

Andrea Greppi
Imágenes de la sociedad civil:
patria, asociación, comunidad de diálogo

I. El *Diálogo en torno a la república* entre Maurizio Viroli y Norberto Bobbio se abre, de forma algo sorprendente, con un desacuerdo. Esto no suele pasar, y de hecho es preferible que los diálogos comiencen indicando algunos puntos de puntos de encuentro a partir de los cuales se dirimen las diferencias que puedan ir surgiendo a lo largo del recorrido. Recuerdo brevemente la situación. Desde su primera intervención, Viroli pone al corriente a Bobbio del recientísimo (re)descubrimiento del republicanismo, una tradición al parecer olvidada en la historia del pensamiento político moderno y que él mismo suscribe con entusiasmo. En el republicanismo se encuentra, en su opinión, la tercera vía para escapar a la alternativa entre un liberalismo insostenible desde el punto de vista ético, y una democracia incapaz de hacer frente a la deriva populista o comunitaria.

La primera respuesta del interpelado no es negativa, sino más bien evasiva. Bobbio hace como que no sabe de qué le están hablando. «A lo largo de mi formación como estudioso de la política – dice – el republicanismo y la república no se han cruzado nunca en mi camino. La palabra “república” se refiere a una forma de gobierno (aquella que se contrapone a la monarquía), pero no a una forma ideal de Estado, a una categoría del pensamiento político que pueda ser colocada en el mismo plano que el liberalismo o la democracia». Es inútil decir que Bobbio sabe que a través de la historia del pensamiento político ha habido quienes han creído en un ideal semejante. Lo que pasa es que él siempre había considerado el republicanismo como un ideal fracasado: «La república es una forma ideal de Estado que se funda sobre la virtud de los ciudadanos y sobre el amor a la patria. Virtud y amor a la patria eran los ideales de los jacobinos, a los que más tarde se añadió el Terror. Para mí, la república es un Estado ideal que no existe en ninguna parte. Es un ideal retórico...» [2001:5].

A pesar del incidente inicial Viroli consigue sin dificultad su propósito, que no es más que el de atraer a Bobbio a su terreno. Es como si le quisiera convencer de que él siempre fue un buen republicano, sin saberlo. Bobbio acepta irónicamente el juego. En el intento de persuadir al anciano profesor, Viroli despliega sus mejores argumentos. El primero consiste en recordar la afinidad de algunos de sus autores más queridos – Cattaneo, Rosselli, y también Maquiavelo – con la tradición republicana. Bobbio no discute la adscripción “republicana” de estos autores, pero dice haberse interesado por ellos por razones distintas a las que

resaltan los teóricos del nuevo republicanismo: de Maquiavelo ha tomado la lección de realismo político; de Cattaneo, su espíritu ilustrado y la defensa del federalismo; de Rosselli, el proyecto de integración liberal-socialista. Con la complicidad de su interlocutor, Viroli va trayendo a la conversación los principales tópicos de la literatura republicana: la cuestión de los afectos patrióticos, el apego a los símbolos de la cultura nacional o incluso a ciertos rasgos del carácter que el tópico atribuye a los turineses. Cuando la conversación se aproxima a los temas de la religión y la fe, las palabras de Bobbio no rebasan el ámbito de lo puramente personal. No se abre ningún resquicio por el que pueda insinuarse eso que los viejos republicanos llamaban *religión civil*. La conversación toca algunas fibras particularmente sensibles en la trayectoria intelectual y política de Bobbio. Viroli cree escuchar el eco de motivos republicanos en las incontables intervenciones de Bobbio dedicadas a la conmemoración la *Italia civil*, la Italia comprometida con el antifascismo y la ilustración, así como en su elogio de la intransigencia y la virtud política de la templanza (*mitezza*). En el plano teórico, Viroli recuerda la firme creencia de Bobbio en la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres, su defensa del principio del imperio de la ley.

El desafío de Viroli a Bobbio puede quedar resumido en un par de cuestiones. ¿Es posible – como sugiere Viroli – que Bobbio haya sido más republicano que liberal, sin haberse dado cuenta que lo era? Comprobadas las afinidades con los motivos habituales en la literatura neo-republicana, ¿se puede afirmar que el liberalismo de Bobbio es menos coherente de lo que él mismo está dispuesto a reconocer? En las próximas páginas, mi intención es generalizar los argumentos de Viroli y los de Bobbio, intentando reconstruir algunas razones que están en juego en el debate sobre el redescubrimiento – o la reinención, que nada cambia – de ciertos temas de la tradición republicana y sobre las tensiones internas a una determinada forma de entender el liberalismo político. Reconduciré estas diferencias a dos – o, como luego se verá, a tres – imágenes diferentes de la sociedad civil.

II. La estrategia defensiva de Bobbio frente a las insinuaciones de Viroli tiene una doble vertiente. Bobbio insiste, por un lado, en *privatizar* las raíces afectivas de la identidad política. Las razones que esgrime Viroli tienen mucho que ver con preferencias, y éstas con la biografía de cada uno, pero no con las ideas y los principios. A este propósito, conviene observar cómo Bobbio evita sistemáticamente *expandir* el significado político de sus razones, e insiste en contestar en primera persona a las propuestas de Viroli. Bobbio se dice convencido de que “en su cabeza” hay una auténtica división entre el hombre de razón y el hombre de pasión, entre el teórico analítico y realista y el militante comprometido. La segunda estrategia defensiva es la estrategia analítica de la distinción. No hay en la tradición anti-liberal una noción clara de República. Cándidamente, Bobbio confiesa que no ha entendido *bien* a qué se refieren los republicanos cuando hablan

de libertad como independencia, como no-dominación arbitraria. En su opinión no existe una tercera vía a mitad de camino entre la libertad positiva y la libertad negativa, entre la autorrealización y la autodeterminación, en los términos de Habermas.

El problema de fondo es que la tesis del retorno a la tradición republicana parece haber echado en el olvido una serie de distinciones cruciales, que afectan fundamentalmente a la distinción entre la esfera pública y la esfera privada y a los términos en que se define su terreno de encuentro, ese espacio que tradicionalmente se identifica como “sociedad civil”. Los republicanos rechazan la visión típicamente privatista de las instituciones, entendidas como meros instrumentos de coordinación. A diferencia de los liberales, persiguen una imagen más *densa* del espacio público, que alimenta múltiples cauces de participación ciudadana. En el espacio de la sociedad civil, un espacio de mediación doblemente diferenciado respecto del mercado y del Estado, ajeno a la lógica del dinero y la del poder, las raíces éticas de la vida en común encontrarían el ambiente más adecuado para encarnarse en las instituciones, de tal forma que los ciudadanos podrían – y deberían – llegar a sentir cierta clase de vínculo emotivo con las leyes de la comunidad política a la que pertenecen.

Aunque ni Bobbio ni Viroli mencionan expresamente este tema parece claro que las dos visiones enfrentadas del espacio social y político divergen precisamente en la forma en que imaginan ese espacio de encuentro donde convergen lo público y lo privado. A diferencia de los *nuevos* republicanos, y en consonancia con los *viejos* liberales, la sociedad civil es definida por Bobbio en términos rígidamente dicotómicos. La expresión “sociedad civil” – explica en un texto de carácter marcadamente analítico – es utilizada generalmente como uno de los términos en la dicotomía sociedad civil/Estado [1981:23]. Designa, por exclusión, la esfera de las relaciones sociales en las que no interviene el Estado. El contexto de uso de esta última noción es bastante obvio. En la idea de sociedad civil está implícita la referencia a un concepto *restringido* de Estado, un Estado limitado tanto en su ámbito de acción como en sus fines. El uso moderno de la dicotomía Estado/no-Estado corre paralelo a la progresiva afirmación de los derechos individuales, por un lado, derechos que en la tradición liberal se formulan como derechos *frente al Estado*; y, por otro, al proceso de dilatación del derecho privado frente al derecho público, que acompaña al reconocimiento de la autonomía de la esfera de las relaciones económicas.

La representación del orden civil y político que subyace a esta definición de la sociedad civil no está libre de tensiones. Sin atenerme a las sugerencias de Viroli, indicaré dos puntos de inestabilidad, y lo haré recuperando la trama conceptual de algunos escritos de Bobbio. La primera cuestión es de orden metodológico; la segunda, de carácter conceptual o, si se quiere, “político”.

III. En diversos escritos de historia de las ideas Bobbio ha descrito la parábola ascendente y descendente del concepto de sociedad civil. Los puntos de referencia, en la época de la génesis y la crítica de la sociedad burguesa, estarían en Hobbes, Locke, Hegel, Marx y Gramsci [1967; 1981]. Aún sin entrar en la interpretación de cada uno de estos autores, parece que en esta lista hay ausencias y presencias significativas, que sin duda se explican en función de la particular noción de sociedad civil hacia la que conduce, o desde la que parte, el análisis de Bobbio.

Para empezar, en el catálogo faltan, o quedan en segundo plano, los teóricos de la esfera pública participativa. Como es sabido, la inclusión o exclusión de Rousseau en la lista de los clásicos de la moderna teoría de la democracia puede dar lugar a interminables discusiones. Más comprometida todavía resulta su presencia en una reconstrucción conceptual de la sociedad civil, habida cuenta, por ejemplo, de sus argumentos sobre el carácter indivisible de la soberanía y la convergencia de los intereses particulares en la voluntad general. Pero faltan también – y aquí la ausencia es más comprometida – algunos clásicos indiscutibles del liberalismo: entre ellos Ferguson, Smith o Tocqueville. Obsérvese que cualquiera de estos autores puede ser reconducidos a esa tradición perdida del pensamiento republicano por la que apostaba Viroli. La exclusión de Bobbio se explica, probablemente, porque desde su punto de vista parece que en estos autores la idea de sociedad civil tiende a convertirse en un híbrido confuso. Los únicos modelos *analíticamente puros* serían el de Locke, basado en el pluralismo de los intereses, y el de Hegel, que postula alguna clase de reconciliación totalizadora de la experiencia ética. Entre los dos extremos caben infinitas combinaciones parciales, pero no una mediación, un tercer género de sociedad civil. Por lo demás, caben otros usos diferentes del término, como aquél que asocia la idea de la *sociedad civil* con la imagen de una sociedad *civilizada*, aquella en la que se realiza el progreso moral de la humanidad. Así por ejemplo, la sociedad civil de Ferguson – dice Bobbio – no coincide ni con el hegeliano “sistema de las necesidades”, ni con la privatizada y pre-política “sociedad natural” de los iusnaturalistas. En este caso, la sociedad se considera *civil* en la medida en que haya dejado de ser *primitiva* [1977:136; 1981:37-9].

Tan llamativa como las ausencias es la presencia de un autor – Thomas Hobbes – que no suele contar entre los clásicos de la sociedad civil. Hobbes es el teórico de la unidad del poder soberano, frente al pluralismo de lo social, y también un enemigo de los derechos individuales, en la medida en que esos derechos puedan convertirse en condiciones para el desenvolvimiento de la autonomía en un espacio ajeno a la autoridad del soberano. Además, en el esquema hobbesiano no parece quedar espacio para la sociedad civil, pues las instancias cooperativas intermedias que la caracterizan no tienen cabida ni en el estado de naturaleza, donde todo se reduce a competición entre individuos, ni en el marco de la convivencia civil, donde todo queda subordinado a la suprema autoridad del Estado. Como es sabido, y recuerda Bobbio, «la teoría hobbesiana es dicotómica:

o el estado de naturaleza o el estado civil; o los individuos en lucha perpetua entre sí o el soberano único (sea una persona, o una asamblea); o el poder dividido en tantas unidades como individuos viven en el estado de naturaleza o el poder común» [1982:171]. Bobbio afirma, no obstante, que los pasajes del *Leviatán* dedicados a las sociedades *parciales* – que no *intermedias* – son un punto de referencia obligado, y todavía no suficientemente explorado, para el estudio de esta materia. Pero: ¿Qué razones puede tener Bobbio para incluir a Hobbes en una historia ideal de la sociedad civil? ¿Es Hobbes un buen compañero de viaje para explicar el valor de la sociedad civil? O, al revés: ¿Qué costes tiene el haber incluido a Hobbes en la genealogía y en la reconstrucción normativa del concepto de sociedad civil?

IV. Por encima de las obvias dificultades, Hobbes ofrece, en opinión de Bobbio, las principales claves interpretativas para explicar cómo nace y de qué cosa se compone la estructura de una sociedad democrática. El problema de fondo puede ser reconducido a la alternativa entre continuidad y discontinuidad, naturalidad o artificialidad de las instituciones *tanto estatales como no-estatales* que forman el tejido social. Las fuentes que maneja Thomas Hobbes en el capítulo dedicado a las sociedades parciales provienen de la tradición del pensamiento jurídico, de la doctrina del derecho de las corporaciones, iglesias y universidades, de las personas civiles y las sociedades mercantiles, esto es, de la doctrina jurídica relativa a aquellas uniones de personas que tienen como fin el beneficio de sus miembros o de la comunidad en su conjunto [1982:175ss.]. Bobbio advierte enseguida, y creo que esta observación no debe pasar inobservada, que este tipo de análisis diverge de aquél con el que estamos familiarizados en nuestros días, y que sigue un enfoque básicamente sociológico: así, por ejemplo, los de Tönnies, Durkheim o Weber [1982:175ss.]. En la perspectiva hobbesiana, los problemas centrales para el análisis de la sociedad civil tienen una naturaleza jurídica. Entre ellos, la consideración de los distintos entes que la componen como sujetos de derecho, su reconocimiento y personalidad jurídica, la titularidad de derechos, la naturaleza pública o privada del derecho aplicable, la jurisdicción sobre los distintos sujetos, los derechos de los miembros frente a la corporación, etc.

Entre los criterios que forman la tipología de las instituciones sociales formulada en el cap. XXII del *Leviatán* – sociedades dependientes o independientes, públicas o privadas, legítimas o ilegítimas – hay uno que tiene el máximo interés para definir una noción *políticamente relevante* de la sociedad civil, aquella que existe entre *sistemas regulares e irregulares*. «Para que se pueda hablar de sistema en sentido estricto, de los que Hobbes llama “regulares” – escribe Bobbio – es preciso que los individuos que lo componen se reconozcan en una persona o asamblea que los represente. [...] Regulares son aquellos sistemas que por el hecho de tener un representante forman una persona moral o artificial; irregulares

son los demás» [1982:179, 182]. La importancia de esta distinción está en el hecho de que pone en primer plano el problema de la *representación*, es decir, el problema de la determinación de la voluntad de aquellos “sujetos” que carecen de ella. Veremos a continuación por qué ésta cuestión es determinante.

Téngase en cuenta, a este propósito, que el análisis hobbesiano remite a un capítulo anterior del *Leviatán*, el número XVI, dedicado precisamente a la cuestión de la representación, la autoría y la autoridad. La dificultad de fondo es idéntica en el ámbito público y en el privado, y se resume en el problema de la *constitución* o *personificación* de un sujeto colectivo. Si no hay “sujeto” no puede haber ni voluntad ni identidad. Personas *naturales* son aquellas cuyas palabras y acciones *son consideradas* como propias; *artificiales* aquellas cuyas palabras y acciones *representan* a las de otro hombre. «Lo que caracteriza a la persona artificial es la no-identificación entre actor y autor, entendido el actor como aquél que actúa en nombre y por cuenta de otros y el autor como aquél que confiere al autor la autoridad para actuar en nombre y por cuenta propia» [1982:183]. Viceversa, la identificación entre sujeto y acción en las personas naturales es – se supone que es – *inmediata*, en el sentido de que no depende de que subsista o no un vínculo autoritativo. La pregunta decisiva desde el punto de vista político es siempre la misma: ¿de dónde proviene la autoridad de los entes en los que se reúne más de una voluntad? ¿Qué significa afirmar y bajo qué condiciones es posible afirmar que algo o alguien *representa* a más de un individuo?

V. La utilidad del enfoque hobbesiano estaría, por tanto, en su capacidad para desvelar el carácter *puramente artificial* de las estructuras políticas y jurídicas de cualquier sociedad, tanto en la esfera de lo público-estatal, como de lo público-civil. No hay nada *natural* en ellas, nada que deba ser forzosamente preservado en el orden civil, como pretendía Locke, de forma paradigmática. La propiedad y el mercado, las Iglesias, los pueblos, las culturas no tienen un derecho propio que justifique su existencia. Esto les distingue de los individuos singulares, que sí tienen alguna clase de “realidad” propia. En definitiva, lo que Hobbes ha puesto al descubierto es el problema de la “constitución” de los sujetos que integran la sociedad civil.

Un planteamiento como el de Hobbes nos descarga de la difícil – y cada vez más improbable – tarea de justificación de un orden civil espontáneo, un orden que la teoría reconoce como justo “por naturaleza”. En cambio, tanto en la versión de Locke como en la de Ferguson, la sociedad política se ordena en función de la *conservación* y el *despliegue natural* de las *fuerzas* – la alusión a la física dieciochesca es inevitable – que operan en la sociedad civil. De ello depende su legitimidad. En el planteamiento hobbesiano no hay espacio de legitimidad al margen del consenso, no hay institución – ni pública, ni privada – que pueda estar por encima de un principio de crítica racional. Desde la forma más compleja de agregación social hasta la más elemental, desde Estado hasta la más pe-

queña sociedad regular e, incluso, hasta la más difusa forma de sociedad irregular, vale el principio de que sin *constitución* no hay ni identidad ni voluntad. Nada hay en la estructura de las sociedades que esté *dado* por naturaleza, nada que no pueda ser modificado intencionalmente y criticado conforme a los principios de la ciencia política.

Por supuesto, no todo está en Hobbes y, seguramente, falta en Hobbes una reconstrucción del pluralismo social. Una cosa es determinar qué condiciones han de darse para que existan actores sociales, y otra muy distinta es aclarar cuáles y cuántos son esos actores y qué intereses han de perseguir. En sus términos, si las sociedades y corporaciones son los músculos y los nervios del *Leviatán*, no parece que Hobbes haya elaborado una narración satisfactoria acerca de lo que constituye la *buena salud* de esos músculos y nervios. Por el contrario, los defensores del ideal republicano tienden a pasar por alto las ventajas de un enfoque constitucional o constructivista. En particular, no serían capaces de ofrecer una respuesta convincente – una respuesta que pueda ser objeto de alguna clase de consenso – a la pregunta acerca de las personas componen ese sujeto colectivo que llamamos pueblo, cómo se determina su voluntad, quién está autorizado a actuar en su nombre, bajo qué límites y con qué responsabilidades. No por casualidad, en el cierre del ensayo sobre las sociedades parciales señala que es en Hobbes y en su concepción individualista y atomista de la representación, y no en la concepción contraria, donde se encuentra la raíz de la democracia moderna [1982:191]. Es la estructura jurídica de los agentes que componen la sociedad civil la que determina las modalidades y los contenidos de la participación y de la representación en el espacio público. Con Hobbes – a través de Bobbio – podemos decir que sin “constitución” no hay democracia, porque tampoco hay representación.

VI. La alternativa más obvia a la deriva absolutista y, en último término, totalitaria atribuida al modelo hobbesiano se encuentra en la imagen de una sociedad civil *autoconstituida*, que sea expresión del espontáneo desarrollo de las fuerzas existentes en constitución natural de la sociedad. Así, por ejemplo, en una propuesta discursiva y radicalmente democrática de Jürgen Habermas donde la génesis de la sociedad civil es explicada como fruto del proceso de racionalización de intereses y necesidades que van aflorando, atendiendo únicamente a la ley del mejor argumento, desde el mundo de vida. El punto de referencia indispensable en la reconstrucción discursiva del concepto de sociedad civil se encuentra – como es bien sabido – en la noción de *esfera pública*. Habermas describe la esfera pública como un espacio de entendimiento formado por una pluralidad de redes de comunicación no-institucionalizada a través de las que discurren los procesos comunicativos que conducen a la formación de la opinión [1998:439ss.]. Lo que caracteriza a estos procesos es el hecho de que nunca llegan a desprenderse de sus raíces en el mundo de vida. Nosotros – escribe

Habermas – podemos desear o estimular la existencia de estas estructuras de entendimiento público, pero no podemos *fabricarlas* a nuestro antojo, por medio de una regulación jurídica, de una intervención administrativa o de controles públicos.

Evidentemente, la teoría del discurso aspira a trasladar esta visión del espacio público al terreno de las prácticas sociales concretas, entrando así de lleno en los problemas clásicos de la representación política. De alguna forma, lo que acontece en el universo de la comunicación política ha de *tener reflejo* o *estar representado* por algo que está en algún otro lugar. Sobre esta base, Habermas afirma que el *núcleo institucional* de la sociedad civil se encuentra hoy en las alianzas y asociaciones voluntarias – de tipo no estatal, ni económico – que ponen en contacto las estructuras comunicativas de la esfera pública con los muy diversos componentes del mundo de la vida presentes en cada sociedad particular. La función de estas redes asociativas es la de interceptar y amplificar *la resonancia* que producen en las esferas privadas de la vida las situaciones sociales problemáticas. En el espacio delimitado por esas instancias intermedias – en las que *facticidad* y *validez* convergen – los ciudadanos formulan y reelaboran las interpretaciones públicas de sus intereses y experiencias sociales.

El punto clave del argumento está, por supuesto, en saber si realmente existe esta posibilidad de mediación representativa. La sospecha, frente a Habermas, es que puedan llevar razón Cohen y Arato cuando afirman que la teoría del discurso padece, al menos en este punto, un endémico *déficit de institucionalización*. Si admitimos que esta línea de crítica puede tener algún fundamento, nos veremos obligados a reconsiderar el problema de la autoridad de las reglas constitutivas del espacio público. Lo que Cohen y Arato atacan es la imagen de una esfera pública no-institucional y anárquica, carente de una estructura normativa que defina las competencias y los roles, así como los criterios de pertenencia. Una esfera pública cuyos horizontes permanecen indefinidamente abiertos, permeables y flexibles. De forma sorprendente, aproximándose al ámbito de la política cotidiana, parece haber olvidado que los movimientos sociales, sea cual sea su *proximidad* a la esfera del mundo de vida, no pueden nunca *validarse* a sí mismos. Dicho de otra forma, el proyecto de una sociedad civil autoconstituida democráticamente «no implica *por sí sólo* su justificación normativa» [2000: 396]. Es ahí donde volveremos a encontrar el argumento hobbesiano que Bobbio elabora. Y obsérvese que, desde el punto de vista de la autoridad de las reglas, nada cambia cuando se sustituye el ideal de un sistema social centrado en la figura unitaria del principio de soberanía, por un sistema descentrado y reticular de comunicación no distorsionada.

Resulta, en efecto, llamativa la fragilidad y hasta la ingenuidad de esa confiada apelación habermasiana a la espontaneidad en los procesos de institucionalización de la sociedad civil. En su planteamiento no llega a plantearse nunca de forma explícita la necesidad de garantizar, de forma perentoria, las condiciones mínimas para *organizar democráticamente* la sociedad civil. Limitándose a

reiterar la idea de la espontánea formación de acuerdos para la auto-organización de las instituciones, la teoría del discurso, de hecho, evita plantarle cara al problema institucional [2000:438]. La espontánea auto-constitución del espacio público – escriben Cohen y Arato – encontrará obstáculos *prácticos* insuperables mientras no existan «oportunidades para reunirse, asociarse y articular posiciones públicamente en el terreno de la sociedad civil» [2000: 442]. Desde este punto de vista, queda claro que no habrá esfera pública mientras no lleguen a establecerse discursos reales que estén en condiciones de satisfacer las exigencias mínimas del intercambio comunicativo, mientras no exista una expectativa generalizada de entendimiento y garantías legales que aporten estabilidad al proceso. El problema de la institucionalización de la ética del discurso viene entonces a *duplicarse* o a *desdoblarse*, dos o más veces, oscilando recursivamente, entre el plano de los procesos articulación de las formas de vida de una sociedad democrática y el de las condiciones para el desarrollo de esos mismos procesos. La mágica espontaneidad del mundo de vida se desvanece en el mismo instante en que comprobamos la distancia entre estos dos planos diferenciados. En el límite, la institucionalización de un conjunto *mínimo* de derechos, que Cohen y Arato describen como derechos comunicativos que expresan las meta- fundamentales de un discurso orientado al entendimiento, es el *acto constitutivo* de una esfera pública democrática. Podemos decir, entonces, que no existe sociedad civil *antes* de la institucionalización de tales normas.

VII. Éste último es el punto al que queríamos finalmente llegar, antes de reencontrar la interpretación bobbiana de Hobbes. No se trata, por supuesto, de convertir a Hobbes en un buen liberal o en un demócrata, pero sí de reivindicar la utilidad de las herramientas conceptuales que él proporciona, matizando el sentido de la reabsorción absolutista de lo privado. Escribe Bobbio: «El reconocimiento de las sociedades irregulares, o lo que es lo mismo, de sociedades que carecen de representante y que por tanto no son personas jurídicas, merece ser destacada desde el punto de vista de la teoría general del Estado hobbesiano, pues pone de manifiesto la existencia de una esfera privada regulada por el derecho común, que se sustrae al poder directo del Estado» [1982:189]. Gracias a estas herramientas estamos en condiciones de formular con suficiente precisión la tesis de la discontinuidad entre el des-orden natural y el orden civil. En definitiva, la virtud de la propuesta hobbesiana estaría en habernos dado los instrumentos mejores para una reconstrucción de la sociedad civil, poniendo al descubierto el problema de la “constitución” de los sujetos que la integran. Sólo partiendo de un enfoque constructivista es posible rebasar los límites de lo dado en la constitución “natural” de las sociedades humanas, y establecer un programa de *democratización* o *civilización* del espacio público.

Textos citados

- Bobbio, N.: *Hegel e le forme di governo* (1977), en *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 115-46.
- Bobbio, N.: *Hobbes e le società parziali* (1982), en *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 169-191.
- Bobbio, N.: *La società civile* (1981), en *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 23-42.
- Bobbio, N.: *La società civile in Gramsci* (1967), en *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 38-65.
- Bobbio, N.: *La teoria politica di Hobbes* (1980), en *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 27-71.
- Bobbio, N.: *Sulla nozione di società civile* (1972), en *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 147-158.
- Bobbio, N.: Viroli, M.: *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Cohen, A.: Arato, A.: *Sociedad civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Habermas, J.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.