

ESTADOS DEL FRACASO

El Estado no es «abolido»: se extingue.

F. Engels, *Anti-Dübring*

Cuanto más se extiende el lazo social, más laxo se vuelve.

J.-J. Rousseau, *El contrato social*

En un artículo previo sostuve que la crisis contemporánea de la agencia política refleja la división entre la resultante de la elección individual y las decisiones de la voluntad colectiva¹. Sin embargo, la reducción de la posibilidad política a la mano invisible del mercado y la reacción populista no impiden que los actores individuales operen unos sobre otros. Precisamente porque diferentes tipos de agencia no son exclusivos de actores particulares, el ciclo de efectos y propósitos involuntarios resulta tan obvio. El recurso a la agencia de la multitud tan sólo sirve para reforzar la separación, puesto que la multitud opera como uno o como muchos, y se torna en agente político a través de la unidad de la voluntad o del funcionamiento de la mano invisible. Empezar por la multitud, tal como hiciera la primera teoría política moderna (y como Negri, Hardt y Virno proponen hacer de nuevo en el presente), da lugar a una dicotomía: voluntad general o intelecto general, lo político o lo social, el Estado o la sociedad.

La teoría hegeliana del Estado ofrece una resolución de estas divisiones. Hegel trabajó conscientemente con un doble legado. Por una parte, una concepción del Estado como voluntad única de la multitud; por otra parte, una exposición de la sociedad civil en la que la sociedad no está gobernada por la voluntad, sino por la racionalidad de la mano invisible. Aunque las versiones de la primera idea se remontan al menos hasta Cicerón, Hegel atribuyó a Rousseau la «introducción de la voluntad como principio del Estado». Sin embargo, se quejó (de forma algo injusta) de que Rousseau «adopta la voluntad en una única modalidad determinada en tanto que voluntad individual, y no considera la voluntad racional como el elemento absolutamente racional en la voluntad, sino sólo en tanto que

¹ «Los límites de la multitud», *NLR* 35 (septiembre-octubre 2005).

voluntad “general” que procede de aquella voluntad individual en tanto que voluntad consciente». Rousseau socavaba así «el principio divino del Estado» reduciendo «la unión de los individuos en el Estado a un contrato y por lo tanto a algo basado en sus voluntades arbitrarias». Las consecuencias podían comprobarse en la Revolución francesa, que expresaba únicamente la voluntad arbitraria y no la racional, de ahí que desembocara en el «máximo de espanto y el terror»².

La concepción hegeliana de la sociedad civil y el papel de la mano invisible del mercado en su seno proceden de Ferguson y Smith³. En el proceso de consecución de fines egoístas, «se forma un sistema de completa interdependencia, en el que el sustento, la felicidad y el estatuto legal de un hombre está entretejido con el sustento, la felicidad y los derechos de todos»⁴. Aunque «cada individuo es su propio fin, y todo lo demás no significa nada para él [...] no puede realizar íntegramente sus fines sin hacer referencia a los demás». De esta suerte, «mediante su referencia a otros, el fin particular cobra la forma de la universalidad, y encuentra satisfacción a la par que satisface el bienestar de otros»⁵. Sin embargo, para Hegel también la sociedad civil tiene sus limitaciones. Toda vez que su racionalidad se basa en el mecanismo de la mano invisible, la particularidad (el agente individual) y la universalidad (el producto de la mano invisible) permanecen desarticuladas: «La unidad se presenta aquí no como libertad, sino como necesidad, puesto que sólo por obligación lo particular llega a cobrar la forma de la universalidad»⁶.

En la exposición hegeliana, la limitación inherente a la racionalidad de la mano invisible consiste en su surgimiento repentino e inopinado, mientras que el problema de la unidad de la voluntad es su naturaleza arbitraria y sus consecuencias potencialmente destructivas. Ambas quedan superadas en la fusión de las dos en el Estado. Para Hegel, gracias a la mano invisible, los individuos se dan cuenta de su propia unidad. Cuando los hombres son interdependientes y «se relacionan recíprocamente entre sí en su trabajo y para la satisfacción de sus necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todo el mundo». En este sentido, «el egoísmo se convierte en la mediación de lo particular a través de lo universal»⁷. Gracias a la mano invisible, «si promuevo mis fines, promuevo los fines de lo universal, y a su vez éste promueve mis fines»⁸.

² G. W. F. HEGEL, *Philosophy of Right*, Oxford, 1952, § 258. En el presente artículo sigo la traducción de 1952 de KNOX, salvo la cita referida más abajo, en la nota 5, para la cual utilizo la de H. B. Nisbet [ed. cast.: *Principios de Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999].

³ Véase Norbert WASZEK, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Dordrecht, 1988.

⁴ *Ibid.*, § 183.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, 1991, § 182.

⁶ G. W. F. HEGEL, *Philosophy of Right*, cit., § 186.

⁷ *Ibid.*, § 199.

⁸ *Ibid.*, § 184A.

Puesto que «un fin particular [...] se alcanza en la consecución simultánea del bienestar de los demás», de ello se desprende que «los individuos pueden alcanzar sus fines sólo en la medida en que por su parte determinen su conocimiento, su voluntad y sus acciones de modo universal»⁹. Así pues, cuando, gracias a la mano invisible, la autoconciencia particular se eleva a la conciencia de su universalidad, su conocimiento y su voluntad se convierten en «libertad y universalidad formales» en la medida en que su universalidad ya no es la de la necesidad, sino la de una voluntad consciente de dicha universalidad:

Los intereses individuales no sólo adquieren su pleno desarrollo y cobran un explícito reconocimiento de su derecho [...] asimismo se convierten por sí mismos en interés de lo universal [...] al que reconocen con su conocimiento y su voluntad como su propio espíritu y toman como fin último de su actividad [...] En el acto mismo de querer éstos [sus propios fines privados], quieren lo universal a la luz de lo universal¹⁰.

En la práctica, esto implica que «la conciencia de mi interés, tanto subjetivo como particular, queda contenida y preservada en el interés y en el fin del otro (ello es, en el del Estado)»¹¹. Ésta es la esencia del patriotismo, pero es también al mismo tiempo el fundamento de la racionalidad del Estado, pues «el Estado es absolutamente racional en la medida en que es la realidad de la voluntad substancial que posee en la autoconciencia particular una vez que esa conciencia se ha elevado a la conciencia de su universalidad»¹².

La teoría del Estado de Hegel reconoce que con frecuencia se produce una disyunción entre la resultante de nuestras acciones individuales y los objetivos por los que luchamos colectivamente. Describe el producto colectivo de la sociedad civil, logrado gracias a «la compleja interdependencia de cada uno con los demás», como una especie de intelecto general que «se presenta a cada uno como el capital permanente universal que da a cada cual la oportunidad, mediante el ejercicio de su educación y sus habilidades, de hacerse con una porción del mismo»¹³. Sin embargo, está seguro de que no sucede lo mismo con la voluntad general, tal como se expresa en un contrato social. De esta suerte, a diferencia de una unión de las voluntades por obra de su propia volición, la mano invisible crea una unidad que es entonces objeto consciente de la volición. En efecto, el Estado es el «intelecto general» que se ha hecho consciente de sí mismo en tanto que voluntad general. Gracias a ello, la arbitrariedad de la voluntad general queda estabilizada por la racionalidad de la mano invisible, y el orden espontáneo de la sociedad es inculcado con el patriotismo del Estado.

⁹ *Ibid.*, § 182A, 187.

¹⁰ *Ibid.*, § 260.

¹¹ *Ibid.*, § 268.

¹² *Ibid.*, § 258.

¹³ *Ibid.*, § 199.

Spinoza había abierto la posibilidad de que pudiera haber una fuente de unidad política distinta de la voluntad. Hegel, sabedor de que ello crea potencialmente un problema de agencia en las sociedades complejas, vuelve a reconciliarlas. De este modo ofrece la primera teoría del Estado moderno. El Estado de Hegel es, tal como lo describe Bosanquet, «la sociedad armada con la fuerza», la mano invisible cerrada como un puño de hierro.

Ir de compras y tirar bombas

Si la importancia de la teoría del Estado de Hegel se ha visto hoy en gran medida olvidada, la razón de ello estriba en la campaña conjunta contra la misma emprendida en la primera mitad del siglo xx. En 1917, L. T. Hobhouse estaba leyendo a Hegel en su jardín de Highgate cuando fue interrumpido por los sonidos de un ataque aéreo alemán. Cuando tuvo en sus manos de nuevo el libro, se dio cuenta de que «acababa de ser testigo de los resultados tangibles e intangibles de una doctrina falsa y malvada, cuyos fundamentos descansan, a mi juicio, en el libro que tengo ante mí [...] la teoría hegeliana de un Estado-Dios»¹⁴.

De hecho, Hobhouse replicaba no tanto al propio Hegel como a Bosanquet, cuya *Teoría filosófica del Estado* reformula la teoría hegeliana en términos procedentes de sólo una de las fuentes de Hegel, Rousseau. Insensible al funcionamiento de la mano invisible, pero consciente de que Hegel había omitido la distinción de Rousseau entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos», Bosanquet proponía una exposición del Estado en la que la «voluntad verdadera» expresara la racionalidad y por ende se convirtiera en la voluntad del bien común, mientras que la voluntad de todos quedara como la suma de los impulsos e intereses privados. De esta suerte, en la analogía tal vez desafortunada de Bosanquet, la «voluntad de todos» es como la acción aparentemente unitaria de una muchedumbre que sale en tropel de un desfile militar en busca de un refresco, mientras que la «voluntad verdadera» queda expresada en la precisión del ejército, cada una de «cuyas unidades se mueve en relación con los movimientos de un gran todo»¹⁵.

Hobhouse replicaba que si «nuestra verdadera voluntad es la voluntad general, y la voluntad general tiene su más plena expresión en el Estado», el resultado es la total sumisión al gobierno. Aunque una acción puede ser tanto general como querida, de ello no se desprende que haya un agente correspondiente en forma de una voluntad general:

La vida de una sociedad no es el producto del pensamiento coherente de una sola mente. Por el contrario, muchas costumbres e instituciones, que compo-

¹⁴ L. T. HOBHOUSE, *The Metaphysical Theory of State*, Londres, 1918, p. 6.

¹⁵ Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 1965, pp. 150 y 151.

nen la vida social, han crecido de manera separada, esporádica, inconsciente y a menudo poco razonable¹⁶.

Incluso el imperio de la ley es un proceso creado a partir de «innumerables conflictos de innumerables voluntades [...] que contrastan netamente con las decisiones simples y tajantes de una mente individual»¹⁷.

En este intercambio quedaron asentados los términos de la crítica liberal del Estado, que luego retomarían otros, para los cuales la encarnación del Estado hegeliano no era la Alemania guillermina, sino el Tercer Reich y la Unión Soviética. Ahora bien, si el rechazo liberal de la teoría hegeliana de la agencia política trataba de hacer hincapié en el orden espontáneo a expensas de la voluntad unificada, la respuesta conservadora a Hegel ha consistido en intentar preservar la integridad del Estado frente a la contaminación de la sociedad civil¹⁸.

En opinión de Carl Schmitt, el legado de Hegel ha caído en manos del liberalismo, pero el día en que Hitler llegó al poder fue el día de la muerte del Hegel liberal. Aunque la distinción perdió su claridad posteriormente, Hegel demostró que «el Estado es cualitativamente distinto de la sociedad y superior a ésta». El Estado suponía no la sociedad, sino «lo político», y habida cuenta de que lo «político» es la capacidad de decidir entre amigo y enemigo, el Estado no es una expresión de la sociedad, sino «una entidad política organizada que decide por sí misma la distinción amigo-enemigo». En cuanto tal está inextricablemente ligado a la capacidad de hacer la guerra, ya que «los conceptos de amigo, de enemigo y de combate cobran su verdadero significado precisamente porque hacen referencia a la posibilidad real de provocar la muerte física»¹⁹.

Proponiendo un linaje alternativo para el Estado, Schmitt intentaba despojar de todo fundamento a aquellos que (en términos completamente correctos) invocaban el papel positivo de la sociedad civil en la teoría hegeliana. Para Schmitt, el Estado se veía perjudicado por la confusión entre ambos: «La ecuación Estado = política se vuelve errónea y engañosa desde el momento en que el Estado y la sociedad se interpenetran». Cuando se permite que esto ocurra, «el Estado se convierte en sociedad [...] Un pueblo políticamente unido se convierte, por un lado, en una ciudadanía culturalmente interesada, y, por otro lado, parcialmente en una empresa industrial y sus empleados, y parcialmente en una masa de consumidores». Mientras que la unidad política se basa en decisiones sobre la vida y

¹⁶ L. T. Hobhouse, *op. cit.*, pp. 43 y 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ Véase Domenico LOSURDO, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milán, 1987, pp. 109-149.

¹⁹ Carl SCHMITT, *The Concept of the Political*, Chicago, 1996, pp. 29-30, 33. Véase también Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, París, 1992.

la muerte, la sociedad civil sólo genera grupos de interés de consumidores: clientes que compran gasolina en la misma empresa suministradora, o pasajeros que viajan en el mismo autobús²⁰.

Asociada, por una parte, con las ambiciones expansionistas del Segundo y Tercer Reich, y, por otra parte, con los fracasos de la República de Weimar, la teoría hegeliana del Estado nunca llegó a recuperarse. El doble asalto continúa con el ataque neoliberal al Estado y el ataque neoconservador a la sociedad, y queda reflejado en la polarización de lo político y lo social en las reivindicaciones rivales de la voluntad general frente al intelecto general, una dicotomía que es el resultado directo del repudio del intento hegeliano de trabajar con uno y otro. Esto limita nuestra capacidad de aferrar conceptualmente los problemas de agencia, puesto que separar las acciones de la voluntad del funcionamiento de la mano invisible significa que no hay un marco en cuyo interior se puedan articular problemas derivados de la interacción compleja de ambos.

El persistente valor de la teoría hegeliana no yace, tal como sus primeros defensores y críticos imaginaron, en su articulación del poder totalizador del Estado, sino en el innovador intento de describir el Estado como una solución de los problemas de la agencia política generados por la complejidad social. Desde esta perspectiva, la crisis contemporánea se muestra con una claridad brutal. El ciclo de efectos imprevistos y propósitos ineficaces es un problema de coordinación: un reiterado fracaso a la hora de alinear plenamente la voluntad con el funcionamiento de la mano invisible. Hay grupos de compradores incapaces de querer la resultante de sus propias acciones; y comunidades de personas que se dedican a poner bombas y que son incapaces de reconocer la arbitrariedad de su propia voluntad. El hecho de que los mismos agentes humanos estén implicados en ambos casos no cambia las cosas. En vez de querer la racionalidad del mercado global, la voluntad dificulta su funcionamiento mediante nacionalismos reactivos. Una mejor coordinación introduciría en su lugar en el mercado global la voluntad de aplicación forzosa del mismo y de creación de un Estado del mercado global. O, como podrían expresarlo los críticos de Hegel, fijaría el objetivo del bombardeo en línea con la consecución de un mundo en el que ir de compras.

Planteadas en estos términos, las curiosas desalineaciones de la agencia política global contemporánea se vuelven más explicables, y las limitaciones de sus alternativas teóricas más evidentes. Si la lógica de la agencia política sólo puede ser plenamente realizada en un Estado del mercado global, quienes abrazan la idea cosmopolita de creación de una sociedad civil global que prescinde de un Estado ignoran el papel decisivo de la voluntad; pero la perspectiva de un Estado global que ignora la mano invisible es igualmente

²⁰ C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 22, 57 y 72; véase también M. BULL, «The Social and the Political», *South Atlantic Quarterly* 104 (2005), pp. 675-692.

te poco realista, puesto que quien se apoya únicamente en la voluntad está condenado a las consecuencias imprevistas de su propia irracionalidad.

Así pues, ¿no hay alternativa al Estado del mercado global que permita a la vez la agencia tanto de la voluntad como de la mano invisible? Hegel no describe ninguna, pero su exposición nos permite identificar un camino y un mecanismo gracias a los cuales podría encontrarse una alternativa, y al mismo tiempo los recursos teóricos mediante los que ésta podría articularse. No pueden ser ni la voluntad general ni el intelecto general por sí solos, como tampoco una conjunción en la que el intelecto general se torna en voluntad general; sólo puede ser un proceso a cuyo través, por así decirlo, la voluntad general se transforma en intelecto general. Para Hegel, la solución al problema de la agencia política consistía en optar por la imperfección; la alternativa reside en prescindir de la voluntad.

Estados entrópicos

Para Hegel, no hay antidualéctica, y el Estado es «un fin en sí mismo absoluto e imponible»²¹. Pero, siguiendo en esto a Aristóteles, reconoce que hay un sentido en el que es anterior y «se revela como el verdadero fundamento» de la familia y la sociedad civil. No ofrece ninguna exposición de esto último, aunque tal vez es posible identificar un precedente en la disolución de la familia y el paso a la sociedad civil. En la expansión pacífica de la familia se encuentra el origen de la particularidad que inevitablemente destruye la unidad. Una familia se convierte inevitablemente en una pluralidad de familias, cada una de las cuales «se comporta como una persona concreta autosubsistente», dando lugar con ello a la particularidad que busca su propia satisfacción. Esta particularidad disuelve potencialmente no sólo la familia, sino toda forma de Estado incapaz de contenerla. De esta suerte, en la Antigüedad el desarrollo de la particularidad se presentó como «una invasión de corrupción ética y como la causa última de la decadencia del mundo»²².

Ahora bien, ¿puede sucederle algo parecido a un Estado que, a diferencia de los Estados de la Antigüedad, hasta cierto punto reúne ya universalidad y particularidad? ¿Puede desandar el camino la «marcha de Dios en el mundo»? En la tradición marxista, al menos, la respuesta a esta pregunta fue siempre inequívoca pero oscuramente positiva. Tal como estupidamente escribiera Engels:

El Estado era el representante oficial de la sociedad como un todo, su concentración en una corporación visible. Pero sólo lo era en la medida en que era el Estado de una clase que sólo en su época representaba a la sociedad como un todo [...] Cuando el Estado se convierte verdaderamente en el representan-

²¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, cit., § 258.

²² *Ibid.*, § 181 y 185.

te de la sociedad como un todo, se vuelve superfluo [...] El gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas, y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido». *Se extingue*²³.

Comentando este pasaje en *El Estado y la revolución*, Lenin observaba que la expresión «se extingue» indicaba «tanto el carácter gradual del proceso como su naturaleza espontánea», pero insistía en que ello sólo podía significar que el Estado se extinguiría después de la revolución²⁴. Una dictadura del proletariado ocuparía entonces el lugar del Estado burgués, y sería ese Estado, el Estado proletario, el que desaparecería gradualmente en la fase superior del comunismo, al igual que el libre intercambio de servicios reemplazaría al derecho burgués.

Tal como insiste Lenin, la extinción del Estado tiene lugar espontáneamente, gracias al funcionamiento de algo parecido a una mano invisible. Pero ésta no es la mano invisible del mercado que asegura que cuando cada cual busque su propia satisfacción cubrirá las necesidades de otros. Dentro de la sociedad civil una mano invisible transforma la particularidad en universalidad; en la extinción del Estado transforma la universalidad en particularidad. La primera coordina los deseos, la segunda dispersa la coerción. No hace falta ninguna mano invisible para satisfacer las necesidades en la fase superior de una sociedad comunista, puesto que éstas son cubiertas por el libre intercambio de servicios; en este caso se requiere una mano invisible para desarmar al Estado y restaurar el poder de los individuos sobre sí mismos y sobre el prójimo.

La lógica de este proceso es sencilla. El Estado es «una fuerza de coerción especial», y, habida cuenta de que, como ya señalara Marx, la unidad de la que dependía el Estado hegeliano representaba la racionalidad de una clase particular, el Estado no era más que «una máquina para la supresión de una clase por otra». Cuando, a raíz de la revolución, la dictadura del proletariado hubiera suprimido a las demás clases, quedaría sólo una clase, y por lo tanto la necesidad de una «fuerza de coerción especial» que proporciona el Estado sencillamente desaparecería. En el caso de la familia, la expansión había socavado la unidad requerida para sostenerla; en el caso del Estado, la expansión de la clase universal disolvería la diferencia que precisa el Estado para conservar su identidad.

En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci describe este proceso, en términos explícitamente hegelianos, como la transformación del Estado en sociedad civil:

Cabe imaginar la extinción gradual del elemento coercitivo, a medida que los elementos más conscientes de la sociedad regulada (o el Estado ético o la so-

²³ Friedrich Engels, citado en LENIN, *The State and Revolution*, trad. de R. Service, Londres, 1993, p. 16 [ed. cast.: *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2006].

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

ciudad civil) hacen su aparición [...] En la doctrina del Estado que se convierte en sociedad regulada, entre una fase en la que el «Estado» equivaldrá a «gobierno», y una en la que «Estado» se identificará con «sociedad civil», tendremos que pasar por una fase de Estado-policía, esto es, de una organización coercitiva que salvaguardará el desarrollo de los elementos de la sociedad regulada en constante proliferación y que en consecuencia reducirá progresivamente sus propias intervenciones autoritarias y enérgicas²⁵.

Sin embargo, la versión gramsciana de la extinción del Estado ya no presupone la revolución: la dictadura del proletariado sigue siendo el Estado-policía, pero el mismo se expresa ahora mediante la hegemonía del partido, que «detenta el “poder *de facto*”» y ejerce la función hegemónica [...] de mantener el equilibrio entre los diferentes intereses de la «sociedad civil». A partir de aquí, puede que no sea posible recrear un Estado de tipo tradicional y un derecho constitucional, pero es posible inculcar la voluntad de ajustarse a las normas y con ésta la transición de la coerción al consentimiento, que garantiza que «el objetivo del Estado es su propio fin, su propia desaparición; dicho de otra manera, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil»²⁶.

Para Hegel, la sociedad civil era una esfera económica creada tras la disolución de la familia; para Gramsci, es también el Estado desarmado.

Pluralismo

El sueño gramsciano de la reabsorción del Estado en la sociedad civil no era tan sólo una glosa de las declaraciones de Engels y Lenin, sino también una articulación de una fantasía en gran medida compartida en la Europa de principios del siglo xx. A juicio de teóricos de muchas orientaciones políticas, el Estado se presentaba como una institución destinada a desaparecer a medida que fueran expandiéndose las capacidades administrativas de la sociedad civil. En Inglaterra, Ernest Barker hablaba del «Estado desacreditado», mientras que en Francia Edouard Berth proclamaba que el Estado estaba muerto o moribundo²⁷.

Para Schmitt, esta perspectiva era una pesadilla. La transición del Estado a la sociedad no podía expresarse en las imágenes afables del marchitamiento y la reabsorción; era en parte una masacre y en parte un banquete caníbal. El Estado es el mítico Leviatán, destrozado por las trompas de Behemoth. Del mismo modo que la carne de Leviatán fue devorada por los

²⁵ Antonio GRAMSCI, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. de Q. Hoare, Londres, 1971, p. 263 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México DF, Ediciones Era, 2001].

²⁶ *Ibid.*, p. 253.

²⁷ Véase Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-25*, Basingstoke, 2000, y David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, 1997.

judíos, que «comen la carne de los pueblos que han masacrado y gracias a ello se mantienen», así «los partidos políticos masacran al poderoso Leviatán, y cada uno de ellos corta de su cadáver un trozo de carne para sí mismo»²⁸. Las organizaciones de la sociedad civil son «utilizadas como cuchillos [...] para hacer jirones el Leviatán y repartirse entre sí los pedazos»²⁹.

El objetivo de Schmitt, representado aquí estrambóticamente por los judíos, es el sindicalismo francés y el pluralismo inglés. Los escritores sindicalistas como Maxime Leroy imaginaban que la transición del gobierno de las personas a la administración de las cosas tendría lugar mediante contratos civiles: «Si hay contrato, el poder público se disuelve dentro de la personalidad de la sociedad civil; si hay sociedad civil, ya no hay obediencia, ni jerarquía, sino colaboración, gestión, comercio»³⁰. En cambio, el escritor inglés J. N. Figgis insistía en que el pluralismo se compone no de «un montón de individuos, todos iguales e indiferentes, sin relación entre sí, tan sólo con el Estado, sino de una jerarquía ascendente de grupos, familias, escuelas, ciudades, países, sindicatos, Iglesias, etc.»³¹. Mientras que los sindicalistas pensaban ante todo en términos de grupos profesionales, el modelo de Figgis fue siempre la Iglesia. Pero también ellos habrían aprobado la pretensión de Figgis según la cual «la batalla de la libertad en este siglo es la batalla de las pequeñas sociedades para el mantenimiento de su vida intrínseca, como si tratara de defenderse contra el insaciable Leviatán de la totalidad»³².

De ganarse esa batalla, el Estado sería reabsorbido por las asociaciones de las que se compone. Éstas son entidades sociales estables (tal como insistía Figgis, la Iglesia no era «una confluencia fortuita de átomos eclesiásticos»), y en este sentido su identidad reflejaría la composición preexistente de la sociedad civil. En el caso de Hegel, esto habría significado la reabsorción del Estado por las corporaciones (expresión con la que hacía referencia principalmente a las gildas o profesiones), puesto que mediante la corporación la mano invisible trabaja para garantizar que «un propósito egoísta, encaminado a su propio interés particular, se perciba y se manifieste a sí mismo al mismo tiempo como el interés universal», y gracias a ellos «la esfera de la sociedad civil pasa por encima del Estado»³³.

En cambio, Gramsci, como Figgis, consideraba a la Iglesia como el arquetipo de la sociedad civil, y a los grupos profesionales como sólo una más entre la enorme cantidad de entidades que la componen. Si bien en el

²⁸ C. SCHMITT, «Ethic of State and Pluralist State», y Chantal MOUFFE, *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, 1999, pp. 195 y 196.

²⁹ C. SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trad. de G. Schwab, Westport, 1996, p. 74.

³⁰ Maxime Leroy, citado en Laborde, *op. cit.*, p. 32.

³¹ J. N. Figgis, citado en *ibid.*, p. 47.

³² J. N. FIGGIS, *Anticrist, and other Sermons*, Londres, 1913, p. 266.

³³ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, cit., § 251 y 256.

caso de Gramsci, a diferencia del de los pluralistas y los sindicalistas, la extinción del Estado no sólo restaura la autonomía de la sociedad civil, sino que también la transforma.

Serialización

Para Hegel, el Estado era «una organización en la que cada uno de sus miembros es un grupo [...] y, por lo tanto, ninguno de sus momentos debe aparecer como un agregado desorganizado»³⁴. Pero si la antidualéctica penetrara (o evitara) la corporación y volviera al nivel más básico de la sociedad civil, no se llegaría al estado de naturaleza, sino a la multitud. Sin organización, Hegel veía en la multitud «nada más que un cúmulo de unidades atómicas», el «montón de individuos» de Figgis, una totalidad «en cierto modo conectada [...] pero conectada sólo como un agregado, una masa informe»³⁵.

Sartre sistematiza esta posibilidad con una alucinante minuciosidad en la *Crítica de la razón dialéctica*. Para él, también, «el tipo básico de socialidad» es el colectivo, la «reunión inerte con su estructura de serialidad», que equipara a la «muchedumbre atomizada» de Hegel³⁶. Su ejemplo más conocido es la cola del autobús en la que, pese a tener la apariencia de un grupo social, todo el mundo está aislado de todo el mundo y vinculado tan sólo a través de su alienación, que es lo que les constituye en su aislamiento recíproco.

Sin embargo, a diferencia de Schmitt, que también utilizaba el ejemplo de los pasajeros del autobús, Sartre insiste en que una reunión inerte como ésa puede ser transformada en un instante «por el relámpago de una *praxis* común», cuando reconoce su interés común³⁷. El origen de esta «totalización», como la denomina Sartre, es la «libertad individual concebida como la voluntad de todos»³⁸. Los individuos que huyen de un enemigo común se dan cuenta de que «no son Otros, ni unos pocos individuos, los que huyen: en vez de ello, la huida, concebida como una *praxis* común que reacciona a una amenaza común, *deviene huida* en tanto que totalidad activa». Todo el mundo reacciona de manera nueva: «No como un individuo, ni como un Otro, sino como una encarnación individual de la persona común»³⁹.

Esta totalización, no obstante, es al mismo tiempo el comienzo de la des-
totalización, una articulación de dialéctica y antidualéctica en la que «los

³⁴ *Ibid.*, § 303.

³⁵ *Ibid.*, § 290A y 303.

³⁶ Jean-Paul SARTRE, *Critique of Dialectic Reason*, vol. 1, Londres, 2004, pp. 284-285 y 348 [ed. cast: *Crítica de la razón dialéctica y cuestión de método*, Madrid, Magisterio Español, 1987].

³⁷ *Ibid.*, p. 349.

³⁸ *Ibid.*, p. 634.

³⁹ *Ibid.*, pp. 357 y 370.

grupos nacen de series y [...] terminan serializándose a su vez»⁴⁰. Tratando de conservarse a sí mismo cuando ya no hay un enemigo común y su unidad espontánea comienza a disolverse, un grupo-en-fusión puede tomar una secuencia de medidas encaminadas a mantener su unidad y con ello perpetuar su propia existencia. Sin embargo, éstas constituyen tan sólo el camino de vuelta a la serialidad. Las acciones que se toman en cada etapa para impedir la disolución son en realidad las que la producen, y «el grupo –cuyo origen y fin reside en un esfuerzo de los individuos que están reunidos para disolver la serialidad en sí mismos– reproducirá en realidad, en el curso de su lucha, la alteridad en sí mismo y se congelará en lo inorgánico»⁴¹. Todo el proceso de destotalización es un ejemplo de lo que Sartre denomina «contrafinalidad» o, tal como se ha acuñado en otra parte, «el revés invisible», en el que las consecuencias impensadas de una acción conjunta son un estado de cosas no sólo imprevisible, sino también no deseado por sus agentes⁴².

A juicio de Sartre, este proceso puede remontarse hasta el desarrollo de la Revolución francesa, desde el asalto a la Bastilla (la *praxis* de un grupo fusionado) hasta la Convención (la institución). Sin embargo, aunque la *Crítica* puede formularse como una meditación acerca del fracaso de la revolución, proporciona también un algoritmo para la entropía del Estado. En efecto, Sartre equipara explícitamente el proceso con la concepción comunista de «la extinción gradual del Estado en favor de reagrupamientos cada vez más amplios de serialidades heterodirigidas», reconociendo que en este contexto la dictadura del proletariado es tan sólo un «compromiso entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva»⁴³. Aunque impugnaba la exposición hegeliana de la formación del Estado y rechazaba toda ecuación cómoda del grupo en fusión con la misma, Sartre proporcionaba otra manera de asociar la unidad de la voluntad con la mano invisible. En Hegel, una mano invisible crea la unidad de la voluntad; en Sartre la deshace.

Estructuras disipadoras

Las palabras de Gramsci acerca de la reabsorción, las fantasías febriles de Schmitt sobre las asociaciones que se unen para desmembrar el Estado y

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ *Ibid.*, p. 591. El proceso puede remontarse al papel cambiante de lo que Sartre llama «el tercero» (la tercera persona, u objeto, cuya presencia unifica el grupo). Cuando se trata de una mera reunión, como en la cola del autobús, «la tercera persona está sumergida en la serialidad, estructurada *a priori* como el Otro y, por lo tanto, como Otro respecto a cada uno y Otro respecto a nosotros», *ibid.*, p. 366. En el grupo en fusión, la tercera persona está interiorizada dentro del grupo a medida que cada uno se torna en tercero respecto a las reciprocidades de los demás, pero «la contrapartida de la integración de cada tercera persona en el grupo es el [...] exilio recíproco», *ibid.*, p. 585, habida cuenta de que en la regulación de las reciprocidades de los demás cada uno es constituido como un «cuasi soberano», una tercera persona excluida. La entropía del grupo es una función de la creciente alteridad del «tercero».

⁴² Véase G. BRENNAN y P. PETTIT, «Hands Invisible and Intangible», *Synthese* 94 (1993), pp. 191-225.

⁴³ J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 662.

la exposición sartreana acerca de la serialización son todas potenciales descripciones de la transición del Estado a la sociedad. Utilizamos estas extrañas metáforas en parte porque la transición misma permanece en gran medida dentro de lo imaginario, y en parte porque la tradición occidental parece carecer de un vocabulario adecuado para el fracaso ontológico. El mejor modo de coordinarlas consiste tal vez en pensarlas como medidas de la entropía del Estado, puesto que esto permite que las diferencias entre ellas puedan cuantificarse con mayor facilidad.

Las medidas estadísticas de la entropía generan una variante del elegante experimento mental de Boltzmann, que demostró que la relación entre orden y desorden podría medirse en función del número de modos diferentes en que puede obtenerse una distribución dada. Supongamos que una caja está dividida en dos compartimentos y se distribuyen ocho partículas entre los dos. Una distribución desigual tendrá menos colocaciones posibles (sólo hay una manera de tener todas las partículas en un lado, frente a ocho maneras de tener una partícula en un lado y siete en el otro), mientras que una distribución igual tendrá muchas más (setenta, de hecho). Una distribución desigual es, por lo tanto, ordenada (pero improbable), en términos relativos, mientras que una distribución igual es desordenada (pero probable). Si el número de compartimentos y/o el número de partículas aumentaran, aumentaría el número de distribuciones posibles y el número de colocaciones se incrementaría aún más.

El Estado puede concebirse sin dificultad en estos términos, puesto que no cuesta advertir que las formas tradicionales de monarquía, aristocracia y democracia representan una serie cada vez más probable pero desordenada. Otro tanto sucede con la relación entre Estado y sociedad; la forma de Estado tradicional sólo tiene un compartimento; el Estado pluralista tiene varios; y el montón atomizado tiene tantos como personas contiene. Si reunimos a todos, la distribución con el grado más alto de orden es el Estado monárquico, que sólo tiene una fuente de poder y sólo permite que una persona lo ejerza, mientras que el máximo del desorden es una serialización democrática en la que todo el mundo es diferente de todo el mundo e intercambiable con él; algo situado entre ambos sería un pluralismo aristocrático.

Considerada en estos términos, la formación del Estado hegeliano representa un grado creciente de orden, mientras que su reabsorción por parte de la sociedad civil, ya se conciba en términos de una forma de pluralismo o como una atomización total, es un grado creciente de desorden (más en el segundo caso). Sin embargo, el progreso de la dialéctica de Hegel no es unilineal, como tampoco lo sería el de una antidialéctica. La particularidad que rompe la familia es también para Hegel la fuente de la unidad racional de la sociedad civil: el creciente desorden (el surgimiento de la particularidad a partir de la unidad de la familia) asimismo produce nuevas formas de orden (las propiedades emergentes del mercado). El revés invisible que destruye la familia y la mano invisible que crea el mercado son en realidad lo mismo.

Traducido al lenguaje de la teoría de la complejidad, es éste un ejemplo de «estructura disipadora», esto es, una forma de orden que surge de manera imprevista a medida que crece el desorden⁴⁴. Si sucediera algo equivalente en la entropía del Estado, las estructuras disipadoras resultantes aparecerían como formas involuntarias de orden social. Mientras que la serialización y el pluralismo implican que el Estado es reducido a un montón o consumido por formaciones sociales preexistentes, este modelo abre una tercera posibilidad entre atomización y absorción. La atomización no tiene por qué ser únicamente entrópica; también puede ser la fuente de formas sociales generadas por el proceso de entropía mismo. En Sartre, la destotalización devuelve al grupo al punto en el que la dialéctica puede comenzar de nuevo; en este modelo, los grupos se forman gracias al proceso de destotalización. O, dicho de otra manera, el pluralismo se torna en una propiedad emergente de la serialización, y los grupos sociales (y tal vez incluso las iglesias) se forman mediante lo que Figgis llamaba la «confluencia fortuita de átomos». Lo que tenemos es nada menos que un rumbo alternativo para una sociedad civil completamente desarrollada, en el que la sociedad civil es una propiedad emergente de la entropía creciente, en vez de una propiedad emergente del orden creciente.

¿Es necesario que ese orden sea el mismo que el de la sociedad civil anterior al estado formativo? No, porque tan sólo el mecanismo es el mismo, y no el rumbo, de ahí que no haya motivo para suponer que un conjunto de propiedades emergentes será parecido a otro. En este caso, parece improbable que la mano invisible que crea la sociedad civil a partir de los restos del Estado produzca resultados parecidos. Con independencia de otras consideraciones, trabajan sobre materiales diferentes: uno con la muchedumbre atomizada; el otro con el Estado unificado. En el primer caso, las decisiones de incontables individuos producen resultados imprevistos; en el segundo, las acciones del Estado mismo. Aunque, como sostenía Hegel, el Estado expresa la racionalidad del mercado, la racionalización del Estado no generará necesariamente el mercado en su lugar.

Un Estado global fallido

En estas disoluciones hipotéticas del Estado hegeliano pueden discernirse los protorrelatos del análisis geopolítico contemporáneo. Schmitt, cuya obra temprana replicaba al discurso pluralista acerca del ocaso del Estado, y cuya obra tardía prefigura el «choque de civilizaciones», ofrece un puente entre ambas. En *El concepto de lo político*, sostiene que «no puede existir un Estado mundial que abarque todo el planeta y toda la humanidad [...] Lo que queda no es política ni Estado, sino cultura, civiliza-

⁴⁴ Véase I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *Order Out of Chaos*, Londres, 1984 [ed. cast.: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 2004]. El ejemplo estándar es la célula de Bénard, que es una célula de convección hexagonal que aparece en un punto determinado cuando se aplica una temperatura equis a una capa líquida horizontal.

ción, economía, moralidad, derecho, arte, entretenimiento, etc.»⁴⁵. Puesto que un Estado mundial no podría, por definición, basarse en la distinción amigo-enemigo, no sería un Estado, sino una sociedad civil global.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Schmitt previó la posibilidad de que la situación que había descrito llegara a hacerse real. Suponiendo que uno de los dos bandos de la Guerra Fría resultara victorioso, se produciría entonces «una unidad completa y definitiva del mundo» en la que «el vencedor sería el soberano exclusivo del mundo»⁴⁶. Paradójicamente, Schmitt, que temía que el Leviatán se viera dividido en pedazos en un Estado pluralista, invocaba entonces «la gran antítesis de la política mundial, esto es, la antítesis entre un mundo gobernado centralmente y un orden espacial equilibrado, entre el universalismo y el particularismo, entre monopolio y polipolío»⁴⁷. Sin embargo, mientras en el primer caso el Estado era uno y la sociedad civil múltiple, en el segundo la sociedad es una y los Estados son muchos. La alternativa a la «unidad espacial global del orden mundial» sólo podría ser «una pluralidad de *Großräumen*», es decir, espacios más grandes que un Estado nación, cada uno de ellos dominado por un ente hegemónico individual.

La tesis expuesta en *The Clash of Civilizations* de Samuel Huntington es esencialmente la misma. Habida cuenta de que un mundo unipolar no puede ser conservado, la mejor manera de evitar la anarquía de una sociedad civil global consiste en la división. En consecuencia, Huntington presenta un cuadro de un mundo «dividido entre un uno occidental y un muchos no occidental» que se desplaza desde el dominio unipolar occidental hacia la multipolaridad. A medida que se merma el predominio occidental, «buena parte de su poder se evaporará sin más y el resto se diseminará en un ámbito regional entre las distintas principales civilizaciones»⁴⁸.

Aunque no se articula en términos de una relación entre Estado y sociedad civil, el modelo de Huntington se concibe en términos que podrían ser los de los pluralistas de principios del siglo xx, con la diferencia de que ahora presentan una dimensión global. Un Estado global, producido por el dominio económico, militar y territorial de Occidente, se rompe ahora en pedazos, dejando a éste como una civilización entre muchas otras, del mismo modo que los pluralistas y sindicalistas esperaban que el Estado se redujera a una asociación entre muchas otras. Schmitt sostenía que todo conflicto social puede hacerse político, y en la exposición

⁴⁵ C. Schmitt, *The Concept of the Political*, cit., p. 53.

⁴⁶ C. SCHMITT, «The New *Nomos* of the Earth», en *The Nomos of the Earth*, Nueva York, 2003, p. 354 [ed. cast.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius publicum europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979]; véanse también los ensayos incluidos en el número especial de *South Atlantic Quarterly* 104, 2 (2005).

⁴⁷ C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, cit., p. 247.

⁴⁸ Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, Londres, 1996, p. 82 [ed. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1999].

de Huntington es así: las diferencias entre civilizaciones se intensifican hasta el punto en que se vuelven conflictivas.

La tesis de Huntington se dirigía contra las descripciones de la política de la Guerra Fría que veían «la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano». En *The End of History*, de Fukuyama, por ejemplo, ya no hay conflictos ideológicos, ya no hay «bárbaros a las puertas». La expansión irresistible de la democracia, el liberalismo económico y la innovación tecnológica aseguran que en el «Estado universal y homogéneo resultante» los seres humanos poshistóricos están libres de todas las identidades compartidas y tan sólo luchan contra los vicios del individualismo⁴⁹.

Sin embargo, como reconociera Kojève, el «Estado universal y homogéneo» es un oxímoron. Reconociendo la homología entre el argumento de Schmitt acerca de un Estado global y el argumento leninista acerca de la clase universal, la definición de Kojève de Estado incorporaba ambas. Para que exista un Estado, debe operar tanto con la distinción externa entre amigo y enemigo, como con una división interna entre gobernantes y gobernados. Un Estado que es universal carece de la primera, mientras que uno que es homogéneo carece de la segunda: «El Estado universal y homogéneo [...] no es, por lo tanto, ni un Estado ni una entidad particular en general»⁵⁰. Se trata, en efecto, de la sociedad civil en forma atomizada. El «final de la Historia» es la serialización global.

La diferencia entre el «final de la Historia» y el «choque de civilizaciones» es, pues, menos fundamental de lo que muchos imaginan. No disienten en el análisis mismo –la premisa que comparten es el desplome inevitable de un Estado global en una sociedad civil global–, sino en la evaluación del resultado: uno contempla la sociedad civil global como una opción sostenible, mientras que el otro atiende a sus divisiones sociales subpolíticas para regenerar un sistema multipolar de Estados basado no en las naciones, sino en grandes bloques de civilizaciones.

La lectura de los análisis del orden global posterior a 1989 a la luz de la literatura de principios del siglo xx acerca de la desaparición del Estado pone de manifiesto que los primeros son variaciones globales de los temas de la segunda. La convergencia de estas teorías indica que el relato

⁴⁹ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Londres, 1992 [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992].

⁵⁰ Alexandre KOJÈVE, *Outline of a Phenomenology of Right*, Lanham (MD), 2000, pp. 141 y 324, n. 28. Como Sartre, Kojève expresa esto último en términos de una relación entre terceros. En el Estado universal y homogéneo, el tercero, aquel que decide entre dos partes, puede ser cualquiera: aquel o aquella que no tiene que pertenecer a un Estado en tanto que éste se opone a otro, ni a un grupo exclusivo. De esta suerte, cada cual es soberano para todos (como el grupo en fusión de Sartre) e imparcial y desinteresado; esto es, otro para todo otro (como las series de Sartre).

dominante de la geopolítica contemporánea no es, como algunos imaginan, el desplazamiento hacia la soberanía global o el progreso de la sociedad civil global en tanto que paso en esa dirección. Se trata, por el contrario, del desarrollo de la sociedad global en lugar de la coerción universal: de la reabsorción de un Estado global por la sociedad civil.

El centro de atención acerca de este proceso en la actualidad es obviamente el declive de la hegemonía estadounidense, que todavía se encuentra en sus prolegómenos. Sin embargo, resulta posible contemplarlo como la parte final de un proceso mucho más largo y complejo, una transición única de importancia histórica mundial: una descolonización global, con fases constituyentes tan diferentes e ideologías políticas tan distintas que llegan a disimular la continuidad subyacente. Ese relato es el declive del dominio occidental desde su ápice a principios del siglo xx. Presenta tres fases distintas: el fin de los imperios europeos, la caída de la Unión Soviética y la decadencia de la hegemonía estadounidense. Cada imperio buscó su legitimidad en la desaparición de su predecesor, insistiendo en las diferencias entre uno y otro y ocultando hasta qué punto eran todos aspectos de la misma cosa: el monstruo de tres cabezas del imperialismo occidental, un Estado global en todo menos en el nombre.

Se trata de una secuencia bastante más obvia para los colonizados que para los colonizadores. En muchos lugares, la hegemonía fue impugnada, y en algunos casos el paso de la primera a la tercera fase se produjo sin la intervención decisiva de la segunda, puesto que el poder blando de la Unión Soviética se extendió mucho más que sus ejércitos. No obstante, para los centenarios de Europa del Este, de Oriente Próximo, de numerosos países de África, y tal vez de India y desde luego de Afganistán, ésta será una historia claramente reconocible. En cada caso, el fracaso ha sido un fracaso de la voluntad, la transición ha sido a menudo sorprendentemente pacífica (aunque ninguna tan afable como la disolución del bloque soviético) y el resultado se ha plasmado en una difusión de la soberanía, en parte heredada por los Estados sucesores, en parte dispersa, y en parte reconfigurada dentro de nuevas redes sociales no estatales o interestatales⁵¹.

Los elementos constituyentes en la sociedad global emergente podrían incluir civilizaciones, redes intergubernamentales, ONG, iglesias, corporaciones internacionales, redes académicas, cárteles de la droga, o a Al Qaeda⁵². Se trata de grupos distintos, pero este análisis permite una taxonomía más matizada que la mayoría de las existentes, puesto que es capaz de diferenciar aquellos elementos de la sociedad civil producidos por la extinción

⁵¹ Para una exposición de la desaparición de la Unión Soviética a causa de las consecuencias involuntarias de la acción del Estado, véase Stephen KOTKIN, *Armageddon Averted. The Soviet Collapse 1970-2000*, Nueva York, 2000.

⁵² La exposición de Anne-Marie Slaughter acerca del desarrollo de las redes intergubernamentales como parte de un «orden mundial desarticulado» resulta particularmente estimulante a este respecto. Véase A.-M. SLAUGHTER, *A New World Order*, Princeton, 2004.

del Estado global de aquellos producidos por el mercado global, las estructuras disipadoras de los productos de la voluntad arbitraria, montones reatomizados de aquellos de nueva creación a raíz del hundimiento de las sociedades patriarcales⁵³.

Con arreglo a este análisis, los rasgos característicos del paisaje contemporáneo pueden aparecer bajo una luz insólita. En vez de ser los sillares de la política global, las civilizaciones son tal vez las estructuras disipadoras del Estado global entrópico. (Tal como admite Huntington, «las fuerzas de integración en el mundo son reales y son precisamente lo que está generando fuerzas contrapuestas de afirmación cultural y conciencia civilizatoria».) La Unión Europea, a menudo considerada implícitamente, en términos de la dialéctica hegeliana, como una sociedad civil que crea gradualmente la unidad que le permitirá consolidar una voluntad de convertirse en un Estado, podría también mostrarse como una estructura disipadora de la entropía del Estado global, y su creciente importancia como una consecuencia de la decadencia del poder, primero colonial, luego soviético y ahora estadounidense.

De ser así, sus relaciones con Estados Unidos pueden volverse crecientemente conflictivas. Otro corolario de este análisis es que la aparentemente quijotesca «guerra contra el terrorismo» es en realidad tan central en el mundo contemporáneo como afirman sus defensores. Toda «guerra contra el terror» es, por definición, no una guerra entre Estados, sino una guerra del Estado contra la sociedad civil. Pero no se trata de una guerra contra las estructuras preexistentes de la sociedad civil subyacentes al Estado global. La «larga guerra» se ventila entre el Estado global y las estructuras disipadoras generadas por su propia entropía. En cuyo caso, podría no sólo no tener fin, sino también haber empezado mucho tiempo antes de cuanto pudiera sospecharse.

Sin embargo, en cierto modo este análisis repite las opiniones predominantes, puesto que confirma a Estados Unidos como el actor central en el drama de la historia contemporánea. En un plano global, la potencia hegemónica en decadencia desempeña el papel que Gramsci asignara a la dictadura del proletariado: el Estado-policía que se autoaniquila.

Barbarie y socialismo

Ante la crisis contemporánea de la agencia política, la teoría del Estado de Hegel ofrece tanto una explicación (en términos de la inadecuación de toda forma de agencia) como dos posibles resoluciones: excluye las op-

⁵³ Sobre la sociedad civil global, véase John KEANE, *¿Global Civil Society?*, Cambridge, 2003; Mary KALDOR, *Global Civil Society. An Answer to War*, Cambridge, 2003; y Sudipta KAVIRAJ y Sunil KHILNANI (eds.), *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, 2001.

ciones no dialécticas de una sociedad global de mercado o de un Estado global no de mercado, y reduce las opciones viables a un Estado global de mercado y una sociedad global potencialmente no de mercado. Una sociedad civil global podría convertirse en el objeto de una voluntad fuerte en un Estado global de mercado, o un Estado global podría, gracias al funcionamiento de la mano invisible, caer en una forma de sociedad civil global. El primer caso es la expresión natural de la dialéctica hegeliana trasladada a un contexto global; el segundo presenta la forma de la apropiación gramsciana de la antidialéctica.

Esta exposición se apoya en el funcionamiento de la mano invisible, pero va en contra de los fundamentos de la teoría política liberal. No comienza por el principio: insiste en la necesidad de una teoría que está históricamente localizada, y ofrece una exposición de la destrucción en vez de la creación del Estado. El marxismo actuaba como un correctivo del liberalismo a este respecto; sin embargo, en este análisis la desaparición de los Estados fundados en el marxismo forma parte integrante del fracaso de un Estado global. Las explicaciones basadas en la mano invisible suelen ser preferidas por aquellos para quienes la corriente de la historia se mueve a su favor, mientras que los derrotados han de confiar en la unidad de la voluntad. Aquí, la mano invisible envuelve el fracaso de la utopía con la promesa utópica del Estado fallido.

Glosando a Engels, Rosa Luxemburg sostiene que «la sociedad se enfrenta a un dilema, o avanza hacia el socialismo o retorna a la barbarie»; esto es, o un «renacimiento a través de la revolución social», o la «disolución y la decadencia en la anarquía capitalista»⁵⁴. La antítesis puede resultar desorientadora. En este análisis, lo segundo puede constituir el único itinerario hacia lo primero, puesto que el desorden de la sociedad civil no es meramente estadístico. En las descripciones de este entorno, hay una notable convergencia retórica. Para Hegel, se trata de «una masa informe cuyo alboroto y actividad sólo puede resultar por ello elemental, irracional, bárbaro y espantoso»; para Sartre, de un «lugar de violencia, oscuridad y brujería»; Luxemburg lo imagina como algo «vergonzante, deshonroso, sangriento [...] una bestia iracunda [...] una orgía de anarquía»⁵⁵.

Las estructuras disipadoras de la antidialéctica se presentan como islas en este mar de desorden: oasis de tranquilidad en lugares de violencia; momentos en los que la bestia hace una pausa para respirar; periodos de laitud en la orgía.

⁵⁴ Rosa LUXEMBURG, «The Junius Pamphlet», en M. A. Waters (ed.), *Rosa Luxemburg Speaks*, Nueva York, 1970, p. 269, y Rosa LUXEMBURG, *Selected Political Writings*, Londres, 1972, p. 269 [ed. cast.: *Escritos*, Madrid, Ayuso, 1978].

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit., § 303; J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 319; R. Luxemburg, «The Junius Pamphlet», cit., p. 262.