

## RETORNO A LA DEMOCRACIA: LA SOLIDARIDAD UNIVERSALISTA Y EL MUNDO

JEFFREY C. ALEXANDER

A medida que las naciones, una tras otra, emprenden el camino, largo y difícil, hacia un orden social liberal y adaptable, el término "democracia" se pone de moda nuevamente. En sociología, esta especie de restauración podría desembocar en una crisis disciplinaria, pues es muy poco lo que la sociología contemporánea tiene que decir acerca de la democracia. Además, cuando la sociología se interesó por la democracia y quiso tratarla teóricamente fracasó.

En los días de la Guerra Fría, quizá irónicamente, los científicos sociales consideraban que la democracia era algo más bien fácil de lograr, una herencia que el mundo merecía y al fin recibiría. Fue conceptualizada como consecuencia necesaria de las dicotomías clásicas que estructuraban el campo, de la *Gesellschaft* (la sociedad) en contraste con la *Gemeinschaft* (la comunidad), de la modernidad con el tradicionalismo. Nos volveríamos demócratas por omisión, sencillamente por nuestra modernidad. Raras veces se hicieron distinciones sistemáticas dentro del concepto de la propia modernidad. Se entendía que las sociedades no democráticas simplemente no eran todavía suficientemente modernas.

Dos maneras de hablar moldearon el discurso de la posguerra. Una de ellas subrayaba la eficiencia. La democracia era adaptativa porque era flexible y porque era flexible, sobreviviría. Era un universal evolutivo (Parsons, 1963). La otra terminología se tomó de la racionalidad voluntaria de la Ilustración. En el mundo de la posguerra, la democracia fue introducida formalmente en otras naciones por los Aliados; se implantaron constituciones, se establecieron lineamientos legales. Estas expectativas normativas, se creía, serían apreciadas debidamente y a su debido tiempo cumplidas (Parsons, 1971).

Vemos ahora que en estos primeros intentos no se entendieron los re-

quisitos de la democracia. O fueron tecnocráticos o fueron deterministas (por ejemplo, Lerner, 1958: 40; Rostow, 1960: 133), o racionalistas y optimistas irredentos (Lipset, 1960: 27-63). Perpetuar hoy tal modo de hacer teoría no sólo es anacrónico; es también irresponsable.<sup>1</sup>

### EL VIRAJE HACIA EL REALISMO

En las últimas dos décadas, hemos aprendido que, después de todo, éste no es el mejor de todos los mundos posibles y que la democracia no llega fácilmente. Saludable como ha sido este aprendizaje, no lo ha sido tanto el cambio que se ha dado en el pensar del científico social. El cinismo fue sucedido por el optimismo, y el interés por la moralidad, por el materialismo y el "realismo" (Collins, 1975). En lugar de explorar la política, los científicos sociales exploran hoy la sociedad. Investigan los orígenes sociales de los arreglos políticos (Moore, 1966) en detrimento de los efectos de las constituciones y las normas políticas (por ejemplo, Rex, 1961). Las teorías del conflicto (Dahrendorf, 1959) sustituyeron a las teorías sobre la posibilidad de la integración social. Aun reconociendo la especificidad de la política, se concibe al estado independiente de modo puramente instrumental (Skocpol, 1979). Es en sí un bloque de poder, un medio más dentro del cual pueden perseguirse los intereses egoístas (Evans *et al.*, 1985).

Esto no significa que los ideales políticos hayan desaparecido del discurso sociológico sobre la política. Significa que ahora se persiguen de manera "realista", sin sentimentalismos. Se piensa que la democracia no es más que un formulismo. Lo importante es la distribución del poder y la fuerza, el equilibrio de los recursos materiales. La igualdad ocupa el centro de la escena, los conflictos de clase y la estructura de poder son asunto de elaborados análisis.<sup>2</sup> Se supone que si hay poderes económicos

<sup>1</sup> A pesar de su elegancia y de su poder sistemático, el enfoque de Luhmann sobre la democracia exhibe precisamente esta clase de complacencia anacrónica. En su *Politics as a Social System* (1982: 149), escribe, por ejemplo: "La capacidad de un sistema político de absorber los conflictos sociales tiene que aumentar cuando la sociedad se vuelve más compleja y dominada por el conflicto. El sistema político cambia entonces estos conflictos de casos de oposición declarada a casos de lucha regulada y articulada por influir en los centros de toma de decisiones".

<sup>2</sup> En el incesante fluir de estudios dedicados a la "investigación de la estructura de poder" —con el análisis de asuntos tales como formaciones de clases y formaciones de élites en ciudades y naciones, y el control administrativo comparado con el control de la propiedad en las corporaciones—, apenas hay indicaciones de que en muchas sociedades

o políticos desiguales, los grupos dominantes satisfarán sus intereses por cualquier medio de que dispongan. Lo que cuenta son los medios, no los fines. Lo que importa son los objetivos concretos, no los sistemas morales que posiblemente los enmarquen.<sup>3</sup> La ciudadanía resulta de la lucha de clases.

No se pueden conceptualizar los derechos de manera independiente. La democracia sólo se explica como producto de una tregua entre grupos en conflicto que han alcanzado una paridad relativa aunque temporal (Rex, 1961), manifestación política del capitalismo que proporciona "las bases materiales del consentimiento" (Przeworski, 1985: 133-170).<sup>4</sup>

Quienes escriben sobre la condición política de las sociedades contemporáneas expresan poca confianza en las posibilidades de la democracia. Cuando Marcuse (1963) atacó a las democracias capitalistas por unidimensionales y totalitarias, fue calificado de iconoclasta radical. Treinta años después, Foucault es cada vez más aceptado con una teoría que, si bien más elaborada y precisa, hace destacar las mismas cualidades represivas de las sociedades occidentales al paso que virtualmente se de-

---

capitalistas estos problemas estructurales, y los conflictos que producen, están anidados en un orden político democrático.

Si bien la clase de crítica que hago aquí ha sido el tema central de las críticas conservadoras a la obra marxista, más recientemente se ha vuelto una perspectiva para un número creciente de críticos posmarxistas de la "teoría crítica". Jean Cohen (1982) discute con firmeza que el exclusivo enfoque marxista en las relaciones de las clases es erróneo en lo fundamental porque malinterpreta la sociedad civil como reino sin mediación normativa independiente, sea en un sentido legal-constitucional o en un sentido cultural más amplio. Claude Lefort (1988: 9-11) expuso el argumento en términos más polémicos aún, preguntándose por qué "hay todavía tan poco entusiasmo" por el análisis de la libertad política y de la democracia entre los científicos sociales y políticos.

<sup>3</sup> Collins razona que el concepto mismo de normas debiera ser borrado de la teoría sociológica.

<sup>4</sup> Es cierto que algunos teóricos socialdemócratas como Rex y Przeworski analizan la democracia, y hacen teoría sobre ella, de manera decididamente más apreciativa que los críticos ortodoxos de carácter meramente formal. La conciben, sin embargo, ante todo como adaptación económica al creciente poder del proletariado, poder cuya posibilidad, así lo admiten, el propio Marx no reconoció suficientemente. De ahí que para Przeworski (por ejemplo, 1985: 140) la democracia haya triunfado porque permite que los conflictos de clase se den sin la intervención desestabilizadora de la fuerza física. El problema que tiene esta manera de abordar el asunto estriba en que recapitula la lógica determinista de la antigua teoría de la modernización. Nunca se reconoce la particularidad de la democracia, se pasa por alto su historia independiente y se dan por sentados sus requisitos estructurales e históricos específicos. "Lo especialmente fatídico de la continuidad entre Marx y los neomarxistas, según Cohen (1982: 5), es su aversión a las instituciones de la sociedad civil moderna y la reducción que hace de estas instituciones a meras relaciones de la cultura burguesa y el capitalismo".

sintiende del significado de un estado democrático (por ejemplo, Foucault, 1979, 1980).<sup>5</sup> A los ciudadanos de las sociedades occidentales se les ve espiados, sometidos a vigilancia (Giddens, 1981). Son egoístas y no participan en la vida pública (Sennett, 1977; Habermas, 1989). Cuando el discurso democrático es el foco del análisis, se le concibe como ideología, no como valor, sencillamente como otro medio de perseguir fines estratégicos (Edelman, 1964; Thompson, 1984). Naturalmente, al bajar de su pedestal a la retórica, se reduce la autoridad pretensiosa a proporciones normales; lo que ha sido siempre uno de los puntales de la política democrática. Pero, sin más perspectiva teórica acerca de las luchas democráticas y antiautoritarias, no se puede lograr la comprensión científico-social. El pensamiento científico-social sobre las sociedades democráticas ha llegado a formar parte de la práctica de la política democrática. En estas condiciones, se ha vuelto imposible desarrollar una teoría realista de las sociedades democráticas.

### LA TRADICIÓN DE TRASÍMACO

Nos quedamos con la tradición de Trasímaco, para quien uno de los primeros teóricos del conflicto escribió un ensayo elogioso (Dahrendorf, 1968). Trasímaco fue el medio de contraste de Platón. Contra la visión de Sócrates, de una justicia ideal y trascendente, insistió en motivos ruines y en la crueldad necesaria de la vida política: "En todos los estados por igual, el 'derecho' tiene el mismo significado, lo que es de interés del partido establecido en el poder, y que es el más fuerte" (Platón, 1965, cap. 3, p. 18). Esta advertencia realista sobre el idealismo es sin

<sup>5</sup> Es de lo más extraordinario que la obra de Foucault, radicalmente relativista, sobre la omnipresencia de la disciplina debilitante en toda la sociedad moderna parezca haber llegado a ser aceptada de manera tan amplia precisamente entre los intelectuales contemporáneos, comprometidos con la expansión de la autonomía del individuo y el progreso social. En este respecto, vale la pena citar la respuesta de Taylor a Foucault, terminantemente humanista: "Las instituciones participativas libres requieren de ciertas autodisciplinas aceptadas comúnmente. El ciudadano libre tiene la cualidad de dar voluntariamente la contribución a que de otro modo el déspota lo obligaría, quizá de alguna otra forma. Sin esto, las instituciones libres no pueden existir. Hay una tremenda diferencia entre sociedades que encuentran su cohesión por tales disciplinas comunes, asentadas en una identidad pública, y que permiten así y piden la acción participativa de los iguales, por un lado, y la multiplicidad de tipos de sociedad que requieren cadenas de mando basadas en la incuestionable autoridad del otro" (Taylor, 1986: 82; véase Walzer, 1988: 191-209).

duda importante. Se refleja en la larga tradición de la teoría política normativa que ha insistido en que la democracia depende de la separación de poderes. El siempre práctico Aristóteles (1963, *The Politics*, libro 4, sec. E., cap. 14) argumentó, en contra del idealismo platónico, que las constituciones bien dispuestas tendrían que ser divididas en contra de sí mismas. Montesquieu (1977, *The Spirit of Laws*, libro 11, cap. 6, p. 202) creía que si no se ponían unas contra otras las instituciones independientes, el resultado sería la tiranía, el control arbitrario y “toda la violencia del opresor”. Hamilton y Madison dijeron más o menos lo mismo en los *Federalist Papers*.

Al hablar de la democracia, la ciencia social clásica ha seguido igual trayectoria. Marx ([1848] 1962) le dio un matiz economicista a Trasímaco cuando argumentó que la democracia era una farsa porque el poder económico de las clases era ostensiblemente desigual, y concluyó que el poder de clase tenía que estar separado del ejercicio del poder político. Weber ([1917] 1968) le dio un tinte sociológico al aducir que la democracia dependía de la creación de contrapesos poderosos a las burocracias estatales, del surgimiento de demagogos políticos y de organizaciones partidarias despiadadas. Siguiendo a Marx y a Weber, Michels ([1911] 1962) argumentó que los partidos socialistas y los sindicatos se volvían oligárquicos porque sus líderes podían monopolizar los recursos materiales de las organizaciones. Cuando Lipset, Coleman y Trow escribieron *Union Democracy* (1956) —el estudio sociológico más importante de la era de la posguerra— siguieron los pasos de Michels. Razonando que la democracia organizativa se puede definir como la oportunidad de competencia real entre grupos, demostraron que tal competencia sólo es posible cuando se pluralizan los medios de lucha.

Esta orientación es esencial, ciertamente, para todo pensamiento realista sobre la democracia. El retorno a ella es un antídoto importante contra la inocencia ideológica y la simplificación teórica del pensamiento de la posguerra. La dimensión del interés propio, o egoísmo, de la acción humana debe respetarse firmemente, igual que el carácter de exaltación propio de todo grupo social. Tal es la razón de que sea imposible la democracia participativa en cualquier organización grande (Mansbridge, 1980: 278-289). En todas las organizaciones se forman oligarquías. Si a estas élites no se les da lo que según ellas les corresponde, tratarán a su vez de dominar a la sociedad. Toda teoría seria de la democracia debe ocuparse de este hecho. Las democracias dependen de estructuras sociales que permiten practicar el egoísmo pero que hacen imposible la agregación del egoísmo. No hay sociedad que pueda impedir la formación de

élites. Con todo, una sociedad será democrática en la medida en que se puedan diferenciar los intereses de estas élites de modo que se vuelvan competitivas antes que convergentes (Etzioni-Halevy, 1989; Alexander y Colomy, 1989). Si la sociedad no puede evitar la formación de élites, sí puede impedir la monopolización del poder y de los recursos por una sola élite (Walzer, 1983).

### LA POLÍTICA COMO CÓDIGO SIMBÓLICO

El conflicto entre las élites y la diferenciación estructural no puede ser nuestro exclusivo punto de interés. La tradición de Trasímaco no es adecuada para entender la política; mucho menos el fenómeno de la democracia política. Dentro de su estrecho confín, no podemos entender el dominio interior —el reino de los sentimientos, el sentido moral y la percepción— que hace posible el vivir juntos. No podemos iluminar el misterioso proceso por el que los ciudadanos convienen en sostener reglas cuya utilidad difícilmente comprenden. La tradición de Trasímaco explora solamente la “base” de la política. Pero el poder es un medio de comunicación, no simplemente una meta de acción interesada o un medio de coerción. Tiene un código simbólico, no sólo una base material (Parsons, 1969).

Para entender este código, debemos introducir una dimensión normativa y otra cultural en nuestra teoría de la sociedad democrática. Esto implica volver a algún pensamiento anterior sobre la integración normativa y la cultural y tratar de entenderlo de nueva manera. Significa también conectar nuestro análisis de la política con otros temas intelectuales contemporáneos de igual importancia (Alexander, 1988a; Alexander y Seidman, 1990).

Estando relacionada la política con un código simbólico, nunca puede ser simplemente situacional; posee igualmente una dimensión generalizada. Esta referencia generalizada hace que la política sea no sólo contingente y racional sino al mismo tiempo estilizada y prescrita. Para entenderla, necesitamos conceptos antropológicos sobre la retórica y los rituales, así como teorías estructurales acerca del lenguaje y los códigos. El medio simbólico de la política es un lenguaje que los propios actores políticos no entienden íntegramente. No es tan sólo habla motivada según la situación; también es estructura simbólica profunda. Lo que Lévi-Strauss (1963: 50) dijo del código de parentesco, podemos decirlo ahora del lenguaje de la política: “Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema de representación ar-

bitrario, no el desarrollo espontáneo de una situación real”.<sup>6</sup>

Hay una tradición de la teoría política contemporánea, a menudo llamada “normativa” en contraste con la “empírica” o la “conductista”, que rechaza igualmente la consideración de la política exclusivamente en términos utilitarios. Inspirándose en la Polis de la antigua Grecia, algunos pensadores como Arendt (1958), Wolin (1960), Unger (1975) y MacIntyre (1981) describen la democracia como comunidad política participativa cuyos ciudadanos tienen un compromiso con el interés público que trasciende los intereses privados y egoístas. Requieren de una “política de visión” y critican la política contemporánea por instrumental desde la perspectiva del ideal de la norma democrática. En su enfoque comunitario dicen que la democracia sólo puede sostenerse cuando un sentido de virtud cívica altruista impregna la vida política.

Aquí el problema no reside en que se recalque la moralidad o los compromisos internos ni en la inyección de criterios normativos explícitos en la teoría política. El problema está en la manera como se entienden estos compromisos y criterios. Las aspiraciones normativas de esta tradición se amalgaman con las posibilidades conductuales, el deber moral se confunde con el empírico. Si la vida política no es plenamente participativa, esta tradición la juzga egoísta e instrumental, regida por intereses y no por valores. Si no es virtuosa en un sentido liberal o progresista, se juzga que carece de una referencia a cualquier concepción de virtud. Éstos y otros problemas similares hacen desmerecer las reacciones sociológicas respecto al utilitarismo político. Cuando Bellah (Bellah *et al.*, 1985) demanda nuevos “hábitos del corazón”, y Bell (1976) una nueva “familia pública”, están recurriendo también a esta concepción romántica de la posibilidad de una virtud cívica poderosa que sirva de control. Esta manera de pensar, admirable en el terreno moral y sugerente en el político, no sólo se antoja utópica sino al mismo tiempo un poco ingenua desde el punto de vista sociológico.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Invocando el carácter arbitrario de los signos, Saussure ([1916] 1964; véase Sahlins, 1976) afirmó que el significado de un símbolo lingüístico sólo puede entenderse en forma relativista, es decir, en términos de su diferencia o relación con otro signo con el que forma pareja, y no por su verosimilitud. Para un análisis sobre el efecto de esta posición en las concepciones contemporáneas de cultura, véase Alexander (1990).

<sup>7</sup> Mientras estos teóricos presuponen la capacidad de una comunidad política cuasi orgánica basada en el respeto mutuo, Rawls (1971: 105 ss.), cree que la fraternidad emerge de su “principio de diferencia”, postulado que puede defenderse sólo dando por cierto que existe un “interés natural” en la asociación, o una racionalidad innata que percibe los beneficios funcionales del principio. En ambas defensas se desatiende la tendencia funcional hacia la oligarquía y el elemento arbitrario de los códigos simbólicos.

Para que haya una concepción orientada hacia los valores de la política democrática, se debe partir de una concepción más realista de las dificultades y de los problemas de las sociedades complejas. El amor propio y el conflicto nunca cederán su lugar a algún ideal comunal que lo abarque todo. En realidad, cuanto más democrática es una sociedad, tanto más permite que los grupos definan sus propios y específicos modos de vida y legitima los inevitables conflictos de intereses que se presentan entre ellos. El consenso político nunca se puede aplicar de manera que neutralice las obligaciones y los compromisos de un grupo en particular. Pensar que eso es posible es repetir la falacia de la creencia de Rousseau en una voluntad general, distinta de la voluntad real de los grupos e individuos particulares. Hace falta una concepción más diferenciada de la cultura política, que sea más tolerante para con las diferencias individuales y más compatible con la pluralización de intereses.<sup>8</sup>

Para llegar a tal concepción, es preciso distinguir los varios niveles de la vida política (Parsons y Smelser, 1957, cap. 7; Smelser, 1959, 1963). La existencia de vínculos morales compartidos ampliamente no significa que los individuos y los grupos persigan metas e intereses similares, ni siquiera complementarios. Al mismo tiempo, el que existan metas diferentes y conflictivas no denota que las nociones comunes no sean en extremo significativas. Los compromisos generalizados dan forma e influyen en las metas aun cuando no las creen. Aunque la situación concreta tiene sus propias exigencias, no crea metas ni intereses de una sola pieza. La articulación de este nivel más específico siempre está moldeada por la lógica de pautas más generalizadas, por normas y por valores, por estructuras simbólicas profundas que constituyen un medio de comunicación común de los grupos en conflicto, a pesar de sus propósitos estratégicos y causantes de división. Si lo que se pretende es que surja una teoría sociológica, plausible, de la democracia, es preciso estudiar esta dimensión cultural sin volver a una inocencia primigenia o a una ingenuidad idealista. Si así lo hacemos, descubriremos que la tradición de Trasíma-

<sup>8</sup> En vista de las incapacidades distintivas de la tradición marxista ortodoxa, descritas en párrafos anteriores, es irónico pero de lo más significativo que precisamente esté empezando a surgir en los análisis "postmarxistas" de la sociedad civil esta clase de pensamiento, más complejo, sobre la democracia. Estos análisis han sido estimulados por reflexiones marxistas basadas en una explosión de nuevos movimientos sociales no clasistas en las sociedades de Europa Occidental y de América del Norte. Sobre la sociedad civil, además de Cohen (1982), véanse particularmente los ensayos compilados en Keane (1988b) y las propias contribuciones de Keane en Keane (1988a). El reciente análisis de Held (1987) de la democracia puede verse como un esfuerzo por anuar el análisis de clase marxista al compromiso liberal con el pluralismo y los derechos.

co, que ha dominado la ciencia social en los últimos años es un discurso cultural en lugar de una descripción empírica de la vida política contemporánea; y el lenguaje de la comunidad y la integración, si bien no más empírico ni menos culturalmente construido, es un código que sostiene la democracia donde quiera que ésta aparezca aunque no sea más que fugazmente.

Así lo vio Hegel ([1807] 1977, par. 440) cuando criticó la ilusión teórica, tan común a las teorías mecanicistas, de que los individuos y las instituciones están completamente separadas de algún *Geist* más general. Insistió, al contrario, que las razones que tales actores dan de sus actos, están en realidad profundamente incorporadas en sus concepciones morales, de las cuales a menudo no están conscientes. Simmel (1955) razonaba del mismo modo cuando sugirió que los conflictos sociales estaban incorporados en los “conceptos”, en las nociones sumamente generalizadas, idealizadas e implícitas, que definen las recompensas por las que están luchando los grupos en conflicto y aun en sus concepciones de los demás y de sí mismos.<sup>9</sup> Más recientemente, Walzer (1970: 3-23) indicó que la estructura de las obligaciones políticas es casi la misma. Las justificaciones de los actos y las opiniones políticas pueden expresarse enérgicamente en el idioma de la libre voluntad y el deseo del individuo; pero el hecho mismo de que los actores se sientan obligados a hablar o a actuar de esta manera revela que lo hacen como miembros de comunidades. Los grupos a los cuales pertenecen, imponen estas obligaciones en nombre de sus particulares ideales superiores. Los individuos deben actuar en el nivel de las demandas específicas de la situación; al hacerlo así, empero, por regla general invocan las nociones más generales de sus grupos (Walzer, 1970: 3-5).

### LA DEMOCRACIA Y LOS UNIVERSALES SIMBÓLICOS

La referencia cultural de la política es una constante. En situaciones particulares, hay siempre alguna referencia a códigos generalizados. Sin embargo, al reflexionar acerca de la democracia política, se destaca particularmente la capacidad diferencial de hacer estas referencias, pues el

<sup>9</sup> La convergencia en este aspecto crítico del pensamiento parsoniano con el simmeliano acerca de la interrelación crítica del conflicto y la integración ha sido oscurecida completamente por la asociación en los años sesenta de Simmel con la “sociología del conflicto” y de Parsons con la “sociología del orden”. Para un análisis esclarecedor de los modos de complementariedad entre Simmel y Parsons, véase Levine (1989).

contenido específico de la referencia se puede definir de modos variables. La democracia depende de la regulación de diversas acciones particulares, vélgase la redundancia, mediante reglas de aceptación general y que por tanto sean inclusivas. Si la referencia cultural de la acción no tiene un radio de acción amplio, tampoco tendrá un efecto inclusivo y, por estar definida en forma restringida, será exclusiva. Pero cuanto más general sea la referencia simbólica a la que están sometidas las acciones específicas, tanto más podrán estar sometidas a demandas de justificación. Estas demandas se hacen en relación con los referentes generales que son reconocidos por los participantes como guías de sus acciones específicas. Por consiguiente, cuanto más general sea el radio de acción y la inclusividad de la referencia cultural, tanto más la acción podrá ser sometida a crítica y reformulación.

El radio de acción y la inclusividad del efecto se pueden entender en función del contraste entre universalismo y particularismo. Dedicaré algunas líneas a examinar este contraste tanto porque creo que ocupa una posición central en toda concepción de la política democrática, como porque parece haber desaparecido del análisis de la cultura política misma que todavía prosigue.<sup>10</sup> Aristóteles (1963: 47) definió primero este contraste por las cualidades de las cosas reales.

Ahora bien, de las cosas reales, algunas son universales, otras particulares. Llamo universal a lo que por su naturaleza se predica de un conjunto de cosas y particular a lo que no; "hombre", por ejemplo, es un universal; Calias es un particular.

Si relaciona uno a Calias con un "hombre", lo juzga de acuerdo con criterios amplios, generales, que lo abarcan todo. Esta referencia cultural crea una separación psicológica o intelectual de la situación particular en la que se encuentra Calias, lo que permite comparar los actos de Calias con los de otros y desarrollar una perspectiva crítica. Si relaciona uno a Calias simplemente bajo la rúbrica "Calias", en contraste, emplea una categoría de comprensión que son peculiares únicamente a esta situación particular. La referencia cultural refleja la singularidad de Calias. Este particularismo quizá aliente la intimidad, pero impide la separación de la intermediación situacional que estimula el juicio crítico.

Este contraste entre universalismo y particularismo ha sido intrínse-

<sup>10</sup> Esta desaparición es una de las desventajas del énfasis semiótico puesto en lo arbitrario que elogí antes. Como la semiótica omite casi por completo el problema clave de la relación entre código simbólico y estructura social, nunca sale a la luz el asunto de la tensión posible entre estos dos niveles si la cultura es o no es conservadora y particularista, crítica y universalista.

co a todo esfuerzo importante por entender la cultura de la acción social crítica y democrática y las sociedades inclusivas. En su *The Phenomenology of Spirit*, Hegel ([1807] 1977) describió el desarrollo humano como algo que envuelve la percepción de categorías siempre más universalistas, cada una de las cuales incluye bajo un rubro superior y más general la antítesis particular de la etapa precedente. Como Hegel creía que el espíritu de Dios era aún más general e inclusivo que la razón humana, describió el punto final del desarrollo humano como la regulación de cada interacción particular e institución social por una referencia mutua a esta poderosa fuerza universal. De alcanzarse tal regulación, o interpenetración, tendría lugar la integración de lo particular y lo universal, a la que Hegel llamó el "universal concreto".

Cuando Parsons formuló su esquema de las variables-pautas (por ejemplo, Parsons, 1951), estableció la misma distinción de modo menos metafísico. Dijo que las interacciones están reguladas por normas que especifican con gran precisión las dimensiones del universalismo y del particularismo. Las normas pueden permitir más o menos afecto y más o menos tenuidad a las obligaciones del rol. Pueden definir una interacción como orientada más hacia el interés propio u otros. En el grado en que las orientaciones normativas sean más neutrales, menos difusas, y más orientadas hacia el otro, así serán también más universalistas. Parsons y otros demostraron que la tensión entre pautas universalistas y particularistas es central en toda una variedad de situaciones sociales, desde las interacciones padre-hijo y doctor-paciente (Parsons, 1951; Barber, 1980) hasta las relaciones raciales (Williams, 1960) y la estructura de comunidades nacionales (Lipset, 1963: 237-312).

Los más importantes estudios psicológicos del desarrollo humano enfocan la transición de las capacidades particularistas a las universalistas. Aunque sus consecuencias directas para la vida social nunca se han formulado con precisión ni demostrado experimentalmente, la teoría de Freud de que el retiro de la catexia de los objetos deseados intensamente es esencial para el desarrollo de la racionalidad del ego ha ejercido un efecto generalizado sobre el pensamiento moderno (véase, por ejemplo, Rieff, 1959). La psicología del desarrollo, de Piaget, ha ejercido un efecto más delimitado, pero ha sido objeto de controles experimentales mucho más estrictos y sus consecuencias sociales son directas.

En su teoría cognoscitiva y moral, Piaget (1972) se concentra en la "generalización", misma que define como la capacidad de separar las ideas de las cosas. Los niños aprenden a separar sus pensamientos de sus acciones y de las cosas con que se topan en sus medios a resultados de la

“interiorización” de los objetos que una vez estuvieron “ahí afuera”. El resultado es la objetivación moral y cognoscitiva, el surgimiento de conceptos y orientaciones que le permite a los niños descentrarse del mundo externo y manipularlo. Con mayor desarrollo, aumenta la capacidad de abstracción a partir de detalles particulares. De la capacidad de ejecutar operaciones concretas simples, los niños aprenden principios generalizables y universales que les permite realizar operaciones formales. En esta etapa más adulta, “el conocimiento trasciende la realidad”. Gracias a tal generalización, se hacen posibles las normas morales universales. El desarrollo moral depende de capacidades similares de universalismo y generalización. Los niños menores no pueden participar en juegos porque sus modos de entender las cosas son tan particularistas, que ni siquiera captan el concepto de “regla”. Los niños pueden jugar juntos espontáneamente en juegos organizados sólo cuando entienden sus actos propios y los de los demás como casos de estructuras más generalizadas. Sólo cuando así lo hacen, es posible la interacción grupal espontánea y de cooperación. Sólo con esta clase de generalización, además, pueden sostenerse las orientaciones críticas hacia los actos e incluso hacia las mismas reglas.

En estudios más explícitamente sociológicos de la socialización se ha argumentado de la misma manera. En la traducción sociológica de Freud y Piaget hecha por Parsons (1955), éste demuestra que la socialización incorpora la capacidad creciente de generalizar más allá de las relaciones familiares primarias. Para ir más allá de la fijación edípica de su padre particular, dice Parsons, el niño necesita encontrarse con otros hombres adultos fuera de su casa. Esta transición de la familia en los mundos de la escuela y el juego acentúa la tensión entre universalismo y particularismo, conforme el niño se pregunta: “¿Es mi padre un hombre, o son padres todos los hombres?” La capacidad de tratar de manera crítica y racional a futuras figuras de autoridad depende de que se desarrolle la capacidad de invocar la categoría más general. Dreeben (1968) y otros han demostrado que esta capacidad es precisamente lo que se aprende en el medio cada vez más impersonal y crítico de las escuelas primaria y secundaria.

La teoría de Mead (1964) del “otro generalizado” señala el mismo fenómeno. Sugiere que desde el juego de la primera infancia, los niños aprenden a adoptar el papel de los otros particulares con los cuales interactúan. Actuando así, emerge una comprensión más universalizada de lo que requiere la pertenencia a esta sociedad más amplia. Refiriéndose a este elemento más generalizado, los niños mayores pueden adoptar hacia

su propio comportamiento la misma actitud que hacia el de los demás, que es precisamente lo que significa observar las reglas. Tal universalismo permite el juego espontáneo en los juegos organizados. La capacidad de referencia generalizada permite asimismo la flexibilidad individual y el comportamiento innovador y crítico.

Al referirme a estos estudios del desarrollo psicológico, no pretendo sugerir que haya una relación entre socialización y cultura democrática. Es evidente que aun cuando en su mayoría los individuos de la mayor parte de las sociedades adquieren las capacidades de acción y juicio universalistas, sólo unas cuantas sociedades poseen sistemas políticos democráticos. Tampoco quiero sugerir que haya una homología significativa entre estos estudios, precursores y fecundos, y los más generales que deben hacerse sobre la cultura política y la sociedad democrática. Toda vez que estos teóricos se ocuparon de la cooperación y la racionalidad, tuvieron que enfocar la tensión entre el universalismo y el particularismo. En este contraste entre orientaciones generales e inclusivas y orientaciones específicas de la situación y exclusivas, se hace evidente una distinción primordial del comportamiento humano. Cuando los actores están entregados a prácticas políticas a expensas de los principios generales, cuando formulan juicios personalistas sin hacer referencia a las obligaciones de su cargo, cuando se guían por el prejuicio antes que por el respeto mutuo, cuando actúan por el mero interés propio sin referencia a leyes superiores, cuando aceptan la autoridad caprichosa sin demandar justificación, cuando las autoridades rehúsan reconocer la legitimidad de las demandas de justificación que se les hacen: en todas estas situaciones los actores se están comportando de modos particularistas en vez de universalistas. Seguramente estos actores poseen la capacidad psicológica de generalización, pero ésta no le ha dado forma a su práctica como miembros de la comunidad política.

#### UNIVERSALISMO Y SOCIEDAD CIVIL

El concepto de universalismo se aplica a tales comunidades políticas en el discurso sobre la civilidad, la sociedad civil y la ciudadanía. Desafortunadamente, en el análisis teórico reciente y promisorio de la sociedad civil, surgido de la teoría política posmarxista (por ejemplo, Keane, 1988a, 1988b), no se ha hecho la conexión, íntima, entre sociedad civil y universalismo cultural. Pues las actitudes universalistas y los códigos se concretan en las comunidades políticas por la construcción de una es-

fera civil independiente, con la civilidad y la ciudadanía que ello implica. La civilidad supone respeto a los demás y control de uno mismo así como el apego a un código social de comportamiento. Freud ([1930] 1961) aseguró que la civilización depende de la sustitución de la satisfacción emocional directa de la interacción, por los ideales del ego y los modos sublimados de participación. Sólo así se establecerían vínculos suprafamiliares y se acrecentaría la esfera de la cooperación. Elias ([1939] 1978) investigó el surgimiento de este control y este refinamiento de modo "más" histórico, haciendo ver lo importantes que fueron para la construcción de las primeras naciones-estado y cómo permitieron que se establecieran clases sociales amplias y surgieran las burocracias políticas.

En su misma respuesta al racionalismo y al individualismo de la teoría del contrato, Adam Ferguson ([1767] 1966) afirmó que un incremento del control propio y de la "sutileza", así como una disminución del impulso bruto, eran decisivos en la "historia de la sociedad civil". A ésta la describió como el nexo social que definía a una nación, como el sentimiento de afinidad entre los miembros de una comunidad que garantizaba el respeto a la ley, la protección a la propiedad y la regulación democrática de la autoridad. Hirschman (1977) demostró que, en los siglos XVII y XVIII, se dio una poderosa reacción contra la búsqueda apasionada de la gloria y el culto al héroe de fines del medievo. Sólo moderando y puliendo las maneras de los hombres, con la creación de calma psicológica y por lo tanto social, se frenaría la arbitrariedad de los gobernantes mediante reglas sociales y se alcanzaría el orden político estable. Hirschman señaló que, para pensadores como Montesquieu, uno de los resultados serían las constituciones democráticas y la separación de poderes.

No es frecuente reconocer que temas semejantes, como la civilidad, la sociedad civil, el universalismo y la ciudadanía, han ocupado los lugares centrales de ciertas tradiciones de las ciencias sociales. Weber ([1917] 1968: 1212-1372) aseguró que las modernas sociedades legal-racionales dependían del incremento de la "fraternización" que se manifestó por primera vez en las ciudades-estado de fines de la Edad Media. La cristiandad definió a todos los hombres como hermanos en la comunidad abstracta de Cristo, rechazando los lazos étnicos y aun los nacionales como criterios válidos de pertenencia a la comunidad. Sólo por el universalismo de esta referencia cultural, supuso Weber, las ciudades de occidente fueron capaces de definir como ciudadanos a los pobladores urbanos, en principio, extendiendo tal estatus a todo varón habitante de la ciudad. En el oriente o en las ciudades antiguas, en cambio, la pertenencia quedaba definida irrevocablemente por los vínculos familiares, étnicos o de clase.

Marshall (1965) tomó la densidad y el poder crecientes de estas vinculaciones de grupo ampliadas como el factor dinámico de la expansión de la ciudadanía. En el siglo XVIII, la ciudadanía fue innovación crucial de la organización social, a pesar de que a los miembros de una sociedad nacional sólo los hacía candidatos a la protección de sus derechos legales. En el siglo XIX, con el surgimiento del nacionalismo y las exigencias de reconocimiento de las clases bajas, se fortaleció la solidaridad transgrupal, y se extendió la ciudadanía al derecho político de voto de todos los miembros de la comunidad. En el siglo XX, con sus grandes experiencias de solidaridad, como las dos guerras mundiales, la ciudadanía vino a garantizar también los derechos sociales y no sólo los legales y políticos. Los miembros de los recién desarrollados “estados asistenciales” tuvieron la capacidad de legitimar demandas de un nutrido conjunto de servicios educativos y sociales (véase Bendix, 1964).

Lo que Parsons (1967, 1971: 86-121) hizo fue reformular la teoría de Marshall de manera que se relacionara directamente con la expansión de la solidaridad social. La intensificación de las relaciones de mercado, de la participación política y del activismo religioso no sólo son significativos en sí; simultáneamente contribuyen a la construcción de una esfera de solidaridad independiente de la sociedad, definida por Parsons como la comunidad societaria. Están implicados también procesos integradores más específicos, como las movilidades geográfica y social, los matrimonios interraciales, la migración, la educación y el nacimiento de nuevas formas de comunicación masiva. Por todas estas razones, se incrementan la intensidad y la frecuencia de la interacción. Los miembros de las sociedades nacionales se ven a sí mismos más iguales entre sí. Los lazos transgrupales se hacen más estrechos. Y la comunidad societaria se expande. El cambio social modernizante debe definirse, pues, no sólo en términos del cambio de las esferas económica, política y de valores, sino al mismo tiempo como incremento de la inclusión por medio de la comunidad societal.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Detrás de esta insistencia de Parsons está naturalmente la de Durkheim en la solidaridad como variable clave de la sociedad modernizante. El trabajo de Shils sobre la primordialidad, la civilidad y la integración es el vínculo decisivo entre la tradición durkheimiana original y los intereses sociológicos más contemporáneos (véase, por ejemplo, Shils, 1975a, 1975b). Geertz (1973) relacionó las perspectivas de Parsons y Shils con la modernización contemporánea de las naciones del Tercer Mundo, y Eisenstadt (1987) reformuló sus perspectivas dentro de un marco de referencia para el análisis comparado de las civilizaciones históricas.

En las sociedades anteriores y más simples, la pertenencia a la comunidad se definía por el particularismo del parentesco y la sangre. Para la mayoría de los miembros de las sociedades feudales, no rebasó los límites de la consanguinidad inmediata (Banfield, 1958). Con la construcción de una sociedad civil, se hacen a un lado estas definiciones particularistas y se remplazan con criterios abstractos que destacan la simple humanidad y la participación en la nación-estado. La ciudadanía, consecuentemente, puede entenderse como forma de organización social fundada en vínculos universalistas de la comunidad que define a cada uno de sus miembros como igualmente dignos de respeto. Tales son los vínculos sumamente generalizados y las reglas abstractas y diferenciadas que regulan el juego político.

Los miembros de una sociedad civil pueden referirse a estos valores universalistas para distanciarse de sus relaciones inmediatas, a fin de cambiarlas o criticarlas.

No estoy sugiriendo aquí que una comunidad nacional deba entenderse sencillamente como una sociedad civil, ni tampoco que deba entenderse como una sociedad capitalista, una nación-estado o una comunidad cultural. La sociedad civil debe entenderse analítica, no concretamente. No es una esfera que pueda tocarse o verse, como tampoco lo son la esfera del poder político, de la producción económica o de la vida cultural. Es una dimensión organizada por el hecho de que impone a sus miembros clases distintivas de obligaciones y actos, que los distinguen de los de la ideología económica, política y cultural y que a menudo están en conflicto con ellos. La naturaleza analítica de esta esfera significa que la sociedad civil puede concebirse como algo que penetra, o permea, en estas otras esferas, del mismo modo que las presiones de estas últimas se entremeten en la vida pública.

Los ciudadanos parecen estar actuando en razón de intereses situacionales. De hecho, son parte de un mundo cultural de densa estructura. Están actuando dentro de un dominio público que es el producto de un proceso de civilización de largos siglos. Están disciplinados por este mundo, aunque se sientan libres. En realidad, la disciplina de su comunidad universalista es lo que los hace libres. Tocqueville puso de relieve el voluntarismo de la sociedad política norteamericana, la formación y la reformación constantes de grupos políticos locales, la rica y densa existencia de una sociedad por debajo y por fuera del estado. Entendió, sin embargo, que estos norteamericanos democráticos no eran en realidad individualistas. Se mantenían juntos por los hilos invisibles de lo que Tocqueville (1945: 310-313) llamó la "religión voluntaria" de Estados Uni-

dos.<sup>12</sup> Fue la religión evangélica universalista, no la influencia de la ley en sí y para sí, lo que para Tocqueville aseguró la democracia en Estados Unidos.<sup>13</sup>

Sociedad civil no quiere decir “civilizada” en el sentido de comportamiento de buenos modales. No debe equipararse la confianza en un gobierno real, aunque es condición necesaria para eso. Confiar ciegamente en cualquier gobierno real sería de hecho abandonar el universalismo por el particularismo de un partido o de un Estado. Sociedad civil implica algo absolutamente diferente. Significa confianza en los valores universalistas que se abstraen de cualquier sociedad particular y que constituyen el sistema de palancas contra actores históricos particulares. Garantiza la existencia de un público, no de consenso ni consentimiento públicos. Por su confianza en un orden universal superior, los ciudadanos exigen continuamente a las autoridades que justifiquen sus actos. El orden superior contiene la justicia ideal. Como las autoridades terrenas deben violar inevitablemente esta norma ideal, el resultado continuo es la indignación moral. En las sociedades civiles fuertes, pues, son omnipresentes la desconfianza en los actos de la autoridad y el conflicto político. Con todo, esta misma separación de la aprobación de arreglos particulares es lo que hace posible la democracia.<sup>14</sup> Ya que la lealtad última de los ciudadanos es hacia reglas trascendentes y no hacia el resultado de algún juego particular, se pueden cambiar normas y funcionarios públicos, aunque el proceso sea difícil y sujeto a una continua controversia (véase Alexander, 1988c; Barber, 1983).

Las constituciones son fenómenos casi por completo desatendidos en la sociología política, no sólo en los últimos tiempos sino desde los primeros.<sup>15</sup> Sin embargo, las constituciones son las que codifican estas reglas universalistas, de forma legal, lo que autoriza la sucesión democrática y el desacuerdo político. Aun así, con excepción de los procedi-

<sup>12</sup> Lowe (1937) hace un análisis de por qué es esencial para la democracia inglesa una clase similar de “conformidad espontánea”.

<sup>13</sup> Mayhew (1984) hace un análisis importante del puritanismo como la fuente de una parte del pensamiento más antiguo sobre el activismo individual con una comunidad pública.

<sup>14</sup> En este sentido Lefort habla de los derechos como “principio generativo” de la democracia. Asegura que los derechos “no pueden disociarse del conocimiento de los derechos” y que “la dimensión simbólica del derecho se manifiesta... en la irreductibilidad de la conciencia del derecho a toda objetivación legal” (1986: 159-160). En otras palabras, el carácter simbólico del derecho —su diferenciación cultural y su forma universalista— significa que siempre está en tensión con las llamadas estructuras objetivas de la sociedad.

<sup>15</sup> Para excepciones importantes, véase Friedrich (1964) y Prager (1986).

mientos legales, cuando los ciudadanos evocan su constitución no suelen referirse a sus codificaciones detalladas, sino a las normas culturales amplias y generales de las cuales son signos las constituciones. En una sociedad democrática, estas normas son los códigos del lenguaje político. Si los ciudadanos evocan la constitución, se debe a que su lenguaje político se ha vuelto difícil. La constitución es el silabario; refiriéndose a ella, está tratando de enseñar a hablar a los ciudadanos recalcitrantes.

### LA PROMESA DE UNA TEORÍA MULTIDIMENSIONAL

En su reacción contra la ingenuidad de los trabajos teóricos que sobre la democracia y la integración social se hicieron en los inicios de la posguerra, los científicos sociales contemporáneos, estudiosos de la política, dieron al conflicto el papel central de su análisis y desarrollaron interpretaciones instrumentales y materialistas del comportamiento político. Describieron a la sociedad como algo dominado por bloques de poder avasalladores y por regla general pintaron la democracia como mera racionalización formal de diferentes tipos de dominación. El lado positivo de este trabajo intelectual está en que volvieron a enfocarse los factores de la *Realpolitik* de los que debe ocuparse toda teoría seria de la democracia. Independientemente de lo multidimensional que sea la teoría y de hasta qué punto sea cardinal en ella el papel que desempeñen los códigos culturales, lo importante es reconocer que siempre se formarán oligarquías y que, inevitablemente, las élites tratarán de expandir su dominio. La democracia sólo podrá sobrevivir si los dominios de la élite pueden separarse en esferas diferentes. Hasta donde esto ocurra, los esfuerzos que las élites y las masas hagan por mantener el control sobre una esfera dada de la vida implicará también un esfuerzo por mantener la diferenciación de cada dominio institucional. Porque la diferenciación de las élites obstaculiza el monopolio, puede haber una buena probabilidad de que triunfen las luchas por la justicia en la distribución de los diferentes tipos de recursos institucionales.<sup>16</sup>

El realismo político, sin embargo, puede mantenerse fuera de los estrechos confines del materialismo y de la teoría del conflicto. Es posible entender los requisitos de la democracia en términos más multidimensio-

<sup>16</sup> Walzer (1983) trató estos procesos de modo convincente y elocuente en *Spheres of Justice*. No obstante que se ocupa de teoría política, este libro es vital para toda consideración sociológica de la democracia, la diferenciación social y la sociedad civil.

nales. El poder es algo más que su base material; también es medio de comunicación. Toda acción política posee una referencia generalizada, una relación denotativa que trasciende las exigencias de su situación específica. Para que haya democracia, este marco de referencia cultural debe articularse de modos distintivamente universalistas. No se puede ver a los individuos circunscritos a sus grupos económicos, étnicos, religiosos o regionales. Los actores políticos se pueden ver también dentro de perspectivas más amplias, como miembros de una comunidad universal en donde cada participante tiene el mismo estatus legal, político y moral. La comunidad universalista es una sociedad civil, y el estatus igualitario es la ciudadanía. La sociedad civil y la ciudadanía permiten la vida pública.

Introducido el concepto de sociedad civil universalista, ya es posible ver cómo conjuntar los enfoques realista e idealista a la democracia. Puede entenderse la sociedad civil no sólo como reino de la solidaridad y del universalismo cultural sino igualmente como esfera social diferenciada e institucionalizada. Más críticamente, claro, se la diferencia del Estado. En una democracia, los jefes del Estado, aunque con frecuencia se esfuerzen por hacerlo de modo informal, legalmente no pueden controlar las actividades de la sociedad civil, en cambio, deben participar en la vida pública como ciudadanos. Si bien lo común es que acompañen su participación con recursos inusitados, como la autoridad personal y el prestigio, deben contender en el terreno civil con élites que poseen recursos estratégicos de otra índole. Pues la sociedad civil se halla diferenciada también de otros dominios no políticos, como el económico y el religioso. Estas élites aplicarán también recursos especiales en sus esfuerzos por persuadir a los ciudadanos, sus congéneres, por decirlo así. Tales recursos adoptarán la forma de grupos políticos, cabildeo con quienes ejercen el poder, puesta en marcha de programas de educación masiva y realización de campañas electorales. Por último, la sociedad civil no carece ni de élites ni de recursos institucionales particulares. En la medida en que están relativamente diferenciados, los medios de comunicación masivos hablan por la comunidad societaria, revelando su "opinión pública".<sup>17</sup> El aparato legal articula las demandas específicas de la sociedad civil, demandas que son respaldadas por la fuerza y que, en tanto se mantenga la constitución democrática, no pueden ser negadas.

<sup>17</sup> Alexander (1988b) elaboró esta perspectiva sobre los medios de comunicación masivos. Las encuestas de opinión pública pueden verse como otra manifestación institucional conexas de la sociedad civil. Lang y Lang (1983) demostraron el hecho de que articulan clara e independientemente las creencias públicas sobre un tema en disputa que choca enérgicamente con las acciones de los actores políticos.

Tales son los requisitos sociales de la democracia, en el sentido ideal típico. Toda mirada serena a las sociedades reales revela, por supuesto, que aquéllos nunca se cumplen en su totalidad. El propósito de este análisis es sugerir dónde buscar las razones de que no se cumplan. Cuanto más complejas y diferenciadas se vuelven las sociedades, más dependen del poder centralizado y burocrático para proporcionar información y coordinación. El poder burocrático, además, nunca es burocrático en su cima. A la cabeza de toda burocracia gobernante hay un líder personal que desplegará la autoridad personal de manera particularista. En tiempos de crisis social, estas tendencias al dominio personal exacerbaban los movimientos hacia la polarización social anticivil. Cuando el cambio social rápido disloca la trama social, la comunidad societaria se polariza en campos diferentes, izquierda y derecha, moderno y tradicional, secular y sagrado. Al fortalecerse las ideologías particularistas y al amenazar los bloques de poder la autonomía de diferentes dominios institucionales, emerge la crisis que amenaza con desbaratar la sociedad. La lucha por mantener la democracia es la lucha por sostener la cohesión y la autonomía de la sociedad civil. La democracia se conserva sólo cuando se sostiene el terreno del interés común y si resulta posible asegurar los vínculos generalizados y universalistas que permiten sostener la reflexión crítica sin sacrificar la solidaridad social.

Traducción de ROBERTO HELIER

### BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C., 1988a, "The New Theoretical Movement", pp. 77-101, en *Handbook of Sociology*, Neil J. Smelser (comp.), Newbury Park, CA: Sage.
- \_\_\_\_\_, 1988b, "Core Solidarity, Ethnic Outgroup, and Social Differentiation", pp. 78-196, en *Action and Its Environments: Towards a New Synthesis*, Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_, 1988c, "Culture and Political Crisis: Watergate and Durkheimian Sociology", pp. 187-224, en *Durkheimian Sociology*, Jeffrey Alexander (comp.), Nueva York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1990, "On The Autonomy of Culture", en *Culture and Society: Contemporary Debates*, Jeffrey Alexander y Steven Seidman (comps.), Nueva York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, y Paulo Colomy, 1989, *Differentiation Theory and Social Change*, Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_, y Steven Seidman, eds., 1990, *Culture and Society: Contemporary Debates*, Nueva York: Cambridge University Press.

- Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles, 1963, *De Interpretatione*, Oxford: Clarendon.
- Banfield, Edward C., 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, Nueva York: Free Press.
- Barber, Bemard, 1980, *Informed Consent in Medical Therapy and Research*, Nueva Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- \_\_\_\_\_, 1983, *The Logic and Limits of Trust*, Nueva Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Bell, Daniel, 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York: Basic Books.
- Bellah, Robert *et al.*, 1985, *Habits of the Heart*, Berkeley: University of California Press.
- Bendix, Reinhard, 1964, *Nation-Building and Citizenship*, Nueva York: John Wiley.
- Cohen, Jean, 1982, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Collins, Randall, 1975, *Conflict Sociology*, Nueva York: Academic Press.
- \_\_\_\_\_, 1981, "On the Micro-Foundations of Macro-Sociology", *American Journal of Sociology* 86, pp. 984-1014.
- Dahrendorf, Ralf, 1959, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1968, "In Praise of Thrasymachus", pp. 129-150, en *Essays in the Theory of Society*, Ralf Dahrendorf (comp.), Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dreeben, Robert, 1968, *On What Is Learned in School*, Reading, MA: Addison-Wesley.
- Edelman, Murray, 1964, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana: University of Illinois Press.
- Eisenstadt, S.N., 1987, *European Civilization in a Comparative Perspective*, Oslo: Norwegian University Press.
- Elias, Norbert [1939], 1978, *The Civilizing Process*, Nueva York: Urizen.
- Etzioni-Halevy, Eva, 1989, *Fragile Democracy*, Nueva Brunswick, NJ: Transaction.
- Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer y Theda Skocpol (comps.), 1985, *Bringing the State Back*, in Nueva York: Cambridge University Press.
- Ferguson, Adam [1767], 1966, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Foucault, Michel, 1979, *Discipline and Punish*, Nueva York: Vintage.
- \_\_\_\_\_, 1980, *The History of Sexuality*, Nueva York: Vintage.
- Freud, Sigmund [1930], 1961, *Civilization and Its Discontents*, Nueva York: Norton.
- Friedrich, Carl J., 1964, *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*, Durham, NC: Duke University Press.

- Geertz, Clifford, 1973, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", pp. 255-310, en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York: Basic Books.
- Giddens, Anthony, 1981, "A Contemporary Critique of Historical Materialism", vol. I, *Power, Property and the State*, Londres: Macmillan.
- Habermas, Jürgen, 1989, "The Public Sphere", pp. 231-236, en *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*, Steven Seidman (comp.), Boston: Beacon.
- Hegel, G. W. F. [1807], 1977, *The Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, análisis del texto y prólogo de J.N. Findley, Oxford: Clarendon Press.
- Held, David, 1987, *Models of Democracy*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hirschman, Albert O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keane, John, 1988a, *Democracy and Civil Society*, Londres: Verso.
- \_\_\_\_\_, ed., 1988b, *Civil Society and the State*, Londres: Verso.
- Lang, Gladys y Kurt Lang, 1983, *The Battle for Public Opinion: The President, the Press, and the Polls During Watergate*, Nueva York: Columbia University Press.
- Lefort, Claude, 1986, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge: MIT Press.
- \_\_\_\_\_, 1988, "The Question of Democracy", pp. 9-20, en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lerner, Daniel, 1958, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, IL: Free Press.
- Levine, Donald, 1989, "Simmel and Parsons Reconsideration", elaborado para la conferencia "George Simmel e le origini della sociologia moderna", Trento, Italia, 19 a 21 de octubre.
- Lévi-Strauss, Claude, 1963, "Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology", *Structural Anthropology* 1.
- Lipset, Seymour Martin, 1960, *Political Man*, Nueva York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_, 1963, *The First New Nation*, Nueva York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_, Martin Trow y James Coleman, 1956, *Union Democracy*, Glencoe: Free Press.
- Lowe, Theodore, 1937, *The Price of Liberty: A German on Contemporary Britain*, Nueva York: Hogarth Press.
- Luhmann, Niklas, 1982, "Politics as a Political System", pp. 138-165, en *The Differentiation of Society*, Nueva York: Columbia University Press.
- MacIntyre, Alasdair, 1981, *After Virtue*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Mansbridge, Jane J., 1980, *Beyond Adversary Democracy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marcuse, Herbert, 1963, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon.
- Marshall, T.H., 1965, *Class, Citizenship, and Social Development*, Nueva York: Free Press.

- Marx, Karl [1848], 1962, "Manifiesto of the Communist Party", pp. 34-65, en *Marx and Engels: Selected Works I*, Moscú: International Press.
- Mayhew, Leon, 1984, *The Public Spirit: On the Origins of Liberal Thought*, Davis: University of California, Library Associates.
- Mead, George Herbert, 1964, "Selections from Mind, Self, and Society", pp. 165-282, en *George Herbert Mead on Social Psychology*, Anselm Strauss (comp.), Chicago: University of Chicago Press.
- Michels, Robert [1911], 1962, *Political Parties*, Nueva York: Free Press.
- Montesquieu, 1977, *The Spirit of Laws*, Berkeley: University of California Press.
- Moore, Barrington, 1966, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston: Beacon.
- Parsons, Talcott, 1951, *The Social System*, Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, 1955, "Family Structure and the Socialization of the Child", pp. 35-132, en *Family, Socialization, and Interaction Process*, Talcott Parsons y Robert F. Bales (comps.), Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, 1963, "Evolutionary Universals in Society", pp. 490-520, en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, 1967, "Full Citizenship for the Negro American?", pp. 422-465, en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, 1969, "On the Concept of Political Power", pp. 352-404, en *Politics and Social Structure*, Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, 1971, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- \_\_\_\_\_ y Neil J. Smelser, 1957, *Economy and Society*, Nueva York: Free Press.
- Piaget, Jean, 1972, *The Principles of Genetic Epistemology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Plato, 1965, *The Republic*, traducción de Francis MacDonald Cornford, Nueva York: Oxford University Press.
- Prager, Jeffrey, 1986, "Building Democracy in Ireland: Political Order and Cultural Integration", en *A Newly Independent Nation*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam, 1985, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rex, John, 1961, *Key Problems of Sociological Theory*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Rieff, Philip, 1959, *Freud: The Mind of the Moralist*, Nueva York: Viking.
- Rostow, W. W., 1960, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sahlins, Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Saussure, Ferdinand [1916], 1964, *Course in General Linguistics*, Nueva York: McGraw-Hill.

- Sennett, Richard, 1977, *The Fall of Public Man*, Nueva York: Knopf.
- Shils, Edward, 1975a, "The Integration of Societies", pp. 48-90, en *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1975b, "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties", pp. 111-126, en *Center and Periphery*, Chicago: University of Chicago Press.
- Simmel, Georg, 1955, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Nueva York: Free Press.
- Skocpol, Theda, 1979, *States and Social Revolutions*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Smelser, Neil J., 1959, *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1963, *Theory of Collective Behavior*, Nueva York: Free Press.
- Taylor, Charles, 1986, "Foucault on Freedom and Truth", pp. 69-102, en *Foucault: A Critical Reader*, David Hoy (comp.), Londres: Basil Blackwell.
- Thompson, John B., 1984, "Theories of Ideology and Methods of Discourse Analysis: Towards a Framework for the Analysis of Ideology", pp. 73-147, en *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press.
- Tocqueville, Alex, 1945, *Democracy in America*, vol. 1, Nueva York: Knopf.
- Tumer, Bryan S., 1986, *Citizenship and Capitalism*, Londres: Allen and Unwin.
- Unger, Roberto Mangabeira, 1975, *Knowledge and Politics*, Nueva York: Free Press.
- Walzer, Michael, 1970, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Spheres of Justice*, Nueva York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_, 1988, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York: Basic Books.
- Weber, Max [1917], 1968, "Parliament and Government in a Reconstructed Germany", pp. 1381-1462, en *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press.
- Williams, Robin, 1960, *American Society*, Nueva York: Knopf.
- Wolin, Sheldon, 1960, "Politics and Vision: Continuity and Innovation", en *Western Political Thought*, Boston: Little Brown.