

CAPÍTULO II. El modelo ideal y sus ingredientes	31
1. Dos vectores fundamentales	32
2. Continuidad no visible	34
3. La no violencia	36
4. Desobediencia civil	38
5. Altruismo, respeto al otro, liturgia y ética promo- vente	46

CAPÍTULO II. EL MODELO IDEAL Y SUS INGREDIENTES

Construir un modelo ideal que pueda servir para medir la realidad o descubrir lo que hay más al fondo de ésta es indispensable, de otra manera no se podría saber a qué nos estamos refiriendo cuando producimos enunciados acerca de ella; en nuestro caso, acerca de la sociedad civil. Es lo que hizo Weber²⁴ cuando construyó sus tipos ideales de dominación legítima, o lo que hace Habermas cuando se refiere al habla ideal.

En suma de lo que se trata respecto a nuestro tema es precisar cuáles son los criterios de demarcación para saber qué es la sociedad civil y qué no lo es.

La construcción del modelo en nuestro estudio no es heurística, no es nada más una herramienta metodológica, los ingredientes que lo forman son constitutivos de la sociedad civil, es decir, forman su naturaleza y se descubren en ella.

Se ha venido manejando de diferentes maneras el concepto de sociedad civil; a veces se le ubica en parte en el sistema de necesidades,²⁵ y otras se le ha atribuido naturaleza jurídica,²⁶ y otras más se le ubica como formando parte del Estado.²⁷ Para

²⁴ Cfr. Weber, Max, *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 172.

²⁵ Cfr. Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right, Translated with notes by T. M. Knox*, United States of America, Oxford University Press, 1967, pp. 122-134.

²⁶ Cfr. Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten, Der Rechts lehre*, Germany, Suhrkamp, 1977; Vid. Hernández Vega, Raúl, *Dos discursos sobre la sociedad civil en Kant*, México, Universidad Veracruzana, 1991, pp. 11-13.

²⁷ Gramsci, Antonio, *Antología, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, pp. 290-291; vid., Texier, J., *Gramsci teórico de las superestructuras. Acerca del concepto de sociedad civil*, México, Ediciones de cultura popular, 1977,

Bobbio "...la sociedad y Estado fungen como dos momentos necesarios, separados pero contiguos, diferentes pero interdependientes, del sistema social, en su complejidad y en toda su articulación".²⁸

La concepción de la sociedad civil que sostenemos es diferente, se separa de las doctrinas anteriores tal como ya se ha visto en líneas generales en el capítulo anterior.

Se separa fundamentalmente porque la sociedad civil no es sistémica, su naturaleza es diferente a la de la sociedad global y a la de la sociedad política. Su naturaleza ético-racional, la finalidad de negación del sistema y única impulsora del cambio radical la separan del propio sistema; es cierto que queda vinculada a éste, pero con el único fin de negarlo; la relación que guarda con el sistema es una relación dialéctica.

Por otro lado, ya se advirtió que la negatividad no quiere decir total cancelación sino sublimación (*Aufheben*), que es posible que no se destruya todo lo dado, sino que alguna parte sublimada subsista; y claro que racionalizada, quiere decir, que responda a intereses generalizables.

1. DOS VECTORES FUNDAMENTALES

Estos dos vectores de fundamentación del modelo de sociedad civil son: el primero su idealidad, esto es, la perspectiva ético-racional a la que ya hemos hecho referencia en las cuestiones previas; tal aspecto de idealidad si es verdad que es normativo-prescriptivo y que expresa el *sollen*, también es cierto que su negatividad de lo dado produce la mediación para que se haga presente en el mundo, para que se haga histórico. Al irrumpir en este mundo lo hace emergentemente, es decir, aparece en las zonas de perturbación del sistema y cuando existen tendencias

pp. 38-45; *vid.*, Portelli, Hughes, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.

²⁸ Cfr. Bobbio, Norberto, *Stato, governo, società, per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi Editore, 1985, p. 42.

de crisis sistémica; tal presencia se destaca, como se dice históricamente, en la conciencia de sus operadores finitos —sujetos humanos—. El segundo vector se refiere ya no a la idealidad a la que hemos llamado espacio de idealidad de la sociedad civil, sino a lo que denominamos su espacio-temporalizado, esto es, a su tiempo histórico, a su presencia en las zonas de perturbación del sistema y a su misión en éstas de negatividad de lo dado.

Son pues estos dos vectores los que fundan el modelo ideal de sociedad civil que proponemos. Como se ve, estos vectores se entrecruzan; la idealidad se da marginalmente a la historia, pero queda ligada a ella para negarla y cambiarla irrumpiendo de esta manera en lo dado para ficcionarla, para transformarlo en los términos que hemos expuesto. La sociedad civil es así ficcionadora de la realidad. El modelo tiene aquí algunos rasgos parecidos al de Foucault, cuando señala:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía es decir ficción. Se ficciona historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se ficciona una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.²⁹

El impulso al cambio parte, según ya hemos señalado, de la sociedad civil, ésta es su misión capital, por eso su oposición al sistema revela su propia naturaleza asistémica.

Los dos vectores fundantes son, como las categorías de las cuestiones previas, constitutivos de la sociedad civil, de ninguna manera pueden considerarse en una perspectiva inmanentista,

²⁹ Foucault, Michel, *op. cit. supra*, nota 21, p. 162. Sobre estos aspectos del poder, *vid.* Hernández Vega, Raúl, *op. cit. supra*, nota 5, pp. 87-88.

pues quedan vinculados por un lado en su espacio de idealidad al *otro*; y de otra forma en su espacio temporalizado, a la negatividad y transformación de lo dado.

2. CONTINUIDAD NO VISIBLE

La historia no es lineal, tiene hundimientos, resquebrajamientos, incluso retrocesos; los sistemas sociales que corresponden al poder fáctico tienen esta misma característica. Sin embargo, tal discontinuidad ocurre en forma no intermitente sino en lapsos más o menos largos. Las discontinuidades se presentan cuando ocurren perturbaciones graves en el sistema, es aquí, en tales discontinuidades, donde se hace manifiesta la sociedad civil con toda su enérgica actividad ético-racional, y claro, se presenta según ya lo hemos indicado a través de sus operadores finitos —seres humanos— y de su propia conciencia.

Por otra parte, los operadores históricos en principio no son numerosos, sino en todo caso grupos reducidos; forman un núcleo central que va extendiéndose a veces paulatinamente, en otras aceleradamente. Todo depende también de la gravedad de la crisis sistémica y de la magnitud de las perturbaciones creadas por ésta.

La sociedad civil en su presencia histórica, lo que hemos llamado espacio temporalizado, es aún más discontinua que los sistemas sociales, pues emerge sólo en las zonas de perturbación de éstos. Sin embargo, hay una continuidad en ella que no se hace visible históricamente, esto es, en su espacio temporalizado, sino que solamente se le puede localizar en su espacio de idealidad; es en éste en donde se pueden conocer, o hay la posibilidad de conocer sus leyes de permanencia, que se apartan de las concepciones sistémicas e ingresan en el campo de eticidad-racional, como de alguna manera ya lo hemos visto en el capítulo I.

Tales leyes de permanencia que se ubican en campos distintos del sistémico, sin pretender nada más que enunciarlas, se

podría decir que básicamente se reducen a: la comprensión del *otro*, a su finalidad de cambio de los sistemas sociales y a su expresión ético-discursiva.

Claro que, como se muestra en el texto, se pueden encontrar variaciones de distintos matices, pero fundamentalmente las ideas centrales se encuentran en lo que señalamos como leyes de permanencia.

Así, se podría decir que la sociedad civil tiene también como fines ser la impulsora del cambio; el no permitir la extinción total de los sistemas sociales; racionalizándolos y promoviéndolos éticamente, cada vez que éstos tienen perturbaciones graves; así como también generar nuevos paradigmas que mejoren la convivencia humana.

Tales fines no podrían darse si la sociedad civil que proponemos no tuviera una cierta permanencia, por esto es que hablamos respecto a ella de espacio de idealidad. Claro que tiene un espacio geográfico de desplazamiento y un espacio histórico, ambos regidos por el tiempo, pero su permanencia, su continuidad no visible no se encuentra en estos últimos, sino en su espacio de idealidad, que se temporaliza por su negatividad dialéctica, tal es, como veremos, la forma mediadora de la sociedad civil. Esta forma puede darse en virtud de que la sociedad mencionada si bien es un concepto, una categoría de conocimiento constitutiva, también tiene un alto rango de eticidad, y por esto mismo se historiza en la relación intersubjetiva. Desde este punto de vista puede decirse que es como un racionalismo aplicado.³⁰

Se hizo notar que, desde su continuidad no visible, una de las leyes de permanencia de la sociedad civil es la comprensión del *otro*. Comprensión no es nada más conocerlo, este problema sería puramente epistemológico, la comprensión va más allá de este campo, implica el transitar hacia el *otro* por la vía del padecimiento, esto es, se comprende padeciendo con el *otro*; no es un mero tener lástima, sino que los problemas del *otro* el *yo* los hace suyos, los conoce y padece con ellos como si fueran propios. Esta ley de permanencia de la sociedad civil tiene diver-

³⁰ Bachelard, Gastón, *op. cit. supra*, nota 16, pp. 80-81.

esos matices, varias perspectivas, por ello, desde una orientación sálfica, dice Levinas: “el hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros”.³¹ En esta cita, Levinas vincula la libertad del hombre con el *otro*; cuando hay la profunda comprensión de que hablamos y se descubre por esta vía la humanidad del *otro* el hombre se hace libre, la libertad es padecer por el *otro*.

Este matiz religioso forma parte de la comprensión del *otro*, esto es, de una de las leyes de permanencia de la sociedad civil que concebimos.

3. LA NO VIOLENCIA

La relación altruista, desinteresada, generosa del *yo* hacia el *otro* equivale a la postulación de la no violencia. La coacción física, moral o ideológica por su mecanismo de dominación fáctica o legalizada cancela, no sublimándolo, el respeto al *otro*.

Respeto quiere decir comprensión en el sentido de padecimiento común, es la vía formativa de la vida en comunidad, no como rol o representación en que los actores son intercambiables, anónimos, funcionales, sino que aquí la idea es que tales protagonistas ingresen en esta trama de relaciones, biográficamente. Son pues incanjeables y plenamente auténticos, su banalidad queda fuera de tal perspectiva.

Ya hemos visto que en la visión sistémica de la sociedad ocurre exactamente lo contrario, incluso no se puede en ella hablar de actores, ni de hombres, ni menos del mundo de la vida,³² se habla sólo de signos, mensajes, funciones y estructuras, parece ser que este mundo cibernético, tiene realidad no sólo epistemológica sino ontológica que se superpone al mundo humano.

³¹ Levinas, Emmanuel, *op. cit. supra*, nota 22, p. 130.

³² Habermas, Jürgen, *op. cit. supra*, nota 9, pp. 169-170.

Ahora bien, la no violencia forma otro de los ingredientes de la sociedad civil y es expresión también de una de las leyes de su permanencia.

Desde nuestra perspectiva no podemos fundar la sociedad civil en el derecho, y menos en las corrientes positivistas, ya que, como quiera que ello sea, el elemento de coacción es fundamental, sin tal elemento difícilmente se puede uno acercar al concepto de lo jurídico;³³ la violencia legalizada no rige para nuestra sociedad civil.

Queda también descartada la coacción física, moral o ideológica, las tres atacan contra la humanidad del *otro*, las tres atacan el respeto que el *otro* merece y subvierten una de las leyes de permanencia de la sociedad civil —la comprensión del otro.

En el caso de la violencia ideológica su uso enmascara, diluye, esconde y vela la realidad, o bien, distorsiona sistemáticamente la verdad, cuando para ello utiliza la ciencia y la tecnología.³⁴

Es patética esta forma ideológica, se puede decir posmoderna, no sólo porque ataca a toda la comunidad humana, de cualquier creencia, de cualquier tipo de ideas, y por ello es sistemática, penetra en todos los rumbos y en todos los lugares del planeta; sino porque altera el modo de ser de la ciencia, esto es, su altruismo, su no utilitarismo. En efecto, se le utiliza con fines guerreros, económicos, en servicio de pequeños o grandes grupos industriales o financieros, o bien para roturar directa o indirectamente la ecología, incurriendo con esto último particularmente en la violación de los derechos humanos.

La sociedad civil que postulamos ve en la ciencia lo mismo que en los fenómenos estéticos (arte)³⁵ apoyos para lograr la

³³ Cfr. Díaz, Elías, *Sociología y filosofía del derecho*, Madrid, Taurus Ediciones, 1988, p. 51.

³⁴ Wuthnow, Robert, *et al.*, *op. cit. supra*, nota 20, pp. 249-251.

³⁵ Pretendemos descubrir en Hegel un discurso distinto de sociedad civil, diferente de aquél que se ajusta en gran parte al sistema de necesidades, tal discurso es el que toma como referente el arte, la religión y la filosofía (ciencia); *vid.* Hernández Vega, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, Veracruz, Universidad veracruzana, 1994, pp. 63-68.

comprensión del *otro* y la producción de su discurso ético-racional.

4. DESOBEDIENCIA CIVIL

En el párrafo anterior hemos dicho que la sociedad civil por su propia naturaleza no es violenta, sin embargo, ello no quiere decir que ésta no tenga estrategias adecuadas para apoyar al *otro*, ya que su comprensión se extiende justamente a la posible solución de sus problemas. El padecimiento abarca en principio también esta búsqueda, los caminos y los actos pueden ser simbólicos —como dice Habermas—, pero ello no indica que no se apunte a una solución y que haya la probabilidad de que se realice.

La estrategia a que nos referimos es la desobediencia civil, algunos autores la han tratado con más o menos amplitud y diversos matices, así Thoreau, Rawls y Habermas entre otros, expondremos sólo en unos párrafos el pensamiento central de estos últimos.

John Rawls trata el tema en *Teoría de la Justicia*³⁶ en conexión con el contenido de los principios del deber natural y de la obligación.

Su teoría sólo es aplicable a una sociedad bien ordenada en su mayor parte, pero en la que, a pesar de esto, tiene violaciones graves a la justicia. La teoría en cuestión se refiere al rol que desempeña y a la idoneidad de la desobediencia civil ante una autoridad democrática establecida legítimamente.

Rawls va precisando y condicionando la producción de la desobediencia civil, la teoría sobre ella es la encargada de hacerlo, la define y analiza sus elementos. De esta manera el filósofo moral estadounidense, como lo llama Habermas,³⁷ señala

³⁶ Cfr. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 373-424.

³⁷ Cfr. Habermas, Jürgen, *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 55.

que el problema de la desobediencia civil emerge tan sólo en un Estado democrático que sea más o menos justo.³⁸ El área de su producción son los ciudadanos, pero éstos tienen que reconocer y aceptar la legitimidad de la Constitución, tal producción aparece como conflicto de deberes.

Rawls formula la siguiente pregunta que encierra el conflicto al que se refiere: “¿en qué punto deja de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos aceptados por tal mayoría) a la vista del derecho a defender las propias libertades y del deber de oponernos a la injusticia?”³⁹

Después de algunas aclaraciones más, Rawls define la desobediencia civil de la siguiente manera: “comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, conciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”.⁴⁰

Rawls se refiere a cada uno de los elementos de su definición, matiza y aclara lo que significa que el acto civilmente desobediente sea contrario a la ley, como es el caso de que el acto de violación se enderece en contra de una ley diversa a aquélla en contra de la que se dirige dicho acto. Sin embargo, en cualquier situación, la desobediencia a la ley se realiza dentro de los límites de la fidelidad a la misma.⁴¹

Como quiera que esto sea, la desobediencia civil se refiere a una ley concreta y no a todo el sistema jurídico; este elemento hace saber que la desobediencia tiene un referente estrictamente jurídico; la teoría de Rawls es una teoría constitucional⁴² sobre la desobediencia civil; lo jurídico pues, forma un aspecto fundamental de ella.

Otro de los elementos de la definición que estamos viendo es que la desobediencia civil tiene el carácter de un acto político, por dos motivos: porque va dirigido a la mayoría que de-

³⁸ Rawls, John, *op. cit. supra*, nota 36, p. 404.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Idem*, p. 405.

⁴¹ *Idem*, p. 407.

⁴² *Idem*, p. 404.

tenta el poder político y por ser un acto que se justifica por principios políticos. Tales principios, según Rawls, son los principios de justicia reguladores de la Constitución y de todas las instituciones sociales.⁴³

Aquí, según vemos, el acto de desobediencia, al considerarlo Rawls en la perspectiva política, le da un sentido más extenso, es decir, no solamente va dirigido en contra de una ley concreta, sino que pretende una cierta legitimación, en virtud de que se funda en principios de justicia, que rigen ahora no nada más a la Constitución sino a todas las instituciones sociales; en suma, tales principios fundamentan y sostienen todo el sistema social. Así si la desobediencia civil no se apoya y justifica en estos principios, se entiende que no es tal.

La justificación a que se refiere Rawls nos parece en alto grado sistémica, se recurre así para justificar la desobediencia civil, en todo caso, a una moralidad positiva; pero de ninguna manera a la moralidad crítica, o por lo menos, a un *mínimum* de ella.⁴⁴

En el párrafo siguiente de su texto, Rawls confirma su criterio, dice:

Para justificar la desobediencia civil, no apelamos a principios de moralidad personal o a doctrinas religiosas, aunque éstas coincidan y apoyen nuestras demandas, ni decimos que la desobediencia civil no pueda basarse únicamente en un interés individual o colectivo. Por el contrario, invocamos la concepción de la justicia comúnmente compartida, que subyace bajo el orden político.⁴⁵

Aparte de lo que hemos indicado, no estamos de acuerdo con Rawls, porque los criterios de justificación de la desobediencia civil son más universales. Se trata, si así se les quiere llamar, de principios, pero su característica fundamental es esta univer-

⁴³ *Idem*, p. 406.

⁴⁴ *Cfr.* Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Great Britain, Oxford University Press, 1979, p. 201.

⁴⁵ Rawls, John, *op. cit. supra*, nota 36, pp. 406-407.

salidad, en el sentido de idealidad, son conceptos no históricos —que no quiere decir que no sean aplicables—, son por sólo señalar un ejemplo como las leyes morales kantianas, postulan no el *Sein* sino el *Sollen*, y desde luego, no son estáticos sino dinámicos, ficcionan la realidad, para repetir la palabra de Foucault.⁴⁶

La desobediencia civil como estrategia de la sociedad civil que proponemos no puede participar de esta concepción de Rawls, particularmente porque el discurso ético-racional de aquélla y las leyes de su permanencia se lo impiden; pero, además, porque la sociedad civil a que aludimos no sólo se opone a la sociedad política sino a la sociedad global, en suma, a todo el sistema dentro del que está el subsistema jurídico a que Rawls se refiere. Las justificaciones o formas de legitimación de la desobediencia civil que concebimos no se encuentran precisamente en lo dado.

La desobediencia civil no se refiere a un apartarse o negar la ley aceptando, en el criterio de Rawls, la fidelidad a ella en su generalidad, sino que se refiere a un no estar acorde con los principios —si así se les puede llamar— básicos del sistema.

La búsqueda de nuevos paradigmas de convivencia humana, que es uno de los fines de la sociedad civil como lo veremos en el capítulo III, impide a ésta ceñirse a una visión reducida de la desobediencia civil o resistencia civil como quizá fuera preferible llamarla.

Otro de los puntos a que se refiere Rawls sobre la desobediencia civil es que ésta es un acto público, es dado a conocer, no se trata de mantenerlo en secreto.

Rawls compara el acto con el discurso público, debe tener lugar en un foro público, ya que implica como en el discurso, una petición. Es así expresión de una convicción política profunda, justamente por esto, la desobediencia civil no es violenta.

Y no es violenta, dice Rawls, porque:

⁴⁶ Foucault, Michel, *op. cit. supra*, nota 21, p. 162.

Trata de evitar la utilización de la violencia, especialmente en contra de las personas, no mediante la aversión al uso de la fuerza en abstracto, sino en cuanto es la expresión final del propio caso. La participación en actos violentos, del mismo modo que el injuriar y el dañar es incompatible con la desobediencia civil como medio de reclamación. Cualquier interferencia con las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la cualidad de desobediencia civil del propio acto.⁴⁷

Estamos acordes con Rawls en que la desobediencia civil no es violenta. Es justamente uno de los ingredientes del modelo que proponemos y forma parte de la naturaleza de la sociedad civil; su estrategia —desobediencia civil— no podría atentar contra ella.

Pero no es que la desobediencia civil trate de evitar la violencia, no es cuestión de hacer un esfuerzo para no llegar a ella, pero que de alguna manera pudiera presentarse; y no es cuestión de tratar, porque de origen, la violencia queda excluida totalmente de la sociedad civil; en el horizonte de ésta, no puede perfilarse tal posibilidad.

En relación con esto, la desobediencia civil que nosotros vemos reclama la aversión al uso de la fuerza tanto en su sentido abstracto, como concreto; tal aversión es aceptable supuesto que la no violencia en nuestro caso, constituye uno de los ingredientes fundamentales del modelo ideal que proponemos.

Habermas también se ocupa de la desobediencia civil, mencionándola en su estudio como piedra de toque del Estado democrático de derecho.⁴⁸

Hace referencia al cambio de escenario de la protesta en Alemania, dando varios ejemplos de manifestaciones gigantes y diciendo de ellas lo que sigue:

Todas estas acciones tienen en común el hecho de que parte de iniciativas de base constituidas de modo espontáneo, compuestas de modo heterogéneo, muy amplias de contenido y

⁴⁷ Rawls, John, *op. cit. supra*, nota 36, p. 407.

⁴⁸ Habermas, Jürgen, *op. cit. supra*, nota 37, p. 51.

descentralizadas en cuanto a la forma de actuar. Esta amalgama de movimientos pacifistas, ecologistas y feministas no es algo que pueda uno prohibir como si fuera un partido.⁴⁹

Este fenómeno, con los matices de espontaneidad, composición heterogénea, descentralizada, y amalgama de movimientos de diferente índole, forma un elemento de cultura política moderna y constituye —dice Habermas— para el Estado democrático de derecho una parte necesaria de su propia cultura.⁵⁰

Tal necesidad se expresa como presión plebiscitaria de la desobediencia civil, y le da al Estado la oportunidad de corregir errores en la aplicación del derecho, o lo que quizá sea más importante la implantación de innovaciones.⁵¹

Citando a Dworkin, Habermas señala:

Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia *prima facie* puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia.⁵²

Es verdad que Habermas lo mismo que Rawls acota y condiciona el campo de la desobediencia civil, incluso comenta el trabajo de éste sobre el tema; pero lo que nos interesa es destacar que el profesor alemán le da a la desobediencia civil una alta finalidad, la de impulsar cambios en el sistema, y no sólo de meros correctivos, sino de innovaciones que pueden tener gran profundidad.

En el mismo párrafo Habermas dice:

Cuando la Constitución representativa fracasa ante retos que afectan a los intereses de todos los ciudadanos, el pueblo puede resucitar los derechos originarios del Soberano bajo la forma de los ciudadanos singulares. En última instancia, el

⁴⁹ *Idem*, p. 53.

⁵⁰ *Idem*, pp. 53-54.

⁵¹ *Idem*, p. 61.

⁵² *Ibidem*.

Estado democrático de derecho depende de este defensor de la legitimidad.⁵³

Lo que aquí se indica y deseamos destacar es que, aparte de que el camino de la legitimidad se inclina hacia los ciudadanos y el pueblo actúa como defensor de la legitimidad; el fracaso del sistema, el no funcionamiento de éste hace que alguien fuera del sistema como tal, impulse la creación de nuevas formas de mirar las cosas. Habermas se refiere al pueblo bajo la forma de los ciudadanos y aun de los ciudadanos singulares.

La sociedad civil que concebimos tiene esta finalidad de impulsión creativa, que generalmente se presenta, en principio, en ciudadanos singulares; pero además, la presencia histórica de la sociedad civil se da en las zonas de perturbación del sistema, que puede ocurrir cuando la Constitución representativa fracasa ante retos que afectan los intereses de todos los ciudadanos.

Otro de los puntos que creemos importante en Habermas es que, al referirse al conflicto de deberes que plantea Rawls, pregunta: “¿por qué habría de estar justificada la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho y precisamente en esta forma de Estado?”⁵⁴

Habermas estima que el Estado constitucional moderno necesita de una justificación moral y que al mismo tiempo es capaz de ella, así como que la obediencia a la ley se da por un reconocimiento reflexivo y voluntario de aquella aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico.⁵⁵

Tal reconocimiento se funda en que la ley es debatida, aprobada y promulgada por los órganos constitucionales competentes. Habermas hace radicar aquí la legitimación procedimental; sin embargo, esta forma de legitimación no resuelve el problema de por qué finalmente es legítimo el procedimiento legitimador y la totalidad del ordenamiento jurídico.

Así pasa de una legitimación procedimental a otras que ya no se apoyan en la legalidad, sino en principios racionales y

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Idem*, p. 57.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 57.

en leyes morales, de esta suerte, sólo se pueden justificar aquellas normas que expresen un interés susceptible de ser generalizado y que, en consecuencia, cuenten con la aprobación voluntaria de todos los afectados.⁵⁶

Lo importante de esto es que, si el Estado de derecho no puede fundamentar su legitimidad en la pura legalidad, no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia incondicional, sino tan sólo cualificada.⁵⁷

Finalmente, funda también la desobediencia civil cuando se dan las condiciones que precisa Habermas. De todas formas, la producción de tal desobediencia es necesaria como forma cultural, y es necesaria porque, como ya lo indicó el propio Habermas, se pueden realizar labores correctoras y sobre todo innovadoras en el sistema; pero además, porque en última instancia el Estado democrático de derecho depende del defensor de la legitimidad, esto es, del pueblo, expresado por los ciudadanos, incluso por los ciudadanos particulares.

Las concepciones de Rawls y Habermas respecto al tema se aproximan cuando se refieren, entre otros elementos y condiciones, al Estado de derecho y a la violación de normas jurídicas concretas.

Se estima en relación con esto, que la desobediencia civil como estrategia de la sociedad civil que proponemos no se dirige sólo a algunas normas del orden jurídico y en relación con el Estado democrático de derecho; nuestro concepto es más amplio, derivado de la concepción que tenemos sobre la sociedad civil. Así, supuesto que ésta no es sistémica y se opone al sistema global incluyendo el subsistema político, la desobediencia participa de esta expansión, esto es, aparte de que puede producirse en contra de normas jurídicas, puede también hacerse en relación con actividades de sectores de la sociedad global que molesten la racionalidad de los seres humanos y atenten contra principios de eticidad —cancelación del otro—.

⁵⁶ *Idem*, p. 58.

⁵⁷ *Ibidem*.

Los demás elementos a que Rawls se refiere y los señalados por Habermas pueden darse en nuestra concepción de la desobediencia civil con las aclaraciones ya hechas.

5. ALTRUISMO, RESPETO AL OTRO, LITURGIA Y ÉTICA PROMOVENTE

Un ingrediente más del modelo ideal de sociedad civil es el *altruismo*. En verdad este concepto es equivalente al que hemos ya tocado y designamos como la *comprensión del otro*.

El altruismo revela generosidad y la gratuidad del *yo* —el impulso de la sociedad civil—; desde luego que es espontáneo en el sentido de que no acepta coacción de ninguna especie. Pero ello no quiere decir que se presente sin ninguna reflexión y que no esté apoyado en principios éticos, cuya universalidad indica su racionalidad.

El altruismo implica un proceso que se da en el interior del *yo* cuya finalidad no es quedar encerrado en sus fronteras, sino lo contrario; el proceso es una formación para roturarlas y salir hacia el *otro*.

Es un proceso dialéctico porque el *yo* se niega asimismo, se suspende, para poder tener la visión del *otro*. La posibilidad del encuentro con el *otro* es justamente esta visión; el egoísmo posesivo de que habla Macpherson⁵⁸ queda eliminado en esta concepción.

El altruismo comienza con el respeto vinculado, como lo señala Kant, con la decencia; dice éste en el artículo “Comienzo presunto de la historia humana” de 1786.

La decencia inclinación a despertar con nuestro decoro (repulsión por todo aquello que pudiera inspirar menosprecio) el respeto de los demás, que constituyó la verdadera base de toda sociabilidad, ofreció también la primera señal del des-

⁵⁸ Cfr. Crawford Macpherson, B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1970.

tino del hombre como criatura moral. Comienzo nimio, pero que hace época, pues al dar una dirección totalmente nueva a la manera de pensar, su importancia excede a toda la serie inacabable de los desarrollos culturales que se han sucedido después.⁵⁹

Aquí se le da una singular importancia al decoro, no enteramente como pulcritud exterior en el hombre, sino como una fuente más profunda, o sea, el sentimiento de retirar cualquier comportamiento que pueda causar repulsión a los demás.

Esta fuente primigenia no sólo es inmanente, es decir, no queda encerrada en el hombre mismo, sino que se vierte, se conduce a los demás; es precisamente frente al *otro* que precisa su genuino perfil.

Ciertamente que el hombre quiere el respeto de los demás, pero es frente a ellos que él lo desea, y son ellos —el *otro*— los que lo guían a su perfección. En este sentido la decencia se tiene por respeto a los otros hombres, la razón en su primer paso impone la consideración a los demás.⁶⁰

El discurso ético-racional de la sociedad civil incluye todo el proceso altruista, de ahí deriva su eticidad y su perspectiva ético-comunicativa, contraria desde luego a la información instrumental sistémica,⁶¹ en ésta, de ninguna manera se puede contemplar un consenso sin coacción, es la instrumentalización de la voluntad ajena para los propios fines. La sociedad civil como poder ético-racional sí puede hacerlo, toda vez que encuentra los fundamentos altruistas de que se viene hablando, y procura con ello, la formación de una voluntad común, en una comunicación orientada al entendimiento.⁶²

⁵⁹ Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 74.

⁶⁰ Hernández Vega, Raúl, *op. cit. supra*, nota 26, p. 55.

⁶¹ Cfr. Deutsch, Karl W., "Cambios importantes en las ciencias políticas", en *Ciencia y desarrollo*, núm. 39, año VII, julio-agosto, 1981, México, p. 60.

⁶² Cfr. Habermas, Jürgen, *Perfiles políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 206.

Nos quedan dos puntos por tratar en este ingrediente de la sociedad civil, que llamamos liturgia y ética promotora.

El término liturgia, como lo utilizamos aquí, se acerca al de Levinas:

La obra, en tanto que orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso. Se podría fijar su concepto con un término griego que, en su significación primera, indica el ejercicio de un oficio no sólo totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquél que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución: liturgia. Es necesario alejar de ella, por el momento, toda significación tomada de una religión positiva cualquiera, aunque, en cierta medida, la idea de Dios deberá mostrar su huella al acabar nuestro análisis. Por otra parte, obra sin remuneración cuyo resultado no es descontado en el tiempo del Agente y sólo es asegurado por la paciencia, obra que se ejerce en la dominación completa y en la superación de mi tiempo, la liturgia no se alinea como culto junto a las “obras” y a la ética. Es la ética misma.⁶³

Dijimos anteriormente, y volveremos sobre ello en el capítulo III, que la sociedad civil tiene un espacio temporalizado; es cierto que el aspecto ideal aparece como una de las leyes permanentes de ella y que no obstante esta permanencia, se manifiesta, se hace finita, histórica por la vía de la negatividad que actúa como mediadora sublimando lo dado.

Ahora bien, cuando Levinas habla de la obra, la vincula con la ética, la obra es la ética, no es solamente culto, sino algo que va mucho más allá de éste; es liturgia, es una acción, pero una acción radicalísima del yo —Levinas habla del Mismo— hacia el otro.

Tal radicalidad de la acción constituye un desprendimiento del yo, pero un desprendimiento sin remuneración alguna, es un padecimiento pleno con el otro sin esperanza, es como dice

⁶³ Levinas, Emmanuel, *op. cit. supra*, nota 22, pp. 52-53.

Levinas: “la obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va en el Mismo hacia el otro”.⁶⁴

El espacio de idealidad de la sociedad civil postula esta gratuidad del *yo* hacia el *otro*, se da para modificar a veces radicalmente lo dado.

Lo que llama Levinas la obra tiene aquí su equivalente en el espacio de idealidad de la sociedad civil, que además se transforma en acción en el espacio temporalizado, en la historia.

Pero lo importante de la acción —la obra— es que se dirige no al presente sino al futuro a veces lejano; en el caso de nuestra concepción de sociedad civil, su obra, su acción, si bien no llega totalmente a la idea de Levinas —un pensar el ser más allá de la muerte—, de alguna manera se aproxima; está próxima al participar de la generosidad del *yo*, de su gratuidad, la obra o la acción de la sociedad civil es así también litúrgica, no en el sentido de culto —como dice Levinas a las “obras” y la “Ética”— sino en el sentido de que es la ética misma; así como porque tal es la interpretación que se le debe dar al discurso de la sociedad civil cuando se dice que éste es ético-racional.

Pero la acción de la sociedad civil, que trabaja siempre para el otro, se preocupa por las generaciones futuras, trabaja para lo que vendrá, por esto niega lo dado y no lo acepta; pero también es verdad que labora para que el nuevo paradigma cobre realidad lo más inmediatamente posible. De todas formas es certero el punto de vista de Levinas cuando afirma: “cuantas veces en las reuniones populares he repetido y comentado las palabras de Nietzsche: ‘que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes’.”⁶⁵

Así pues, el altruismo, la generosidad y la gratuidad de la acción hace que ésta trabaje en el presente, pero no para el presente, sino precisamente para las cosas lejanas, no para lo dado que lo niega, sino para las cosas lejanas que aún no existen en el presente.

⁶⁴ *Idem*, p. 50.

⁶⁵ *Idem*, p. 53.

Todo esto es lo que constituye otro de los ingredientes del modelo ideal de sociedad civil que proponemos.

Finalmente dentro de este ingrediente está lo que llamamos ética promovente. La llamamos así, porque se dirige del *yo* al *otro*; el horizonte del *otro* abarca el *yo*, le evita su egoísmo posesivo. De todas suertes genera en el *yo* actos de altruismo, generosidad y respeto al *otro*.

La acción y el discurso de la sociedad civil están permeados por este *ethos*.

Es también ética promovente, porque genera el cambio hacia paradigmas más racionales de convivencia humana y, en fin, es promovente porque no actúa estrictamente para el presente, por lo menos en las ideas de sus operadores finitos, ya que éstos cancelan sus propios intereses mundanos, sino que actúa para cosas lejanas, dice Levinas:

Hay una vulgaridad y una bajeza en una acción que sólo se concibe para lo inmediato, es decir, al fin de cuentas, para nuestra vida. Y hay una nobleza muy grande en la energía liberada de la opresión del presente. Actuar para cosas lejanas, en el momento en que triunfaba el hitlerismo, en las horas sordas de esta noche sin horas —independientemente de toda evaluación de “fuerzas presentes”— es sin duda, la cima de la nobleza.⁶⁶

⁶⁶ *Idem*, p. 54.