, Nueva York, Bedminster, 1968. [*Economía y sociedad*, México, FCE, 1964].
- ____ (1956b), *Staatssoziologie*, Berlín, Duncker & Humblot.
- ____ (1919a), "Politics as a vocation", en H.H. Gerth y C.W. Mills (comps.), *From Max Weber: Essay in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 77-128.
- ____ (1919b), "Science as a vocation", en H.H. Gerth y C.W. Mills (comps.), *From Max Weber: Essay in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 77-128.
- ____ (1917), "The meaning of 'ethical neutrality' in sociology and economics", en M. Weber, *Methodology of the social sciences*, Glencoe, Free Press, 1949, 1-47.

- _____ (1911), "Gedenkrede auf Georg Jellinek", en R. König y Johannes Winckelmann (comps.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Colonia, Westdeutscher, 1963, 13-17.
- _____ (1908), "Marginal utility theory and the fundamental law of psychophysics, *Social Science Quarterly*, 56, 21-36.
- _____ (1905), "Knies and problem of irrationality", en M. Weber, *Roscher and Knies: The logical problems of historical economics*, Nueva York, Free Press, 1975, 91-208.
- _____ (1904-5) *The protestant ethic and spirit of capitalism*, Nueva York, Scribner's, 1958 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Orbis, 1985].
- _____ (1904), "'Objectivity' in social science and social policy", en M. Weber, *Methodology of the social sciences*, op.cit., 49-112.
- Weiss, Robert P. (1987), "Humanitarianism, labour exploitation, or social control? A critical survey of theory and research on the origin and development of prisons", *Social History*, 12, 331-50.
- Wheeler, Harvey (comps.) (1973), *Beyond the punitive society*, San Francisco, W.H. Freeman.
- White, Morton G. (1947), *Social thought in America. The revolt against formalism*, Nueva York, Viking Press, 1949.
- Wiebe, Robert H. (1967), *The search for order 1877-1920*, Nueva York, Hill & Wang.
- Wilson, Thomas P. (1987), "Sociology and the mathematical method", en A. Giddens y J.H. Turner (comps.), *Social theory today*, Cambridge, Polity Press, 383-404.
- _____ (1983), "Qualitative versus quantitative methods in social research", inédito en inglés, publicado en alemán: "Qualitative oder quantitative Methoden in der Sozialforschung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34(1982), 487-508.
- Winckelmann, Johannes (1956), "Zur Einführung", en M. Weber (1956b), *Staatssoziologie*, Berlín, Duncker & Humblot, 7-15.
- _____ (1952), *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, Mohr.
- Wirth, Louis (1938), "Urbanism as a way of life", *The American Journal of Sociology*, 44, 1-24.
- _____ (1930-1), "Culture conflicts and misconduct", *Social Forces*, 9, 484-92.
- Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961 [Madrid, Alianza].
- Wolin, Sheldon S. (1981), "The idea of the state in America", en J.P. Diggins y M.E. Kann (comps.), *The problem of authority in America*, Filadelfia, Temple University Press, 41-58.
- _____ (1960), *Politics and vision*, Boston, Little Brown [*Política y perspecti-*

- va, Buenos Aires, Amorrortu, 1974].
- Wright, Erik Olin (1974-5), "To control or smash bureaucracy: Weber and Lenin on politics, the state and bureaucracy", *Berkeley Journal of Sociology*, 19, 69-108.
- Wright, Richard (1940), *Native son*, Nueva York, Harper & Row.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the development of sociological theory*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall. [*Ideología, teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986].
- Zimmerman, Don H. (1970), "The practicalites of rule use", en J.D. Douglas (comp.), *Understanding everyday life*, Chicago, Aldine, 221-38.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- absolutismo, 35, 36, 37, 39, 50, 82, 117, 139, 141
 Addams, Jane, 147, 158, 163
 Adler, Max, 86
 Administración de Ajuste Agrícola, 180
 afronorteamericanos, 141, 145, 199, 217, 223, 246
 Agustín, san; y las *Confesiones*, 27
 Alemania, 27, 84-85, 97-98, 101, 102-103, 111, 116-117, 131, 216; nacional socialismo, 121, 185-186, 189n; la revolución de 1919, 97, 110; el romanticismo, 90; la República de Weimar, 97, 113, 115; véanse también Prusia, teorías del estado
 Althusser, Louis, 41, 122n; "Ideología y aparatos ideológicos del estado", 28n, 208-209, 226, 235-239
 anarquismo, 12, 35, 71-72, 225
 Anderson, Nels, y *The hobo*, 155
 anomia, 35, 78-79, 186-190; y desviación, 189-190; estructural, 155n, 190
 años cincuenta, sociedad estadounidense de los, 191, 216-217; y la guerra fría, 216-217; y el macartismo, 217
 años sesenta, sociedad estadounidense de los, 216-218, 228; movimientos sociales en los, 12, 218, (en Francia, 251n; en Alemania, 217, 220; en Italia, 224, 251n; en Estados Unidos, 218, 219-225, 251n)
 área metropolitana de Londres, 134
 Argentina, 248
 Aristóteles, 28, 37; y la *Política*, 29
 Arnold, Thurman W., 179-181; y *The folklore of capitalism*, 179
 auditorios (círculos, grupos de referencia), 133, 165, 166, 192, 193, 198, 207, 219, 243, 250n, 252; véase también sociedad, punto de vista pluralista de la *Aufhebung*, en Hegel, 49-51; en Marx, 68
 Austria, 32, 43, 84-86, 102, 103, 106-109, 111; y la Corte constitucional, 103n; y la Constitución de 1919, 102
 autonomía del estado, 13, 171-182; en el *New Deal*, 171-182, 237; relativa, 226
 autoridad y autoritarismo, 108, 110, 111, 114, 115, 127-128, 134, 138, 216, 254
 Ayers, Edward L., 139
 Bacon, Francis, 36
 Badie, Bertrand, 19, 22, 83, 137, 218
 Bahro, Rudolf, 241
 Bakunin, Mijail, 72, 73
 Baran, Paul, 172
 Bartolo, 28
 Baudrillard, Jean, y *America*, 130n
 Bavaria, 110
 Beard, Charles, 142, 147, 181; y *An economic interpretation of the Constitution*, 181

- Beaumont, Gustave de, 138
 Beccaria, Cesare, 58, 213
 Becker, Howard S., 195, 212-214, 250; y *Outsiders*, 212
 Bendix, Reinhart, y *State and society*, 218
 Benjamin, Walter, 19, 248, 249
 Bentham, Jeremy, 41, 48n, 238
 Bentley, Arthur, 18, 149, 167, 210, 217, 234
 Berkeley, University of California, 103n, movimiento en favor de la libertad de expresión, 129
 Berle, Adolf A., 70n, 172-174, 178, 180, 198; y *The modern corporation and private property*, 172
 Berlín, 85, 193
 Bernard, L. L., 160n
 Bernfeld, Siegfried, 107
 Birnbaum, Pierre, 19, 22, 83, 137, 218
 Bisno, Abraham, 163
 Bittner, Ego, 13, 206, 208
 Black, Donald, 170n, 204
 Bloch, Ernest, 115
 Block, Fred, 177n, 227
 Blumrosen, Alfred W., 143
 Bobbio, Norberto, 30, 37, 40, 51, 92, 103-105, 122n, 206
 Bocaccio, Giovanni, 28; y el *Decamerón*, 27
 Bodin, Jean, 31; y los *Six livres de la République*, 32
 Bolonia, Universidad de, 24, 76, 83
 bolsa de valores, 171; y el crac de 1929, 171, 185; Security and Exchange Commission, SEC, 175
Bonnie and Clyde (Arthur Penn), 221-222
 Borgia, César, 31
 Brandeis, Louis, 151, 172; y la doctrina de la libertad de expresión, 156-157, 245
 Braverman, Harry, 127, 237
 Brecht, Bertolt, 221
 Brigadas Rojas, 225
 Brinton, Crane, 188
 Budé, Guillaume, 32
 Burckhardt, Jacob, 29, 35
 Burgess, Ernest W., 137, 149, 180; e *Introduction to the science of sociology*, 149, 152, 155
 Burke, Edmund, 50
 Burke, Kenneth, 195
 burocracia, 54, 97-98, 118, 132, 210n, 216, 253
 Calvino, Juan, 47; calvinismo, 138
 cambio maestro en el control social, 160-161, 239
 Camic, Charles, 18n, 40, 148, 188
 capitalismo, 17, 35, 39, 67, 68, 70-72, 100n, 124-128, 159, 162, 172-174, 177, 179, 185, 197, 208, 219, 226; acumulación capitalista, 228, 235 (primitiva), 58, 238; monopolístico, 216; de estado, 216; transformaciones en el, según Marx, 67-74, 237, 238
 Cardozo, Benjamin, 172
 carisma, 16, 95, 98, 99, 101, 182; véase también líder
 Carlos I, 36, 140
 Carr, Edward H., 117
 Carta Magna, 36, 42
 casas de trabajo, 41
case-method, 143
 Cassirer, Ernst, 24, 28n, 32
 castigo, 46, 81, 88, 139, 207-211, 253; sociología del, 207-211; véase también instituciones disciplinarias

- Cataluña, 134
 CBS-News, 249
 censura, 17, 127, 141
 ciencia política, 28, 30, 148, 167, 216-217
 ciencias sociales, 150, 161, 181, 240, 253-254; metodología de las, debate sobre las (*Methodenstreit*), 90-91, 103; y las ciencias naturales (ser-deber ser), 86-87, 92, 103, 114
 ciudad, 161-163, 184; y control, 161; y la "aldea mundial", 243; Simmel y la, 193
 Clarck, John M., y *Social control of business*, 175
 clase trabajadora, 198, 226, 236-240; en Estados Unidos, 154-155, 175-176, 246; véase también conflicto; propiedad
 Cloward, Richard A., 176, 246
 codificación, 43
 código *Landrecht* prusiano, 43
 Cohen, Albert K., 193
 Cohen, Jacqueline, 210
 Cohen, Morris, 222, 250
 Cohen, Stanley, 161, 162, 208, 246
 Coke, Edward, 36
 Colonia, 103n
 Commons, John R., 151
 composición demográfica racial, en Gramsci, 16, 124-126, 138
 conductismo, 161, 204
 conflicto, 145, 155, 186, 229; de clase, 39, 64, 75, 79, 85, 124-125, 137, 145, 155, 176, 197, 245-246; normativo, 193; político, 156; racial y étnico, 141, 144-145, 150, 155, 199, 217-218, 246
 Conrad, Joseph, y *Corazón de las tinieblas*, 160
 Constitución de Estados Unidos, 142-143, 181; verificaciones y equilibrios, 142; libertad de expresión, 250n, 157; revisión judicial, 143; véase también Suprema Corte de Estados Unidos
 contrato social, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 44-48, 52, 88, 89, 188; rechazo estadounidense del, 145; convenio del pequeño propietario blanco, hombre y protestante en Estados Unidos, 141, 144
 control jurídico, ilusiones del, 150, 152-153, 167, 174, 180, 234-235
 control social, en todo el libro, especialmente la segunda parte
 control social activo, 17, 127-128, 141, 157-158, 194, 205, 212, 239, 245, 254; experimentos con, en la Unión Soviética, 133, 240; Foucault y el, 232-235; Lemert y el, 194, 205, 212; véase también punto de vista pluralista de la sociedad
 control social de los negocios, 170n, 171, 175
 control social reactivo (pasivo), 17, 141, 157-158, 205, 232, 239, 248, 254; y Foucault, 232-235; y sanciones legales, 205; y Lemert, 194, 234
 Cooley, Charles H., 158-159, 243; y *Social organization*, 158-159
 cordobaneros, el caso de los, 143
 corporación (empresa), 76, 87; gran empresa, 143, 171, 172; control y propiedad de la, 67-74, 172; teoría moderna de la, 70n, 172
 Corporación para la Reconstrucción de las Finanzas, 174

- corporaciones (asociaciones profesionales); en Hegel, 51-55; en Durkheim, 78, 79-80
- Cox, Archibald, 250n
- Coxey, Jacob S., 147
- Cressey, Donald R., 199-200, 212-213; "racionalizaciones" de desfaladores y rateros, 200
- criminología, 191, 193, 199-200, 205-206, 208, 212-214
- crítica, 12-13, 208, 213n
- Croce, Benedetto, 125n
- cuáqueros, 139
- cuestión social, 53-54, 58-67, 73
- Chaucer, Geoffrey, 28; y los *Cuentos de Canterbury*, 27
- Checoslovaquia, 133; disidentes de, 133
- Chiappelli, Fredi, 30-31
- Chicago, 147, 163, 193, 199; sociología de, 15, 18, 82n, 149, 150, 152-154, 163, 178, 186, 193, 212, 240
- Dahrendorf, Ralph, y "oportunidades de la vida", 199
- Dante, 27; *De Monarchia*, 27, 29
- Darwin, Charles, 109
- darwinismo social, 116, 148, 150
- Davis, Phillip, 163
- De Laguna, G.A., 195n
- De Maistre, Joseph, 50
- Debs, Eugene, 147
- decisión *Entscheidung*, 87, 96, 100, 113-115, 151
- Decreto Nacional de Recuperación Industrial (NIRA, National Industrial Recovery Act), 175, 180
- Deleuze, Gilles, 234
- delitos y delincuentes, 37, 39, 41, 58, 81, 140, 193, 202, 204, 208, 212, 214, 223
- democracia, 44, 101, 102, 127, 139, 145-146, 185, 218, 231, 252; y los sociólogos de Chicago, 150, 152; y conflicto de clases, 153-157; y comunicación, 16, 17-18, 82-84, 101, 117, 134, 141, 152, 157-158, 161, 164-165, 252-253; corrupción de la, 216; democratización, 15, 133, 253; e instituciones disciplinarias, 138-139, 161-162, 238; postura de Durkheim sobre la, 77, 82-84; y Europa, 130-133; como una "institucionalización de la revolución", 18, 166; postura de Kelsen sobre la, 102, 109-112, 115; y manipulación, 247-249; postura de Marx sobre la, 61-62, 72-74; de masas, 117, 198, 235-240, 246-247, 254; como negación del estado, 57, 111; postura de Nietzsche sobre la, 88; y el público, 18-19, 152, 173-174, 240-251; radical, 130-132, 220-221; postura de Rousseau sobre la, 57; y el control social, 19, 128, 137, 150-152, 157, 160, 162-163, 164, 166, 167, 174, 205, 239-241, 247; y riqueza, 154
- depresión de 1894, 147
- Der Staat*, 228n
- derecho, 29, 80-81, 85, 100, 145, 180-181, 191, 233; punto de vista conductista, 204; como ideología y como coacción, 28, 119, 151, 205; "en acción", 206-208; viviente, 151; y moralidad, 189n; "escrito", 206-26; propuesto por el estado (*Voraussetzung*), 92, 104, 109, 113, 167; y control social, 152-153, 157, 167, 170, 174, 182-183, 190-

- 191, 200-211; como técnica social, 112, 181; y sociología, 13, 94-95, 101, 104, 113, 152-153, 203, 207-208; de los soviets, 119-120; en Estados Unidos, 141-142, 145-146, 150, 157, 169; validez y eficacia (*Wirksamkeit*), 105, 113; y vocabularios de motivo, 200-211; véase también jurídico; legitimación
- derecho civil, 42
- derecho común, 36, 140, 151; y derecho natural, 142, 183; la regla del precedente y la doctrina *stare decisis*, 42, 142, 181
- derecho natural, 16, 41, 42-43, 48, 57, 83-86, 96, 142, 166, 183, 188; y la moralidad interna del derecho, 188; y el derecho de la naturaleza (el debate ser/deber ser), 86-87, 91-92, 103; positivo, 183; resurgimiento del, después de la segunda guerra mundial, 189, 213n; véase también teoría jurídica; naturaleza; derecho, humanos"
- derecho romano, 24, 36, 42, 76
- derechos de propiedad, 37, 41, 43, 53, 76, 143, 170-171, 172; Beccaria acerca de los, 58; y control, 172-173; en los Estados Unidos de los primeros tiempos, 152; y la libertad de contrato, 171; y la teoría ética del estado de Hegel, 52-57; Marx acerca de los, 59-74, 174; propietarios, 37, 39, 40, 53, 143; y clases sociales, 37, 41, 56, 124, 126, 142, 154; véase también conflicto; corporación, derechos
- derechos humanos, 36, 42, 43, 47, 170, 213, 233, 238; Declaración de, 42, 48; Mead acerca de, 166; en Estados Unidos, 217-218, 220; véase también derecho natural; súbditos
- derechos políticos, 37, 54, 62
- Descartes, René, 35n
- desempleados, ejércitos de, 147
- desorganización social, 153, 186, 193
- desviación, 12-13, 191, 194, 211, 212-214, 249-250n; y "demonios populares", 250-251; postura de Parsons sobre la, 189-191; secundaria, 194, 212, 250; social y marginación política, 223
- Dewey, John, 18, 19, 35n, 133, 152, 160, 162-170, 181, 187, 191, 197, 199, 217, 234, 242-244; y *The public and its problems*, 167-170, 173-175; acerca del estado en calidad de autor, 168-169, 187
- Diehl, Jackson, 124n
- Digesto* de Justiniano, 24, 76
- dominio de las pasiones, 38-39, 40, 48, 73
- Dowd, Jerome, 160n
- Dreiser, Theodore, y *An American tragedy*, 154
- Duguit, Léon, 78-79n
- Dumm, Thomas L., 139, 238
- Dumont, Étienne, 48n
- Durkheim, Émile, 16, 18, 77-84, 77n, 78-79n, 108-109, 117, 141, 186-191, 203, 242; su postura sobre la democracia, 82-83, 117, 158; y el pragmatismo, 82n; y *Professional ethics and civil morals*, 77-84; su postura en cuanto al estado como conciencia pública de la sociedad, 80-84, 158; y Tocqueville, 82
- Dutschke, Rudi, 220-221

- Dyson, Kenneth, 228n
- Easton, David, 216-219; y *The political system*, 217
- economía política, 39, 51, 178; como folclor del capitalismo, 179; leyes de la, 40, 48, 142, 179; como *laissez faire*, 143, 178, 186; y el marginalismo, 90, 99-100; crítica marxiana de la, 60-61, 84-85, 198; y el individualismo metodológico, 99-100, 186; y el afán de lucro, 173-175; *véase también* fisiocracia
- Edad Media, 27, 35, 102; y transición al mundo moderno, 34, 237-238
- educación, 46-47; postura de Hegel sobre la, 51-52; postura de Rousseau sobre la, 46-47, 88
- élites (clase gobernante), 20, 22, 82-83, 89, 125, 128, 131, 144, 145, 162, 172, 177-178, 215, 219-221, 223, 229-230, 237-240, 242-247, 254-255; *véase también* líderes
- Emilia-Romagna, 133
- empresarios morales, 213
- Engels, Friedrich, 65, 67, 71, 72, 73, 66n, 118, 159, 197n; sobre la obsolescencia del estado, 73, 117-118
- era progresista, 143-146, 149-151, 156, 160-161, 180, 216, 242
- esclavos, 37, 140, 144
- escuela histórica, 90
- España, 32, 49, 134
- estado, en todo el libro, especialmente la primera parte
- estado, como una explicación, 13, 19, 83, 93-94, 211, 231
- estado, concepto sociológico del, 16, 91-95, 103-109
- estado débil, 137
- Estados Unidos, 17, 42, 106, 117, 130, 140, 161, 181, 190, 216, 218-220, 229, 242, 246, 247, 249, 254; y las agencias federales, 175-182, 216, 247; Freud acerca de, 128; Gramsci acerca de, 125-129; Hegel acerca de, 138; Marx acerca de, 60-61, 138; Weber acerca de, 93n; *véase también* Constitución de Estados Unidos; años cincuenta; años sesenta; sociedad estadounidense
- estadunidenses nativos, 140-141
- estatificación, 241
- estructura social, 208-211; poder de, 89; reproducción de, 201-202, 226, 235-236
- etiquetamiento, teoría del, 208, 211, 212; fundamentada, 211
- etnometodología, 200-205
- Europa, 112, 126-134, 158, 217, 219, 234-235, 249, 254; central, 16, 123, 133; y la democracia, 130-134; oriental, 240; eurocentrismo, 160; y el federalismo, 131-134; y las autonomías locales, 133; y el estado napoleónico, 134; el proceso de la unificación política de, 130-134; postura de Silvio Trentin, 131-132; y la soberanía, 134; el estado como concepto europeo, 14-15, 140-141, 149, 218, 227-228, 234; puntos de vista europeos sobre Estados Unidos, 129n, 130n
- excepción, 113-115, 203
- excepcionalismo estadounidense, 137-138, 218
- experimento social, 181

- fábrica, 126-128, 161-162, 237-238
 facciones, 45, 47; y el Decreto Le Chapelier, 47
 familia, 38-39, 51, 53
 Fanon, Frantz, y *Los condenados de la tierra*, 214
 Fassò, Guido, 36n, 87, 183
 Fauconnet, Paul, 78
 federalistas, 142
 Federn, Paul, 107, 110-111; y "La psicología de la revolución", 110, 120, 129
 Ferguson, Adam, y *An essay on the history of civil society*, 51
 Ferrarotti, Franco, 113n
 Feuerbach, Ludwig, 120n
 Filadelfia, 139, 143
 Filmer, Robert, 36
 Fiore, Quentin, 243
 fisiocracia, 40, 48
 Fitzgerald, F. Scott, 171
 Flacks, Richard, 72, 219-220, 221
 Flint (Michigan), 176
 Florencia, 25-26
 formalismo jurídico (y positivismo), 14, 114, 145, 170, 181, 188, 202-205, 206; "jurisprudencia mecánica" como, 143, 151; véase también derecho; teoría jurídica
 Foucault, Michel, 13, 15, 41, 139, 161-162, 232-235; y *Vigilar y castigar*, 89n, 139, 232, 234-239; acerca de la sexualidad, 222, 232, 233
 Francia, 16, 26, 32, 42, 43-49, 97, 101, 186-187, 234; y el caso Dreyfus, 82; y Durkheim, 77-80, 82; y los *fonctionnaires*, 52, 81-83; y Marx, 61, 62-63, 66n; y el mayo de 1968, 251n; véanse también París, Revolución francesa
 Frank, Jerome, 172, 180, 181, 183
 Frankfurter, Felix, 172, 180
 Freud, Sigmund, 16, 89, 106-111, 128-129, 186-191, 222, 229, 233-234, 252; acerca de Estados Unidos, 128, 129n, 164-165; y *Psicología de las masas y análisis del yo*, 108, 120; y Mead, 164-165, 198-200; y *Tótem y tabú*, 89, 107, 109, 110-111, 222
 Fries, Sylvia D., 148-149
 Fuller, Lon L., 189, 213n; y la "moralidad interna de la ley", 189
 Galgano, Francesco, 70n, 172
 Garfinkel, Harold, 201-203
 Geis, Gilbert, 183
 General Motors, 176
 generalizado, el otro, 45, 163-166, 195-196
 Gerbi, Antonello, 130n
 Giddens, Anthony, 77-78, 202, 227n, 254
 Ginebra, 47, 138
 Ginsberg, Benjamin, 156-157, 245
 Gitlin, Todd, 221-224, 251; y *The whole world is watching*, 222, 251
 gobierno, 40, 149-150, 159, 166, 178-179, 180, 229-230, 232-233; el arte de, 26, 29; el poder pastoral del, 232-233
 Goethe, Johann W., 98
 Goffman, Erving, 239n; y *Asylums*, 239n
 Gouldner, Alvin W., 72-73
 Gramsci, Antonio, 15, 16, 26n, 97, 121-130, 131; acerca de *Babbitt*, 129-130; y Hegel, 122; acerca de los intelectuales, 122, 237n; acerca de Maquiavelo, 122-123; acerca de la reforma moral, 131; como organizador político, 121-126; y los *Cuader-*

- nos de la cárcel*, 26n, 125-126;
 acerca del taylorismo, 127-128;
 acerca de Estados Unidos, 126-
 130, 130, 138; véanse también
 hegemonía; Maquiavelo, *El
 príncipe*; composición demo-
 crática racional
 Gran Depresión, 185-186
 Greenberg, David, 204
 guerra, arte de la, 31
 guerra civil, 137, 144, 147
 guerra de Vietnam, 217, 221
 guerra, estado de, 33
 guerra mundial, primera, 87, 97,
 102, 107, 115, 144, 150, 155,
 156, 160, 246
 guerra mundial, segunda, 102,
 117, 130-132, 183, 185, 189,
 216, 218, 228
 Habermas, Jürgen, 49, 48n, 95-
 96, 140n, 189n, 228n, 245-247
 habla (lenguaje, expresión), 156,
 161, 165-166, 195-196, 202-203,
 228; y acción, 164, 168, 201,
 236, 252-253; crítica de (*Spra-
 chkritik*), 109; libertad de, 141,
 155-156, 205, 220, 247; y el
 problema de un discurso co-
 mún, 152, 155, 162-163, 164-
 165; y control social, 155, 166,
 195-196; y pensamiento, 168;
 véase también vocabularios
 Haller, Karl L. von, 50
 Hamburgo, 134
 Hamilton, Gary, 148
 Hart, H.L.A., 189n, 203
 Hauriou, Maurice, 78-79
 Hegel, Georg W.F., 15, 16, 34, 41,
 49-57, 73, 75, 84-87, 116, 122,
 125, 140, 239, 246; y la *Filosofía
 del derecho* (*Grundliniender Phi-
 losophie des Rechts*), 49-57, 60-
 64; acerca de Rousseau, 49-50;
 acerca de Estados Unidos, 138;
 véase también sociedad civil; teo-
 rías del estado
 hegemonía, 16, 17, 121-129, 145-
 146, 209, 243; postura de Gra-
 msci sobre la, 121-130; condi-
 ciones sociales de, 122-127; en
 Estados Unidos, 126-128; véase
 también poder
 Heidelberg, Universidad de, 92-
 93
 Henderson, Lawrence J., 185-186
 Heritage, John, 202
 Hexter, Jack H., 30
 Hildebrand, Bruno, 90
 Hillman, Sidney, 163
 Hirschi, Travis, y la "teoría del
 control", 191
 Hirschman, Albert, 38
 Hitler, Adolf, 103, 113, 116, 183
 Hobbes, Thomas, 16, 22, 29-31, 32-
 36, 37, 39, 40, 50, 48n, 77, 89,
 98, 100, 104, 139-140, 148, 188,
 214, 231; y el *Leviatán*, 32-35
 Holanda, 49
 Holmes, Oliver W., 151; y la doc-
 trina de la libertad de expre-
 sión, 156-157, 245; y "La senda
 de la ley", 181; y la teoría del
 hombre malo, 181, 184
 Hollingshead, A.B., 160n
 Hoover, Edgar J., 221, 247, 251
 Horkheimer, Max, y "El estado
 autoritario", 216
 Horowitz, Irving L., 223
 Horwitz, Norton J., 142
Hull House, 147, 163
 Hume, David, 39
 Hungría, 133, 241; y los disiden-
 tes, 133
 Hungtinton, Samuel P., 218
 Huxley, Aldous, 216

- ideología de ala derecha, 12
- Iglesia católica (papado), 24, 28, 42, 79, 113, 123; como *corpus mysticum*, 24, 75-76
- Il male*, 224
- Il manifesto*, 225n
- Ilustración (Siglo de las Luces), 39, 43
- imágenes, 198-200, 212, 225, 232, 238, 248, 251-255
- individualismo metodológico, 99, 168, 170, 186
- individuo (e individualismo), 35, 45, 51, 77-83, 85, 87, 99, 143, 145, 146-148, 165, 169-170, 172, 178, 186-187, 195
- ingeniería social, 138; y el derecho, 151
- Inglaterra, 26, 32, 42, 85, 101, 134, 140, 236; y la revolución industrial, 39; en el siglo XVII, 32-33, 36, 140
- inmigrantes, 132, 144-146, 150, 152, 155, 158, 246; Liga Protectora de los Inmigrantes, 163; integración de los, en la cultura norteamericana, 150, 152, 155, 160-160, 164; las jóvenes inmigrantes polacas de Chicago, 153-154
- instituciones disciplinarias, 15, 41, 161-162, 208-209, 232, 235-239; y el desencarcelamiento, 161-162, 239; y democracia, 138-139, 161-162, 238; y fábricas, 161-162, 236-238; encarcelamiento y estructura social, 207-211; panóptica, 162; *Panopticon*, 238; Stateville, 162
- Instituto Frankfurt de Investigaciones Sociales (Escuela de Frankfurt), 216, 245
- intelectuales, 122, 125, 137, 147, 156, 163, 170, 171-172, 178, 182, 237
- interacción (social), 145, 158, 160, 161, 162-164, 166-168, 190, 200, 211; véase también yo
- interés, 39, 40, 48, 98, 151, 238; particular y general, 45, 67, 73
- interiorización (introyección) de las normas, 45, 48, 89, 138, 187; y democracia, 45; en los primeros tiempos de Estados Unidos, 138; y Freud, 89, 109; y Nietzsche, 88-89; y Parsons, 89, 187-189; y Rousseau, 45-46
- International Workers of the World*, (*IWW/Wobblies*), 155; y la libertad de expresión, 156
- invisible, la mano, 39
- Irlanda del Norte, 134
- Italia, 16, 24, 31-32, 49, 76, 83, 121-124, 126, 131, 209n, 228, 249n; central, 27; Corte Constitucional, 249n; fascismo, 80, 116-117, 121, 131n, 132, 182; Partido Comunista Italiano, 122; y los medios de masas, 251n; la lucha de la liberación de 1943-1947, 131; septentrional, 26, 27, 132
- jacobinos (y el jacobinismo), 48, 51, 125
- jazz, la era del, 171
- Jefferson, Thomas (y la democracia jeffersoniana), 17, 142, 144, 241, 242n
- Jellinek, Georg, 16, 92-93, 96, 100; y la doble teoría del estado, 16, 92-93, 96, 104
- Jesús, 112
- Joas, Hans, 165-166
- Johnson, Lyndon B., 217, 221
- Juan, el Evangelio según, 112

- judío, el pueblo, 112
 jurisprudencia sociológica, 151, 181
 Justiniano, 24, 76, 83

 Kafka, Franz, 114; y *La colonia penal*, 88
 Kairys, David, 156-157
 Kantorowicz, Ernst H., 24, 31, 75-76
 Kelsen, Hans, 15, 16, 86, 87, 94, 102-115, 120n, 127, 183, 203, 206, 229; la Constitución austriaca de 1919, 102-103; debate con Schmitt, 112-115, 151n; acerca de la democracia, 110-112, 120n, 254; y Freud, 106-111; sobre el derecho y el estado, 103-107, 110-111, 112, 114, 120n, 127; acerca de la psicología de masas y el estado, 106-109, 120; y la teoría del estado carente de estado, 19, 102, 111
 Kelly, Charles T., 147
 Kemp Fish, Virginia, 163
 Kennedy, Duncan, 203
 Kennedy, John F., 221, 247
 Kennedy, Robert F., 221, 247
 Kenney, Mary, 163
 Kerouac, Jack, 220
 Keyserling, Leon, 180
 King, Martin Luther Jr., 221, 247
 Kitsuse, John, 157n
 Knapp, Ludwig, 120n
 Knies, Karl, 90
 Koppel, Ted, 249
 Kroeber, Alfred L., 109

La Repubblica, 241
 Lacan, Jacques, y la "La Cosa freudiana", 129n
 Lamo de Espinosa, Emilio, 188-189

 Landis, Paul, 158n
 Langdell, Christopher, y el método de casos, 143
 LaPierre, Richard T., 160n
 Lasswell, Harold D., y el "estado guarnición", 216
 Latini, Brunetto, y *Livres dou tresor*, 28
 Laub, John, 193n
 Le Bon, Gustave, 82, 152
 Le Chapelier, decreto de, 47
 legitimidad, 44, 56, 101, 112, 115, 140, 167, 241; y legalidad, 95, 96, 101, 115, 233; del estado, 90-101, 227-228
 Lemert, Edwin, 192, 194, 212, 234; acerca del control social activo y pasivo, 194, 205; acerca de la desviación secundaria, 194, 250
 Lenin, Vladimir I., 72, 117, 122, 124; y *El estado y la revolución*, 118
 leninismo, 122, 224
 Leviatán, 15-16, 22, 32-35, 36, 40, 45-46, 48, 74, 89, 104, 112, 121, 134, 137, 143, 148, 182, 189, 157-230, 232, 233; véase también Hobbes
 Lewis, John, 175
 Lewis, Sinclair, y *Babbitt*, 129-130
 libertarismo, 12, 219, 225, 228
 líderes, 16, 40, 72, 99-101, 107-109, 113-115, 143, 157, 158, 163, 171, 181, 199, 218, 224, 240-241; véase también carisma; élites
 Liebowitz, Martin, 223
 Locke, John, 22, 36-38, 40, 42-43, 48, 53, 56, 75, 140, 239
 London, Jack, 146-147
 Luhmann, Niklas, 227n
 Lukács, György, y *El asalto a la razón*, 148

- Lumley, F.E., 160
Luxemburg, Rosa, 72, 118n
- Llewellyn, Karl, 181, 183
- McDougall, William, 108
McKay, Henry, 193
McLuhan, Marshall, 243
MacPherson, Crawford B., 37, 38n, 40
Malinowski, Bronislaw, 109
Manconi, Luigi, 225
Mandeville, Bernard de, y *La fábula de las abejas*, 39
Maquiavelo, Nicolás, 14, 22-31, 32, 34, 35, 39, 46, 123, 168; y *El príncipe*, 25-31, 32, 97, 122-123; y Weber, 97
Marcuse, Herbert, 116
marchitamiento del estado, 66, 118, 120, 254
Marschall, Alfred, 190
Marsilio de Padua, 28; y *el Defensor Pacis*, 28
Marx, Karl, 14, 15, 16, 39, 58-74, 75, 84, 85, 87, 118, 158, 197n, 220, 237, 245; y el primer volumen de *El capital*, 59, 226, 235-240; acerca de la democracia, 61-62, 65, 70-71; acerca del derecho y el estado, 15, 59-67, 73-74, 117-121; como organizador político, 61-62, 65-67; acerca de las transformaciones en el capitalismo corporativo, 67-74, 252; acerca de Estados Unidos, 61-62, 138
marxismo, 72, 75, 84, 87, 120-121, 172, 177, 183, 208, 218, 221-230; doctrina de la infraestructura y la superestructura, 86, 197, 226, 235-236; de ala izquierda, 72, 120
masas, psicología de (grupos/multitudes), 107-108; Freud acerca de la, 106-109, 164; Kelsen acerca de, 106-109; Mead acerca de, 164; Park acerca de, 152; Reisner acerca de, 120; véase también muchedumbre
masas, sociedad de, 87, 101, 122, 145, 157, 158, 161, 219, 235-240, 242-247
Matusow, Barbara, 249n
Matza, David, 213-214, 220; y *Becoming deviant*, 214
Mauss, Marcel, 78
Mayhew, Leon H., 190
Maynard, Douglas W., 201, 208
Mayo, Elton, y *Los problemas sociales de una civilización industrial*, 185-187
mayoría, gobierno de la, 38
Mead, George H., 18, 45, 152, 160, 162-169, 180, 191, 192, 194, 196, 198, 204, 231, 234, 242-244; acerca de la atención, 198-199; acerca de un objeto común, 165, 192, 196; y la democracia, 166, 174, 247; y Freud, 164, 198-199; y la inmigración, 163-164; acerca de la innovación, 165, 198; acerca de los derechos humanos, 166; acerca de una "fenomenología de la mente", 166, 198, 243; acerca del control social, 164, 190, 192; véase también interacción; yo
Means, Gardiner C., 70n, 170-173, 178, 198; y *The modern corporation and private property*, 172-173
medios de masas, 18, 205, 219, 240-251; "hacedores de mitos", 250-251; véase también habla
Melossi, Dario, 211, 235-236, 253

- memoria, 88, 199, 202, 234
 Menger, Carl, 90-91
 Mensch, Elizabeth, 170
 mercado, 40, 143; sistema del mercado autorregulado, 179
 Merrill, Francis E., y "The stock exchange and social control", 171
 Merton, Robert K., 155n, 189
 Métall, Rudolf A., 103n, 107
 metodología de las ciencias sociales, véase ciencias sociales
 México, D.F., Museo de Antropología, 255
 Miglio, Gianfranco, 26, 228
 Milán, 131
 Miliband, Ralph, 177n
 Milosz, Czeslaw, 254
 Mills, C. Wright, 18-19, 192, 194-202, 204, 234, 242; acerca del lenguaje y el control social, 194-195, 202; y *La élite del poder*, 215, 219, 242-247, 253; y los vocabularios de motivo, 194-200, 219
 Mirabeau, Honoré, G., 48n
 Mirabeau, Victor R., el mayor, 48n
 Mitscherlich, Alexander, 110n
 Moede, Walther, 108
 monista, punto de vista, de la sociedad, 150, 160, 163, 183-184, 191, 193, 214; véase también control social reactivo
 Montesquieu, Charles L., 39
 moral, condición, de la humanidad, 24-25, 28, 32-33, 37-39, 46, 87, 97, 98
 motivos, véase vocabularios
 muchedumbre (chusma, multitud, masa), 48, 85; en Estados Unidos, 146; y la organización de clase, 75; según Cooley, 158-159; según Durkheim, 82-83; según Freud, 107-108; según Hegel, 54-57, 73-74; según Marx, 63-67, 73-74, 158-159; según Park, 152; véase también psicología de masas
 muerte, el miedo a la, 33
 mujeres, 37, 39, 53, 57, 217, 237, 246; y la sociedad matriarcal, 110; movimiento de las, 75, 163; y el contrato social, 110n; y el sufragio, 163
 Munich, Universidad de, 97
 Napoleón I, 43, 49, 52; códigos, 43; y Hegel, 49, 51; modelo de estado, 134
 Napoleón III, Marx acerca de, 66n
 naturaleza, estado de, 33, 36, 41, 43; véase también derechos humanos
 negocios, ciclo de los, 210
 Negri, Antonio, 228
 neokantismo, 86-87, 90, 92, 96, 99, 103, 113
 Nettl, J.P., 130, 211
 Neumann, Franz, y *Behemoth*, 216
New Deal, 160, 171-182, 185, 191, 195, 209, 216, 218
 Nietzsche, Friedrich, 85, 87-89, 101, 108, 146, 148, 178, 234; y *Genealogía de la moral*, 87, 198, 234; acerca de las mnemotecnias, 199, 234; acerca del estado, 182, 222; y *Así hablaba Zaratustra*, 89
 niños, 37, 54, 57
 Nixon, Richard M., 217
 Nueva York, 129n, 175
 nuevos filósofos, 235
 Nuremberg, juicios de, 189n; véase también Alemania

- O'Connor, James, 228-229
 O'Malley, Joseph, 64n
 obligación política, 33, 34, 37, 56, 145
 orden jurídico, 24, 36, 40, 41, 226-227; como sinónimo de estado, 19-20, 105-106, 112
 orden, político y social, 13, 15, 18, 22, 28, 35, 38, 40, 46, 78, 100, 149, 156; el problema hobbesiano del, 188; véase también unidad
 organización, 75-76, 88, 117, 150, 155, 178, 196, 253; e interacción, 201-202; y control social, 186, 193; véase también habla
 origen de la palabra "Estado", 22, 30-31, 33; y las palabras *Commonwealth* y *Civitas*, 33
 Orwell, George (y el orwellismo), 213, 216, 247
- padres fundadores, 137, 181
 Paine, Thomas, 48n, 140n
 Palmer, Alexander M., procurador general de E.U., 155
 parábola del estado, 15, 102, 115
 Pareto, Vilfredo, 185, 188
 París, 62, 85; y la Comuna de 1871, 66n, 118
 Park, Robert E., 149, 152; acerca de la muchedumbre, 152; acerca de la prensa de los inmigrantes, 155; y la *Introduction to the science of sociology*, 149, 152, 155
 Parsons, Talcott, 78, 89, 185-191, 192, 215; acerca de Freud y el psicoanálisis, 187, 190; acerca de Hobbes, 188; sobre el control social, 188-191, 194; y *The structure of social action*, 185-190, 192
- Pashukanis, Evgeny B., 119-120
 Passerin D'Entreves, A., 182
 Pateman, Carole, 89
 patriarcado, 36, 110, 114, 127, 132; y el contrato social, 110n; y una sociedad de hermanos, 110, 128-129
 patrón oro, 179
 Peek, George, 180-181
persona, el estado como una, 31, 33-34, 140, 211; el individualismo como una, 88, 99; y teoría legal, 170
 Petrazhitskii, I.I., 119
 Pilato, Poncio, 111-112
 Pinkerton, Allan, 155
 Piven, Frances F., 176
 Pizzorno, Alessandro, 80
 pluralista, punto de vista, de la sociedad, 159, 160, 162, 165-166, 184, 190-191, 192-195, 244; véase también control social activo; auditorios; conflicto; valores
 poder despótico, 37
 poder espiritual y poder temporal, 27, 37
 poder paterno, 37
 poder político, 27-28, 37, 109, 116, 216; como "ascendente" según la tradición británica, 36, 140; como consenso y coerción, 27-28, 41, 45-46, 88, 98, 101, 117, 122-123, 127, 137, 140, 145, 151, 155-156, 159, 206, 231-235, 239, 245; según Althusser, 41, 226; según Gramsci, 26n, 122-123; según Maquiavelo, 26n, 28; según Marsilio de Padua, 28; como "descendente" de la tradición continental, 42-43; y condición social del, 121-127; véase también democracia

- Polanyi, Karl, 40, 178-179
 policía, el poder de la; en Foucault, 232-233; en Hegel, 51
 Polonia, 49; disidentes, 133
 Pollock, Frederick, y "State capitalism", 216
 populismo, 147
 Poulantzas, Nicos, 177n, 227
 Pound, Roscoe, 143, 151, 170n, 181, 183-184, 185; y Holmes, 184; y *Social control through law*, 183
 Praga, 103n
 pragmatismo, 82n, 150, 152, 160, 167, 178-180, 191, 195, 219, 253
 príncipe, como "empresario político", 26, 30; y Europa, 131; moderno, el partido político, 16, 98, 102, 116, 117, 121-130, 131; y el *New Deal*, 178; y el estado, 25; véase también Maquiavelo
 Prusia, 43, 49; y Hegel, 49, 52, 54; y Marx, 62; y el código *Landrecht* de 1794, 43
 psicoanálisis, 106-109, 190; y ciencias sociales, 107
 público, 18, 131, 133, 152, 159, 191, 206; y democracia, 19, 152; Dewey acerca del, 167-171; eclipse del, 242-245; Mills acerca del, 219; opinión pública, 141, 151, 152; políticas públicas, 40, 151; e instituciones privadas, 40, 169; y control social, 18, 19, 144, 160-161, 167-171, 191, 240-251
 puritanos, 140, 240
 racionalización, 41, 254; y el *Panopticon*, 41; y el estado de Durkheim, 80-83
 Radbruch, Gustav, 189n
 Rank, Otto, 107
 Rao, rajá, 254
 razas, 116, 141, 145, 150; véase también conflicto
 realismo jurídico, 14, 178-182, 191, 202-206
 reflexividad, 200-205; en Durkheim, 83; en Weber, 93-94; del concepto de estado, 19, 177, 226-227
 reforma jurídica, 151
 Reforma, 35, 244; pensamiento político de la, 38; y sectas protestantes en América del Norte
 regla, 202-205; y los "responsables de hacer cumplir las reglas", 250
 Reik, Theodor, 107
 Reisner, Mijaíl, 119-120
 Renacimiento, 27, 35
 Renner, Karl, 70n
 Revolución francesa de 1789, 39, 42, 83, 110, 140n; y Hegel, 49-56; y Napoleón, 43; y Rousseau, 44, 47-49; y el reinado del terror, 50-52, 62-64
 Rickert, Heinrich, 90-91, 93n, 96
 Robertson Smith, W., 109
 Robespierre, Maximilien, 47, 73
 Rocco, Alfredo, 116
 Roosevelt, Franklin D., 117, 181-182, 185, 246
 Rorty, Richard, 197, 234
 Roscher, Wilhelm, 90
 Ross, Alf, 227n
 Ross, Edward, A., 150, 183
 Roth, Guenther, 92n
 Rothman, David J., 161
 Rousseau, Jean-Jacques, 41-48, 50, 57, 58-59, 63, 65, 71, 73, 77-78, 89, 138, 140, 239

- Rush, Benjamin, 139
- Sacro Imperio Romano, 24, 27-28, 43
- Sachs, Hans, 106
- sanciones legales, 205-206
- Sapir, Edward, 195n
- Sciulli, David, 189
- Scull, Andrew, 161, 208, 239n
- Schlesinger, Arthur, M., 175, 180
- Schmitt, Carl, 16, 96, 113-116, 151n, 203
- Schmoller, Gustav, 90
- Schumpeter, Joseph, 185, 229; y "The crisis of the tax state", 169
- Schwab, George, 113n
- Schwendinger, Herman y Julia, 213n
- Searle, John R., 204
- Seattle, huelga general, 155
- Selznick, Philip, 213
- Sellin, Thorsten, 193n
- sentido del estado, 227
- Sereni, Emilio, 129
- Shalin, Dmitri N., 166
- Shaw, Clifford, 186, 193
- Shibutani, Tamotsu, 192
- Sighele, Scipio, 82, 108, 152
- Silberer, Herbert, 107
- Simmel, George, 152, 184, 193
- sirvientes, 37
- Skinner, Quentin, 22, 28, 29, 30, 227n
- Skokpol, Theda, 52, 177, 218, 227
- Smith, Adam, 39, 40
- Smith, Dorothy E., 198, 253
- soberanía, 34, 36, 37, 44, 113, 116, 140, 149, 188; y Europa, 133; y Foucault, 234
- socialismo (ideal), 85, 122, 147, 159, 172, 174, 182, 186
- socialismo (realizado), 17, 69-74, 102, 111, 117, 122, 174, 240; *véase también* Unión Soviética
- sociedad carente de padre, 110-111, 129, 110n, 254
- sociedad civil, 15, 22, 36-38, 40, 43; y Gramsci, 122, 125; y Hegel, 50-54, 56, 57; y Locke, 36-38; y Marx, 63-65
- sociedad estadounidense, primeros tiempos, 137, 138-139; bases de clase y étnicas de la, 144, 149-151; disidentes de la, 141; y las "comunidades insulares", 138-139, 143-144; y la institución penitenciaria, 139; y el republicanismo, 140n; transformaciones en, 144-145, 150; *véase también* Jefferson; Estados Unidos
- Sociedad Psicoanalítica de Viena, 106-107
- sociedades primitivas, 81, 84, 109
- sociología, 14, 191, 236; de Chicago, 15, 18, 96, 150, 152, 178, 186, 193, 212, 240; y Durkheim, 79; del lenguaje, 194-196; como respuesta al fracaso de los controles político y legal, 150, 152-153, 166, 180, 187, 234-235; del control social, 20; y los sociólogos, 150; del estado, 96, 211; *véase también* derecho
- sociológica, descripción, 14
- Spencer, Herbert, 78, 148, 151n, 188
- Stalin, 118-120, 124, 183; stalinismo, 17, 120-121, 124-125
- Stammmler, Rudolf, 92n
- Stateville, penitenciaría, 162
- Struggle for justice*, 213n
- Stuchka, Piotr, 120
- Students for a Democratic Society (SDS), 220-223, 251; y la Declaración de Port Huron de 1962, 220, 251

- súbditos (del estado), 34-35, 39, 41, 53, 89, 214, 238-239; como portadores (Trägeren) de su propia servidumbre, 89; y las normas de racionalidad que socialmente se exigen, 34-35, 37, 40, 41, 53, 56; *véase también* individuo
- Sudnow, David, 208
- Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, 62n, 103n, 142, 170, 175-176, 181, 217, 246; y Relations Board vs. Johns and Laughlin Steel Company, 176, 246
- Sutherland, Edwin H., 192-193, 199, 212, 213; y la teoría de la asociación diferencial, 192, 199, 212
- Sutton, John, 148
- Sweezy, Paul M., 172
- Sykes, Gresham, 213
- Tarde, Gabriel, 108
- Tathenau, Walter, 193
- Taylor, Frederick W., 161; y la administración científica, 127
- Telos*, 113n
- temor rojo, 155
- teoría jurídica, 24, 76, 177, 200-205; y doctrina de la libertad de expresión, 157; y la teoría pura del derecho de Kelsen, 103-106, 110, 113-114; y conciencia legal, 170, 203; e individualismo metodológico, 99, 170; y conciencia legal socialista, 119-120; y teoría del hombre malo, 181, 184; y la teoría del derecho público, 90, 116; *véase también* derecho; derecho natural; propiedad; derechos humanos; teorías sobre el estado
- teoría social crítica, 20, 217
- teorías del estado, 19, 34, 37, 214, 219; en su calidad de autor, 168, 187, 229; conservador, 116; crítico, 20; doble, 16, 92, 96, 104; esencialista versus legalista, 102-105, 109; ético, 46, 49-57, 115-116, 126; general (*Allgemeine Staatslehre*), 92-96; y la tradición alemana del pensamiento estatal, 77, 101, 109, 148, 227; marxista, 177, 208, 218-219, 225-230, 235-236; y el *Rechtsstaat*, 104, 113; carencia de estado, 19, 102-106; *véase también* teoría jurídica
- The Comrade*, 146
- The New Republic*, 181
- The New York Times*, 241, 251
- The Sacramento Bee*, 133n, 241
- The Saturday Evening Post*, 179
- Thomas, William L., 153-155, 163, 180, 186; y *The polish peasant in Europe and America*, 153
- Tinland, Franck, 44
- Tocqueville, Alexis de, 16, 82, 244; y *La democracia en América*, 138-139, 141; igualdad de condiciones en Estados Unidos, 17, 141; y el derecho en Estados Unidos, 141-142; visita a Estados Unidos, 138-139
- Tomás de Aquino, santo, 76
- Tönnies, Ferdinand, 184
- trabajadores, juntas de, 110
- trabajo, 137, 143, 155, 226; y la negociación colectiva (Decreto Wagner), 171, 175-176; Congreso de Organizaciones Industriales (CIO), 175-176; y la *Hull*

- House*, 163; huelgas, 155, 176
 Trentin, Silvio, y *Stato, nazione, federalismo*, 131
 Treves, Renato, 106
 Trotsky, León, 124
 Trotter, Wilfred, 108
 Truman, David, 217
 Tugwell, Rexford B., 172, 175, 180
 Turín, 126
- Ullmann, Walter, 42
 Ungari, Paolo, 116
 unidad y cohesión de la sociedad, 35, 102, 120, 183, 228-229, 247; y el discurso común, 156, 167; estructuración de, 116, 137, 145, 247; y Cooley, 158-159; y Durkheim, 79-80; y Hegel, 49-57; y Kelsen, 104-109, 111; y Hobbes, 34; y Marx, 60-61, 65-66, 73, 118; y Matza, 213-215; y Mead, 162-166; y Parsons, 190-191; y Rousseau, 44; y las condiciones sociales, 56-57; y el control social, 160; el estado como, 34, 56, 160; en Estados Unidos, 137, 141-142, 145, 244; y Weber, 96; *véase también* orden
- Unión Soviética, 17, 49, 102, 117-121, 123-124, 132, 182, 216; cambios que están ocurriendo en, 240-241; industrialización y colectivización forzadas, 121, 123-125; Nueva Política Económica (NEP), 119, 124; la Constitución de la República Socialista Rusa de 1918, 119; la Constitución de la Unión Soviética de 1936, 120; purgas, 121; la revolución soviética, 110, 118, 155, 185; *véase también* Stalin
- Universidad de Columbia, 251n
 universidades (medievales), 24, 27, 76, 83; y los legistas profesionales, 24, 76
 utilitarismo, 40, 148, 188, 195
- Vaihinger, Hans, 99
 Vajda, Mihaly, 241
 valores, 86, 90-91, 96, 183, 238; pluralismo de, 96, 99-100; y vocabularios, 192-193
 variable dependiente conceptual, el estado como una, 211, 231
 Veblen, Thorstein, 70n
 Véneto, 131n
 Viena, 106, 109, 229
 violencia política, 224
 virtud, 47-48, 67, 73
 Vishinski, Andrei Y., 120
 vocabularios, 12, 22, 27, 30, 69, 110, 171, 236, 252; competencia entre, 155, 198, 206; de motivo económico, 175; y el derecho, 200-211; y marxismo, 197; de motivo, 192-211, 219, 232, 244; de motivo punitivo, 209-210; *véase también* habla
- Volksgeist*, 50, 56, 107
 voluntad de poder, 84-89, 100, 115
 voluntad general, 44-46, 137
- Wagner, Robert F., 175, 180; y el Decreto Wagner, 175-176
 Ward, Lester, 148
 Washington D.C., 180
Washington Post, 133n
Washingtonian Magazine, 249n
 Watson, John B., 161
Weathermen, 251
 Weber, Max, 73, 86, 81-101, 104-105, 115, 167, 188, 196, 254; y Jellineck, 92-93, 96, 100, 105; y Kelsen, 103-105; y derecho,

- 100, 104-105; y legitimación, 95-96; acerca de los motivos, 195, 206; acerca de la política y la democracia, 97-101; acerca de la ética protestante, 98, 197, 244; acerca del estado, 90-94, 95, 105, 253; bienestar (estado de), 205, 215
- White, Morton G., 181
- Wiebe, Robert H., 138
- Wilson, Thomas P., 201, 204, 205
- Winckelmann, Johannes, 96
- Windelband, Wilhelm, 90
- Wirth, Louis, 183, 193n
- Wittgenstein, Ludwig, 99n, 109n
- Wolin, Sheldon, 75, 77, 218
- Wright, Richard, y *Native son*, 154, 199
- Wundt, Wilhelm, 197
- Yale University, 179
- yo, 145, 165-166, 239; autocontrol, 139, 239, 244, (y control social, 163-166, 192, 246); véase también interacción
- Zimmerman, Don H., 203
- Znaniecki, Florian, 153-155, 180; y *The polish peasant in Europe and America*, 153-154



texto compuesto en baskerville 10/12
en compuservicios especializados en edición, s. de r.l. mi
impreso en romont, s.a.
presidentes 142 - col. portales
del. benito Juárez - 03300 México d.f.
2 000 ejemplares y sobrantes
18 de diciembre de 1992