

**“Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía:  
El lugar de la cultura política y de la esfera pública”.**

Margaret R. Somers\*\*

Con el colapso de los aparentemente invencibles Estados de régimen autoritario bajo el ímpetu de movimientos sociales populares hacia la democratización, el mundo intelectual ha hecho resucitar recientemente los conceptos de *cultura política* y *esfera pública*. La resonancia actual del una vez moribundo concepto de cultura política (por ejemplo, Almond y Verba, 1963) y el primer trabajo de Jürgen Habermas ( [1962] 1989) sobre la esfera pública puede ser explicada en parte por el hecho de que los términos originales eran parte de un esfuerzo similar, en los años cincuenta y sesenta, por teorizar la democratización. En el caso del concepto de cultura política, el contexto era el de un terco intento de la teoría de la modernización de posguerra de replicar las condiciones de la democratización occidental; para Habermas, a comienzos de los años sesenta, el contexto era el de una teoría crítica pesimista dirigida a evocar una idealizada cultura pública democrática del siglo XVIII aun cuando teorizaba su definitiva asfixia bajo el capitalismo moderno. Incluso más importante que las condiciones de sus orígenes, sin embargo, los conceptos de cultura política y esfera pública resuenan hoy en día debido a las tentadoras posibilidades conceptuales que ofrecen; en concreto, responder a la urgente necesidad de un nuevo vocabulario, adecuado a la tarea de teorizar las revoluciones ciudadanas democráticas antiestatistas de los años ochenta. La necesidad no es difícil de reconocer: el momento proteico de estos acontecimientos sin precedentes y no teorizados ha roto los parámetros convencionales del paisaje conceptual de la moderna sociología política y ha dejado atrás ampliamente las capacidades de la teoría social para mantener el ritmo. El renacimiento de los conceptos de cultura política y esfera pública es el intento de la teoría social por conservar el ritmo con las exigencias de la historia.

---

\* En: *Zona Abierta*, Cultura política, N° 77/78, Madrid, 1996/97. pp 255-337.

\* Este artículo fue publicado con el título “Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere”, en *Sociological Theory*, núm. 13, 3 de noviembre de 1995 (© Blackwell Publishers), como continuación del artículo (1995a), también publicado en este número de *Zona Abierta*. Tanto la introducción como los agradecimientos son los mismos, razón por la cual no están incluidos aquí [N. de las T.]. Traducido por María Luz Morán y A. i. López-Accotto.

La promesa específica que hacen estos conceptos a la teoría social hoy es que serán capaces de proporcionar una perspectiva teórica en el terreno político y cultural aparentemente nuevo que, en general, se cree que ha proporcionado la base de lanzamiento para estas actividades políticas populares y solidaridades colectivas que asociamos con la democratización de los años ochenta. El problema, evidentemente, es que este tercer terreno de la “sociedad civil” está ausente del limitado discurso de las categorías de la sociología política moderna. La sociología política ha sido fijada definitivamente por la creencia empírica de que había sólo *dos esenciales* encumbrados protagonistas de la organización social que forjaron el mundo moderno: el *moderno Estado administrativo* y la *economía de mercado*. Esta lectura del pasado ha sido proyectada en un paisaje conceptual con fronteras y divisiones epistemológicas firmes entre las dos zonas conceptuales mutuamente exclusivas de lo *público* y lo *privado* –lo que Bobbio (1992) ha llamado la “gran dicotomía” del pensamiento político moderno. En los años ochenta, la Europa del Este rompió esta putativa, dicotómica y exhaustiva interpretación de la organización social de la vida moderna cuando sus revoluciones democráticas parecieron estar nutridas por una esfera de vida social y asociaciones libres, ambas aisladas del mundo racionalista del intercambio de mercado y floreciendo rápidamente por una necesidad bien ajena a la liquidación del Estado coercitivo. Ello ha sido denominado un “tercer” espacio de movimientos sociales populares y de movilización colectiva, de redes informales y asociaciones, y de solidaridades comunitarias, que sustentan una vida pública participativa no simbolizada por el individualismo soberano del mercado ni por el Estado. En síntesis, se percibe como un ámbito de *ciudadanía*, al que muchos activistas e intelectuales han venido a llamar sociedad civil. El redescubrimiento de los conceptos de cultura política y de esfera pública es la expresión lingüística de estos recientes esfuerzos por teorizar la sociedad civil como la precondition crucial de la organización social para una democratización afortunada<sup>1</sup>.

En el breve lapso de su renacer, sin embargo, ya nos hemos dado cuenta de cuán “esencialmente controvertido” es el infrateorizado concepto de sociedad civil en el discurso político<sup>2</sup>. Al menos dos definiciones significativamente rivales compiten por el poder de controlar su definición –una ambigüedad fuertemente reforzada por las fuertes apuestas de prescripciones políticas en competencia por el derrumbe incesante del comunismo y el auge de la democracia de libre mercado. ¿Cuál era/es el poder liberador de los mercados libres

---

<sup>1</sup> Los tratados más importantes sobre el redescubrimiento conceptual de la sociedad civil en este contexto son los de Keane (1988), Cohen y Arato (1992) y Seligman (1992,1993).

Wolfe (1989), Cohen y Arato (1992) y Silver (1990) documentan su interpretación de la exclusión de la sociedad civil de la investigación en ciencias sociales, pero véase Weintraub (1995, en prensa), Alexander (1993), Calhoun (1993) y Taylor (1990) para una idea de la naturaleza polisémica del término.

no regulados que proporciona libertad frente al Estado? ¿O fue/es el reverdecer de una comunidad política, comprendidas redes voluntarias y libres asociaciones de participación no vinculadas con el intercambio de mercado? La cuestión teórica sobre la que descansan estos debates más orientados hacia las políticas concretas es si la sociedad civil debe ser concebida en términos de la economía política clásica, del marxismo y del liberalismo, como el ámbito del intercambio de mercado espontáneo y no coercitivo, organizado por la interdependencia objetiva de los agentes individuales racionales y egoístas (el lado privado de la dualidad público-Estado/privado-economía). ¿O es, quizás, una “tercera” esfera, no reductible ni al Estado ni a la economía, sino mejor caracterizada en términos de Tocqueville como algo más parecido a una “sociedad política”, compuesta por asociaciones locales de participación, redes de toma de decisiones, y normas culturales de vida pública?<sup>3</sup>. Lo que está en juego aquí es un debate sobre cómo captar y ganar conceptualmente una discusión política encendida sobre un fenómeno empírico elusivo y en sí mismo ambiguo; los conceptos de cultura política y de esfera pública están siendo movilizados en el esfuerzo.

Sostengo que cuando fueron adoptados sin cambios respecto a sus formulaciones originales, parsoniana o habermasiana –como es el caso, con frecuencia, en la discusión reciente- ni el concepto de cultura política ni el de esfera pública satisfacen el reto conceptual de captar o resolver el debate sobre cómo teorizar las condiciones para la democratización. La paradoja del fracaso es la siguiente: por un lado, el desarrollo de los acontecimientos históricos ha acelerado una demanda específica de un vocabulario teórico capaz de aprehender una variedad de actividades políticas participativas y de solidaridades culturales públicamente articuladas de derechos que, en la actualidad, personifican una concepción normativa de la política ciudadana y de la interacción social, fuera de los dominios tanto del Estado administrativo como de los valores e intereses racionalizados asociados directamente con el intercambio de mercado. Por otro lado, ni los términos parsonianos ni los habermasianos son suficientemente capaces para llevar a cabo este reto teórico y normativo y, finalmente, fracasan en teorizar adecuadamente las verdaderas dinámicas históricas (las nociones participativas de la política y las culturales solidarias de los derechos) que causaron su renacimiento. Por el contrario, los conceptos están finalmente subsumidos en el lado privado –basado en la economía, en el valor y en el interés y, además, *prepolítico*- de la exhaustiva dicotomía de la sociología política entre la dualidad Estado/público frente a mercado/privado. En efecto, entonces, los conceptos de

---

<sup>3</sup> Taylor (1990) habla sobre una noción histórica de sociedad civil también competidora empleando los términos enfoque de “corriente-L” y de “corriente M” (*L-stream* y *M-stream*), denominados así, respectivamente, de acuerdo con las figuras que escoge para representarlos –Locke y Montesquieu. Silver (1990) teoriza, sin embargo, otra definición de sociedad civil, que deriva de su interpretación de los moralistas escoceses del siglo XVIII, organizada en torno a las prácticas de confianza y amistad.

cultura política y de esfera pública han llegado a encarnar las profundas ambigüedades y controversias acerca del significado de la sociedad civil que existe en el pensamiento liberal democrático y en el marxista.

En un nivel, la explicación de este resultado es simple: si la sociología política proporciona sólo dos zonas posibles en las que situar conceptualmente cada instancia de la organización social –bien lo público, como el Estado administrativo, o lo privado, como la sociedad autoorganizada, independiente del control del Estado- es la última de éstas, la zona prepolítica, la que tendrá prioridad en reclamar el lugar de la democratización y de la libertad. (Después de todo, no sólo el liberalismo nació de la necesidad de teorizar una modalidad de libertad autónoma de la tiranía del Estado absoluto, sino que también estas recientes revoluciones fueron ellas mismas profundamente antiestatales.) Las consecuencias de todo esto son que las concepciones empíricas y normativas de una forma intermedia de organización social *entre* el Estado y la sociedad han colapsado la única alternativa *no estatal* existente, a saber, la esfera privada de valores individuales e intereses racionales en donde las nociones de ciudadanía están limitadas a la *opinión* pública y a la *discusión* racional sobre cómo debe ser restringido el Estado o usado en interés del bien privado. Perdida en esta fusión de tres esferas en dos, es la conexión explícita de la cultura política y de la esfera pública con cualquiera de las *prácticas* reales de deliberación y de los poderes de toma de decisiones asociados con la concepción de la sociedad civil, lo que hemos heredado ahora de los europeos del Este como la base normativa de adecuación teórica.

Pero en un nivel más profundo, este fracaso no es ni obvio ni autoevidente; ¿por qué los sociólogos políticos originariamente parsonianos –y especialmente el propio Habermas- han aceptado de forma acrítica esta gran dicotomía autolimitadora de la sociología política? Después de todo, tal y como he demostrado ampliamente en la primera parte de este artículo (Somers, 1995a), tanto Habermas como los parsonianos que usaron el concepto de cultura política estaban comprometidos explícitamente a construir un espacio conceptual para comprender la opinión pública, las actividades políticas y las solidaridades normativas que evitaran el reduccionismo, tanto del análisis centrado en el Estado como del centrado en la economía –verdaderamente, un tercer espacio de ciudadanía que interviniera entre las grandes dicotomías fundacionales de la sociología política entre lo público y lo privado, el Estado y el mercado, la coerción y el intercambio racional. Ello hace especialmente problemático que los conceptos originales de cultura política y de esfera pública fueran presa de la dicotomía público/Estado frente a privado/economía y, por consiguiente, no

fueran capaces de teorizar ni las políticas participativas antiestatales ni la cultura pública colectiva solidaria de las revoluciones democráticas de los años ochenta.

El objetivo de este artículo es explicar este fracaso paradójico de los conceptos originales de cultura política y de esfera pública: ¿por qué todos estos conceptos que invocan una esfera analíticamente independiente de la formación de la ciudadanía son sepultados, en última instancia, por las formulaciones fundacionales dicotómicas de la teoría liberal y de la marxista?<sup>4</sup>. En el artículo anterior elaboré y defendí el desarrollo de una *sociología histórica de la formación de los conceptos*, con el propósito de una explicación conceptual. Una sociología histórica de la formación de los conceptos es un programa de investigación con un triple enfoque para la comprensión de “cómo pensamos y por qué parecemos obligados a pensar de determinadas formas” (Hacking, 1990: 362). En primer lugar, nos lleva a adoptar un s ciencias sociales; en enfoque reflexivo hacia los conceptos de laa ciencia social como segundo lugar, define los conceptos de la conceptos relacionales que existen no como categorías aisladas sino como matrices modélicas o *redes conceptuales*; y, en tercer lugar, trata los conceptos de las ciencias sociales como *objetos históricos y culturales*, más que como instrumentos etiquetadores de los objetos naturales o de los fenómenos sociales dados. A pesar de que una sociología histórica de la formación de los conceptos es una estrategia general para el análisis conceptual, mi concepción de ella está profundamente influida por lo que ha surgido recientemente como un nuevo proyecto de cultura política. Construido a partir de la historia cultural y de la sociología, este nuevo enfoque ha ampliado nuestro modo de pensar sobre las culturas políticas. En lugar de una colección de expresiones internalizadas de valores subjetivos o de expresiones externalizadas de intereses sociales, este nuevo proyecto considera las culturas políticas como configuraciones de representaciones y prácticas que existen como fenómenos simbólicos, estructurales y políticos *sui generis*, en los que los significados están determinados no por la esencia de las cosas, ni por su capacidad de adecuación a los fenómenos empíricos, sino como sistemas simbólicos con sus propias historias y lógicas; y que estas lógicas simbólicas son, ellas mismas, modalidades de poder y autoridad, exclusión e inclusión, en la misma medida que son expresiones culturales neutrales. Desde la perspectiva de una sociología histórica de la formación de los conceptos animada por las

---

<sup>4</sup> Vale la pena insistir en que el mío es un análisis conceptual del concepto de una cultura política tal y como ha sido usada en la sociología política y en la teoría angloamericana de la ciudadanía, ambas firmemente ubicadas en la tradición discursiva del pensamiento occidental liberal/marxista. Enfáticamente no pretende presentar una alternativa ni, en mi opinión, un modelo teórico o empírico más adecuado de los conceptos de cultura política y esfera pública. A pesar de que dicho modelo alternativo existe, es el tema de un proyecto muy diferente. Dicho proyecto supondría pasar de un análisis conceptual y discursivo a un análisis más institucional, con un sesgo explícitamente tocquevilliano/polyanyita; un análisis centrado en lo político como dominio de la toma de decisión participativa y colectiva que media entre el Estado y el mercado, pero que no está plenamente relacionado con ninguno de los dos.

ideas de este nuevo proyecto de cultura política, el concepto originario de cultura política no posee naturaleza o esencias (ni tampoco ninguno de los conceptos de las ciencias sociales); tienen historias, redes y narrativas que pueden ser sometidas a la investigación histórica y empírica.

Uso esta concepción de una sociología histórica de la formación de los conceptos para hacer precisamente esto: someter las historias, redes y narrativas de los conceptos originarios de cultura política y de esfera pública a la investigación histórica y empírica. Mi hipótesis central es que los conceptos originales toman su definición prepolítica y privada de sociedad civil porque están ellos mismos insertos en, organizados y constreñidos por, y contenidos dentro de una estructura de cultura política (en el nuevo sentido) –lo que denomino la *metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía*. Esbozada por primera vez en el siglo XVII por John Locke, articulada explícitamente por los moralistas escoceses en el siglo XVIII (por ejemplo, Ferguson, 1782; Smith [1776], 1976), integrada en los fundamentos de la moderna teoría sociológica decimonónica, y siendo todavía el núcleo básico del pensamiento político liberal en la actualidad, esta teoría es e en realidad una ficción política narrativa –literalmente una *historia (story)*- de las condiciones necesarias para la soberanía popular. La historia es maniquea: el antagonismo central y la constante amenaza a la libertad en esta historia es el reino público del Estado administrativo –un ámbito de potencial ausencia de libertad, constituido por la coerción, la dominación y el constreñimiento mantenidos por la compulsión física y generadora de dependencias personales arbitrarias. La innovación clave y el protagonista heroico de esta historia es la recientemente inventada (siglo XVII) capacidad del pueblo para autoorganizarse y ser armónico como un *pueblo* en una *comunidad* comercial funcionando plenamente independiente del Estado administrativo. La innovación crucial, tal y como veremos, es la extraordinaria idea de que puede existir una *sociedad* organizada (opuesta a la guerra de todos contra todos de Hobbes) que no es idéntica a su organización política oficial o no está definida por ella. Es evidente que, por medio del consenso (en Locke) y de la necesidad desarrollista (en los siglos XVIII y XIX), esta comunidad popular debe crear un gobierno. Pero es un gobierno que existe nada más que como un *resultado* de las actividades *previas* de la comunidad prepolítica. Es esta noción autoactivadora de una sociedad prepolítica autónoma –para Locke, una versión civilizada de su estado de naturaleza- la que, hacia el siglo XVIII, asume explícitamente la terminología de *sociedad civil*. La sociedad civil se entiende como el reino de la libertad popular porque se declara autónoma respecto al Estado y previa a éste, espontánea en su funcionamiento, autoactivada y naturalista- una entidad unitaria cuyas raíces normativas residen en la libertad idealizada del armónico estado de naturaleza. Es esencial destacar el dualismo narrativo, que es consistente con un

esquema cultural maniqueo: el espectro íntegro de las posibilidades categóricas en la organización social está limitado a la gran dicotomía entre un envilecido y peligroso reino público del Estado (siempre escondido tras el domesticado gobierno del pueblo) frente a un reino no coercitivo, voluntario y prepolítico (y por lo tanto privado) de la sociedad (civil).

El concepto de cultura política ha ocupado, desde el comienzo, un lugar destacado en esta historia. En lugar de la autoridad del Estado, ¿cuál era la explicación para esta misteriosa capacidad de autonomía por parte de un pueblo prepolítico? A pesar de que tanto Dios (para Locke) y el comercio fueron teorizados como fuentes de la armonía de la sociedad prepolítica, ya en Locke fue necesaria también una modalidad de *cohesión social normativa*, más allá de la fragilidad de la teología o de la fragilidad del intercambio de mercado, de mantener cohesionada esta sociedad. Una vez más, fue Locke quien, además de reconocer las objetivas interdependencias del mercado, introdujo primero la idea de *opinión pública* y de *confianza* como una forma de preocupación moral común en el ámbito autónomo de la sociedad prepolítica, para permitir el orden y la libertad, y la cohesión moral fuera de los canales y las instituciones públicas de la estructura política oficial del Estado (Dunn, 1984; Taylor, 1990). Argumentaré que en el proceso, y con el rechazo de los soportes teológicos, la propia concepción de opinión pública se vinculó a la crítica tarea de proporcionar al liberalismo una teoría social que pudiera mantener cohesionada su, en caso contrario, estrecha versión económica de la sociedad civil.<sup>5</sup> En esta persistente necesidad de una *infraestructura social* por detrás de la teoría liberal angloamericana reside la respuesta a por qué los conceptos de cultura política y esfera pública estuvieron y están irremediabilmente asociados a expresiones normativas de intercambio económico en la sociedad civil –y, en ocasiones, insolublemente reducidos a ello- y asociados, en último término, con una limitada comprensión dicotómica de la moderna ciudadanía.

A pesar de importantes variaciones en el núcleo común, estos elementos fundacionales de la teoría angloamericana de la ciudadanía han sobrevivido intactos a lo largo de tres siglos y continúan configurando la sociología política hoy en día. Está fuera de toda duda, por supuesto, que ha tenido una significativa competencia filosófica, siendo la principal el republicanismo cívico (por ejemplo, Pocock, 1985). Pero entre los más destacados aspectos de la teoría angloamericana de la ciudadanía está la resistencia que ha demostrado a lo largo de los años cuando ha sido sometida a múltiples retos filosóficos. De hecho, tal y como pone en claro mi anterior invocación de la reciente política de Europa del Este, mi queja acerca de la teoría angloamericana no es filosófica sino que supone un

---

<sup>5</sup> Esto presupone –lo que es cierto, evidentemente- la desaparición, después de Locke, de las bases teológicas de la sociedad civil en los canales predominantes de la teoría liberal.

prejuicio empírico generado por (entre otras cosas) la visión alternativa de la ciudadanía, cuya comprensión es un desafío. Por consiguiente, se convierte en una cuestión central el porqué y el cómo la teoría angloamericana de la ciudadanía ha sido tan invencible a la hora de dirigir la crítica empírica –incluso frente a la repetida evidencia en contra.

Una razón principal de la tenacidad de la teoría angloamericana de la ciudadanía ha sido que su historia narrativa estaba representada sobre una sofisticada epistemología de las ciencias sociales en la que la *naturaleza* proporcionaba el criterio para evaluar la verdad y el conocimiento. Cuando estos dos rasgos se combinaron –es decir, cuando la estructura narrativa fue injertada en la epistemología del *naturalismo social*- la narrativa se convirtió en “naturalizada”. El resultado es lo que los historiadores y científicos sociales han llegado a denominar recientemente una *metanarrativa*. Las metanarrativas se encuentran entre los más duraderos, flexibles y problemáticos esquemas culturales de las ciencias sociales. Al igual que un paradigma, una metanarrativa no sólo proporciona el abanico de respuestas aceptables, sino que también define tanto las cuestiones a preguntar como las reglas de procedimiento por medio de las cuales pueden ser contestadas racionalmente. De hecho (tal y como discutiré más adelante), cuando se confronta dicha evidencia, el papel enjuiciador de la teoría angloamericana de la ciudadanía la redefine o la juzga inadmisibles. Cuando un concepto está inserto dentro de una red conceptual tan profundamente naturalizada, no puede ser desestabilizado por medio de una evidencia contraria o por la investigación empírica rutinaria. Como consecuencia, la investigación de la sociología política en las nociones de cultura política ha sido limitada empíricamente a lo largo del espectro ideológico y ningún enfoque empírico alternativo a la formación de la ciudadanía puede ser considerado seriamente hasta que el poder de “controlar el acceso” de la metanarrativa dominante sea antes desafiado históricamente. He aquí el propósito de este ensayo: explorar la estructura profunda de la historia imperante y comprender cómo la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía continúa constriñendo el uso de los conceptos de cultura política y de esfera pública en la investigación política y social contemporánea.

En este artículo me uno a otros que están reformulando el vocabulario de una teoría democrática, aplicando a algunos de sus conceptos fundacionales una sociología histórica de la formulación de conceptos<sup>6</sup>. En primer lugar, procedo a desarrollar tres proposiciones claves de mi hipótesis global; en segundo lugar, reconstruyo la elaboración de esta metanarrativa en la que está inserto el concepto de cultura política –es decir, la estructura profunda y las divisiones epistemológicas de la teoría angloamericana de la ciudadanía;

---

<sup>6</sup> Muchos están haciendo precisamente esto, incluyendo al propio Habermas (p. ej., Habermas, 1992). Véase también Cohen y Arato, 1992.

finalmente, vuelvo a Parsons y a Habermas para sugerir cómo la metanarrativa continúa limitando el uso de los conceptos de cultura política y de esfera pública en la investigación contemporánea.

## Hipótesis

*Los conceptos de cultura política y esfera pública han de ser explicados por su inserción dentro de una estructura de cultura política*

[E] tipo de comportamiento o institución que se considera política, o la eventualidad de que una frontera llegue a ser trazada, es en sí mismo un producto de la cultura política. Ello sugiere que el estudio de política (diferenciada de la cultura en general) debe prestar una atención especial al modo en que el límite entre lo político y lo no político es socialmente negociado [...] significa también que los científicos políticos deben abandonar la noción de que la distinción entre la política y otras esferas (bien sean económica, social, o de otro tipo) está "allí fuera" en el mundo, dispuesta a ser tomada y usada. [Las cursivas en el original; Thompson, Ellis y Wildavsky, 1990:217].

Mi hipótesis central es que la concepción prepolítica de los conceptos de cultura política y esfera pública pueden ser explicados porque están insertos en, organizados y constreñidos por, y contenidos dentro de la estructura de la cultura política de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Siguiendo el mandato de una sociología histórica de la formación de conceptos, uso aquí el término *estructura de cultura política* con un registro reflexivo que distingue su significado del de la sociología política tradicional. En el nuevo sentido inspirado por los historiadores culturales y por los sociólogos, una *estructura de cultura política* es una forma estructurada de discurso público organizado como un esquema cultural (más que una ciencia social empírica) y que establece sus propias jerarquías internas de poder y sus normas de autoridad. La teoría angloamericana de la ciudadanía, en particular, es una estructura *cultural* porque responde no a un mundo empírico sino al mundo simbólico estructurado que he definido como una metanarrativa. Y es una estructura *política* porque establece estrictas jerarquías de poder y autoridad epistemológicas, normativas y causales entre sus elementos conceptuales centrales de Estado y sociedad civil, público y privado, pasado y presente, tiranía y libertad, etc. La teoría angloamericana de la ciudadanía tiene el poder de definir y limitar el uso de los conceptos originales de cultura política y esfera pública precisamente debido a estos atributos políticos y culturales. Juntos, se combinan para formar una matriz relacional de suposiciones epistemológicas, códigos binarios y relatos de historias narrativas que constituyen las ideas centrales del

pensamiento liberal occidental acerca de los fundamentos de la libertad política. Esta hipótesis global está compuesta por tres proposiciones.

*De categoría a red conceptual: los conceptos como “palabras en sus ubicaciones”*

*Proposición 1: El concepto de cultura política como una categoría no debe ser un objeto aislado de estudio; por el contrario, el objeto de estudio debe ser la red conceptual en su totalidad, o la “ubicación” en la que el concepto de cultura política está inserto y en la que realiza su trabajo conceptual.*

Porque una sociología histórica de la formación de conceptos que define a éstos como *objetos relacionales* (Somers, 1995a: 135) requiere una metodología que transforma el objeto de análisis (la variable dependiente) desde un concepto particular a la entera matriz relacional, o ubicación, en la que el concepto está inserto. Sobre esto, Hacking (1990: 362) es imperioso: “Si se tomara en serio el proyecto del análisis filosófico, se necesitaría una historia de las palabras en sus ubicaciones [...]. Se lleva a cabo el análisis de las palabras en sus ubicaciones con el fin de comprender *cómo pensamos y por qué parecemos obligados a pensar de ciertas formas*”. He caracterizado dichas ubicaciones de análisis como “redes conceptuales” formadas por configuraciones y por ideas coordinadas, normas epistemológicas de validez, lógicas culturales, etc. (Somers, 1995a: 135). Una red conceptual puede ser también pensada como una urdimbre, matriz, o como un “campo”, cada uno de los cuales sugiere una configuración estructurada de relaciones entre conceptos que están interrelacionados con los demás en virtud de compartir el mismo espacio conceptual. De hecho, tal y como continúa Hacking, bien se podría estar en el camino de una “metodología compleja” si “se adoptaran conjeturas más específicas acerca de las maneras en que la condición para la emergencia y el cambio de uso de una palabra también determinarían el *espacio* en que pudiera ser usada” (1990: 362). De hecho, las redes conceptuales están especialmente bien adaptadas para una metodología basada en la metáfora espacial. El concepto de red invoca imágenes espaciales de matrices de vínculos entre los elementos de la red y, por lo tanto, nos lleva a reconstruir la lógica interna y la forma geométrica de sus modelos antes de analizar el lugar de un concepto concreto dentro del espacio de esta red.

Al elaborar su método, Hacking también nos recuerda que las ubicaciones pueden “incluir frases murmuradas o transcritas, siempre en una ubicación más amplia de vecindad, institución, autoridad, lenguaje” (1990: 360). En estas caracterizaciones se nos recuerda que una red conceptual debe ser concebida como una estructura de cultura política, usando

ahora el registro de la cultura política tal y como ha sido desarrollado por los historiadores culturales y por los sociólogos discutidos con anterioridad (y en Somers, 1995a: 127-134). Una red conceptual es cultural en la medida en que es un sistema analíticamente autónomo de signos, símbolos y prácticas lingüísticas organizadas por sus propias normas y estructuras internas; y es político en la medida en que la ubicación más amplia de “institución” y “autoridad” que Hacking invoca nos recuerda que toda estructura conceptual tendrá algo de político, por ser lingüístico, así como de autoridad pública. En primera instancia, la autoridad política opera manteniendo “definiciones autorizadas de los términos dentro de este discurso” (Baker, 1990: 5); y, en segundo lugar, las estructuras conceptuales sirven como sistemas de autoridad pública porque son discursos intersubjetivos más amplios que los pensamientos de cualquier pensador individual. (Esto es discutido más adelante en las proposiciones 2 y 3, respectivamente.) Este proceso analítico está en el centro de mi hipótesis de que su lugar en una estructura de cultura política explica el concepto original de cultura política de la sociología política; una red conceptual debe ser claramente considerada como una ubicación de cultura política.

Plantear la hipótesis de la inserción del concepto de cultura política, por consiguiente, sugiere que el concepto no puede entenderse como una categoría aislada con un significado a la deriva arbitrariamente seleccionado por el investigador. Al igual que la mayoría de las estructuras culturales, la red conceptual en la que está inserto el concepto de cultura política es un acuerdo cerrado; los científicos sociales no pueden simplemente coger y elegir entre todos sus componentes. La red conceptual posee un conjunto de significados estructurales que también se movilizan junto con el concepto, aunque inadvertidamente, en la investigación. Cuando este concepto inscrito es usado o aplicado en la investigación, toda la red conceptual en la que está inserto se moviliza con él, se quiera o no. El resultado impone estrictas limitaciones en la libertad empírica a disposición del investigador. Por consiguiente, la proposición 1 convierte a la red conceptual de la teoría angloamericana de la ciudadanía en su conjunto en el principal objeto de indagación de esta investigación.

*La metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía es una estructura cultural*

*Proposición 2: la teoría angloamericana de la ciudadanía tiene un persistente “poder para definir” el concepto de cultura política porque es una metanarrativa -una estructura cultural con su propia lógica simbólica interna de naturalismo social y de explicaciones extracientíficas y prescripciones normativas.*

Tanto los enfoques parsoniano como habermasiano comprenden los discursos de cultura política solamente en la medida en que reflejan los valores sociales, las creencias y los intereses que residen en el mundo social –y por lo tanto sitúan la naturaleza esencial del concepto de cultura política en el sistema social. Irónicamente, esto hace a la cultura política menos cultural que socialmente naturalista y reduccionista, uno de los “objetos naturales” de Durkheim. Una sociología histórica de la formación de conceptos explica este reduccionismo planteando la hipótesis de la dimensión *cultural* de la teoría angloamericana de la ciudadanía –la ubicación/red conceptual en que el concepto de cultura política está inserto. Lo que la define como una estructura cultural es que posee una lógica simbólica narrativa que ha operado analíticamente de forma autónoma respecto a cualquier correspondencia directa con su referente empírico, durante trescientos años. De hecho, la propia duración y validez de la metanarrativa depende de la coherencia relacional de su lógica y coherencia simbólica narrativa, no de su bondad para adecuarse al mundo empírico. Tal y como se ha sugerido antes (Somers, 1995a: 129-132) al discutir la contribución de la sociología cultural al nuevo concepto de cultura política, puede llevarse a cabo una distinción fundamental entre la autonomía analítica (o heurística) y la autonomía concreta (o efectivamente social). A pesar de que la autonomía concreta nunca puede existir en la relación entre cultura y sociedad, las estructuras culturales –para contar como culturales- siempre exhiben un grado de autonomía analítica independiente de la verificación científica o empírica (Alexander, 1995).

Tratar las formas culturales como analíticamente independientes pero interrelacionadas concreta y empíricamente con lo social posee importantes consecuencias para comprender las limitaciones impuestas en el concepto de cultura política por la ubicación en la que está inserto. En primer lugar, nos permite concentrarnos en discernir en sus propios términos los esquemas de clasificación y las normas de procedimiento de la teoría angloamericana de la ciudadanía sin reducir o hacer chocar inmediatamente dichos esquemas y normas por su grado de consistencia con las relaciones sociales externas. Reconocer que la metanarrativa posee su propia lógica interna nos permite hacer lo que Archer (1988) propone: “examinar el juego” entre la red conceptual y las relaciones históricas. El reconocimiento de la autonomía analítica de una estructura cultural la separa de “pertenecer” de hecho a cualquier clase social o interés organizativo en concreto; nos permite, por el contrario, examinar empíricamente los modos históricamente contingentes en que los distintos grupos pueden competir y apropiarse de su significado.

En segundo lugar, examinando la lógica analíticamente autónoma de una red conceptual, podemos identificar y comprender sus normas para incluir y excluir la evidencia,

sus divisiones y demarcaciones epistemológicas, sus modos de estructurar los modelos temporales y espaciales y, especialmente, sus criterios por los que opone tanto los ámbitos públicos frente a los privados, como los culturalmente (y, por lo tanto, contingentemente) contruidos frente a los naturalizados (y, por lo tanto, fundacionales). Por su parte esto permite ver la huella de esta estructura en el curso de la historia institucional y discursiva y, por consiguiente, probar y demostrar empíricamente cómo “las teorías sociales que fueron planteadas para interpretar estas transformaciones [estructurales de las sociedades occidentales] han formado necesariamente parte de las sociedades que buscaban comprender” (Bendix [1964], 1977: 28). Considerar de esta forma la construcción del pensamiento científico social, nos permite ver cómo los conceptos y, en último término, las instituciones, son contruidos por hombres y mujeres que observan el mundo empírico a través de esquemas epistemológicos culturalmente contruidos. Es la forma y lógica particular de estas estructuras de pensamiento en forma de esquemas lo que les permitió ver algunas cosas pero no otras.

Las normas culturales y los esquemas (Sewell, 1992) pueden tener distintas formas: las estructuras narrativas (siguiendo a Ricoeur, 1989) y los códigos binarios (siguiendo a Lévi-Strauss [1964], 1969) están entre las más recurrentes. Ambos, tal y como veremos, son operativos en la teoría angloamericana de la ciudadanía: una narra la historia de la dicotomía público-privado; el otro traza los límites entre lo que cuenta como natural y lo que cuenta como cultural. Juntos, estos dos elementos han definido la idea de una cultura política en la sociología política como naturalizada e hiperracional, más que cultural; como privada, más que política.

Como una narrativa, la teoría angloamericana de la ciudadanía está organizada como una estructura de relaciones y suposiciones que se conectan y configuran en el tiempo y en el espacio; por lo tanto, la narrativa toma el manto de la historicidad y asume la forma de una historia con una trama causal válida y explicativa (véase Somers, 1994a). Más aún, como estructura cultural, la narrativa está constituida por dinámicas y presupuestos que pueden ser comprendidos ampliamente en términos de unas condiciones temporales y espaciales anteriores, que le proporcionan el estatus de un objeto histórico tanto como cultural. De esta manera, toma el carácter de una *narrativa pública* (Somers, 1992, 1994a, 1994b): proporciona explicaciones y relatos para acontecimientos privados y públicos, en términos de un esquema simbólico normativo que explica el pasado en términos del presente, y prescribe acciones que dictarán el futuro “en una forma no racional, en relación no sólo con lo que conocemos sino con lo que creemos, esperamos y tememos” (Alexander, 1995: 66). La teoría angloamericana de la ciudadanía, entonces, es un sistema simbólico

que pretende explicar el mundo de una forma científica pero que, de hecho, “interpreta el mundo en una forma que proporciona “significado y motivación” [...] un metalenguaje que instruye a la gente sobre cómo vivir” (Alexander, 1995: 66,69)<sup>7</sup>.

Como teoría de la ciencia social, la teoría angloamericana de la ciudadanía debe poseer criterios evaluativos para lo que es y no es admisible para sus narraciones explicativas y predicciones de futuro. En esta tarea está sostenida por una infraestructura epistemológica que establece los criterios para distinguir entre tipos más o menos válidos de conocimiento. La infraestructura epistemológica en el corazón de la teoría angloamericana de la ciudadanía es el *naturalismo social*. El naturalismo social evalúa la cualidad del conocimiento social separándolo a lo largo de una división binaria entre naturaleza y cultura, y atribuye un estatus epistemológico más alto a todo aquello que cae en la vertiente natural de la división epistemológica. Lo que es más significativo acerca del naturalismo social es que, a pesar de que es en sí mismo una estructura cultural (lo que se defina o no como representativo de la naturaleza es en sí mismo una “categoría social” más que un “hecho social”, para usar las palabras de Durkheim en contra de sí mismo), este aspecto cultural de su identidad es oscurecido por sus propios criterios naturalistas.

En la teoría angloamericana de la ciudadanía, estos dos elementos culturales están unidos: la narrativa se combina con una infraestructura epistemológica del naturalismo social. Como resultado tenemos una metanarrativa –un esquema cultural que ha sido “naturalizado” epistemológicamente. Como tal, existe un nivel más fundacional que el mundo social (por lo tanto, *meta*) y aislado del escrutinio de la investigación empírica científico-social. Esto naturaliza el poder de la metanarrativa para definir. Cuando un relato histórico se convierte en naturalizado, su estructura narrativa (su periodización temporal y las unidades espaciales de análisis) ya no se reconoce como una historia sino que ha pasado a nuestra cultura de conocimiento como presuposicional. Tal y como he sugerido con anterioridad, esto convierte a una narrativa en algo parecido a un paradigma; no sólo proporciona la escala de respuestas aceptables sino que también define tanto las cuestiones a preguntar como las normas de procedimiento por las cuales pueden ser respondidas racionalmente. La evidencia contraria no es suficiente como para derrocar su poder para definir, porque su coherencia se mantiene no a través de la ciencia sino por medio de un

---

<sup>7</sup> El sociólogo decimonónico Herber Spencer, difícilmente foucaultiano o constructivista, dijo: el conocimiento del orden social “apenas puede dejar de afectar a nuestros juicios sobre lo que es progresivo o retrógrado –lo que es deseable, lo que es practicable, lo que es utópico” (1986: 64).

conjunto de códigos maniqueos no racionales que se han hecho corresponder con los códigos del naturalismo social<sup>8</sup>.

El poder de la teoría angloamericana de la ciudadanía de limitar y definir el concepto de cultura política es, pues, en parte el resultado de ser una estructura cultural. Si queremos comprender su poder constitutivo, una sociología histórica de la formación conceptual nos obliga a estudiar como una estructura cultural autónoma la forma y la lógica simbólica de esta red conceptual. Este enfoque lleva a un primer plano el poder igualmente robusto y codeterminante tanto de las estructuras culturales como sociales.

*La metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía es una estructura política*

*Proposición 3: La identidad no política del concepto de cultura política en sociología política es un resultado de: a) su existencia dentro de una red conceptual que es totalmente pública e intersubjetiva; b) su existencia dentro de una red conceptual que posee el poder intrínseco y la autoridad de establecer las normas de jerarquía e inferioridad, los límites de la inclusión y exclusión, los tropos de lo bueno y lo malo; y c) su tarea teórica central de definir los límites entre lo que es y lo que no es clasificado como político en primer término.*

Los parsonianos juzgan el concepto de cultura política como *político* porque se refiere a las actitudes, valores o ideas prácticas populares sobre cómo el Estado debería comportarse con respecto a la sociedad –unas ideas que emanan, ellas mismas, de la constitución de la sociedad. Habermas define su concepto de esfera pública como una expresión de identidades formadas privadamente y de desarrollos de la estructura social en el mundo material. Ambas formulaciones son insatisfactorias en la medida en que al definir las culturas políticas como función de intereses sociales formados en el ámbito prepolítico, otorgan al concepto de cultura política una identidad claramente antipolítica. En ambos casos, esta identidad antipolítica es en parte un producto del carácter político de la teoría

---

<sup>8</sup> Las metanarrativas nos rodean. Son las historias en las que estamos insertos tanto como actores sociales como en nuestros roles analíticos como científicos sociales. Nuestras teorías sociológicas y conceptos están codificados con aspectos de estas metanarrativas –progreso, decadencia, industrialización, ilustración, etc– incluso aunque operan normalmente en el nivel presuposicional del conocimiento de las ciencias sociales. Pueden ser los dramas épicos de nuestro tiempo: capitalismo frente a comunismo, el individuo frente a la sociedad, barbarie/naturaleza frente a civilización. Pueden también tomar la forma de macrosociologías de revelación teleológica: el marxismo y el triunfo de la lucha de clases, el liberalismo y el triunfo de la libertad, el auge del nacionalismo o del Islam (véase Somers, 1992, 1994a, 1994b). Los “nuevos institucionalistas” han sido especialmente lúcidos (tanto en su propia investigación como en construir a partir del trabajo de otros en economía, psicología organizativa y antropología) en demostrar que las metanarrativas pueden encontrarse operando en la vida social cotidiana, reconociéndolas bajo la forma de esquemas culturales en torno a los cuales las instituciones y las organizaciones vinculan sus identidades cotidianas rutinarias –conscientemente o no (véase especialmente DiMaggio y Powell, 1991; Lamont y Fournier, 1992).

angloamericana de la ciudadanía –la red conceptual en la que está inserto el concepto de cultura política.

Diversos elementos contribuyen a esta paradójica atribución de una identidad no política al concepto de cultura política. Primero, la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía, sus categorías de conocimiento e identidades, es un discurso *público* e intersubjetivo -es decir, es una estructura política<sup>9</sup>. Por consiguiente, los académicos que abordan el concepto de cultura política no reinventan su significado y uso privadamente y *ex novo*. Más bien, avanzan dentro de una red pública de conceptos y categorías que no es de su propia producción. Este criterio para distinguir lo político converge con el uso de Wittgenstein y Geertz del término *político*; nunca constituido privadamente (por mucho que puedan existir en las cabezas de las personas), las identidades conceptuales son siempre un producto de los parámetros públicos. Mannheim planteó el tema brillantemente: “Hablando en sentido estricto es incorrecto decir que las personas individuales piensan. Por el contrario, es más correcto insistir en que él [o ella] *participa* en el pensamiento más allá de lo que otros hombres [y mujeres] han pensado antes que él [o ella]” (1985: 3, las cursivas son mías). Al demostrar cómo se lleva a cabo el análisis estructural en sociología analizando la “estructura profunda de las categorías morales”, Stinchcombe ([1978] 1982: 78-80) también hace hincapié en el carácter público de los significados culturales:

cuando observamos que la norma de que *passed* y *past*\* sean pronunciadas de la misma forma en inglés debe estar, en algún modo, en las mentes de las personas, no estamos inclinados a considerar ni el proceso por medio del cual los individuos razonan sobre ello, ni la emoción hacia el sonido *t* [ ... ] para buscar la razón o la emoción en el individuo como la causa de que dicha categoría moral esté, por consiguiente, mirando en el lugar equivocado.

Porque el pensamiento, el juicio y la razón no son actividades privadas de la mente sino actividades públicas, intersubjetivas y participativas, el concepto de cultura política

---

<sup>9</sup> Al discutir la intersubjetividad en el contexto de una crítica parcial de Habermas, hay que hacer una advertencia importante. Mucho antes de que la audiencia anglófona se familiarizara con su concepto de esfera pública (debido al momento de la traducción), Habermas había sido bien conocido por su teoría de la comunicación racional intersubjetiva –convirtiéndolo, así, en un importante teórico de la intersubjetividad del discurso político. No obstante, la debilidad del enfoque de Habermas de la intersubjetividad es que considera este nivel de comunicación política como algo que se deriva de *intereses e identidades previas que tienen lugar enteramente en la esfera privada*. Este punto sugiere que la noción de Habermas de intersubjetividad está concebida más como una exposición “abierta” de identidades privadamente constituidas que como un ámbito en el que las identidades y las ideas están formadas e informadas inicialmente a través de la actividad política pública y la participación (véase, por ej., Calhoun, 1994: 3, 23, 36).

\* Como puede observarse, en el primer caso se trata del participio pasado del verbo pasar” y, en el segundo, del sustantivo “pasado”. El ejemplo no puede ser trasladado al castellano, ya que utilizamos la misma palabra en los dos casos. Pero el ejemplo inglés parece lo suficientemente claro como para ilustrar la idea de la autora. [N. de las T.].

permanece fijo en su categoría preexistente de no política mientras que los científicos sociales continúen comprometiéndose con la red conceptual más amplia de la teoría angloamericana de la ciudadanía.

El segundo elemento que explica el carácter no político del concepto de cultura política es la dinámica interna de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Tal y como he mostrado (Somers, 1995a), el nuevo proyecto de cultura política se remite a Bourdieu y a Foucault para demostrar que las relaciones de autoridad, poder y jerarquía –es decir, las relaciones políticas pueden encontrarse intrínsecamente dentro de estructuras culturales más que ser meramente impuestas por fuerzas sociales externas (por ejemplo, Baker, 1982; Chartier, 1982). Estas relaciones de poder pueden ser vistas de la misma manera en que un campo o una red conceptual adscribe identidad, valor y validez demarcando diferencias, exclusiones y jerarquías. Porque las lógicas culturales pueden ser apropiadas por diferentes relaciones de poder bajo distintas condiciones, sin embargo, el vínculo poder/cultura debe ser tratado como una hipótesis a comprobar empíricamente, más que como una suposición tomada como una relación *a priori* entre estructuras culturales y sociales. Plantear la hipótesis del vínculo, además, sólo debe hacerse después de que la lógica de las estructuras culturales haya sido analizada en sus propios términos. El peligro es que si asumimos que las estructuras culturales están, en la práctica, siempre impregnadas de relaciones de poder, entonces esto no puede ser utilizado para definir lo “político” en el concepto de cultura política. Porque se remite a *todas* las estructuras culturales, este enfoque no logra distinguir el concepto de cultura política de cualquier otro objeto cultural.

Mi hipótesis se centra en su estatus como una red de la *ciencia* social para explicar las dinámicas políticas de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Las ciencias sociales, como las ciencias naturales, establecen su legitimidad a través de una epistemología (la teoría de lo que cuenta como conocimiento válido). Para evaluar el estatus de cualquier cuerpo de conocimiento, la epistemología de la ciencia social considera lo que puede ser encontrado en la naturaleza como la línea base para los “fundamentos” del conocimiento. Esto convierte a las regularidades no contingentes de la naturaleza en los estándares por medio de los cuales es adjudicada la validez de distintos tipos de conocimiento. Lo que hace profundamente política a esta epistemología es que los límites entre lo que es considerado como natural y fundacional y lo que es considerado como cultural y contingente, forman una serie de relaciones jerárquicas. El conocimiento que representa lo que es considerado *natural* ocupa una posición privilegiada en el esquema epistemológico, mientras que el conocimiento juzgado *cultural* es considerado contingente, histórico y arbitrario -y por lo tanto inferior a lo natural. El poder es establecido por medio de una matriz de divisiones

epistemológicas internamente constituidas que dispone las cosas situadas en el lado “natural” y antipolítico de la división sobre aquéllas situadas en el lado cultural y político.

Esta estructura de clasificación hace de la teoría angloamericana de la ciudadanía una estructura de cultura *política*, porque su propia infraestructura interna epistemológicamente impone un campo de relaciones, demarcaciones y límites que establece poder, privilegio y jerarquía entre los elementos internos de esta red conceptual. Es una lógica epistemológica politizada que ordena los conceptos en una jerarquía, privilegiando y “confiriendo poder” a algunos conceptos mientras que devalúa y “quita poder” a otros, de acuerdo con su lugar en la red. Que esta lógica y estructura de clasificación esté traspuesta en el concepto de cultura política explica cómo la teoría angloamericana de la ciudadanía ha definido el concepto de cultura política como la expresión de valores e intereses no políticos, privados y de mercado: es el lado no político de la división epistemológica el que posee un estatus epistemológico privilegiado por encima del político. Tal y como discutiré extensamente más adelante, es precisamente su clasificación como no político la que paradójicamente confiere poder al concepto de cultura política en la teoría angloamericana de la ciudadanía. Pero ¿qué trabajo puede hacer? ¿Y por qué?

A través de su identidad no política, el concepto de cultura política hace el trabajo de definir los límites entre lo que es y lo que no es clasificado como político en la sociología política<sup>10</sup>. Sabemos que las luchas políticas tienen tanta probabilidad de centrarse en las normas de clasificación como en los recursos materiales, ya que el “poder de definir” (Lamont y Wuthnow, 1990) es crítico para aquellos que guían la acción política y económica (DiMaggio y Powell, 1991: 28). Sabemos que las luchas acerca del *significado* político con frecuencia implican la cuestión de cómo ciertas actividades deben ser clasificadas –¿son, por ejemplo, una parte de la política o del mercado? (Friedland y Alford, 1991). Sin embargo, dichas luchas dependen ellas mismas, en primer lugar, de los instrumentos conceptuales existentes para la clasificación. Ciertos conceptos están implicados más profundamente que otros en proporcionar los recursos para determinar los límites de lo político.

El concepto de cultura política está entre los más críticos en la provisión de recursos. Tal y como demostraré más adelante, su propia identidad en la teoría liberal ha estado constituida durante mucho tiempo en parte por su tarea de definir dónde, cuándo y cómo debían ser trazados los límites entre lo público y lo privado, lo político y lo social, la ausencia de libertad y la libertad, el colectivismo público y el actor privado, el siempre presente

---

<sup>10</sup> Aquí, por supuesto, hablo sólo de los límites académicos y analíticos de lo político, y no de los límites de la política práctica.

potencial tiránico del Estado artificial y la autonomía natural del mercado –los límites más importantes en sociología política. Explorar cómo estos límites y jerarquías tan importantes están constituidos a través del trabajo del concepto de cultura política ilumina el hecho de que no están dados en la naturaleza de las cosas; por el contrario, son el producto de una historia contingente. Ningún límite político, social o cultural surge sin una historia.

### **La teoría angloamericana de la ciudadanía: los hallazgos históricos**

He planteado la hipótesis de que el concepto de cultura política

1. Posee una identidad relacional e histórica –su significado viene asignado por su lugar en la red conceptual/estructura cultural en la que está inserto.

2. Mantiene su validez a través de su propia lógica narrativa analíticamente autónoma más que a través de su verificación empírica.

3. Es parte de una estructura de cultura política pública e intersubjetiva con demarcaciones epistemológicas entre lo que es natural frente a lo cultural, lo privado frente a lo público.

La primera proposición hace que el objeto de estudio sea no el concepto aislado de cultura política, sino más bien su estructura e historia; la segunda, nos lleva a buscar la lógica simbólica de esta estructura y su historia; y la tercera, a reconstruir la estructura de autoridad de sus límites y demarcaciones epistemológicas. En esta sección llevo a cabo este programa empíricamente, aplicando una sociología histórica de la formación conceptual al concepto de cultura política. Se generan tres descubrimientos empíricos:

1. El concepto de cultura política está articulado a través de una lógica narrativa coherente.

2. La teoría angloamericana de la ciudadanía posee una infraestructura epistemológica de naturalismo social.

3. Cuando la estructura narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía es proyectada sobre la infraestructura epistemológica del naturalismo social, el resultado es una *metanarrativa* de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Esta metanarrativa da forma y limita la historia y la identidad del concepto de cultura política.

*Descubrimiento #1: la teoría angloamericana de la ciudadanía toma la “forma” de una estructura narrativa*

La ubicación en donde el concepto de cultura política está inserto es la teoría angloamericana de la ciudadanía –una “historia conjetural” de cómo las democracias liberales nacieron y eventualmente triunfaron sobre la tiranía de los Estados absolutistas coercitivos para asegurar los fundamentos de las libertades individuales<sup>11</sup>. Por *teoría de la ciudadanía* me refiero no a una teoría particular sino a los rasgos comunes más profundos compartidos por aquellos que han intentado proporcionar a las ciencias sociales explicaciones de las condiciones de posibilidad tanto para la protección individual *por* el Estado como de la libertad individual *desde* el Estado<sup>12</sup>. Sin duda, el término *ciudadanía* puede parecer a algunos un término erróneo. La teoría angloamericana de la ciudadanía es, después de todo, básicamente el paradigma del liberalismo occidental, y la libertad fundacional del liberalismo *desde* el Estado (la famosa “libertad negativa” de Isaiah Berlin [1958]) difícilmente puede ser asimilada a las nociones republicanas continentales y clásicas de libertad *hacia* el Estado a través de la participación activa de los ciudadanos (la así llamada “libertad positiva” por Isaiah Berlin). Sin embargo, trato a ambas variantes bajo la misma rúbrica porque el término *ciudadanía* remite al problema genérico de las libertades, derechos y deberes entre “el pueblo” de una comunidad territorialmente limitada, y de las instituciones de gobierno de dicha comunidad. Mientras que el “ciudadano” de la teoría angloamericana de la ciudadanía difícilmente se adecua al concepto más republicano del activo ciudadano participante de Rousseau, Tocqueville o Arendt, es, no obstante, lo que el liberalismo ha juzgado como parámetros de la libertad y de la pertenencia, de los derechos y deberes, en el universo político moderno.

La teoría angloamericana de la ciudadanía es activada a través de una estructura narrativa. Una estructura narrativa es aquella en la que el significado y la estructura están constituidos a través de una relación temporal y espacial<sup>13</sup>. A pesar de que es relativamente nuevo dentro de las ciencias sociales, un conjunto significativo de literatura interdisciplinar ha abordado los rasgos de la estructura narrativa (véase, por ejemplo, Alexander, 1992b,

---

<sup>11</sup> Tomo el concepto de historia conjetural de la caracterización de Dugald Stewart de la sociología histórica de Adam Smith. Véase Collini, Winch y Burrow (1983), Meek (1976); Winch (1978).

<sup>12</sup> Claramente diferenciadas aquí de la teoría política, que es una empresa totalmente normativa.

<sup>13</sup> En toda la literatura académica sobre la narrativa, no he visto nunca comentado que las primeras definiciones que el OED (*Oxford English Dictionary*), V edición, 1954: 405, da de las palabras *relacionar* [*to relate*] y *relación* [*relation*] son “1. Narrar, volver a contar”, y “1. Narración, una narrativa”, seguido por “2. Poner en relación ...”, y “2. [...] modo en que uno se sitúa o es relacionado con otro [ ... ]”. Este enfoque semiótico y claramente lingüístico, es el que hace tan poderosa la teoría de la narrativa de Harrison White (1992, 1993).

1995; Enrikin, 1991; Polkinghorne, 1988; Ricoeur, 1989; Somers, 1992, 1994b; Somers y Gibson, 1994; Steinmetz, 1992; White, 1987). Para el propósito de esta discusión, mencionaré brevemente sólo unos pocos. Una estructura narrativa dispone sus elementos constitutivos en relaciones de tiempo y lugar; de ello se sigue una secuencia característica (inicio = problema; medio = crisis; fin = resolución); y contiene una trama causal más o menos sumergida y una explicación normativa de sus procesos y resoluciones. Más importante es el hecho de que una estructura narrativa dispone las cosas de tal manera que los actores y acontecimientos no poseen identidades y significados intrínsecos; éstos emergen a causa de su lugar temporal y espacial en la estructura narrativa en su conjunto (acerca del lugar en las ciencias sociales, véanse especialmente Enrikin, 1991; Logan y Molotch, 1987)<sup>14</sup>.

En esta interpretación relacional del término *narrativa* establezco una estrecha conexión entre la narrativa y las redes (“La identidad es construida de forma flexible a partir de, y guardada en conjuntos de historias compartidas. Estas historias registran vínculos sociales y, por lo tanto, redes.” [White, 1993: 6]). Lo que hace a las estructuras narrativas históricas y estructurales es su carácter dual de ser inestables y vulnerables al cambio temporal al mismo tiempo que perduran en el tiempo y el espacio (Aminzade, 1992; Lloyd, 1993; Sewell, 1992; White, 1993). White trabaja sobre el complejo modo en que las narrativas estabilizan y al tiempo desestabilizan las estructuras, mientras que –y esto es lo más importante– “descentran” (desesencializan) las categorías individuales (personas, acontecimientos, cosas) dentro de ellas. De White tomo que las identidades están establecidas cuando la complejidad múltiple de un elemento concreto es estabilizada y racionalizada dentro de una narrativa relativamente coherente (White, 1992). La estructura narrativa, a su vez, inserta la historia entera dentro de la identidad de cualquier concepto particular en su red; en consecuencia, la lógica de cualquier elemento particular lleva inserta consigo fragmentos del argumento causal en su conjunto a través del cual su identidad ha sido constituida en primer lugar.

Decir que la teoría angloamericana de la ciudadanía opera a través de una estructura narrativa es decir que, a pesar de que es considerada, según el sentido común, como una

---

<sup>14</sup> A primera vista, los conceptos de espacio y tiempo parecen tremendamente abstractos para la tarea de definir sustancialmente los contornos de una estructura cultural. Pero Wolin (1960: 15) nos recuerda que todos los argumentos políticos que aspiran a la comprensión confían en que lo que, con frecuencia, son presupuestos implícitos sobre “tiempo”, “espacio”, “realidad” o “energía”. Seguramente pocos sociólogos políticos usan en la actualidad esta terminología; más bien usan sinónimos. En lugar de espacio político pueden escribir acerca de la ciudad, el Estado o la nación y, en lugar de tiempo político, de la “tradicición”; en lugar de energía, de “poder”. Pero identificar un espacio político-específico y su jurisdicción de autoridad era establecer una topografía conceptual por medio de la cual la frontera entre lo político y lo no político, lo que conduce a la libertad y lo que conduce a la tiranía, podían ser establecidas firmemente, y el objetivo de cada dominio podía ser limitado claramente.

teoría, es menos una teoría que una *historia (story)* –ciertamente, una historia teórica- de la democratización occidental. Porque es una historia, la narrativa lleva a cabo su trabajo explicativo, y el éxito o el fracaso de la explicación depende de la integridad, la lógica y la capacidad de persuasión retórica de la narrativa –no de su verificación empírica. Esto significa que el poder explicativo y la extraordinaria capacidad de duración de la teoría angloamericana de la ciudadanía depende no de su correspondencia con la realidad empírica, sino de cuán bien han sido racionalizados los elementos del relato en su lógica narrativa.

Una versión de cómo llegó a nacer la teoría angloamericana de la ciudadanía puede ser reconstruida explorando su impacto, su transformación y su sedimentación desde el siglo XVII hasta el siglo XX<sup>15</sup>. Aquí comienzo este proyecto imaginando la construcción de una serie de argumentos narrativos clave en su contexto original del Siglo XVII<sup>16</sup>. Al llevar a cabo dicho proyecto intento mantener un difícil equilibrio entre adscribir un total anonimato al discurso narrativo e identificar totalmente su construcción con cualquier pensador en particular. Por consiguiente, a pesar de que utilizo a Locke para proporcionar un sujeto a mi reconstrucción, no pretendo estar haciendo historia intelectual y lo considero más como una figura representativa en la elaboración del discurso.

1. *La crisis. ¿Qué hay que explicar?* En el centro de toda narrativa hay un problema – una crisis o punto álgido. Este punto álgido es la “problemática” central de la narrativa (Canguilhem [19661, 1968) y determina la forma que la narrativa va a asumir: el modo en que está enmarcado el problema sienta los términos sobre cómo puede ser resuelto y contestado. Para lograr el acceso a la lógica interna de la estructura narrativa, las primeras cuestiones a preguntar, por lo tanto, son: ¿Cuál es el problema del que este argumento político ha sido presentado como solución o explicación? ¿Cómo se plantea la crisis/problema? A su vez, ¿cómo ha sido contestado? Y, finalmente, ¿qué nuevos problemas, a su vez, generó para el futuro esta respuesta narrativa?

---

<sup>15</sup> A pesar de que en este artículo deconstruyo cuidadosamente sólo el discurso del siglo XVII, y después salto hasta el siglo XX, existe una trayectoria muy clara, tanto de continuidad como de transformación, desde Locke, a través de la política social inglesa de comienzos del siglo XVIII, hasta la Ilustración escocesa de fines del siglo XVIII, y hasta el desarrollo a lo largo del siglo XIX, de la moderna teoría social y política tal y como está representada, por ej., por Marx, Mill, Weber, Durkheim, Maine, Spencer y Tönnies.

<sup>16</sup> Por argumento político me refiero tanto a textos y a acontecimientos que han sido traducidos desde entonces como teoría política o social (por ej., Hobbes, Smith, Marx), como a otros argumentos poco o nada conocidos que fueron textos, menos en un sentido duradero y más como intervenciones políticas institucionalizadas en la dinámica política del momento –cómo decapitar a un rey, por ejemplo, fue justificado “por ley”, o cómo la soberanía del pueblo” se convirtió de algún modo en sinónimo de los mercados libres (véase, por ej., Morgan, 1988, para este tipo de intervención informal). Tal y como he indicado con anterioridad, existe una significativa historia alternativa no inglesa, que incluiría sobre todo a Montesquieu, Rousseau, Durkheim, Tocqueville y las revoluciones francesas (1789, 1830, 1848). Véase el análisis de Taylor (1990) de las dos versiones de la historia y el concepto de sociedad civil.

El problema central de la teoría angloamericana de la ciudadanía ha sido el problema de la libertad política: ¿cómo puede “el pueblo” escapar de la siempre presente amenaza a la libertad individual de un Estado potencialmente tiránico? Es un problema en la *sociología de la libertad* (Weintraub, en prensa), dado que el rasgo central de las ciencias sociales es la continua búsqueda de una comprensión de los fundamentos sociales de las instituciones democráticas liberales. A lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, la narrativa ha sido dirigida por una amalgama de tres formulaciones sucesivas del mismo problema. Cada nueva encarnación del problema se deriva de las dificultades que ha tenido la respuesta narrativa previa al dar cuenta de nuevos acontecimientos históricos. Pero esta formulación original del problema, en la que la asociación se cimentó entre la “política” y el Estado administrativo coercitivo, definió el camino hacia la oclusión de una noción participativa de ciudadanía en la teoría liberal.

La supresión de las libertades personales por el Estado absolutista inglés del siglo XVII y su tiranía política sin precedentes catalizó la primera formulación plena de la problemática de cómo asegurar las condiciones para los derechos individuales y las libertades frente a la amenaza del Estado. John Locke fue el primero en bosquejar el problema en estas amplias categorías<sup>17</sup>. Para comprender la formulación de Locke sobre el problema, no obstante, hemos de considerar el modo en que Locke tomó como punto de partida la *respuesta* de Hobbes a un problema diferente. Con el problema, tanto literal como simbólico, del decapitamiento del monarca en torno a 1640, Hobbes había sido el primero en conceptualizar el “problema del orden” del liberalismo –así llamado porque contestaba al cómo y desde dónde, en ausencia de una monarquía tradicional, provendría la autoridad y el orden (Parsons, 1937; Pocock, 1985). Locke no encontró satisfactoria la solución de Hobbes del *Leviathan*, puesto que ofrecía sólo dos posibilidades: o bien vivir con una guerra “de todos contra todos” en el “estado de naturaleza” presocial, o vivir como un sujeto político en un Estado posabsolutista, ahora pretendidamente limitado contra la futura tiranía por sus orígenes en la *voluntaria* cesión de la autonomía individual del pueblo (el contrato social).

2. *Identidad espacial*. Locke tomó como punto de partida el nuevo problema que creía se derivaba de la solución de Hobbes: ¿cómo podía mantenerse la libertad personal si el fin de la historia era, de nuevo, la ubicación singular del todopoderoso Leviatán? ¿Cómo podía contenerse verdaderamente a este Leviatán? Para dar una respuesta a esta urgente

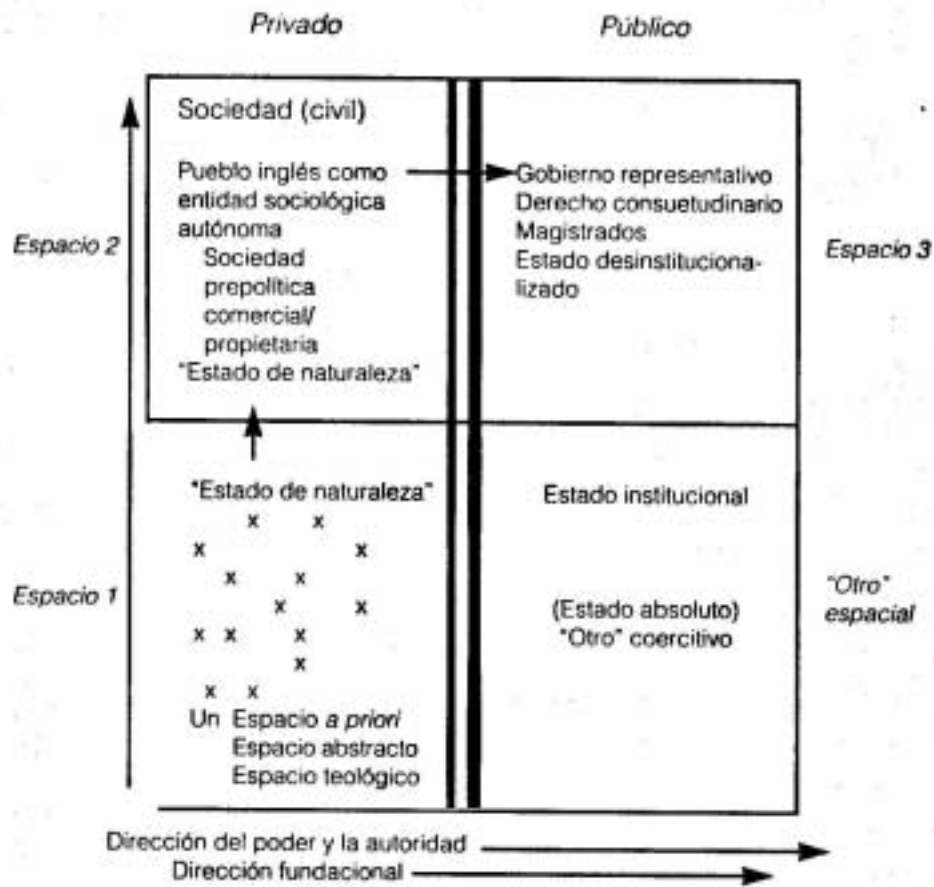
---

<sup>17</sup> La literatura sobre Locke es inmensa. Véase, por ej., Ashcraft (1987); Dunn (1969, 1984, 1990); Sewell (1980: 20 s.). Al usar a Locke como el máximo representante del siglo XVII de la teoría angloamericana de la ciudadanía, no estoy haciendo justicia a su contexto dentro del amplio abanico de otros tratados políticos. Se trata de una advertencia, pero inevitable dadas las limitaciones de espacio.

cuestión, Locke comenzó construyendo una narrativa con una nueva geografía política. La lucha épica entre el pueblo y la continua amenaza del Estado exigía una solución que *revirtiera de un modo permanente la dirección y la fuente del poder político* –del Estado al pueblo. Hobbes había sido el primero en imaginar una inversión anterior en el contrato social original, pero ésta tenía lugar sólo en un momento originario abstracto fuera del tiempo. Locke quería algo permanente. Para ello, Locke necesitaba encontrar un fundamento permanente del poder popular, algo que pudiera durar y florecer como una entidad colectiva y un punto de referencia normativo para la armonía social, separado y autónomo de la organización política de la sociedad (admitida como necesaria y, por lo tanto, siempre potencialmente coercitiva). Podía invocar fundamentos morales, pero la moralidad no proporcionaría poder. Para dotar al “pueblo” con la *capacidad* de hacer y deshacer el poder político y la soberanía, Locke tenía que proporcionar al pueblo una identidad colectiva independiente de la más sospechosa identidad “política” atribuida por el Estado. Para esta tarea necesitaba encontrar los fundamentos *sociales* para subordinar permanentemente el Estado a la autoridad popular. Necesitaba, simplemente, una teoría *social*.

Locke la encontró a través de una nueva representación revolucionaria del espacio social y político. Inventó y narró una nueva topografía espacial y política de la organización social -una entidad prepolítica y preestatal espacialmente separada y distintiva del Estado, representada en la figura 1 como espacio 2. Denominó a esta ubicación completamente formada y en total funcionamiento, el “estado de naturaleza”, pero por lo general se refirió a ella como “sociedad” o “comunidad”. De este modo, distinguía enfáticamente su visión social de la de Hobbes y de todo el pensamiento político y social anterior. La narrativa de Hobbes contenía sólo una ubicación espacial duradera de organización social –el Leviatán, el Estado ([1651] 1973). Su estado de naturaleza, por el contrario, no era una verdadera localización de la organización social sino una abstracción marcada sólo por el acuerdo momentáneo y meramente instrumental de los individuos, de otro modo aislados, de dotarse a ellos mismos de un Estado organizado. Esto no era una “sociedad” –Los individuos de Hobbes no existían como *pueblo* o como comunidad en su Estado prepolítico, y sin el Estado hubieran retornado a su estado de guerra. Por el contrario, Locke reconoció que la lucha para mantener la autoridad popular y la libertad frente a la dominación del Estado dependía de la existencia de una ubicación social distintiva, coherente, y *autónomamente* autoorganizada. De este modo, el pueblo de Locke en su estado prepolítico formaba una fuerte comunidad y una sociedad coordinada. Así pues, reformuló para siempre nuestra visión espacial del terreno social y político.

**Figura 1. El descubrimiento de la sociedad. Las identidades espaciales en el siglo XVII de la ciudadanía angloamericana Inglaterra como una entidad geopolítica nacional**



Pensamos en el siglo XIX como la era del descubrimiento de la sociedad sobre la que está construida toda nuestra moderna ciencia social. Pero fue, de hecho, Locke – normalmente considerado como la quintaesencia del individualismo- quien imaginó en su civilizado estado de naturaleza un dominio de vida prefigurativo, autoactivado y no político que existía *sui generis* libre de la autoridad y el control políticos. El estado de naturaleza/sociedad de Locke prefiguraba lo que acabaría siendo denominado explícitamente como "sociedad civil" en el siglo XVIII. Pero como Locke todavía utilizaba el lenguaje tradicional de la teoría política, en el que los términos "sociedad civil" y "sociedad política" eran usados de forma intercambiable para referirse al dominio centrado en el estado de la organización social, me referiré a esta inicial concepción de Locke como "sociedad prepolítica" y/o "sociedad natural", o simplemente "sociedad". Desde Locke, la historia de la lucha crónica de los individuos libres por permanecer libres ha sido narrada a través de la ferozmente rival oposición binaria entre las esferas de lo *público* y de lo *privado*, del Estado y la sociedad.

El carácter revolucionario de la epistemología espacial de Locke se hace presente especialmente cuando se la compara con la famosa portada de la primera edición (siempre reimpressa en subsiguientes ediciones) del *Leviatán*. En el grabado alegórico de la autoridad patriarcal, Hobbes dibuja un cuerpo gigantesco de un rey sabio, benevolente y con aspecto patriarcal erguido a la manera de un Dios sobre un paisaje en miniatura de granjas e iglesias en una campiña popular cotidiana. Incrustadas dentro del cuerpo del rey, sin embargo, hay cientos de personas en miniatura todas ellas vueltas reverentemente hacia la cabeza gigantesca del rey y su corona. Lo que Hobbes ha hecho aquí es insertar totalmente dentro del cuerpo del Estado a la sociedad de los hombres y mujeres que han establecido un contrato conjunto para ser gobernados por este Estado. No hay una esfera espacial separada de una sociedad no política incluso cuando, en principio, era únicamente el contrato social el que justificaba, en primer lugar, el dominio del Estado. En la topografía de Hobbes, el espacio social, en el sentido mundano de localizaciones y límites geográficos, se ha hundido en el espacio alegórico predominante de la autoridad política.

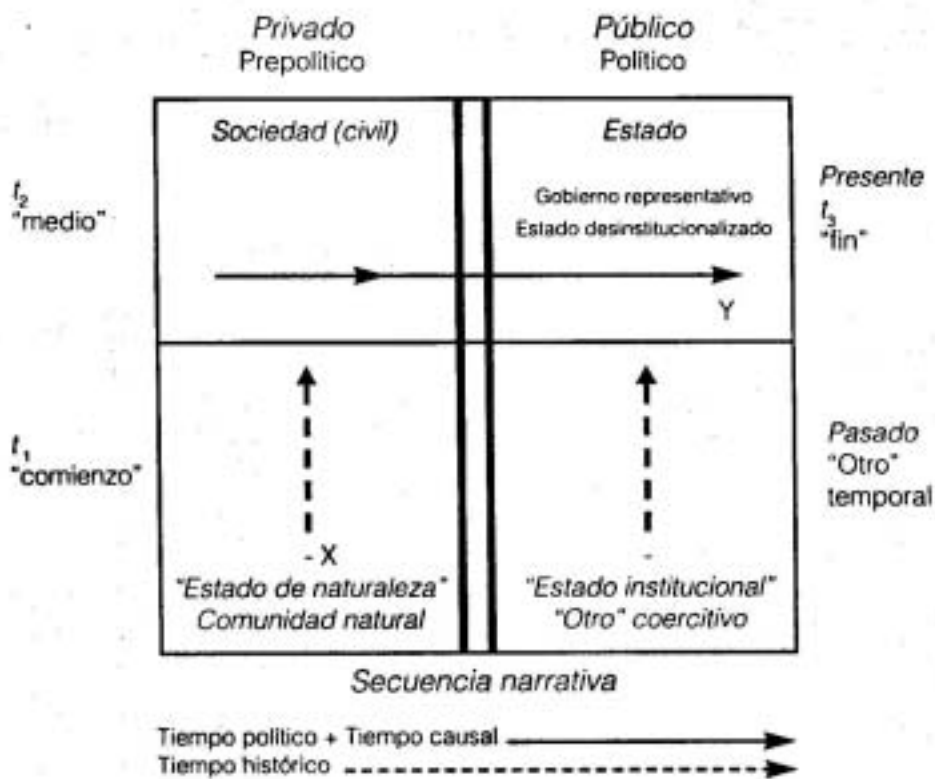
Locke rechazó ferozmente subsumir a la sociedad en el espacio administrativo del dominio político-patriarcal, benevolente o de cualquier otro tipo. Con este rechazo introdujo la formulación conceptual más duradera de cómo y por qué la libertad y la propiedad serían preservadas sólo insistiendo en la verdad científica de la autonomía espacial e institucional de la sociedad prepolítica. Pero al inventar esta topografía política de una sociedad separada como único ámbito de la verdadera libertad, en oposición a la libertad contingente del Estado administrativo, Locke imprimió para siempre sobre nuestras imaginaciones políticas una singular división espacial *binaria* entre lo público y lo privado como el abanico total y exhaustivo de las posibles formas de organización social conducentes a la libertad política (Somers y Gibson, 1994).

3. *Secuencia temporal*. La invención de Locke de una nueva ubicación de la sociedad prepolítica, por muy revolucionaria que fuera, no fue en sí misma un movimiento conceptual suficiente para asegurar que el pueblo permanecería para siempre libre del control del Estado. Para ello, hubiera debido preguntarse a sí mismo si prevenir un Estado tiránico sería subordinar al conjunto de esta sociedad a su voluntad. Claramente una geografía política no podía situar, ella sola, su sociedad natural sobre una base segura. Para lograrlo, Locke añadió una dimensión temporal a su narrativa. En un *tour de force* de historia conjetural, Locke creó una secuencia narrativa que convirtió a su sociedad natural, al tiempo, en temporal e históricamente anterior, causalmente previa y moralmente superior al Estado.

Tal y como muestra la figura 2, Locke construyó una secuencia narrativa en la que el pueblo en su sociedad prepolítica (sociedad civil) totalmente formada (t2) precede a un gobierno popular, y posteriormente expresa su acuerdo con éste (t3). El Estado institucional administrativo, no obstante, apenas se desvanece en el fondo; por el contrario, sirve como la permanente amenaza del “otro” temporal coercitivo. Locke comienza su narrativa con su famoso “En el principio fue América” (Locke [1690], 1960), con lo que quería decir que “Había una vez” en que el pueblo era libre y vivía en una cierta “era dorada” del estado de naturaleza –de aquí, la analogía con los indios “americanos” (véase Meek, 1976, cap. I). No obstante, a diferencia de su visión de los indios americanos, Locke la consideró como una sociedad comercial totalmente formada, con intercambio igualitario y distribución de la propiedad, cuya característica más singular era su armonía natural. Tenía, sin embargo, “inconvenientes” y empujados por éstos las gentes de esta sociedad prepolítica/natural acordaron formar, por medio de un “contrato social”, una “sociedad política” -la cual solicitó la cesión por parte de “todos sus miembros” de sus poderes naturales en “manos de la comunidad”, señalando la disposición por parte del pueblo de obedecer las normas de la sociedad política de la que ahora son parte. Al formar esta sociedad política “la comunidad puso el poder legislativo en aquellas manos que pensaban adecuadas para ese cargo [... ]” (Locke [1690], 1960).

El contrato social de Locke no será el una vez ficticio momento originario de Hobbes. La sociedad prepolítica de Hobbes no sólo tenía que estar suficientemente organizada para que el pueblo decidiera dar su consentimiento voluntario a un gobierno representativo popularmente designado para protegerlos a ellos y a su propiedad. Tenía que ser también una entidad suficientemente duradera y robusta para ser capaz de poner en claro que la supervivencia del gobierno dependía totalmente de su consentimiento *duradero* (acerca del desarrollo histórico del consentimiento, véase Herzog, 1989). Locke planteó que poseer este derecho a dar o a retirar el consentimiento entrañaba un “derecho natural” y, cuando el pueblo acordaba dar a un gobernante el derecho a protegerlo a través del gobierno, no daba por perdido su derecho sino que simplemente llevaba a cabo un préstamo condicional – condicional a la demostración continuada del gobernante de un apropiado respeto institucional por su libertad personal. Otorgado de forma voluntaria y libre y enraizado en la esfera separada y *anterior en el tiempo* de la sociedad natural, estos derechos populares pueden ser retomados en cualquier momento. De este modo, nació la historia de la soberanía popular, tal y como se ilustra en la figura 2.

**Figura 2. La estructura temporal de la ciudadanía angloamericana en el siglo XVII**



El imaginativo uso del tiempo de Locke no fue literalmente histórico sino político; su narración del contrato social pone en claro que la precedencia temporal de la sociedad natural le proporcionaría una prioridad política normativa sobre el gobierno que, después de todo, había creado. Aquí su narrativa opera como explicación institucional, así como justificación moral para la subordinación del Estado en relación con el pueblo; lo que cuenta es la anterioridad temporal. En el cuento moral de Locke, las crisis ocurrirán sólo con la aberración histórica del Estado institucional tiránico (absolutismo real), y la única resolución posible de la crisis reside en la creación de una forma desinstitucionalizada de gobierno representativo (espacio 3, tiempo 3). Lo que después, para Marx, se convirtió en el baluarte de la democracia burguesa y el comité ejecutivo de la clase dominante, aquí es narrado por primera vez para ser una expresión y un resultado temporal de las dinámicas sociales de un pueblo que trata de proteger su autoconstituida libertad y sus libertades naturales. El esquema temporal de Locke muestra cómo la sintaxis cultural de la narrativa puede utilizarse para hacer que la sociedad prepolítica y el acuerdo voluntario de la gente sean normativa, política y moralmente *previos* al Estado, haciéndolos temporalmente anteriores y prefigurativos. En este orden temporal, un gobierno legítimo es aquel que es reducido

moralmente a ser un *resultado* contingente de los derechos del pueblo, primero otorgados a ellos en la esfera prepolítica de la sociedad natural. Esta es la lógica que permite a Locke caracterizar al Estado no como un Leviatán sino como un crédito fiduciario (Locke [1690], 1960:430).

Por lo tanto, en esta narrativa Locke usa un orden secuencial para establecer la causalidad: la sociedad natural no sólo está separada y es autónoma del Estado, sino que existe antes de éste y, por consiguiente, bastante literalmente, causa por medio de su consentimiento voluntario la propia existencia del gobierno. En este esquema, algo que viene antes de otra cosa proporciona causalidad<sup>18</sup>. Esto no era tiempo histórico en el sentido común que Locke adscribiría a las fechas reales de dichos acontecimientos, sino tiempo epistemológico o una ley temporal de causa y efecto. El contenido de estas imágenes temporales cambia a lo largo de los tres siglos –desde el estado de naturaleza del siglo XVII al “primer estadio de la primitiva sociedad civil”, hasta el “pasado feudal” de la “sociedad tradicional” decimonónica pero la estructura narrativa permanece inalterada. Las innovaciones narrativas de Locke, por lo tanto, sientan las bases para la exigencia básica de identidad que la sociología política ha usado desde hace mucho para distinguirse de la disciplina de la ciencia política propiamente dicha: la sociología política *comienza* con la sociedad y *después* se pregunta cómo el Estado está constituido por las dinámicas de esta sociedad (Bendix y Lipset, 1957).

*Estructura narrativa y trama.* Por medio de su utilización del tiempo y el espacio, Locke hizo tres cosas cuando narró el nacimiento original de la sociedad: proclamó su diferenciación espacial con respecto al Estado; proclamó que era el *fundamento* histórico y causal, por lo tanto, moral y ético, de un gobierno representativo recién concebido (un Estado desinstitucionalizado); y proclamó que la sociedad prepolítica, más que el propio gobierno, era la fuente de toda autoridad política *legítima*. Por lo tanto, despojó de toda autoridad moral al dominio de las instituciones públicas y lo convirtió en un agente dependiente de la sociedad. La transformación es notable en el contexto histórico del pensamiento político: la suposición largamente prevaleciente de que la identidad popular se deriva de las instituciones políticas o de la Iglesia ha sido reemplazada por la idea de que la *sociedad no es idéntica a su estructura política* –de hecho, que el orden político está subordinado al de un pueblo independiente del Estado. Lo que hace tan efectiva la inversión de Locke, sin embargo, es que utiliza el *tiempo* en su narrativa de tal forma que *historiza*

---

<sup>18</sup> En esto se beneficia de un rasgo genérico interno de las propias narrativas de la lengua inglesa: Linde (1993: 11) explica que la “lógica natural del inglés es *post hoc ergo propter hoc*”, es decir, que lo que aparece antes causa lo que viene después.

esta transformación conceptual de modo que ahora toma el carácter de un hecho histórico en lugar de una ilusión filosófica.

Una clara trama causal comenzó a emerger de la representación de Locke de la estructura narrativa de la historia de la ciudadanía norteamericana. Locke tomó como su punto de partida en el tiempo 1 (en el “comienzo”) el problema épico del pueblo libre con derechos naturales (los protagonistas de una “comunidad natural”) enfrentado a la tiranía potencial de un Estado absoluto –el “otro” temporal y espacial. El peligro para las libertades y derechos individuales reside explícitamente en este visible poder estatal institucional y administrativo (su personal y su burocracia): “Un derecho de hacer leyes con penas de muerte [...]” es como Locke define el poder político (una definición que resuena dos siglos más tarde en la caracterización de Weber de la burocracia estatal como una jaula de hierro coercitiva). La resolución de la crisis sólo puede emerger a través de un completo realineamiento del poder y la legitimidad, algo que sólo puede ser llevado a cabo renarrando la historia del desarrollo del Estado/sociedad sobre la cual se basaba el problema original. La dramática resolución de Locke está causalmente inserta en la trama no sólo por medio del establecimiento del dominio de la sociedad prepolítica en el tiempo 2, sino también por el nuevo establecimiento por parte del pueblo de un gobierno representativo (tiempo 3), que es moral y científicamente un mero producto “provisional” de lo social. En esta nueva historia, el gobierno de la ley, los aspectos participativos del derecho consuetudinario (por ejemplo, los jurados), las Constituciones, etc., son presentadas como el resultado de la esfera de una sociedad prepolítica, temporal y causalmente previa e independiente (del gobierno político). Ahora disponemos de una lucha épica más equilibrada, enmarcada por un conjunto de límites ferozmente normativos entre la amenaza externa del Estado institucional y el amansado y desinstitucionalizado gobierno bajo el control del pueblo.

*El lugar del concepto de cultura política: la argamasa sociológica de la sociedad.* No es sorprendente que con el invento de una sociedad prepolítica haya aparecido un nuevo reto sociológico. Podemos comprender mejor el trabajo que el concepto angloamericano de cultura política está llamado a hacer examinando la nueva problemática que la estructura narrativa de Locke ha puesto ahora en primer plano<sup>19</sup>. La autoridad política moral ha sido despojada del Estado institucional (el “otro”) y reinvestido en un Estado desinstitucionalizado más débil, subordinado por entero a la sociedad. La monarquía ha sido reducida desde el Leviatán a una “imagen, fantasma o representación de la sociedad” (Locke [1690], 1960: 151; véase también Wolin, 1960: 309). Pero las imágenes, los fantasmas y la débil autoridad

---

<sup>19</sup> Es importante recordar que otros conceptos muy distintos de cultura política están emergiendo en el continente así como en otras culturas intelectuales en conjunto no occidentales.

gubernamental no son baluartes adecuados contra la omnipresente amenaza del Estado administrativo y ha de encontrarse un fundamento rival e incluso mayor del poder. La claridad conceptual y la prioridad histórica y moral del “pueblo” sobre el Estado no son, en sí mismos, suficientes.

Todos podemos reconocer el nuevo problema. Una vez que la sociedad había sido narrada a la vez como “una cosa aparte” (Tilly, 1984) y como una nueva base de identidad organizacional, entonces Locke se enfrentaba con la más básica de todas las preguntas sociológicas: ¿qué es lo que mantendría unida a esta sociedad? Después de todo, éste es el “quid” de la cuestión, si es que la soberanía popular tiene algún significado, un gobierno potencialmente arbitrario debe ser siempre consciente de que está siendo observado no por una conglomeración anómica de individuos, sino por un cuerpo autoorganizado, coherente y robusto -una “sociedad”. La autoridad de la sociedad sobre el Estado, por consiguiente, podía basarse no sólo en estar separada y ser previa al Estado; con igual importancia, debería existir porque el pueblo está totalmente autoorganizado y es autónomo, e incluso no necesita el Estado para mantener su floreciente identidad como pueblo –además de proteger la propiedad. El presupuesto de una sociedad suficientemente autoorganizada para ser capaz de construir e interrumpir el dominio gubernamental, e incluso de desafiar toda intervención gubernamental, excepto aquella de la seguridad y la protección de la propiedad y de las libertades, empujó a Locke, a la fuerza, a desarrollar una teoría *social* para dar cuenta de los medios a través de los cuales esta autoorganización pudiese surgir (Calhoun, 1993; Wolin, 1960).

Una teorización sociológica de la autoactivación social, por lo tanto, emergió necesariamente de forma paralela a la pretensión normativa de que la autoridad y el derecho a la resistencia y al consentimiento debían ser ubicados dentro de la sociedad y no dentro de cuerpos institucionales, tales como las iglesias, las asambleas locales o los magistrados (Locke [1690], 1960: 96-97, 209, 230). El cambio radical residía en rechazar la noción de relaciones sociales e instituciones ordenadas mantenidas por el poder de un centro político, a favor de una concepción de la sociedad como unidad autoactivante capaz de generar una voluntad popular. Locke encontró esta voluntad común en el *concepto de cultura política* -un pegamento sociológico que mantendría unida a la sociedad a través de la normativa no autoritaria y de la autoridad social de un tipo de *opinión pública* que podía provenir únicamente del florecimiento autónomo y no regulado de la esfera privada de una sociedad prepolítica totalmente natural. A diferencia de la autoridad del Estado, la autoridad de la opinión pública es voluntaria, espontánea, antiinstitucional y no coercitiva. El concepto de cultura política, pues, llena el espacio analítico de un conjunto, basado en la norma, de

creencias populares sobre los asuntos públicos y las políticas, que será la fuerza que sustente la soberanía popular y el consentimiento representativo.

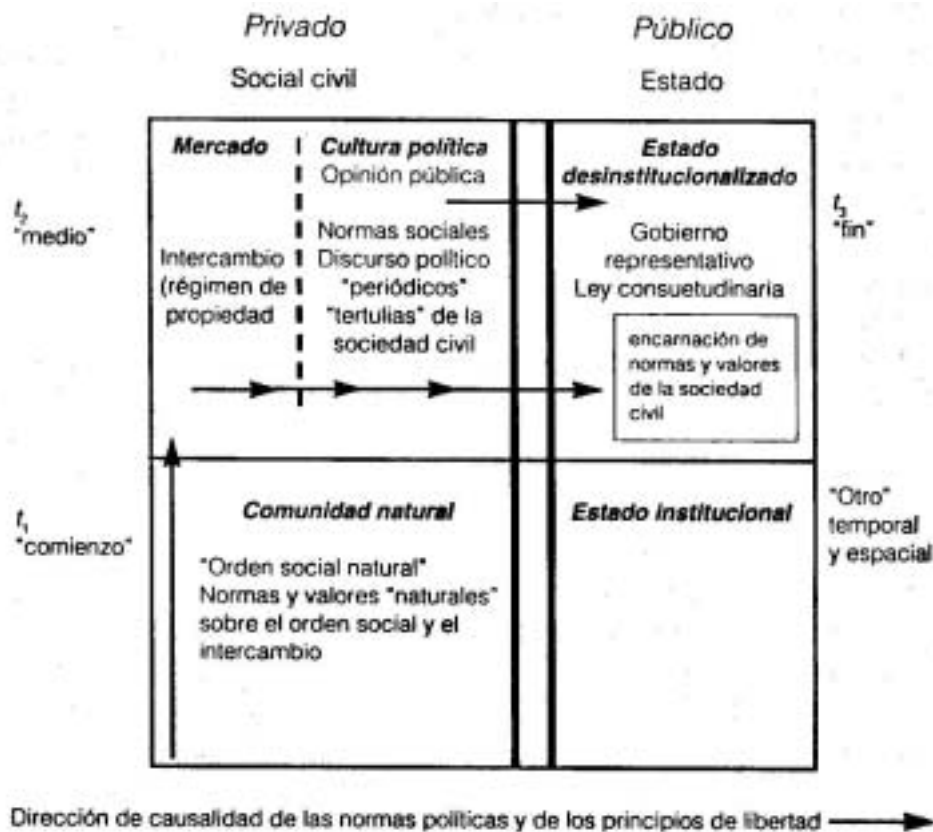
Para comprender el extraordinario trabajo teórico que le es pedido al concepto de cultura política en esta primera articulación de la teoría angloamericana de la ciudadanía, necesitamos volver brevemente al tiempo 1 de la narrativa de Locke en el estado de naturaleza. En contraste con la “guerra de todos contra todos” de Hobbes, Locke concebía este mundo natural como uno ideal de paz y armonía, libre de “la autoridad legislativa del hombre”. Su naturalismo no significaba, no obstante, que no poseyera identidad política; de hecho, Locke explicó esta armonía por la presencia de un cierto tipo de autoridad política, en concreto, las normas políticas cotidianas, racionales y basadas en el sentido común de una opinión pública consensual. El constreñimiento institucional, tal y como había enseñado el absolutismo, significaba coerción y dominación, incluso en nombre del paternalismo y la benevolencia. Fue precisamente la *ausencia* de autoridad institucional la que creó el espacio para un tipo de vida política libre de la necesidad de cualquier forma de constreñimiento externo, y especialmente centrada en el Estado. Locke no nos está diciendo aquí que el pueblo pueda funcionar sin ninguna autoridad política; más bien está diciendo que el pueblo puede funcionar mejor cuando la autoridad política reside en los funcionamientos naturales de las normas autónomas de la sociedad y no en alguna forma institucional coercitiva externa. El orden político, en otras palabras, estaba presente en lo que hoy llamamos el “control social informal” –no en ninguna forma reconocida como institucional.

Si el estado de naturaleza entraña la perfección, los hombres y mujeres concretos no lo hacen, y existían “inconvenientes” en la comunidad natural de Locke –por lo tanto, tal y como demuestra la figura 3, ello le llevó a narrar la secuencia histórica por la que el pueblo acuerda entrar en una sociedad política. (El violento debate entre teóricos políticos en torno a por qué exactamente desearían o deberían “abandonar” el estado de naturaleza no es relevante aquí.) Lo que es crítico, sin embargo, es que Locke hace que el pueblo *internalice* las creencias, valores y principios políticos antiinstitucionales de la “buena sociedad” que ellos sabían que operaba con tanto éxito en su comunidad natural. Esta forma inherentemente antiinstitucional de autoridad política, se convierte, así, en la *guía normativa* de la organización política:

Toda ofensa que pueda ser cometida en el estado de naturaleza puede ser igualmente castigada en el estado de naturaleza, y hasta tan lejos como es posible en una comunidad política (*commonwealth*) [...]. [la ley de la naturaleza es] tan inteligible y simple para una criatura racional y observadora de esta ley como las leyes positivas de las comunidades

políticas, mejor dicho, posiblemente más simple [...] Mucho mejor es en el estado de naturaleza [que en una monarquía absoluta] en donde los hombres no están obligados a someterse a la injusta voluntad de otros [Locke [1690],1960:317].

**Figura 3. El lugar del concepto de cultura política en la estructura narrativa de la ciudadanía angloamericana**



Sobre las bases de este modelo ideal original de autoridad política normativa antiinstitucional, la figura 3 ilustra cómo Locke establece la justificación normativa para cualquier autoridad política –incluyendo la ley consuetudinaria, un método para el juicio imparcial y un poder impuesto (Dunn, 1990: 9-25). Pero –y éste es el punto más significativo de todos- los principios sustantivos que guían a cada una de estas necesarias formas institucionales de autoridad se derivan, ellos mismos, totalmente de las normas y principios que operan en el estado ideal de naturaleza, y ahora traducidas a disposiciones políticas. Así pues, la ley consuetudinaria y la legislatura representativa no son sino reflejos institucionales de un orden normativo fundacional que emana de las normas de la sociedad prepolítica/natural, donde el pueblo existía como una comunidad armónica antes de que entrara en la sociedad política. ¿De dónde provienen los ideales democráticos?, preguntó

Locke. De las normas de la sociedad, fue su respuesta. El “hombre público vigoroso”, respondió Smith un siglo más tarde, era quien respetaba los poderes y opiniones que operaban en la vida cotidiana, no aquel que deseaba legislar y reordenar a través de intervenciones institucionales (Wolin, 1960: 299). Es casi la misma respuesta, y la misma estructura narrativa, que proporciona gran parte de la investigación en opinión pública unos trescientos años después.

El desarrollo de la sociología política del concepto de cultura política en un modo que es menos político que social puede ser, pues, rastreado hasta su inserción en la estructura narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía tal y como fue articulada por primer vez por Locke. Para hacer el trabajo explicativo que se le pedía, el concepto de cultura política debe situarse directamente en el lado privado/prepolítico de la división entre Estado y sociedad donde, además, establece estrictamente las fronteras entre ambos. El contenido sustancial de unos valores normativos de la cultura política se deriva igualmente de las normas e intereses políticos antiinstitucionales de la sociedad natural<sup>20</sup>. Su tarea explicativa en la estructura narrativa explica por qué el concepto de cultura política está desprovisto de una verdadera identidad política tanto en el sentido liberal o republicano del término.

*Descubrimiento #2: la teoría angloamericana de la ciudadanía establece su validez por medio de una infraestructura epistemológica de naturalismo social*

Si el Descubrimiento #1 está en lo cierto acerca de por qué el concepto de cultura política es reducido al estatus de prepolítico en la representación liberal binaria Estado/sociedad de la organización social, todavía no poseemos una respuesta completa para la segunda parte de la cuestión; en concreto, ¿por qué en esta red conceptual el concepto de cultura política es menos cultural que naturalizado? A pesar de que gran parte de la respuesta ha sido anticipada en la discusión previa de la sociedad natural de Locke,

---

<sup>20</sup> De hecho, tal y como ha señalado tan bien Habermas, durante la mayor parte del tiempo, desde Locke, el discurso normativo acerca de la opinión pública y la cultura política (la esfera pública de Habermas) se articuló a través de la reciente concepción no institucionalizada de la ley como una fuerza cohesiva derivada de las normas sociales. La ley fue apropiada como el símbolo, no del Estado, sino de la sociedad –fue celebrada como prácticamente la única institucionalización legitimada de la opinión pública junto con el gobierno representativo. Pero era menos la ley en cualquiera de las formas institucionales en las que, de hecho, se había desarrollado históricamente desde el Gobierno de la Ley (*Rule of Law*) medieval (por ej., las cortes administrativas y los principios de justicia tales como el “salario justo”) y más la ley ahora definida como normas generales y abstractas (Habermas [1962], 1989: 53). Así pues, Locke teorizó y confirió poder a la ley –en lugar de al dominio del Estado- como “fuerza constante y duradera” (Locke [1690], 1960: 191). “Y, así, quien quiera tenga el poder legislativo y supremo de una comunidad política, está obligado a gobernar por medio de leyes establecidas, vigentes, promulgadas y conocidas por el pueblo, y no por decretos extemporáneos [...]” (p. 182). Habermas capta brillantemente los procesos de desinstitucionalización a medida que avanza desde Hobbes, a través de Locke y Montesquieu: «en la “ley” la quintaesencia de las normas generales, abstractas y permanentes adquiere una racionalidad en la que lo que es correcto converge con lo que es justo; el ejercicio del poder debe ser relegado a un mero ejecutor de dichas normas» (Habermas [1962], 1989: 53).

contestar a esta segunda cuestión de un modo más completo requiere tomar en consideración la infraestructura epistemológica sobre la que la estructura narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía asienta sus requerimientos de validez.

*¿Qué es el naturalismo social?* Del mismo modo que la estructura narrativa imponía una identidad no política sobre el concepto de cultura política por medio de límites temporales y espaciales y demarcaciones narrativas, también la infraestructura epistemológica *del naturalismo social* impone una identidad no cultural sobre el concepto de cultura política por medio de sus límites epistemológicos y sus criterios de razón, evidencia y verdad –límites firmemente marcados por la distinción binaria *naturaleza/cultura*. La epistemología estándar, evidentemente, más que una teoría de un objeto o proceso en particular, es definida como la teoría del conocimiento en sí misma. Para evaluar el conocimiento, la epistemología usa un conjunto de criterios universales que trascienden las particularidades de toda teoría o fenómeno dados; de este modo intenta evaluar usando como línea de base los “fundamentos” del conocimiento. La epistemología ha sido una búsqueda de estándares o criterios que proveyeran los fundamentos de certidumbre. Richard Rorty (1979: 315) sugiere que «el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constreñimiento –un deseo de encontrar “fundamentos” a los que nos podamos aferrar, marcos de los cuales no debemos desviarnos, objetos que se imponen ellos mismos, representaciones que no pueden ser contradichas».

La epistemología de las ciencias sociales es la teoría de cómo se constituye el conocimiento correcto en las ciencias sociales. Pero, exactamente, ¿dónde busca el epistemólogo de las ciencias sociales estos criterios de certidumbre? Los epistemólogos adjudican la cualidad del conocimiento de la ciencia social evaluando los métodos y maniobras mediante los cuales los científicos sociales tratan de crear *representaciones* precisas de la realidad. De nuevo, Rorty (1979: 3):

Conocer es representar con precisión lo que está fuera de la mente; de modo que comprender la posibilidad y naturaleza del conocimiento es comprender el modo en que la mente es capaz de construir dichas representaciones. La eterna preocupación de la epistemología es ser una teoría general de las representaciones, una teoría que dividirá la cultura en áreas que representen bien la realidad, en aquellas que la representan menos bien, y en aquellas que no la representan para nada (a pesar de su pretensión de hacerlo).

El conocimiento preciso es, pues, definido no como “realidad” sino como la mejor posible de las representaciones de la realidad. En último término, el deseo de los

epistemólogos ha sido siempre que, por medio de las evaluaciones de la corrección de las representaciones, se produzca un conjunto de criterios universales a los que se pueda recurrir para juzgar con confianza la calidad de dicho conocimiento. Estos criterios de representación para el conocimiento social, porque son universales y no ligados a la cultura, se consideran como “naturales” –es decir, científicos. Por consiguiente, la *ciencia* emerge en el centro del escenario en el territorio de la epistemología: los máximos criterios para el conocimiento social de carácter representativo se definen como parte de la ciencia. Los criterios científicos, en consecuencia, son valorados no porque son únicamente “reales”, sino más bien porque la ciencia es la forma más respetada de representación –que gana su respeto precisamente por ser universal, fundacional y no estar sometida a las vicisitudes de la cultura.

Pero ahora tenemos una nueva pregunta: si la ciencia es ella misma una colección de representaciones de la realidad, y la verdad en la ciencia es la precisión universal de dichas representaciones de lo real, entonces ¿cuáles son los criterios epistemológicos y científicos utilizados para juzgar la verdad y precisión de las representaciones científicas? En otras palabras, si la ciencia es la piedra de toque del conocimiento social, ¿cuáles son los fundamentos de la propia ciencia? ¿Cuál es el objeto real de la representación científica que nos proporciona los criterios para la universalidad y la verdad? Este objeto es la *naturaleza*. La naturaleza es el único fenómeno del que los filósofos acreditan que posee unas regularidades absolutas. Sólo la naturaleza escapa a la volubilidad y a lo fortuito de la cultura y de la historia. Es esto lo que la hace fundacional. Porque se presume que está ya allí, en la naturaleza –con independencia de nuestra aprehensión-, algo que es natural es, por lo tanto, más cierto, más firme y más apropiado para ser empleado como el máximo estándar con respecto al cual todo conocimiento debe ser medido. Se entiende que este tipo de conocimiento ha sido *descubierto* más que creado. Por el contrario, otras representaciones se consideran formas de conocimiento construidas/ artificiales/ culturales; carecen de la cualidad de la certidumbre porque son un producto de los esquemas conceptuales del pensador en lugar de ser fenómenos naturales que existen independientemente de la mente.

La naturaleza y la certidumbre de sus regularidades están, pues, en la cima del conocimiento correcto del mundo social. Y, naturalmente, todo lo que no es naturaleza –todo lo que es construido, artificial, arbitrario, contingente- es epistemológicamente inferior. En esta jerarquía y en los límites que establece se encontrarán las raíces de naturalismo social y el complejo conjunto de divisiones epistemológicas que organiza la red conceptual estructural de la narración angloamericana de la ciudadanía. Las afirmaciones de la

epistemología dotan al naturalismo social de los estándares para juzgar el estatus conceptual de distintos tipos de conocimiento de lo cultural y lo social. En particular, Douglas (1986) demuestra que todas las instituciones son convenciones sociales pero, a través de “analogías naturalizadoras”, ciertas instituciones se consideran más “naturales” –es decir, más fundacionales como estructuras de autoridad que otras. Este proceso de atribución naturalizadora hace que ciertas instituciones aparezcan no sólo como totalmente naturales sino como “la base de argumento” o lo que los filósofos han llegado cada vez más, a llamar, en términos epistemológicos, *fundacional* y, por lo tanto, privilegiado (Douglas, 1986: 52; Rorty, 1979). El hecho “antinatural”, evidentemente, permanece oculto –el que estas privilegiadas clasificaciones naturalistas mantienen su privilegiada apariencia naturalista sólo por medio de un agresivo esquema cultural como el del naturalismo social<sup>21</sup>. Lo que es “natural” confiere poder a lo que significa (véase Sewell, 1992, para un argumento similar acerca de la “estructura”).

Durante tres siglos de discusión política, las cambiantes articulaciones del naturalismo social han ceñido la infraestructura epistemológica de la narración angloamericana de la ciudadanía. En el naturalismo social, tal y como demuestra la figura 4, el mundo político y social está dividido en un conjunto de relaciones binarias a lo largo del clásico eje naturaleza/cultura. En esta dicotomía, la cultura y la política significan las dimensiones construidas no naturales del universo social. En el discurso angloamericano de la ciudadanía, la división se articula a través de una delineación jerárquica entre lo que es designado como “dado” –inamovible, espontáneo, voluntario, natural, dado por dios, similar a la ley- frente a lo que es designado como “contingente” –construido social o políticamente, es decir, temporal, coercitivo, arbitrario, vulnerable al cambio o a la manipulación. Pero lo más importante es que lo que cae en el lado “natural” de la división epistemológica y, por lo tanto, existe ontológicamente con independencia de la intervención política o humana, es considerado ontológicamente anterior –más fundacional- a la vida política. Esta imputación de precedencia ontológica, de autonomía y certidumbre –su regularidad- define, a su vez, la distinción entre lo natural y lo artificial como fuente de adjudicación epistemológica.

El conocimiento es razonable, admisible y verdadero en la medida en que se corresponde con los fundamentos establecidos por lo que es natural –sea la ley natural (siglo XVII), la libertad natural (siglos XVIII y XIX), o la ciencia natural de la economía política (siglo XIX). Y, a pesar de que, con frecuencia, se identifica el comienzo del naturalismo

---

<sup>21</sup> Lo que llamamos “el mercado” sigue siendo, probablemente, tanto la primera demostración histórica del poder de dichas analogías naturalizadoras, como la otra ficción social más importante en el corazón del concepto de cultura política. En una paráfrasis de Polanyi, “el camino al *laissez-faire* fue pavimentado con la intervención estatal” (véase especialmente Polanyi [1944], 1957; Agnew, 1986; Block y Somers, 1984).

social con el descubrimiento de la economía política a finales del siglo XVIII y comienzos del xix, tal y como veremos más adelante el naturalismo social de la inscripción de Locke de la sociedad prepolítica no ha sido menos significativo. El naturalismo social se convirtió en la base para la imputación de una lógica natural (en el caso de Locke una “comunidad natural” “otorgada por Dios”), más que de una lógica contingente para las operaciones de la sociedad prepolítica y de la esfera privada.

**Figura 4. Cuadro de las oposiciones binarias del naturalismo social**

<b>Exógeno natural</b> <i>Dado-en-la-naturaleza-de-la-cosa</i>	<b>Endógeno/cultural</b> <i>Construido históricamente</i>
leyes de la naturaleza	arbitrario
otorgado por dios	histórico
universalidad	particularismo
fundamentos	manifestaciones
racionalidad	irracionalidad
representaciones que no pueden ser contradecidas	artificial
certidumbre	volátil y fortuito
criterios universales	particularidades
científico	mágico
descubierto	construido
regularidades	contingencias
en-la-naturaleza-de-la-cosa	impuesto externamente

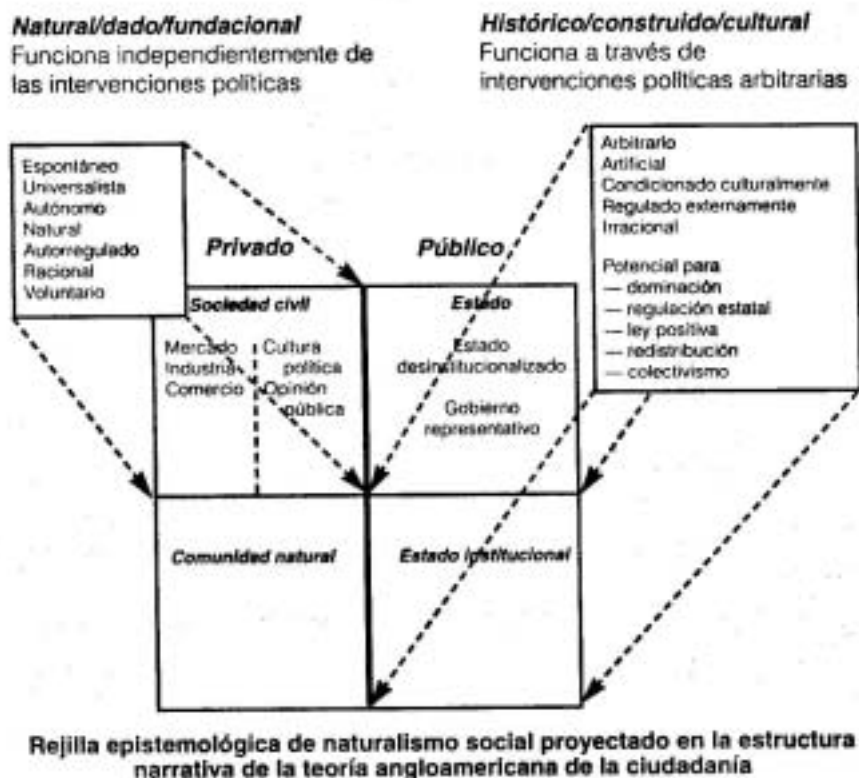
*Descubrimiento #3. la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía*

Hasta este momento, con propósitos analíticos, he distinguido entre la estructura narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía y la infraestructura epistemológica del naturalismo social. En esta sección argumentaré que la división binaria entre lo dado y lo natural frente a lo construido y lo cultural son la infraestructura de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Éste es el resultado del paso final en el proceso narrativo: la estructura narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía está *representada sobre*, e inserta en, la infraestructura epistemológica del naturalismo social. Cuando esto sucede, la narrativa sufre cambios dramáticos: el relato de la ciudadanía angloamericana se transforma desde una mera narrativa hasta el considerablemente más potente esquema cultural de una *metanarrativa*.

*¿Qué es una metanarrativa? ¿Por qué importa? ¿Cómo funciona?* Ciertas construcciones históricas existen “por encima y más allá” del nivel de la realidad empírica; estas construcciones dependen para su supervivencia no de la evidencia empírica sino de la concesión de sus cualidades aparentemente naturalistas. Cuando un relato histórico se

convierte en naturalizado significa que su estructura narrativa (sus periodizaciones temporales y sus unidades espaciales de análisis) ya no se reconoce como una historia –por ejemplo, una construcción de partes significativas sino que ha pasado a nuestra cultura del saber como presuposicional. Las presuposiciones son aquellos supuestos que, a pesar de que reconozcamos que no pueden ser demostrados empíricamente, no obstante creemos que sirven con propósitos heurísticos como puntos de arranque –en la medida en que conlleven la negación total de que son *simplemente* puntos de partida postulados y heurísticos. Cuando una heurística presuposicional se usa equivocadamente, *como si* fuera una teoría laxamente concebida que es históricamente “suficientemente” correcta para servir, digamos, como contexto de fondo (sin tener que ser “probada” nos encontramos ante una seria fuente de problemas. Cuando estas fuentes de problemas están dispuestas en estrictas estructuras narrativas, como lo son con frecuencia, pueden ser razonablemente llamadas metanarrativas. Éste es el término que adoptaré aquí al referirme a la teoría angloamericana de la ciudadanía<sup>22</sup>.

**Figura 5. La creación de una metanarrativa: la estructura narrativa inserta en el naturalismo social**



<sup>22</sup> Lyotard (1984); White (1987).

Defino la metanarrativa como una estructura narrativa que ha sido subordinada a la rejilla (*grid*) del naturalismo social. La figura 5 muestra el proceso por medio del cual la infraestructura epistemológica del naturalismo social fue injertada en la estructura original narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía. En este proceso, el naturalismo social –una modalidad epistemológica que normalmente está dirigida a juzgar los métodos por medio de los cuales se produce el conocimiento- acaba inserta en el contenido sustantivo de la propia historia de modo que algunos componentes de esta historia adquieren la atribución de *ser naturales*. Por ejemplo, cuando el naturalismo social está representado, en el diseño de Locke de la sociedad prepolítica, no sólo se evalúa la teoría de la sociedad según los estándares del naturalismo social, sino que la propia sociedad no política es redefinida como siendo un orden natural. Por medio de este proceso la teoría angloamericana de la ciudadanía se ha transformado de una narrativa en una metanarrativa.

Al igual que todas las metanarrativas, la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía es una seria fuente de problemas intelectuales. Como “meta” conocimiento, existe “mas allá” de las insignificantes pruebas a las que está sometido el conocimiento “empírico”. El término *metanarrativa* sugiere algo más grande, más elevado, más profundo – más “natural” que una simple historia, y significa que no se puede dar cuenta de las metanarrativas con los mismos estándares de rigurosidad que se aplican al conocimiento cotidiano de la ciencia social. Por el contrario, se acepta –a pesar de que no es correcto en todos sus detalles- que es “suficientemente” verdadero para propósitos heurísticos. Las metanarrativas, por lo tanto, tienen mucho en común con los tipos ideales. Todo el mundo está de acuerdo en que no se proponen literalmente ser empíricamente correctas, pero son usadas inevitablemente con propósitos explicativos –con resultados crasamente problemáticos- como si fueran generalizaciones heurísticas de la realidad empírica en lugar de llanas y simples heurísticas. Como generalizaciones heurísticas, están aisladas de serios retos (véase, por ejemplo, Lakatos, 1970) incluso cuando, como generalizaciones putativas, poseen, a pesar de todo, el poder de redefinir variaciones empíricas como desviaciones problemáticas -otro mecanismo por el que “cinturones protectores” aíslan el “núcleo profundo” de las metanarrativas (Lakatos, 1970). Las metanarrativas son, pues, responsables únicamente de la exactitud histórica “típica ideal” –lo que, por consiguiente, les hace inmunes a serios retos empíricos y conduce a explicaciones problemáticas.

La teoría angloamericana de la cultura, como metanarrativa, posee así el poder de ser considerada lo bastante exacta como para ser usada en las explicaciones históricas. Al mismo tiempo, las acusaciones acerca de su inexactitud empírica se enfrentan con contra-argumentos acerca de cualquier tipo de creencia en la precisión empírica, en primer

lugar. Pero las metanarrativas crean incluso más problemas porque están imbuidas con el poder de la autoridad de juzgar lo que cuenta como investigación racional y razonable en todos los argumentos históricos en competencia que caen bajo su rúbrica laxa y tópica. La teoría angloamericana de la ciudadanía gana su autoridad decisoria en su conversión de narrativa a metanarrativa. Los criterios decisorios se establecen a través de firmes divisiones epistemológicas entre la sociedad y el Estado, el capitalismo y el feudalismo, la espontaneidad y la dominación, lo público y lo privado, etc. Estos límites categorizan la evidencia, la argumentación y la formación de hipótesis en categorías preestructuradas. Los argumentos que caen en los lados equivocados de su habitual distribución a lo largo de las divisiones epistemológicas no gozan del privilegio de ser considerados candidatos razonables para validaciones explicativas opuestas. A la teoría angloamericana de la ciudadanía se le atribuye, pues, el poder, como estructura cultural metanarrativa, de adjudicar conocimiento y evidencia en los niveles más profundos de la naturaleza y de la verdad. El naturalismo social, inserto en la estructura narrativa, atribuye a una red conceptual esta extraordinaria capacidad intelectual.

Cuando están insertas en esta rejilla epistemológica de naturalismo social, las demarcaciones narrativas secuenciales y espaciales de la estructura narrativa se subordinan y son determinadas por la división epistemológica binaria entre lo natural y lo cultural. Estas categorías de la narrativa que caen en el lado natural de esta división epistemológica ganan inmediatamente el privilegio epistemológico como objetos fundacionales sobre aquellos que han sido relegados al lado no natural/artificial de la división. Así entrelazadas y reforzadas, las demarcaciones narrativas de la teoría angloamericana de la ciudadanía se solidifican en unas insalvables divisiones epistemológicas que no pueden ser transgredidas dentro de los límites del pensamiento racional y razonable.

La figura 6 muestra el resultado de este proceso en su forma esquemática binaria, las “grandes dicotomías” (Bobbio, 1992: 1-2) de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Las secuencias temporales (por ejemplo comienzo, medio, fin) y las relaciones espaciales características de la estructura narrativa, previamente más múltiples, han sido redistribuidas a lo largo de la división binaria, fuertemente reduccionista, naturaleza/cultura. Los elementos narrativos de la historia han sido transformados en un conjunto de oposiciones abstractas mutuamente excluyentes. En este código simbólico, las categorías no poseen conjuntos autónomos de atributos e identidades. Por el contrario, definir cualquier categoría presupone su *otro* opuesto, de modo que, por ejemplo, la “sociedad moderna” sólo existe como concepto en oposición a este otro –en este caso, la sociedad tradicional.

**Figura 6. Las “grandes dicotomías” de la teoría angloamericana de la ciudadanía**

Natural-como fuerza original <i>(funciona independientemente de las intervenciones políticas)</i>  <b>Privado</b>	Histórico-como fuerza construida <i>(funciona por medio del poder político arbitrario)</i>  <b>Público</b>
voluntario naturaleza espontáneo lógica racional autónomo derechos naturales regulado impersonalmente por las normas derecho de resistencia sociedad civil mercado libre sociedad de mercado coordinación entre iguales hombre burgués ley natural opinión pública cultura política	coercitivo orquestado fuerza irracional dependiente poder institucional poder personificado dominación abyecta estado arbitrario regulación estatal poder político jerarquía amo/esclavo ley positiva tiranía pasiones artificiales

El resultado es la fuente de las “grandes dicotomías” de Bobbio de la sociología política y del pensamiento político, incluyendo las bien conocidas de público y privado, Estado y sociedad civil, tradición y modernidad, el actor libre/autónomo y el no libre/dominado, etc. Bobbio ha incorporado la perspectiva estructuralista de que los conceptos dicotómicos están planteados en términos de suma cero, de modo que cada uno sólo puede ser la negación del otro<sup>23</sup>, de este modo:

dividir un mundo en dos esferas que, a la vez, son exhaustivas en el sentido de que cada elemento de este mundo está cubierto y es mutuamente exclusivo, en el sentido de que todo elemento cubierto por el primer término no puede ser cubierto simultáneamente por el segundo [...] desde el momento en que el espacio definido por los dos términos está completamente cubierto llegan al punto de definirse mutuamente a ellos mismos en el sentido de que el dominio público se extiende sólo hasta donde comienza la esfera privada [y lo contrario es también cierto] [1992:1-2].

En mis descubrimientos, el naturalismo social impuesto a la narrativa política crea las fijeza de estas dicotomías. El naturalismo de la modernidad, de la sociedad civil y de los

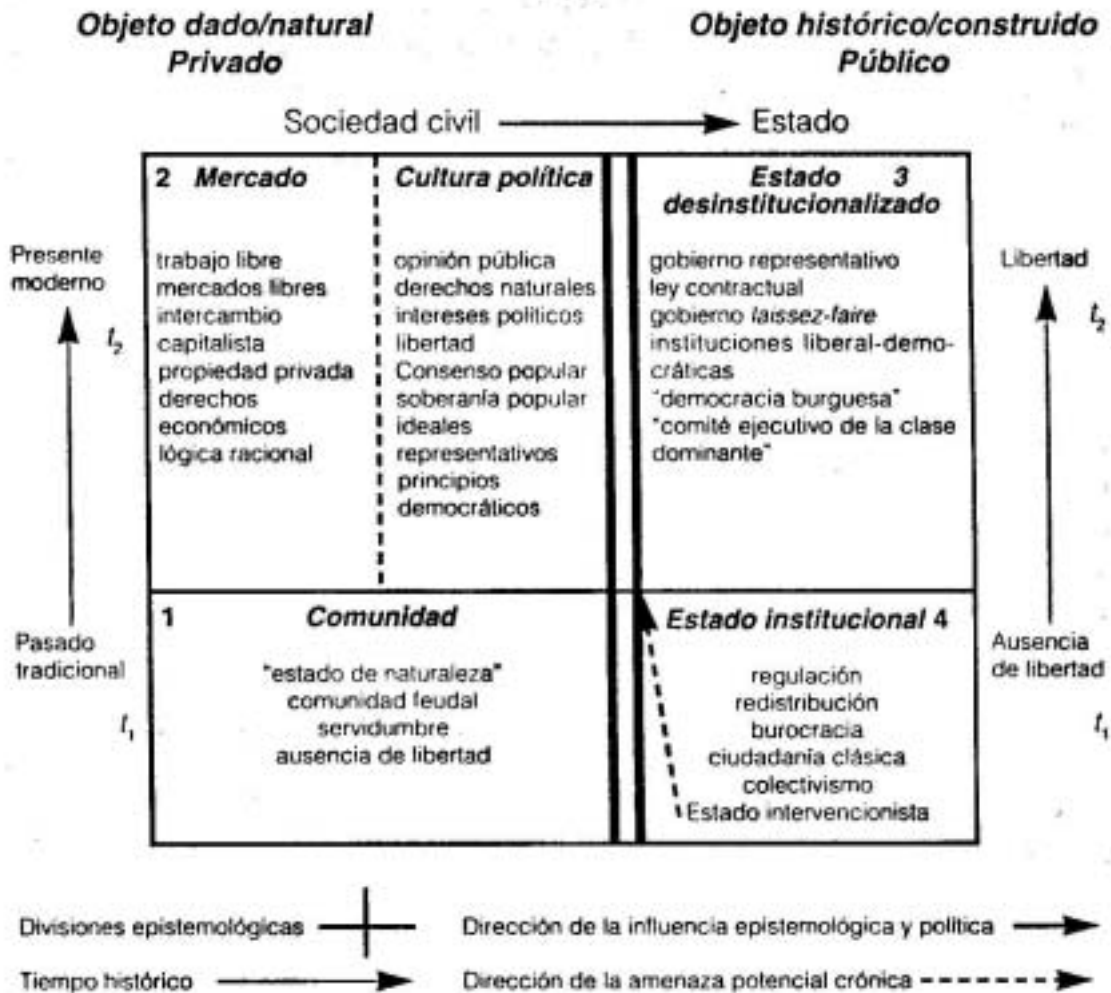
<sup>23</sup> El argumento de Bobbio concuerda aquí con el trabajo de Alexander (1992a) y de Alexander y Smith (1993), quienes han enmarcado las “grandes dicotomías” en los códigos binarios de “ciudadano” y “enemigo” en el discurso de la sociedad civil.

mercados es fijado en oposición a las arbitrariedades de la tradición, el Estado y la regulación. En el proceso, la estructura completa está naturalizada. Pero hay más en este proceso de naturalización. La transformación binaria es en cierta medida decepcionante: la narrativa ha desaparecido, sólo en el nivel de la superficie. De hecho, cada categoría se ha convertido en una representación congelada de la secuencia narrativa en su conjunto; cada categoría también lleva dentro de ella lo que ahora es una historia causal presuposicional e invisible sobre su identidad constitutiva. Por ejemplo, la “sociedad moderna” no es definida como natural sólo a causa de su oposición al Estado tradicional arbitrario. Es igualmente definida por una historia causal interna en la que la modernidad sólo tiene significado como resultado temporal del declive de la tradición; “antes” y “después” se encuentran en, una relación mutua de suma cero. Los esfuerzos para estudiar la modernidad empíricamente están desviados desde el comienzo por el hecho de que, como una categoría de las ciencias sociales, ya lleva dentro de ella su variable putativa independiente -su fuerza causal. Las narrativas ocultas en estas categorías conceptuales son la fuente de frecuentes callejones sin salida en los intentos de los científicos sociales de “reconciliar” oposiciones, tales como la estructura y la acción, el individuo y la sociedad, la clase para sí y la clase en sí.

Volvamos ahora a la matriz metanarrativa total de la figura 7, que muestra cómo la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía distribuye las categorías políticas y sociológicas, así como las relaciones temporales y espaciales, a través de una serie de firmes divisiones epistemológicas. En el eje vertical está representado el campo espacial de la ausencia de libertad a la libertad. En el eje horizontal están representadas las divisiones espaciales y epistemológicas entre el naturalismo privado de la sociedad y la naturaleza pública construida del Estado. La narrativa de Locke comienza con la versión de la “edad dorada” del estado de naturaleza en la celda 1. Porque este estado de naturaleza es una comunidad natural y dada por Dios, su tiempo es el “pasado” abstracto más que el pasado concreto del temprano Estado “primitivo” de la teoría social del siglo XVIII o el pasado “tradicional/feudal” de la teoría decimonónica. Sus propias cualidades de naturalismo y don divino proporcionan al estado de naturaleza tanto la primacía narrativa como epistemológica como la fuerza fundacional originaria de la justificación normativa de Locke de la soberanía popular. Pero es su sociedad prepolítica totalmente realizada, natural y comercializada, en la celda 2, la que proporciona la capacidad sociológica y la justificación como la primera encarnación histórica concreta del siglo XVII de esta fuerza natural originaria. Porque es la encarnación social del estado de naturaleza, la sociedad prepolítica posee un estatus privilegiado.

**Figura 7. Metanarrativa de la teoría anglo-americana de la ciudadanía**

**La urdimbre epistemológica del naturalismo social**



De esta forma, la celda 2 encarna la primera esfera del verdadero naturalismo social: la sociedad es una esfera natural autónoma, autoactivada –la esfera del intercambio social no coercitivo prepolítico. La celda 3 representa el resultado de la acción voluntaria llevada a cabo por actores libres en la epistemológica, histórica, política y moralmente primaria celda 2 de la sociedad prepolítica, en concreto el dominio político históricamente construido de la soberanía popular pública representativa liberal-democráticas –el locus de las instituciones políticas- recordar y resistir si es necesario. La celda 3 es, al mismo tiempo, una zona pública y un producto directo de la interacción contractual privada y autónoma. Su publicidad la hace estar siempre a punto de ser una fuente de tiranía -como la celda 4. Este peligro está bajo control por el hecho de que su propia existencia depende de la duración del

consentimiento de la fuerza natural y original de la sociedad natural. En la visión de Locke, esto es lo que la pone a salvo de la coerción.

La celda 4 juega el crítico papel del otro espacial público, no libre, no natural, institucional, arbitrario y, por lo tanto, peligroso. Sin el otro de la celda 4, el flujo desde la celda 2 a la celda 3 no podría ser teorizado; la siempre presente amenaza de la dominación y la coerción política del Estado juega un papel tan fundacional en la teoría angloamericana de la ciudadanía como los individuos, los derechos naturales y la sociedad civil.

En el momento de la teoría del siglo XVIII, la celda 1 irrumpe en escena como el tiempo real del otro primitivo. Es retratado o bien como un gran cuadro de la sociedad civil sin propiedad privada (como en la “teoría de los cuatro estadios” escocesa) o como un pasado generalizado, arcaico y feudal desde el que se desarrolla el mundo moderno de las libertades naturales (celda 2) a través del proceso natural de civilización. Es, pues, una transición fácil desde la temporalidad dieciochesca de los cuatro estadios hasta las más rígidamente planteadas oposiciones simplistas binarias decimonónicas, entre tradición y modernidad, *gemeinschaft* y *gesellschaft*, feudalismo y capitalismo, preindustrial e industrial, estatus y contrato, representadas respectivamente por las celdas 1 y 2. Hay que notar que cuando el “pasado” es especificado como una comunidad tradicional organizada a través de una monarquía, incluso cuando es todavía claramente un lugar de ausencia de libertad, no obstante es considerada como *natural* y, por lo tanto, como un estado necesario de progresión hacia la libertad moderna. Esto contrasta con el ámbito totalmente aberrante, no natural y arbitrario del dominio público en el Estado absolutista, cuya presencia acecha en el fondo de la teoría angloamericana de la ciudadanía como la razón para el continuado esfuerzo que la sociedad prepolítica ha de poner en el mantenimiento de la celda 3 –la domesticada y desinstitucionalizada escena pública de la representación privada en donde las únicas normas que se hacen son aquéllas necesarias para asegurar la protección de la naturaleza esencial de la libertad de la celda 2 (en concreto, el contrato y la ley civil).

*La naturalización del concepto de cultura política.* Hemos visto con anterioridad cómo la idea de Locke de una cultura política operó como un mecanismo sociológico para explicar la cohesión de la sociedad prepolítica en ausencia de la regulación estatal. La epistemología de Locke del naturalismo social puede explicar también por qué este concepto de cultura política no puede ser concebido como cultural (como una lógica simbólica autónoma de la vida política) sino que debe convertirse en una manifestación de lo natural. Los ideales y normas sobre la política se derivan de lo que es previo a la naturaleza –el estado de naturaleza. Recordemos que cuando el pueblo en sociedad se volvió hacia el estado de

naturaleza para encontrar una guía política, no fue sólo atraído por la fascinación de lo natural y de lo dado por Dios, sino que fue repelido igualmente por los peligros conocidos de lo artificial y la arbitraria voluntad política del Estado: “Mucho mejor es en el Estado de Naturaleza en donde los hombres no están obligados a someterse a la injusta voluntad de otro” (Locke [1690], 1960: 317). Lo que proporcionó a las normas políticas del estado de naturaleza tal atracción sobre las del Estado, sin embargo, no fue meramente su contenido antiinstitucional. Fue también su inherente *racionalidad* –algo, de nuevo, contrapuesto a la inherentemente *irracional e impredecible* voluntad política del Estado: “la Ley de la Naturaleza [es] tan inteligible y simple para una Criatura racional, y para un Estudiante de esta Ley, como las Leyes positivas de las Naciones, incluso posiblemente más simples” (Locke [1690], 1960: 315). Lo que era natural era también racional y, por lo tanto, capaz de generar una voluntad común política independiente de cualquier sistema de creencias no natural, no racional –la inevitable fuente de coerción política arbitraria. Para Locke las ideas políticas que están tras la creación del gobierno representativo y de la ley consuetudinaria no representaban un *logro* cultural o político. Por el contrario, en el verdadero centro de la cultura democrática está sólo un “redescubrimiento de lo natural; nunca la precondition vital de una comunidad, sólo su superestructura” (Wolin, 1960:306).

La senda entre las celdas 2 y 3 corre a través del ámbito de la cultura política, ahora comprendida como solidaria y basada en la norma –tanto racional como natural. De hecho, la opinión pública, firmemente ubicada en la esfera privada, proporciona los fundamentos sociales para la persistente libertad política y económica *sólo* si es considerada como racional (véase también Calhoun, 1992; Taylor, 1990; Habermas [1962], 1989). De este modo, el naturalismo establece el argumento fundacional de que los derechos que comprenden una cultura política democráticamente inclinada no están “garantizados” por la ley positiva (artificial) o por la monarquía, sino que son inherentes en el pensamiento social racional, precisamente porque es otorgada por Dios y natural en lugar de ser artificialmente impuesta.

El uso de Locke del naturalismo/racionalismo, por lo tanto, proporciona una firme base para la soberanía popular. Después de todo, ¿de dónde provienen, en primer lugar, estas ideas acerca de los derechos? La respuesta de Locke es la famosa: en el principio fue Dios y el estado de naturaleza (no la ley o el gobierno), y fue Dios y la naturaleza los que dotaron a la gente de derechos naturales. Estos derechos naturales otorgados por Dios son, pues, *previos* en el tiempo político y ético. De acuerdo con Locke, los derechos naturales otorgados por Dios fueron humanos en una sociedad, mucho antes de que pudieran incluso concebir la idea de formar un gobierno. Estos derechos previos y naturales otorgados por

Dios crean una cultura política natural de derechos y una sociedad autónoma a partir de la cual el consentimiento popular puede ser dado en primer lugar (Dunn, 1984,1990; Seligman, 1993).

*La metanarrativa como guardián de la entrada.* Las demarcaciones de la metanarrativa cristalizan de este modo a través del naturalismo social en divisiones temporales, espaciales y epistemológicas, con respecto a las únicas posibles precondiciones de la democratización y la libertad. Cada una de las celdas del diagrama mantiene una relación de suma cero con las demás. Por ejemplo, nada asociado con la celda 2, el ámbito de la libertad natural, privada, puede desangrarse en la celda 1 ó 4 y seguir siendo considerada dentro del ámbito del argumento moral democrático. De hecho, algo muy notable sucede con la evidencia histórica si se realiza cualquier esfuerzo para transgredir estas divisiones epistemológicas. Si el investigador descubre la existencia de algún tipo de derecho similar a los derechos modernos dentro de los límites temporales o espaciales de las celdas 1 ó 4 –los derechos de los ciudadanos en las ciudades medievales, pongamos por caso- éste aprende muy rápidamente que esos mismos derechos han sido *renombrados* y *redefinidos* cuando aparecen en el conjunto equivocado de marcos temporales o espaciales. Aquí se convierten en derechos “tradicionales” “premodernos”, en formas “prepolíticas”, “paternalistas” de una “economía moral”, o en los remanentes “rezagados” de un orden feudal. La metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía adjudica la distribución de la evidencia a lo largo de las divisiones epistemológicas, excluyendo a las evidencias contrarias acerca de las condiciones sociales de las culturas políticas democráticas<sup>24</sup>.

El resultado acumulativo a lo largo de los siglos ha sido crear una serie de divisiones epistemológicas entre el pasado y el presente, la tradición y la modernidad, en las que las precondiciones sociológicas necesarias para la libertad pudieran ser, de manera concebible y racional, un producto causal sólo de una sociedad civil moderna y su cultura política basada en la norma. Para Locke, Smith y Marx, el Estado liberal era un resultado de esto; de otro modo se derramaría sobre la división dentro del Estado institucional, y la libertad de la sociedad civil sería suprimida. Marx, por supuesto, comprendió que éstas eran las libertades burguesas que, a su vez, creaban la ausencia de libertad para los “trabajadores libres” explotados. Pero esto no afectó en modo alguno su visión desinstitucionalizada del Estado. En perfecta armonía con la metanarrativa angloamericana de la ciudadanía, la fuente de libertad de Marx también se encontrará en la sociedad civil –sólo que para Marx

---

<sup>24</sup> El reciente estudio de Downing (1992) es una excepción.

sería un estadio más desarrollado de la sociedad civil, que seguiría a la defunción del capitalismo y del Estado democrático burgués.

## Discusión

La hipótesis central de este ensayo es que explicar el concepto de cultura política requiere el examen de la estructura de cultura política en la que ha estado inserta durante mucho tiempo la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía. El análisis esquemático de la teoría angloamericana de la ciudadanía en sus comienzos, en la obra de Locke en el siglo XVII, ha confirmado la presencia de una metanarrativa limitadora de este tipo.

Los conceptos son *“palabras en sus ubicaciones”*

En la primera de las tres proposiciones que comprenden esta hipótesis sugiero que el concepto de cultura política como categoría no debe ser un objeto aislado de estudio; por el contrario, el tema de investigación debería ser la red conceptual en su conjunto, o la “ubicación” en la que el concepto de cultura política está inserta y en la que lleva a cabo su trabajo conceptual. Como jugador crucial en esta metanarrativa, el concepto de cultura política ha demostrado estar empíricamente constreñido por los parámetros naturalizados, temporales y espaciales de la metanarrativa y por sus inclusiones y exclusiones conceptuales. El concepto de cultura política ha sido despolitizado y naturalizado en virtud de su *lugar* en la matriz estructural de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Su identidad es un producto de su inserción.

La figura 7 resume los principales fundamentos de la narrativa original del siglo XVII de la teoría angloamericana de la ciudadanía –unos fundamentos que continúan vinculados a la sociología política moderna: 1. El Estado institucionalizado es el ámbito de la libertad potencial constituida a través de la coerción externa, la dominación y el constreñimiento asistido por la compulsión física, y generador de dependencias personales arbitrarias; 2. La sociedad prepolítica/civil es el ámbito de la libertad porque es autónoma del Estado, impersonal, autoactivada por medio de interdependencias objetivas (por ejemplo, los contratos de propiedad, la división del trabajo, los mercados) y naturalista –una entidad unitaria cuyas raíces normativas residen en la armonía idealizada de las leyes de la naturaleza; 3. Un lugar para la autoridad del gobierno en la tarea de mantener la cohesión social, las normas y presiones de la opinión pública permitiría tanto el orden como la libertad. Combinados, éstos comprenden la infraestructura relacional de la teoría

angloamericana de la ciudadanía con su oposición binaria entre las fuerzas espontáneas y libres de la sociedad prepolítica/civil y el orden normativo de la cultura política por un lado, frente al domesticado Estado representativo y, en las sombras del fondo, siempre la coerción potencial, dominante, y las dependencias reforzadas del poder administrativo por otro lado.

Temporalmente, la metanarrativa es referida a través de una historia acerca del proceso de comienzo-medio-fin del liberalismo narrativo: en el comienzo el pueblo, fuera de la autoridad política, existía como una *sociedad* civilizada en un ámbito autónomo del Estado –la sociedad prepolítica/civil; esta sociedad se mantenía unida sociológicamente a través de interdependencias no institucionales y moralmente por medio de intereses y de la opinión. En el medio, estos intereses sociales son convertidos en un gobierno representativo de soberanía popular. Al final, para impedir el retorno de la tiranía, el gobierno no es más que una organización social; es totalmente dependiente de la sociedad que lo precede y lo crea, y de la cual depende moral, ética, política y sociológicamente. Espacialmente, la metanarrativa establece una nueva identificación permanente, espacial y social para el pueblo, como un pueblo –la sociedad prepolítica/civil. Su identidad espacial se afirma por su existencia como una ubicación autónoma, integrada por una economía natural, y sus límites son definidos por la presencia de formas no institucionalizadas de opinión pública, independientes de las instituciones políticas oficiales (Taylor, 1990: 110-111). Donde Hobbes vio en el estado de naturaleza una guerra atomista de todos contra todos, Locke cambió el rostro de la teoría social y política anunciando una sociedad autoorganizada que podía existir (al margen de las inconveniencias) independientemente de la autoridad del Estado. Tan coordinada era esta sociedad prepolítica que –con unas pocas excepciones de seguridad- su cohesión es llevada a cabo de modo efectivo a través de procesos naturales antiinstitucionales. Su identidad espacial como entidad autónoma, cohesionada y prepolítica hace posible que la gente se defienda a sí misma contra la intervención legislativa positiva, en donde hay siempre la amenaza de ser obligados a someterse a la “voluntad injusta” (Locke) de otro.

A partir de este legado, hemos establecido la conexión ineludible entre la libertad, la coordinación voluntaria del intercambio de mercado y la opinión pública, por un lado, y la tiranía potencial en el ámbito institucional del Estado, por otro<sup>25</sup>. Es una metanarrativa nacida de la continua “comezón” (Baker, 1990: 6) de encontrar los fundamentos sociales de un ámbito espacial para la sociedad en donde las libertades y derechos de representación

---

<sup>25</sup> La esfera pública y la sociedad civil no son precisamente equivalentes en Habermas, aunque están estrechamente relacionadas (véase Habermas [1962], 1989: 32 y Calhoun. 1992,1993).

puedan estar basados organizativamente fuera de los poderes del Estado coercitivo. Para asegurar que, tales derechos fueran en sí mismos fundacionales y no garantizados por el mandato de la corona o de las leyes positivas de la tierra, Locke los convirtió en derechos naturales y, por lo tanto, otorgados por Dios y parte de la comunidad natural prepolítica; por estos medios “naturalizó” la autonomía organizativa de la sociedad. Es esta historia, esta construcción política y cultural, la que sigue siendo central para la teoría angloamericana de la ciudadanía.

Dentro de esta matriz conceptual el concepto de cultura política ha sido congelado en su “lugar” –firmemente en el lado no político y naturalista de la división epistemológica entre público y privado, naturaleza/racionalidad y lo arbitrario. *El concepto de cultura política es lo que permite al liberalismo ser una teoría social; es lo que hace posible proporcionar un fundamento social al gobierno representativo y a la economía de mercado.* Es el pegamento social no político que da a la sociedad la cohesión necesaria para existir autónomamente del Estado y ser normativamente fundacional del mismo –el criterio que la teoría angloamericana de la ciudadanía ha establecido como precondiciones para la libertad humana. Es por ello por lo que la cultura política ha de ser comprendida como parte del ámbito privado: su tarea teórica es integrar y solidificar los fundamentos sociales de la autonomía social; estos fundamentos, *a priori*, deben ser prepolíticos. La cultura política sirve como el equivalente sociológico y naturalista y como el reemplazo para lo que, durante siglos antes, había sido la identidad política no cuestionada de un pueblo.

En este sentido paradójico, lo que es “político” del concepto de cultura política en la teoría angloamericana de la ciudadanía es que la opinión pública y las solidaridades normativas acerca de la política están organizadas en los espacios “públicos” de la sociedad prepolítica/civil –no en una potencialmente participativa tercera ubicación de ciudadanía (poderosos escenarios de toma de decisiones colectiva), lo que es excluido en su conjunto de la metanarrativa. La cultura política puede ser el fundamento social para la democratización liberal precisamente porque los periódicos, los cafés, los salones y cosas por el estilo existían totalmente fuera del Estado institucional administrativo. En este sentido, el concepto de cultura política es político únicamente porque aparece un compromiso de mantenerse en común para reforzar las leyes de la naturaleza por medio de una forma de autoridad totalmente responsable de la sociedad de la que, en otro tiempo, provino y de cuya autoridad se deriva. La teoría angloamericana de la ciudadanía es, pues, una fuerza integradora de la sociedad-política porque está orientada hacia los asuntos públicos comunes, pero es decididamente antipolítica en el sentido distintivo generalmente asociado con la participación ciudadana en la toma de decisiones. La invención de la cultura política

habitando un espacio fuera y anterior a todo tipo de política, realmente permitió a la sociedad civil estar despojada de todo aspecto claramente participativo de lo político, y carente de cualquier poder real para llevar a cabo tomas de decisiones públicas (Taylor, 1990: 109-111). Desde las necesidades y opiniones de esta cultura política común –el pegamento social de la sociedad civil- se derivan putativamente las ideas sobre la política que fueron la primera expresión de la democratización liberal. Las estructuras políticas liberales, por consiguiente, emanan de la cultura política socialmente enraizada y antiinstitucional de la sociedad civil.

### *El constreñimiento de la metanarrativa sobre la sociología política moderna*

En esta discusión final, vuelvo de nuevo brevemente a *La cultura cívica* (Almond y Verba, 1963) y al primer trabajo de Habermas sobre la esfera pública para demostrar las continuidades básicas entre estas sociologías políticas del siglo XX y la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía que surgió inicialmente en el siglo XVIII, fue elaborada por los economistas políticos escoceses en el siglo XVIII y firmemente institucionalizada en el centro de la moderna teoría social en el siglo XIX. De una forma enormemente abreviada, y a pesar de las significativas variaciones, se puede señalar un grado chocante de continuidad en el modo en que las ciencias sociales y las teorías políticas fueron posteriormente interpretadas para adecuarse a estas limitaciones de la metanarrativa original del siglo XVII. Por ejemplo, en el siglo XVIII, a pesar de que Smith mantuvo que la economía política era una rama del hombre de Estado que debía alimentar los servicios públicos (Winch, 1978; Collini, Winch y Burrow, 1983; Polanyi [1944], 1957), no obstante insistió en esta esencia naturalista parecida a la ley y, por consiguiente, en el peligro inherente de cualquier “intromisión” institucional. De hecho, desde la noción fisiocrática de que la opinión pública reflejaba el “*ordre naturel*” que emanaba de la sociedad civil (Calhoun, 1992), hasta el postulado utópico de Marx: de la libertad como emancipación tanto de la explotación del trabajo capitalista como de la dominación de la política institucional, podemos observar una continuidad en la idea de que la racionalidad objetiva del intercambio en la sociedad civil da pie a las creencias racionales, los valores e incluso las prácticas del discurso público.

No puedo rastrear toda la trayectoria histórica del concepto de cultura política y los argumentos asociados a él en la teoría liberal. Lo que he hecho es mostrar cómo el primer trabajo marcó un modelo y cómo reconocer este modelo proporciona una visión crucial en las discusiones posteriores. Al hacerlo así, demuestro la diferencia entre el método de una sociología histórica de la formación de conceptos y la historia intelectual. Esta última asume

que las ideas pasan en forma de cadenas de un pensador individual a otro, de modo que la prueba clave de la continuidad es demostrar estas cadenas de “influencia” de un pensador sobre otro. He tratado de mostrar, en mi discusión del carácter intersubjetivo y público de un discurso, que la influencia no opera de este modo –un tema del que fue pionero Mannheim (1985). A pesar de que encontrar conexiones directas no hace daño, no serán, en su mayor parte, conexiones de uno a uno, sino más bien estarán mediadas por tradiciones más amplias o por corrientes de pensamiento<sup>26</sup>.

Para demostrar su influencia, una sociología histórica de la formación de conceptos, por el contrario, debe encontrar una continuidad básica entre las presunciones organizadoras y la imaginaria conceptual de los modernos enfoques y de los anteriores; debe mostrar cómo las divisiones epistemológicas de las narrativas y los presupuestos narrativos siguen siendo los que determinan lo que cuenta como argumento empírico válido en la ciencia social política moderna. El uso recurrente de la metanarrativa, desde esta perspectiva, tiene lugar no necesariamente a través de cadenas de influencia, sino a través de un proceso constriñente de apropiación y evaluación, desde un número limitado de elecciones asequibles para la “exclusión de aspectos rivales que puedan volver la elección en otra dirección” (DiMaggio y Powell, 1991: 19). Las metanarrativas sobredeterminan los datos a través de la casi automática autoactivación de estos límites, clasificaciones, distinciones y suposiciones metanarrativas a priori. La información desde “fuera de las fronteras” es ignorada, redefinida o incluso “contaminada” (Douglas, 1966). Por lo tanto, para la tarea que tenemos entre manos, reconstruir la lógica interna de los argumentos y demostrar una continuidad en la lógica subyacente de los argumentos es más importante que demostrar posibles cadenas de influencia directa que vinculen un argumento con otro (véase también Koselleck [1979], 1985)<sup>27</sup>.

Talcott Parsons jugó el papel central en la transición entre el pensamiento clásico de la cultura política y su reencarnación en los años cincuenta y sesenta. Centrándose en la importancia de una teoría voluntarista de la acción social, las primeras ciento veinte páginas de la *Estructura de la acción social* (1937) proporcionan una evidencia explícita de la influencia directa de la metanarrativa y de su apropiación por Parsons. En esa obra se basó y reprodujo la línea del argumento del que fue pionero Locke; explica con detenimiento que toda su justificación para hablar de “valores” y para vincularlos con el consenso y el voluntarismo está basada en su lectura de cómo Locke revisó a Hobbes al teorizar el estado

---

<sup>26</sup> Lo llevo a cabo en Somers (en prensa).

<sup>27</sup> La discusión de este punto con Jeff Weintraub me ayudó a clarificar este argumento metodológico. Véase Weintraub (en prensa) para una extensa demostración de este punto.

de naturaleza. Parsons está de acuerdo con Hobbes sobre las necesidades de cooperación de la sociedad civilizada, pero piensa que Locke se equivocó porque, al no ser un sociólogo, describió a la gente racional “eligiendo” firmar un contrato que mantenía la cooperación y el respeto del estado de naturaleza. Para reparar el error, Parsons teoriza la cooperación a través de los valores internalizados, y así sociologiza totalmente la historia. A pesar de que rechaza el poder del Estado de Hobbes y la tesis de la elección de Locke, sin embargo acaba en la solución de Locke acerca de por qué la gente se une y cómo se construye la comunidad<sup>28</sup>.

En *La cultura cívica*, influida por Parsons, Almond y Verba (1963: 7) argumentan que la cultura política británica emergió de una serie de “encuentros entre la modernización y el tradicionalismo” de largo plazo y graduales<sup>29</sup>. En esta historia, sólo después de que la burguesía se haya hecho cargo y haya superado firmemente las fuerzas del tradicionalismo, una cultura cívica democrática puede finalmente solidificarse. Así pues, los otros cuatro casos del libro son comparados con la historia inglesa de la modernización y de la industrialización en el contexto del desarrollo sociopolítico inglés. Más tarde Almond subrayó los fundamentos británicos y narrativos de la explicación: utiliza una noción narrativa para dar cuenta de que los modelos culturales específicos son explicados en “referencia a experiencias históricas particulares, tales como la *secuencia* de las “Reform Acts” en Gran Bretaña [...]” (Almond, 1980: 29, las cursivas son mías). La centralidad de esta narrativa fundacional es evidente a través del estudio en donde, a pesar de que normalmente se afirma casi entre paréntesis (en comparación con la firme argumentación de los datos de la encuesta de opinión), el “desarrollo histórico” es la variable exógena explicativa que no es examinada. Esto es, evidentemente, la misma metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía, en la que la historia de la democratización es la historia de la sociedad civil en lugar de una historia independiente de los procesos e instituciones democráticos participativos<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Estoy agradecida a Jeff Alexander por recordarme dónde encontraría exactamente la conexión de Parsons con Hobbes y Locke de un modo totalmente explícito.

<sup>29</sup> Aquí sólo puedo proporcionar un sentido esquemático de las continuidades. Para una detallada elaboración de cuáles son claramente las similitudes estructurales entre las modernas y las anteriores teorías de la cultura política, véase Somers (1995a: 113-127).

<sup>30</sup> En una de las discusiones más influyentes de los años sesenta sobre el libro, Duncan y Lukes (1963), de hecho, sugirieron que el concepto de cultura política de *La cultura cívica* no era tanto una nueva teoría, sino más una reformulación contemporánea de tres siglos de teoría política de la que Locke, Marx y sir Henry Maine (véase especialmente Diamond, 1991, Shils, 1991; Schumpeter, 1943, cap. 22) eran todos ellos herederos y contribuyentes. Pateman (1980: 145) señala con particular claridad las continuidades históricas en la concepción del ciudadano en la teoría liberal, desde la época de Hobbes y Locke, a través de la teoría liberal decimonónica hasta la teoría empírica de la democracia de la segunda mitad del siglo xx. Una de las mayores influencias intelectuales de la sociología política de la posguerra, Schumpeter (1943), por ejemplo, definió al gobierno y a los mecanismos democráticos no como configuraciones institucionales por derecho propio y con sus propias historias, sino como componentes de la división social del trabajo y de la relación funcional entre sociedad civil y Estado.

Volvamos ahora a Habermas. Consideremos su propio diagrama de representación (Habermas [1962], 1989: 30) de las relaciones espaciales que intervienen en su teorización de la esfera pública. La figura demuestra la ambigüedad de Habermas acerca de la identidad espacial de la esfera pública. Por un lado, representa a la esfera pública en una ubicación intermedia o *triádica* entre la sociedad civil y el Estado; sin embargo, por otro lado, subordina su concepción triádica a la quiebra *binaria* público/privado más profunda, más fundacional y en último término determinante. El diagrama de Habermas ilustra la ambigüedad pero, sin embargo, aclara su orden léxico entre los modelos triádico y diádico. Traza un grueso conjunto de dobles líneas que separa su división binaria entre el concepto público/Estado, por un lado, y el privado/sociedad civil, por otro, y de este modo sitúa la esfera pública en el mismo lado de la división binaria, al ser el dominio privado de la sociedad civil. Sólo una línea de puntos, única y más débil, separa la esfera pública de Habermas de su esfera del intercambio de bienes y del trabajo social, lo que convierte la frontera entre el Estado y la sociedad, entre lo público y lo privado en más fundamental y determinante.

Es evidente que, dentro del ámbito de lo privado, Habermas (1989: 39) ha trazado una línea de puntos entre lo privado y lo público. A lo largo de esta división secundaria Habermas sitúa, en un lado, el espacio totalmente privado de “la familia con su ámbito interior (*Intimsphäre*)” y la sociedad civil –“el reino del intercambio de bienes y del trabajo social” (p. 12). En el otro lado –aunque todavía firmemente dentro del ámbito global más amplio de lo privado- encontramos la “auténtica” esfera pública: “incluida en el ámbito privado estaba la auténtica “esfera pública”, auténtica porque estaba constituida por personas privadas que expresan sus opiniones públicas” (p. 12), todavía libre de lo que, para Habermas, es aparentemente el no auténtico Estado administrativo en el otro lado de la gruesa doble línea. En la narrativa de Habermas de la formación de la esfera pública, sólo cuando el estrato de personas privadas fue totalmente consciente del hecho de que su zona de actividad de mercado estaba en peligro de ser interferida por el Estado –desde y en el interior de su escenario privado de la sociedad civil- éste institucionalizó plenamente el comienzo de una cultura política democrática de crítica pública cuya *raison d'être* fue la de servir como ámbito “opuesto” al del Estado ([1962] 1989: 26). La esfera pública funcional fue un “elemento funcional [...] mantenido sin coerción” (Habermas [1962], 1989: 46) que ubicó firmemente la libertad dentro de la sociedad civil; sirvió como “órgano para la autoarticulación de la sociedad civil” y fue capaz de influir al Estado de manera que “correspondiera” a sus (sociedad civil) “necesidades” (Habermas [1962], 1989: 74). Difícilmente diferenciable de la concepción normativa y racionalizada de la opinión pública

de Locke, ambas visiones de la cultura política sirven como medios para la organización social y el consenso popular. En su esquema temporal, Habermas también toma a Gran Bretaña como su caso modélico y relata la familiar historia de la modernización de cómo la quiebra que define a la modernidad entre lo público y lo privado comienza a desarrollarse con el declive del feudalismo. Por un lado, narra la consolidación de la burocracia, los militares y, “hasta cierto punto”, la administración de justicia, como instituciones dependientes de la autoridad pública, así como otros órganos de toma de decisiones públicas colectivas tales como los parlamentos locales y los jurados; por otro lado, encuentra que la sociedad civil “como el ámbito genuino de la autonomía privada, se mantuvo opuesta al Estado” (Habermas [1962, 1989: 12, las cursivas son mías). Habermas utiliza la etimología histórica para subrayar la transformación temporal. En los comienzos de la era moderna, “privado” significaba

no desempeñar un puesto público u oficial [...] la exclusión del aparato del estado; ya que “público” se refería al estado que se había desarrollado mientras tanto, bajo el absolutismo, en una entidad que poseía una existencia objetiva por encima y contra de la persona que hacía las normas. Lo público [*das Publickum, le public*] era la “autoridad pública” [*öffentliche Gewalt*], en contraste con todo lo “privado” [*Privatwesen*] [Habermas (1962),1989: 11].

Por el contrario, nos dice que aquello que yo he denominado el domesticado y desinstitucionalizado ámbito del gobierno representativo evolucionó desde la auténtica esfera pública hacia ámbitos más amplios de lo privado: “a través del vehículo de la opinión pública, puso en contacto al Estado con las necesidades de la sociedad” (Habermas [1962], 1989: 30-31, las cursivas son mías).

Habermas continúa haciendo hincapié en la subordinación de su historia de la esfera pública a la metanarrativa fundacional de la teoría angloamericana de la ciudadanía, contrastando los propósitos políticos explícitamente participativos y dotados de poder del antiguo mundo público, por un lado, con el carácter fundamentalmente privado de su concepto moderno de cultura política, por otro. Nos dice que el lema de la esfera pública moderna (en contraste con la antigua)

se trasladó desde las tareas propiamente políticas de una ciudadanía actuando en común, a las tareas más propiamente cívicas de una sociedad comprometida con un debate público crítico y con la protección de una economía comercial. En oposición a la res pública, la tarea política de la política cultura burguesa era la regulación de la sociedad civil [Habermas (1962), 1989: 52].

Aquí se está haciendo eco precisamente del tema del Estado protector de Locke (al igual que el posterior “Estado democrático burgués” de Marx). Se está también haciendo eco de la crítica de Locke a Hobbes, cuando sitúa las condiciones de la libertad en la feroz resistencia a la soberanía del Estado y a sus leyes, con unas leyes generales y abstractas que emanan de la opinión pública en la sociedad civil. Más significativamente, porque la opinión pública en la sociedad civil llegó a ser vista como la expresión de la racionalidad y de la razón natural, es que también llegó a ser vista como “la única fuente legítima de esta ley [...] cuya concepción polémica-racionalista había contribuido a iniciar” (Habermas [1962], 1989: 54, las cursivas son mías). La influencia de la metanarrativa originaria del siglo XVII de la teoría angloamericana de la ciudadanía no podía ser más explícita.

En recientes –reflexiones posteriores- sobre la esfera pública, Habermas hace explícita y autocrítica la ontología social que subyace a esta historia original de la democratización y del concepto de cultura política. Fue “cautiva”, nos dice ahora, de una noción que desde entonces ha sido provechosamente cuestionada, en concreto que la “sociedad y su autoorganización han de ser consideradas como una totalidad”. En esta noción de holismo social, heredada del naturalismo social de tres siglos de la teoría política, lo que debe entenderse como una sociedad autónoma autoadministrada es aquella que “escribe el programa que controla todas las esferas de su vida, incluyendo su reproducción económica” y que es “integrada por medio de la voluntad política del pueblo soberano”. Es una “noción holística de la totalidad social, en la que los individuos asociados participan como miembros de una organización inclusiva” (Habermas, 1992:443).

## **Conclusión**

La paradoja planteada al comienzo de este ensayo (y del primer artículo publicado en este número de *Zona Abierta*), fue que los recientemente rejuvenecidos conceptos de cultura política y de esfera pública no son ni políticos ni culturales; los fenómenos que pretenden explicar se resuelven, por el contrario, en un grupo de atributos prepolíticos, racionalizados y naturalizados –el lado privado de la dicotomía público/privado. De acuerdo con los estándares normativos y empíricos de la práctica y organización social, que han vuelto a un primer plano debido a los recientes acontecimientos en la Europa del Este, ambos conceptos, por lo tanto, no logran proporcionar una teorización adecuada de una “tercera” esfera de la formación de la ciudadanía que se centre en la participación y en las solidaridades, así como un fuerte discurso público sobre los derechos. Por el contrario, las prácticas ciudadanas se han convertido en una forma derivada de la actividad social y de las creencias racionales, sin ninguna significación propia, distintiva, política o estructural. Esto

no sólo es algo profundamente contraintuitivo frente a la historia, es también tremendamente paradójico; los conceptos de cultura política y de esfera pública no pueden dar respuesta a las demandas teóricas de los propios acontecimientos históricos que dan cuenta de este renacimiento.

Un propósito de este ensayo ha sido demostrar los métodos por los que una sociología histórica de la formación de conceptos puede ayudar a explicar esta paradoja. He mostrado que el significado del concepto de cultura política puede ser comprendido mejor haciendo que el principal objeto de análisis sea, no el concepto aislado, sino la red conceptual más amplia de la teoría angloamericana de la ciudadanía en la que está inserto. El concepto de cultura política se comprende mejor como una “palabra en su ubicación” (Hacking, 1990: 360). Este enfoque relacional ha generado el principal hallazgo de mi argumento: la identidad prepolítica del concepto de cultura política es lo que permite que el liberalismo sea una teoría social; es lo que hace posible proporcionar un fundamento social a la democratización y a la economía de mercado. El concepto es el pegamento social prepolítico que da a la sociedad la cohesión necesaria para ser capaz y existir autónomamente del Estado y ser su fundamento normativo --el criterio que la teoría angloamericana de la ciudadanía ha establecido como precondiciones para la libertad humana. Por ello, la cultura política ha de entenderse como un ámbito privado: su tarea teórica es la de integrar y solidificar los fundamentos sociales para la libertad; estos fundamentos para la libertad, *a priori*, deben ser privados y antipolíticos. De este modo, la cultura política sirve como equivalente y sustituto sociológico y naturalista para la identidad política de un pueblo.

En conclusión, abordo brevemente de forma más explícita las dimensiones culturales y políticas de la paradoja del concepto de cultura política. En un movimiento reflexivo, como bajo el mandato de una sociología histórica de la formación de conceptos, planteo la hipótesis de que la metanarrativa de la teoría angloamericana de la cultura tiene el duradero “poder para definir” porque es, en sí misma, una estructura cultural con su propia lógica simbólica interna de naturalismo social así como de explicaciones extracientíficas y de prescripciones normativas. Como tal, no responde a la evidencia empírica en competencia directa. Su identidad como estructura cultural está subrayada por el hecho de que la propia durabilidad y validez de la metanarrativa depende de su integridad temporal y espacial y de la coherencia relacional de su lógica simbólica narrativa. La estructura temporal proporciona las bases para argumentar un estatus *a priori* de la sociedad prepolítica como variable independiente de las variables dependientes de las instituciones democráticas. La estructura espacial proporciona las bases para argumentar la existencia de una esfera de la sociedad

autónoma y autoorganizada, no sólo previa sino también sociológicamente independiente del espacio del Estado en el que las culturas políticas democráticas florecen natural e independientemente de toda historia política institucional. Más importante es que hemos visto cómo las narraciones temporales y espaciales son tan críticas con la sociología política de Almond y Verba, como con Habermas, y como lo fueron con Locke. Estas narraciones culturales son mantenidas juntas por una lógica simbólica estructural, en modo alguno por una lógica empírica.

La identidad cultural de la metanarrativa, además, es ulteriormente iluminada por su infraestructura epistemológica. Lo que define, en último término, que el propio concepto de cultura política sea un objeto cultural, paradójicamente, es el propio naturalismo atribuido a su metanarrativa. El naturalismo social, que evalúa la cualidad del conocimiento social quebrándolo a lo largo de una división binaria entre naturaleza y cultura y que atribuye un estatus epistemológico más elevado a todo lo que cae en el lado natural de la división epistemológica, es también una estructura cultural. La arbitraria sobreimposición de la narrativa de la ciudadanía angloamericana sobre las divisiones binarias del naturalismo social se reveló, de forma incluso más dramática, como un producto de la cultura. Esto significa que podemos reconocer que la propia definición de lo que es y no es fundacional en la teoría angloamericana de la ciudadanía es también un producto de la cultura; lo que es y no es definido como natural en este esquema es también una “categoría social” y no un “hecho social”.

Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, esto no es nada sorprendente. Latour (1988: 68) nos ha recordado recientemente que la primera ocupación de cualquier disciplina es establecer y fijar la “metrología” o la “axiología” por medio de la cual los conceptos son evaluados. Con ello da la vuelta a la premisa en la que se basa toda la epistemología moderna –en concreto, que el conocimiento es evaluado por su grado de exactitud en la representación de lo que ya está presente externamente en la naturaleza o en el mundo social. Por el contrario, nos dice que los estándares de evaluación –sean el naturalismo social o el misticismo- son también “establecidos” y “fijados” por medio de intervenciones humanas. Al historizar la teoría angloamericana de la ciudadanía se reveló claramente que esta metrología fue “fijada” en sus propios fundamentos epistemológicos a partir de estructuras simbólicas y lógicas narrativas, convirtiendo, por lo tanto, al propio naturalismo social en un fenómeno cultural, no natural. Y si los propios estándares de validez del naturalismo social fueron construidos históricamente, así también lo son las jerarquías epistemológicas entre los fenómenos naturales y los construidos fenómenos sociales y políticos.

Se mostró que la base cultural para los fundamentos epistemológicos de la narrativa, no obstante, es algo más que el hecho de que sus propios estándares de evaluación sean construcciones históricas. Vimos, además, que el naturalismo social como sistema cultural en sí mismo dependía de la estructura cultural narrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía. En el momento en que la división epistemológica binaria entre naturaleza y cultura fue injertada en las dimensiones temporales y espaciales de la estructura narrativa, lo narrativo y lo epistemológico se volvieron interrelacionados. La supervivencia de la lógica binaria entre naturaleza y cultura como base legítima para la evaluación en teoría política dependía totalmente de que el lado natural de la división fuera amarrado al lado, moralmente superior e históricamente anterior, de la división, igualmente cultural, entre público y privado, sociedad y Estado. Durante trescientos años de teoría política y de sociología política, lo que es natural y lo que es socioeconómico han estado íntimamente unidos en el mantenimiento de sus respectivos puntos de ventaja en la cima de las jerarquías políticas y epistemológicas.

Una sociología histórica de la formación de los conceptos, por consiguiente, rechaza la suposición naturalista de que los conceptos y sus fundamentos epistemológicos pueden ser etiquetas para los elementos sociales que existen “en y de sí mismos” (Alexander, 1992a: 294-295). Por el contrario, se toman como parte de estructuras culturales por medio de las cuales lo que parecían ser elementos sociales naturales son mediados de forma variable en nuestro vocabulario sociológico (véase especialmente Douglas [1970], 1982; Halbwachs, 1980; Zerubavel, 1991). Emplea las lógicas y las relaciones simbólicas de las estructuras culturales para comprender la construcción de los sistemas y jerarquías de conocimiento que tomamos como naturales y no históricas. Los hallazgos, una vez más, pueden ser rastreados hasta Durkheim; después de todo, anticipó la comprensión de Foucault de que no hay “objetos intelectuales naturales”, no hay categorías universales que sólo necesitan ser “particularizadas” en un contexto histórico cualquiera: “Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres, dentro de las que estas cosas fueron integradas” (Durkheim y Mauss [1903], 1963, vol. 2: 82; véase también Douglas, 1982). Estas categorías representativas hacen que el mundo nos sea accesible. Durkheim no sugiere que no exista una realidad fuera de estas representaciones. Argumenta que no hay conocimiento social de este mundo fuera de las categorías por medio de las cuales lo representamos. De hecho, una vez metidos en forma categorial, todos los aspectos del mundo social son, en la misma medida, dimensiones reales de la realidad social: “Incluso las más altas representaciones colectivas tienen

existencia y son verdaderamente lo que son sólo en la medida en que imponen actos” (Mauss [1927], 1985).

Este argumento de que la infraestructura epistemológica de la teoría angloamericana de la ciudadanía es una estructura cultural es la más desafiante y la más importante de todas las implicaciones de una visión reflexiva del concepto de cultura política. Nos desafía a comenzar a cuestionar lo que es y no es considerado como objeto natural para desestabilizar la naturalización de la sociedad sobre la cultura que ha sido durante mucho tiempo la fuente del reduccionismo cultural. Esto, a su vez, excluye la categorización *a priori* de los ámbitos de la ciencia social según lo que es y no es natural. Vincular la epistemología a la historicidad de su producción nos permite cuestionar las distinciones “primordiales” que están en el centro de toda la teoría social, entre la naturaleza y la cultura. Sólo esto puede minar el marco epistemológico que sustenta la reducción de la cultura política a lo que no es ni político ni incluso cultural, porque desde este punto de vista todas las representaciones pueden redefinirse como categorías sociales en lugar de objetos naturales. Como construcciones sociales igualmente vulnerables a las variaciones de la cultura, las relaciones políticas y sociales son ambas distinciones analíticas de una concepción relacional y multivalente de la vida social; la cuestión de la mezcla precisa entre aspectos simbólicos, políticos y “materiales” de toda situación dada serán sólo esto –una cuestión a ser investigada, no una su posición omnipresente. Sean economías, Estados, mercados, códigos simbólicos o identidades, ningún aspecto del mundo social es más “natural” que otro, sino que todos constituyen, tal y como plantea Chartier, “objetivaciones [representaciones] que construyen una figura original cada vez” (1982:43).

Además de esta identidad precultural naturalista, hemos visto también que en el uso de la cultura política de la teoría angloamericana de la cultura hay muy poco que la haga política además del mero hecho de que es un nombre sociológico para las creencias de la gente acerca de la política. En mi tercera y final proposición planteé la hipótesis de que esta duradera identidad no política de los conceptos de cultura política y esfera pública puede ser considerada por el hecho de que la teoría angloamericana de la ciudadanía es ella misma una estructura de cultura *política*. Tres dimensiones de influencia política contribuyen a esta paradoja. En primer lugar, el concepto de cultura política está inserto dentro de una red conceptual que es totalmente pública e intersubjetiva; es política en el sentido clásico del término, como una forma de la cultura que no está constituida privadamente (por mucho que pueda existir en las cabezas de la gente), sino que es siempre una forma de conocimiento público. Reconocer que el concepto de cultura política es en sí mismo un producto de su propia cultura política –la de la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía-

es admitir, por lo tanto, la construcción pública e intersubjetiva de las categorías de conocimiento y de la ciencia que usamos para comprender en primer lugar la ciudadanía y la cultura política. Si afilar los fundamentos de la epistemología es parte de una cultura política, esta actividad debe ser una actividad pública.

En segundo lugar, el concepto de cultura política está inserto dentro de una red conceptual que tiene el poder y la autoridad intrínsecos de establecer normas de jerarquía e inferioridad, fronteras de inclusión y exclusión, tropos de lo bueno y lo malo. Este sistema simbólico interno posee su propia lógica de poder y jerarquía -a pesar de que el modo en que juega este poder en la interacción social concreta sea contingente. Vemos ahora cómo la dominación conceptual de la vida social sobre la cultural está ella misma generada por la metanarrativa del naturalismo social, que clasifica las cosas que son naturales por encima de aquéllas consideradas “construidas”. La localización de todo elemento social concreto dentro de una red conceptual determina su grado de valía epistemológica. El “poder para definir” por medio de inclusiones y exclusiones, en el análisis final, fue establecido por medio de demarcaciones internas y fronteras epistemológicas. Finalmente, la identidad no política del concepto de cultura política es el resultado de un trabajo político que le asigna la teoría angloamericana de la ciudadanía. Allí su propia identidad está vinculada con la realización del trabajo teórico de establecer dónde, cuándo y cómo las fronteras conceptuales han de ser trazadas en el análisis político y social entre lo público y lo privado, lo político y lo social, la ausencia de libertad y la libertad, el colectivismo público y la acción privada, el siempre presente potencial de tiranía del Estado artificial y la autonomía natural del mercado. Quizás, entonces, el momento más decisivo de explorar el concepto de cultura política a través de una sociología histórica de la formación de conceptos es el reto que plantea a la idea de que estas fronteras y jerarquías están dadas en la naturaleza de las cosas, en lugar de ser el producto de la historia. Ninguna frontera política, social o epistemológica aparece sin una historia.

Inspirada por Habermas, por una notable serie de revoluciones en Europa del Este y por la historia, tal y como la he leído, de cinco siglos de luchas populares en Inglaterra por la ciudadanía democrática, estoy más convencida que nunca de que sea como fuere que lo denominemos, concepto de cultura política o esfera pública, es verdaderamente, tal y como dice Habermas, “adecuado como el concepto fundamental de una teoría de la democracia cuya intención es normativa” (Habermas, 1992: 445). Yo añadiría también institucional e histórica<sup>31</sup>. Pero para lograr este derecho teórico como una genuinamente necesaria

---

<sup>31</sup> El enfoque estructural y relacional del concepto de cultura política corre paralelo a los recientes argumentos, sustantivos e históricos, que nos permiten volver a enmarcar la historia de la democratización y de las culturas

“tercera” esfera conceptual, mediadora entre el mercado y el Estado en la sociología política, el concepto de cultura política debe ser liberado de su posición incrustada en la metanarrativa de la teoría angloamericana de la ciudadanía. Siguiendo el mandato reflexivo de una sociología histórica de la formación conceptual, he tratado de mostrar que una visión alternativa del concepto de cultura política puede emplearse para comenzar esta tarea de liberación conceptual.

## Referencias

- Agnew, J. Ch. (1986), *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought. 1550-1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, J. C. (1992a), “Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society”, en M. Lamont y M. Fournier (comps.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: Chicago University Press, pp. 289-308.
- (1992b), “Some Remarks on ‘Agency’ in Recent Sociological Theory”, *Perspectives: The Theory Section Newsletter of the American Sociological Association*, núm. 15(1).
- (1993). “The Return to Civil Society”, *Contemporary Sociology*, núm. 22(6): 797-803.
- (1995), “Modern, Anti, Post, and Neo: How Intellectuals Have Coded, Narrated, and Explained the ‘New World of Our Time’”, *New, Left Review*, núm. 210:63-104.
- y Smith, P. (1993), “The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies”, *Theory and Society*, núm. 22: 151-207.
- Almond, G. (1980). “The Intellectual History of the Civic Culture Concept”, en G. Almond (comp.), *The Civic Culture Revisited*, Boston: Little, Brown, pp. 1-37.
- y Verba, S. (1963). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press [*La cultura cívica*, Madrid: Euroamérica. 1970].
- Aminzade, R. (1992), “Historical Sociology and Time”. *Sociological Methods and Research*, núm. 20: 456-480.
- Archer, M. S. (1988), *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

---

políticas en términos de relaciones de asociación tanto en el nivel legal como en el local. Éstos precedieron, con mucho, al modo de producción capitalista en la formación de la infraestructura institucional de las culturas políticas populares y democráticas que hoy en día continúan intrigando a los sociólogos políticos (Putnam, 1993; Somers, 1993,1994a, 1994c).

- Ashcraft, R. (1987), *Revolutionary Politics and Locke's Two Realities of Government*, Princeton: Princeton University Press.
- Baker, K. M. (1982), "On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution", en D. LaCapra y S. L. Kaplan (comps.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca (NY): Cornell University Press, pp. 197-219.
- (1990), *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bendix, R. [1964] (1977), *Nation-Building and Citizenship*, Berkeley: University of California Press [*Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974].
- y Lipset, S. M. (1957), "Political Sociology", *Current Sociology*, núm. 6:79-99.
- Berlin, I. (1958), *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford: Clarendon Press.
- Block, F. y Somers, M. (1984), "Beyond the Economistic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi", en Th. Skocpol (comp.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobbio, N. (1992), *Democracy and Dictatorship*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Calhoun, C. (1992), "Introduction: Habermas and the Public Sphere", en C. Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Ma): MIT Press, pp. 1-50.
- (1993), "Civil Society and the Public Sphere", *Public Culture*, núm. 5: 267-280.
- (1994), "Social Theory and the Politics of Identity", en C. Calhoun (comp.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Londres: Basil Blackwell, pp. 9-36.
- Canguilhem, G. [1966] (1968), *On the Normal and the Pathological*, traducido por Carolyn R. Fawcett, Dordrecht, Holanda: D. Reidel.
- Chartier, R. (1982), "Intellectual History or Sociocultural History?", en D. LaCapra y S. L. Kaplan (comps.), *Modern European Intellectual History*, Ithaca (NY): Cornell University Press, pp. 13-16.
- (1988), *Cultural History: Between Practice and Representations*, traducido por Lydia G. Cochrane. Ithaca (NY): Cornell University Press [*El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*, Barcelona: Gedisa, 1995].
- (1991), *The Cultural Origins of the French Revolution*, traducido por Lydia G. Cochrane, Durham (NC): Duke University Press.
- Cohen, J. y Arato, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Ma): MIT Press.

- Collini, S., Winch, D. y Burrow, J. (1983), *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge: Cambridge University Press [La política, ciencia noble: un estudio de la Historia intelectual del siglo XIX, México, FCE, 1987].
- Diamond, A. (comp.) (1991), *The Victorian Achievement of Sir Henry Maine: A Centennial Reappraisal*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DiMaggio, P. J. y Powell, W. W. (1991), "Introduction", en W. W. Powell y P. J. DiMaggio (comps.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-38.
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres: Penguin [Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid: Siglo XXI, 1991].
- [1970] (1982), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Nueva York: Pantheon [Símbolos naturales: exploraciones en cosmología, Madrid: Alianza, 1988].
- (1986), *How Institutions Think*, Syracuse (NY): Syracuse University Press [Cómo piensan las instituciones, Madrid: Alianza, 1996].
- Downing, B. M. (1992), *The Military Revolution and Political Change. Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- Duncan, G. y Lukes, S. (1963), "The New Democracy", *Political Studies*, núm. 11: 156-177.
- Dunn, J. (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1984), *Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- (1990), *Interpreting Political Responsibility: 1981-1989*, Princeton: Princeton University Press.
- Durkheim, É. y Mauss, M. [19031 (1963), *Primitive Classification*, traducido y editado por Rodney Needham. Chicago: Chicago University Press [Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva), Barcelona: Ariel, 1996].
- Entrikin, J. N. (1991), *The Betweenness of Place: Toward a Geography of Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ferguson, A. (1782), *An Essay on the History of Civil Society*, Londres: J. J. Tourneisen [Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974].

- Friedland, R. y Alford, R. (1991), "Bringing Society Back In: Symbols, Practices and Institutional Contradictions", en W. W. Powell y P. DiMaggio (comps.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 232-263 ["La sociedad regresa al primer plano: símbolos, prácticas y contradicciones institucionales", *Zona Abierta*, núm. 63164, 1993, pp. 155-207].
- Habermas, J. [1962] (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, traducido por Thomas Burger y Frederick Lawrence, Cambridge (Ma): MIT Press.
- (1992), "Further Reflections on the Public Sphere", en C. Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Ma): MIT Press, pp. 421-462.
- Hacking, I. (1990), "Two Kinds of 'New Historicism' for Philosophers", *New Literary History*, núm. 21: 343-364.
- Halbwachs, M. (1980), *The Collective Memory*, traducido por Francis J. Ditter Jr. y Vida Yzadi Ditter, Nueva York: Harper and Row.
- Hobbes, Th. [1651] (1973), *Leviathan*, Londres: Dent [Leviatán, Madrid, Editora Nacional, 1983].
- Keane, J. (1988), *Democracy and Civil Society*, Londres: Verso [Democracia y sociedad civil, Madrid, Alianza, 1992].
- Koselleck, R. [1979] (1985), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, traducido por Keith Tribe, Cambridge (Ma): MIT Press [Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona, Paidós, 1993].
- Lakatos, I. (1970). "Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes", en I. Lakatos y A. Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91-195.
- Lamont, M. y Fournier, M. (comps.) (1992), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wuthnow, R. (1990), "*Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States*", en G. Ritzer (comp.). *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, Nueva York: Columbia University Press.
- Latour, B. (1988), "Response to Hacking", *Nous*, núm. 22: 64-73.
- Lévi-Strauss, Cl. [1964] (1969), *The Raw and the Cooked*, Chicago: University of Chicago Press [Lo crudo y lo cocido, México, 4.<sup>a</sup> reimpr. FCE, 2 vols., 1986].
- Lloyd, Ch. (1993), *The Structures of History*, Oxford: Basil Blackwell.

- Locke, I. [1690] (1960), *An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, Chicago: Great Books Foundation. [*Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Aguilar, 1990].
- [1690] (1967), *Two Treatises of Government*, 2.<sup>a</sup> ed., comp. por Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press [*Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid: Espasa Calpe, 1991].
- Logan, J. R. y Molotch, H. L. (1987), *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, Berkeley: University of California Press.
- Lyotard, J. F. (1984), *The Post-Modern Condition: A Report on Know-ledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra, 1994].
- Mannheim, K. (1985), *Ideology and Utopia*, San Diego: Hartcourt Brace Jovanovich [*Ideología y utopía*, México: 2.<sup>a</sup> ed., FCE, 1987].
- Mauss, M. [1927] (1985), “A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self”, en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-25.
- Meek, R. L. (1976), *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, E. S. (1988), *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York: W. W. Norton.
- Oxford English Dictionary*, 1954, 4.<sup>a</sup> ed., Oxford: Clarendon Press.
- Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action*, Nueva York: McGraw-Hill [*La estructura de la acción social*, Madrid: Guadarrama, 2 vols., 1968].
- Pateman, C. (1980), “The Civic Culture: A Philosophic Critique”, en G. Almond (comp.), *The Civic Culture Revisited*, Boston: Little Brown, pp. 57-102.
- Pocock, J. G. A. (1985), “Authority and Property: The Question of Liberal Origins”, en J. G. A. Pocock (comp.), *Virtue, Commerce, and History*, Nueva York. Cambridge: Cambridge University Press, pp.51-72.
- Polanyi. K. [1944] (1957), *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press [*La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989].
- (1957), “The Economy as an Instituted Process”, en K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Person (comps.), *Trade and Market in the Early Empires*, Nueva York: Free Press.

- Polkinghorne, D. (1988), *Narrative Knowing and the Social Sciences*. Albany: SUNY Press.
- Putnam, R. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Ricoeur, P. (1989), *The Narrative Path: The Latter Works of Paul Ricoeur*, T. P. Kemp y D. Rasmussen (comps.), Cambridge (Ma): MIT Press.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press [La filosofía y el espejo de la naturaleza, Madrid: Cátedra, 1989].
- Schumpeter, J. (1943), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres: Allen and Unwin [Capitalismo, socialismo y democracia, Barcelona: Folio, 1984].
- Seligman, A. B. (1992), *The Idea of Civil Society*, Nueva York: Free Press.
- (1993), “The Fragile Ethical Vision of Civil Society”, en B. S. Turner (comp.), *Citizenship and Social Theory*, Londres: Sage, pp. 139-161.
- Sennett, R. (1977), *The Fall of Public Man*, Nueva York: Knopf.
- Sewell, W. H. Jr. (1980), *Work and Revolution in France*, Cambridge: Cambridge University Press [Trabajo y revolución en Francia: el lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848, Madrid: Taurus, 1992].
- (1992), “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation”, *American Journal of Sociology*, núm. 91: 1-29.
- Shils, E. A. (1991), “Chapter Title”, en A. Diamond (comp.), *The Victorian Achievement of Sir Henry Maine: A Centennial Reappraisal*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 143-178.
- Silver, A. (1990), “Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology”, *American Journal of Sociology*, núm. 95:1474-1504.
- Smith, A. [1776] (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, en R. H. Campbell, A. S. Skinner y W. B. Todd (comps.), Oxford: Clarendon Press [Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones, Madrid: Aguilar, 1961].
- Somers, M. R. (1992), “Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation”, *Social Science History*, núm. 16(4):591-630.
- (1993), “Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community and Political Culture in the Transition to Democracy”, *American Sociological Review*, núm. 58: 587-620.

- (1994a), “Rights, Relationality, and Membershi: Rethinking the Making and Meaning of *Citizenship*”, *Law and Social Inquiry*, núm. 19:63-112.
  - (1994b), “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society*, núm. 23: 605-649.
  - (1994c), “The ‘Misteries’ of Property: Relationality, Rural Industrialization, and Community in Chartist Narratives of Political Rights”, en J. Brewer y S. Staves (comps.), *Early Modern Conceptions of Property*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 62-92.
  - (1995a), “What's Political or Cultural About Political Culture and the Public Sphere? Toward and Historical Sociology of Concept Formation”, *Sociological Theory*, núm. 13(2):113-144.
  - y Gibson, G. D. (1994), “Reclaiming the Epistemological ‘Other’: Narrative and the Social Constitution of Identity”, en C. Calhoun (comp.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 37-99.
  - y (en prensa), *The People and the Law. Civil Society and the Place of the Public Sphere in the Making of Modern Citizenship*, Rights, Ithaca: Cornell University Press.
- Spencer, H. (1896), *The Study of Sociology*, Nueva York: D. Appleton.
- Steinmetz, G. (1992), “Reflections on the Role of Social Narratives in Working Class Formation: Narratives and Social Sciences”, *Social Science History*, núm. 16(3): 489-516.
- Stinchcombe, A. L. [19781 (1982), “The Deep Structure of Moral Categories: Eighteenth-Century French Stratification and the Revolution”, en E. Rossi (comp.), *Structural Sociology*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 67-95.
- Taylor, Ch. (1990), “Modes of Civic Society”, *Public Culture*, núm. 3: 95-118.
- Thompson, M.; Ellis, R., y Wildavsky, A. (1990), *Cultural Theory*, Boulder (Co): Westview Press.
- Tilly, Ch. (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York: Russel Sage [*Grandes estructuras, procesos amplios y comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 19911.
- Weintraub, J. (1979), “Virtue, Community, and the Sociology of Liberty: The Notion of Republican Virtue and Its Impact on Modern Western Social Thought”, tesis doctoral, University of California at Berkeley.

- (1992), “Democracy and the Market: A Marriage of Inconvenience”, en M. L. Nugent (comp.), *From Leninism to Freedom: The Challenges of Democratization*, Boulder (Co): Westview Press, pp. 47-66.
  - (1995), “Varieties and Vicissitudes of Public Space”, en Ph. Kasinitz (comp.), *Metropolis: Center and Symbol of Our Times*, Nueva York: New York University Press.
  - (en prensa), *Freedom and Community: The Republican Virtue Tradition and the Sociology of Liberty*, Berkeley: University of California Press.
- White, H. C. (1992), *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton: Princeton University Press.
- (1993), “Strategizing and Mobilization”, manuscrito sin publicar.
- White, H. (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press [*El contenido de la forma: narración, discurso y representación histórica*, Barcelona: Paidós, 1992].
- Winch, D. (1978), *Adam Smith’s Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfe, A. (1989), *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley: University of California Press.
- Wolin, Sh. (1960), *Politics and Vision*, Boston: Little Brown [*Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974].
- Zerubael, E. (1991), *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*, Chicago: University of Chicago Press.