

Ressenyes de llibres

Sennett, Richard (2006): La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Colección Argumentos. Barcelona: Anagrama. ISBN: 978-84-339-0590-1. *Ressenyat per Luis Marín Segarra.*

La colección de conferencias del sociólogo estadounidense Richard Sennett, pronunciadas en la Universidad de Yale en 2004 acerca de aspectos culturales y sociales del capitalismo contemporáneo, constituyen el presente volumen publicado por la editorial Anagrama que lleva por título *La cultura del nuevo capitalismo*. Esta obra viene a continuar la serie iniciada con *La corrosión del carácter* y *El respeto* teniendo en común con estas dos obras la intención crítica respecto del capitalismo emergido a partir de la década de los noventa. El enfoque crítico del autor se centra en el análisis de las prácticas laborales: las relaciones del sujeto con el propio trabajo y del consumidor con el producto. Se trata de una suerte de microanálisis, más atento a aspectos cualitativos que a aspectos cuantitativos y centrado frecuentemente en entrevistas personales (Sennett se concibe como etnógrafo y así se denomina en varias ocasiones).

La preocupación y el punto de partida de la crítica de Sennett al nuevo capitalismo, que ya aparece de manera clara en su obra *La co-*

rosión del carácter, radica en los efectos disgregadores de las nuevas pautas sociolaborales, del nuevo sistema de relaciones que se da dentro de la empresa. En el centro de esta preocupación está la puesta en práctica de esquemas informales de relación que cuestionan la rigidez y el carácter estructurado de la empresa de carácter fordista. La crítica de Sennett adquiere un carácter que puede parecer conservador, lo cual sería paradójico en un autor proveniente de la izquierda estadounidense. No lo es y en eso coincide con otros autores que han trabajado este mismo tema, porque esta actitud lo que hace es reflejar el temor que supone la aplicación de determinados elementos culturales provenientes de la revolución de 1968 e incluso de la «contracultura» (espontaneidad, extrema flexibilidad biográfica, ruptura de cánones preestablecidos) al capitalismo de la etapa de la mundialización. Esta conjunción (valores «contraculturales» más un capitalismo liberado de trabas estatales) tendría un efecto desestabilizador en las biografías individuales acentuándose en las de la clase trabajadora.

Por eso el autor insiste en la defensa de elementos fijos que den estabilidad a la estructura empresarial (siendo extensibles a otros ámbitos de la vida colectiva e incluso a la estructuración de la vida pública) y que permitan la articulación biográfica del individuo, además de la dotación de sentido al trabajo de cada uno que es lo que está poniendo en peligro el nuevo capitalismo. No debería, pues, llamar la atención el capítulo con el que abre el libro, dedicado a la burocracia, en el que para nada ataca el carácter altamente burocratizado del capitalismo fordista en tanto que fomentaba la inclusión frente al aislamiento de formas de capitalismo posteriores.

Sennett, por tanto, se va a apoyar en la diferencia de estructuras organizativas de carácter piramidal, jerárquicamente estructuradas, frente a un nuevo tipo de estructuras que conservan un centro de poder pero que rompen los eslabones intermedios y, por lo tanto, adquieren una apariencia más «democrática». Es importante hacer este planteamiento abstracto de las nuevas formaciones sociales porque Sennett la utiliza en dos ámbitos distintos: en el económico (adaptándose tanto a la producción como al consumo) y al político (tanto en el rol de gobernante como en el rol de elector y de usuario de los servicios públicos) lo que supone la entrada en la temática de la ciudadanía y de la deliberación política y así en el capítulo tercero logrará enlazar po-

lítica y consumo. Y es que el autor observa los suficientes rasgos de semejanza entre ambas esferas para establecer una relación de homología entre ellas. Ahora bien, nada más lejos de Sennett el extender la lógica económica al ámbito de la decisión política al estilo de las teorías elitistas de la democracia. Y ello porque el autor se distancia por completo de esa lógica económica (hay diferencias fuertes entre el modelo del «egoísta racional», propio de la teoría económica marginalista, y su modelo de productor, consumidor, ciudadano y usuario de servicio público). Su modelo de productor no queda reducido al de quien intercambia trabajo por salario.

El modelo de trabajador de Sennett configura su biografía apoyándose en el trabajador que ocupa y desarrolla sus capacidades en un contexto concreto que requiere cierta estabilidad. Es por esto por lo que el autor se muestra muy preocupado ante los cambios que se proponen en los nuevos modelos de organización empresarial pues suponen una fractura de los lazos de solidaridad y de la propia identidad del trabajador, al introducir modelos muy flexibles de organización (un punto muy interesante es el capítulo dedicado a las capacidades y a la reivindicación de la artesanía como modelo a establecer entre el trabajador y el trabajo a realizar). El rol de consumidor que defiende Sennett tampoco cuadra con las exi-

gencias de un público pasivo y sujeto a impulsos irracionales que suelen defender los modelos elitistas de democracia. El consumidor de Sennett supone la otra cara del artesano, concededor del tipo de producto que desea y analista exigente del producto que se le ofrece.

Se puede observar cómo manteniendo estas concepciones de lo económico Sennett puede realizar el tránsito a la esfera pública con cierta facilidad. Ya la esfera económica posee características que son trasladables con facilidad a la esfera pública. Problemas como la atomización de los ciudadanos, la formación de una voluntad política racional, son problemas que Sennett ve en la esfera económica. Un ámbito de la esfera pública que puede servir de engarce entre las dos esferas es el ámbito de los servicios públicos que Sennett ha trabajado también y que es tratado en su obra *El respeto*. Sennett muestra su preocupación acerca de la introducción de sistemas de gestión de carácter flexible en la sanidad (él participó como asesor del gobierno británico tras la llegada del Partido Laborista al poder en 1995).

La inquietud que el autor quiere trasladar, basada en las entrevistas que realizó durante aquella experiencia, radica en cómo el intento de realizar políticas de «autorresponsabilización» del usuario de los servicios públicos era percibido como la voluntad por parte de los

poderes públicos de desentenderse de los ciudadanos. Sennett piensa que detrás de esto yacería una disociación entre autoridad (que conlleva siempre elementos carismáticos) y poder (que supone el frío monopolio de la violencia y de los recursos). La ausencia de un carácter narrativo en el ejercicio del gobierno es señalada por Sennett como un factor desestabilizador.

Con esto entramos de lleno en la esfera de la ciudadanía. La apuesta por una formación racional de la voluntad popular es clara. Sennett reivindica para el político el derecho a la actividad política de carácter «artesanal». La utilización de la metáfora puede resultar extraña, pero por lo que está apostando el autor es por un cambio en las relaciones elector-político. Si hasta ahora el modelo «teatral» (por utilizar un término utilizado por él) es el dominante, con la omnipresencia de los componentes propagandísticos en los procesos electorales, el modelo «artesanal» supondría una completa reestructuración de la relación político-elector. El político debería hacer hincapié en su carácter de experto y el elector exigir pericia al político. Esto comportaría un aumento indudable del carácter racional del debate político.

Sennett concluye el libro con una exploración de las posibilidades de reestructurar el capitalismo social. Para ello explora algunas de las salidas propuestas: el reparto

del empleo (él toma como referente el modelo holandés) y las propuestas referentes a la renta básica de ciudadanía. Pero quiere insistir, además, en dos elementos culturales que ha ido manejando a lo largo del libro y que deben actuar como condiciones: la utilidad y el espíritu artesanal. Todos los ciudadanos tienen derecho a sentirse útiles, a poder ejercer una actividad con sentido y a poder estructurar una biografía dentro de la esfera socio-laboral. Por lo que se refiere al espíritu artesanal, el autor reivindica una relación más profunda entre el trabajador y el objeto de su trabajo. Estos son dos objetivos culturales que se le deben exigir a lo que él denomina un «capitalismo social».

La pregunta que se le puede plantear al autor es si el capitalismo en su fase de desarrollo actual es capaz de alcanzar esas metas. El planteamiento de Sennett en esta obra, al tener como objeto elementos de carácter cultural, no entra en el tratamiento de los elementos de carácter económico que subyacen en el nuevo capitalismo. El libro se-

ñala gran cantidad de ejemplos que muestran cómo la introducción de las nuevas formas de organización repercute negativamente en el buen funcionamiento de las empresas. La cuestión que sugiere este hecho es si no se estaría ante una disociación entre la rentabilidad y el buen funcionamiento de las mismas. Buena parte de los beneficios de las empresas dependen de elementos que no tienen tanto que ver con una mejora de la calidad del producto como de movimientos del capital a gran escala, tales como fusiones o adquisiciones de empresas que ofrecen como atractivo el control de nuevos mercados o la posibilidad de abaratamiento de los costes salariales (introduciendo precisamente formas de gestión que el autor denuncia). El reto para los que, como Sennett, defienden un nuevo capitalismo social sería mostrar la posibilidad de asociar rentabilidad y unas nuevas prácticas empresariales que permitan ese nuevo «ethos» del trabajo que propone Sennett con la idea de «espíritu artesanal».

Cortina, Adela (2007): Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. Oviedo: Ediciones Nobel. ISBN 978-84-8459-179-5. *Resenyat per Luca Giancristofaro, Universitat de València.*

Adela Cortina, catedrática de Ética de la Universitat de València, fue galardonada en 2007 con el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, concedido a su *Ética de la razón cordial*. En este relevante ensayo la autora intenta, por un lado, recapitular su trayectoria reflexiva en los últimos veinte años y, por otro, analizar críticamente las aportaciones de algunas teorías éticas para conjugar los elementos aprovechables en ellas, con el propósito, finalmente, de formular una propuesta innovadora que apunta a conjugar las éticas racionalistas y procedimentalistas con la dimensión afectiva del ser humano. La cordialidad que defiende Cortina atiene a los sentimientos compasivos, y la tarea de una ética de la razón cordial, *ethica cordis*, es la de mostrar cómo en el acto comunicativo no sólo contamos con una dimensión argumentativa, sino que contamos también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no hay comunicación. Retomando la afirmación de Pascal, según la cual «conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón», afirma Cortina que «la razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el

corazón» (2007: 191). El corazón, como indica la raíz latina (*cor-cordis*), «es sin duda *afecto*, pero también inteligencia, talento, espíritu, incluso estómago, porque hay que tener estómago –y mucho– para ser justo» (2007: 193). Hay que cultivar entonces la virtud de la cordura, «un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia», para educar en una ciudadanía cordial.

Dando un paso atrás, Adela Cortina explicita ya en el primer capítulo el vínculo que une la *Ética de la razón cordial* con *Ética mínima* (1986). Veinte años antes, el propósito de *Ética mínima* no era el de ofrecer una «ética de rebajas», sino de intentar descubrir un conjunto de principios y valores morales que pudieran compartir las «éticas de máximos». España había salido de la época de la dictadura, y estaba abandonando el pensamiento único de una sociedad «monista» desde el punto de vista moral; era preciso averiguar si la nueva sociedad democrática «contaba con el bagaje necesario para construir una potente sociedad pluralista» (2007: 9). Las sociedades moralmente pluralistas deben necesariamente compartir unas exigencias mínimas de justicia que les permitan funcionar en el respeto de las diversidades. Cortina defendió *Ética mínima* que hay

«exigencias compartidas por los distintos códigos morales que permiten construir la vida juntos: unos valores y principios morales comunes, a los cuales no se puede renunciar sin caer bajo mínimos de moralidad. Ese era el sentido de una “ética de mínimos”: el de descubrir conjuntamente el «capital ético» compartido» (2007: 10).

Si se quería encontrar ese capital ético conjunto, no se podía tomar como punto de partida ninguna moral concreta de vida buena, ni religiosa ni secular, porque entonces hubiera sido imposible superar el modelo único de vida buena. La única manera para descubrir los mínimos compartidos era recurrir a la vida cotidiana: «se trataba de descubrir en ella, en la cultura moral social de la sociedad española en este caso, qué valores y principios eran aceptados por las distintas éticas de máximos, religiosas o seculares» (2007: 12).

Cortina defendía entonces, como ahora, que «compartimos ya una ética intersubjetiva, capaz de articular las éticas de máximos, porque las cuestiones de justicia exigen intersubjetividad»; sin embargo, descubrir el capital ético conjunto no significa limitarse a poner en evidencia «lo que hay», «como si el ético tuviera que asumir el papel del notario y limitarse a dar fe, sino que requiere también practicar el ejercicio de la crítica y discernir en el conjunto de lo que hay las exi-

gencias de lo que debería haber». Sólo en la vida corriente la ética cívica puede encontrar esas exigencias mínimas de justicia. Analizando «lo que hay», debemos buscar qué creemos que debería haber. La vía que eligió Cortina es la del «procedimentalismo ético», que todavía la defiende, aunque con algunas modificaciones.

Para diseñar los procedimientos racionales la ética debe recurrir a métodos filosóficos, y en *Ética mínima* Cortina optó por el método trascendental. El trascendentalismo nos viene a decir, según Cortina, que para configurar los procedimientos que buscamos no hay que salir de la vida diaria, «sino buscar en ella algún hecho indiscutible y significativo, y tratar de reflexionar sobre las condiciones racionales sin las cuales carece de sentido» (2007: 21).

De lo que se trata, según la autora, es entonces «de descubrir perspectivas de nuestro mundo, que quedarían inéditas e injustificables si no practicamos el experimento trascendental. Como es la de afirmar que “sin autonomía no hay moral” (Kant), “sin realizarla en la comunidad política no toma carne y sangre de vida cotidiana la intersubjetividad ética” (Hegel), “sin el reconocimiento recíproco de quienes se saben interlocutores en una comunidad de hablantes es imposible discernir qué normas son justas” (ética del discurso)» (2007: 22). Este era esencialmente el proyecto

de *Ética mínima* hace veinte años. Ahora se trata de superar las limitaciones y modular el marco originario, a la luz de la nueva situación en el nivel local y global, para que la ética mínima, reformulada, se convierta en *ethica cordis*.

Una de las limitaciones de una ética mínima procedimental e intersubjetiva, es que puede relegar al sujeto a un papel secundario. Hay que recuperar una ética que se ocupe de la forja del *carácter* del sujeto, con el objetivo de alcanzar su felicidad, tal como se proponía la ética aristotélica. ¿No convendría volver a la tarea, se pregunta Cortina, que emprendieron los filósofos griegos, de intentar forjar el carácter, el *êthos* de las personas con vistas a su felicidad, que es la meta a la que todos tienden? (2007: 23).

Es necesario contar no solamente con el mundo de las normas, sino también con el de los valores, por muy complejo que sea, y con determinados sentimientos. Y es que en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética del discurso, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, tenía su punto fuerte en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de contar con los elementos más humanos: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos.

El nuevo escenario de una ética de los ciudadanos en el siglo XXI está marcado sin duda por el fenó-

meno de la globalización, hecha de informática, economía y redes de comunicación. Las cuestiones a las que debe responder una ética compartida se han transformado sustancialmente, y según Cortina serían las siguientes:

1) El multiculturalismo en el nivel local y global. La cuestión de las identidades culturales reclama la construcción de una ciudadanía que sea, más que «multicultural», que puede llevar a guetos, «intercultural». Para la autora, es urgente encontrar valores compartidos, sin los cuales no habrá justicia mundial. Encontrar esos valores que pueden compartir culturas diversas, en un diálogo entre ellas, es un desafío para una ética cívica, que quiere llegar a ser *ethica cordis*.

2) Las éticas aplicadas.

3) No hay ciudad sin ciudadanos. El gran debate de los ochenta en filosofía política, el que enfrentó a liberales y comunitarios, desembocó en los noventa en la reflexión sobre el concepto de ciudadanía. «La sociedad civil, por su parte, echa mano de la noción de ciudadanía como “un arma cargada de futuro”, como un potente motor de revolución social en sus distintas dimensiones (política, social, económica, civil, intercultural, compleja, cosmopolita)» (2007: 28), como Cortina mostró en *Ciudadanos del mundo* (1997).

4) Democracia radical, democracia deliberativa. Aquella democra-

cia radical por la que optan los partidarios de la democracia participativa, parece adoptar ahora la forma de una democracia deliberativa. Lo radical es ir a la raíz, y la raíz son los ciudadanos.

5) Ciudadanía económica. «Nuevas corrientes económicas recuerdan con Amartya Sen que la economía debe estar al servicio de las capacidades de las personas, debe tener por meta empoderarlas» para que puedan llevar adelante sus proyectos de vida. «La economía tiene que ser ética en la producción, en el intercambio, en la distribución y en el consumo. No hay ciudadanía política sin ciudadanía económica» (2007: 30).

6) Ética cívica transnacional como ética global.

7) ¿Comunidad ética con no humanos? La preocupación por la naturaleza y por los animales. Se trata de diseñar una ecoética y de ampliar la comunidad ética a seres vivos no humanos.

Este elenco de nuevas cuestiones configura un escenario nuevo, que exige nuevas respuestas. Según Cortina podría darlas una ética mínima reformulada, y esta es la tarea que se propone una *ethica cordis*: «intentar superar las limitaciones de una ética mínima procedimental, actualizando a la vez sus planteamientos en una ética que no es ya sólo de la razón procedimental, sino de la razón humana íntegra, de la razón cordial» (2007: 32).

Uno de los objetivos de la *ethica cordis* es promover una justicia universal, y el mejor camino para conseguirlo es para Cortina «debilitar las tendencias sociales que fomentan la falsa idea de la autosuficiencia, sea de las personas o de los países, y potenciar aquellas tendencias que nos recuerdan que nos necesitamos mutuamente». El paso de la subjetividad a la intersubjetividad lleva necesariamente a la necesidad del reconocimiento recíproco, clave de una auténtica ética de la razón cordial.

En este ensayo, Cortina no sólo quiere entrar en el mundo moral desde el ámbito de la obligación, sino que quiere situarlo en su centro. El término «obligación», que es prácticamente sinónimo de «deber», tiene una importante peculiaridad, «y es que lo debido descansa en el reconocimiento de un vínculo, de una ligatio, de la que se sigue una obligatio, y entonces la obligación puede ser o bien un deber, es decir, la respuesta a una exigencia, o bien el regalo que hace quien se sabe y siente ligado a otro» (2007: 46).

La ética ha tratado de descubrir ese vínculo a lo largo de la historia, intentando encontrar en la vida cuáles son las fuentes y motivos de la obligación moral, y en todas sus teorías ha ido destacando unos vínculos u otros. En los últimos tiempos autores como MacIntyre, Taylor o Korsgaard, han intentado reconstruir históricamente las fuentes de

la normatividad moral. Cortina, por su parte, recurre a una fábula, que ya utilizó en *Ciudadanos del mundo*, y desde ella intenta configurar seis escenarios, tomados de la ética occidental, que podrían ayudar a responder a las preguntas que se plantean en la fábula. Es la historia de la Isla del Doctor Moreau, del escritor H.G. Wells.

Uno de los problemas al tratar de ética es que «existe un abismo entre las declaraciones y las realizaciones al hablar de principios y valores morales. Parece que las primeras no calen en la entraña de los seres humanos, que no traspasen la membrana del decir, de los labios, que no lleguen al corazón. ¿Cuál es la razón de este abismo entre declaraciones y realizaciones?» (2007: 48). La autora nos presenta cinco escenarios, representados por las teorías morales de Maquiavelo, Hobbes y los actuales hobbesianos; los representantes anglosajones de la teoría del sentimiento (Hutcheson, Shaftesbury, Hume, Smith, Mill y también hoy Pettit); Kant; la ética de los valores en la tradición de Scheler y Hartmann, pero también de Ortega y Marías; y, por último, la ética del discurso en la versión de sus creadores, Apel y Habermas.

Un sexto escenario, que defiende la autora, «tiene también al lenguaje por «lugar de descubrimiento», pero encuentra a través de él que el reconocimiento recíproco y

cordial es el vínculo, la *ligatio* que genera una *ob-ligatio* con las demás personas y consigo mismo; un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también compasivo» (2007: 51). Para Cortina, el reconocimiento cordial es la fuente de la obligación ética.

Después de analizar los sentimientos sociales, cuales la simpatía (Hume) y el afán de estima o reputación (Brennan y Pettit), la autora concluye que las teorías que recurren únicamente a los sentimientos sociales para descubrir las fuentes de la obligación moral resultan insuficientes. La simpatía es un sentimiento de una sola dirección, porque es de quien la experimenta, pero no requiere reciprocidad, no es resultado de un reconocimiento recíproco entre las personas, que es la clave de una *ethica cordis*. Y en lo que respecta al afán de estima a nivel social, «son los usos y costumbres de la propia sociedad, incluso del propio grupo social, los que van conformando los contenidos necesarios para tener reputación y mantenerla, sean o no morales». Por consiguiente, si uno quisiera mantener la reputación en la sociedad, sean cuales sean los modelos de vida que esta valora, a cada uno convendría cultivar «las cualidades apreciadas en su grupo social y en su estilo de vida, de donde no pueden surgir sino el parroquianismo y el conservadurismo extre-

mos: la moral del camaleón, no de las personas» (2007: 95, Cortina, 1991)

Las obligaciones morales, para llegar a buen término, han de cobrar vida en las instituciones políticas y en las de la sociedad civil. Los principios con los que los ciudadanos de sociedades pluralistas se entienden moralmente, los principios de una ética cívica cordial, serían, a juicio de Cortina, los siguientes: 1) no instrumentalizar a las personas (principio de no instrumentalización); 2) empoderarlas (principio de las capacidades); 3) distribuir equitativamente las cargas y los beneficios, teniendo como referencia intereses universalizables (principio de la justicia distributiva); 4) tener dialógicamente en cuenta a los afectados por las normas a la hora de tomar decisiones sobre ellas (principio dialógico); 5) minimizar

el daño en el caso de los seres sensibles no humanos y trabajar por un desarrollo sostenible (principio de responsabilidad por los seres indefensos no humanos). Los cuatro primeros principios se presentan como exigencias que surgen del núcleo del reconocimiento cordial de la igual dignidad.

Parece entonces que la apuesta para una ética cívica en el siglo XXI se juegue sobre el reconocimiento recíproco, que está en la base de cualquier ética que pretenda ser intersubjetiva y respetuosa con el pluralismo moral de nuestras sociedades. Para que la exigencia de reconocimiento en los albores del nuevo milenio no se convierta en lucha violenta por el reconocimiento, merece la pena atender a la propuesta de una *ethica cordis* argumentada con sobradas razones por Adela Cortina.

Keane, John (2003): *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 9780521815437. *Ressenyat per* Ramón A. Feenstra, *Universitat Jaume I.*

Frente a la amplia teorización actual existente sobre el concepto de sociedad civil global, la obra de John Keane se convierte en una referencia obligatoria para aquel que quiera abordar y comprender tanto el origen de esta idea, como el pensamiento contemporáneo en torno a dicho concepto. Esta obra se inscribe dentro del pensamiento general del autor que, desde la obra de *Democracy and Civil Society* (1988), se caracteriza por buscar un orden democrático justo a través de la expansión de la sociedad civil, el equilibrio de esta con las instituciones estatales y la búsqueda de una mayor igualdad y libertad entendidos en términos complejos. La novedad de esta obra radica en el contexto cada vez más globalizado en que se inserta la sociedad civil y las oportunidades y amenazas que este nuevo contexto destapa para una nueva cosmovisión como es la sociedad civil global, cada vez más popular.

Si en obras destacadas anteriores como *Democracy and Civil Society* y *Civil Society: Old Visions, New Images*, el autor se preocupó, en el primero de ellos, por defender un nuevo equilibrio entre las instituciones estatales y la sociedad civil, y en el segundo por profundizar en la naturaleza y los principios que

definen la idea de la sociedad civil, en la obra *Global Civil Society?* el objetivo principal consiste en entender el papel de la sociedad civil en la compleja realidad actual, marcada por un proceso de creciente interrelación planetaria y tratar así de buscar la mejor forma de afrontar las oportunidades y amenazas que este contexto nos brinda. En esta nueva situación Keane explora los significados variados que adopta la nueva cosmovisión de sociedad civil global y presenta una propuesta propia de cómo esta debe ser entendida.

Este libro se estructura en un total de cinco capítulos. En el primero de ellos, *Unfamiliar Words*, (Palabras desconocidas) aborda en un primer momento las diferentes metodologías que son empleadas a la hora de pensar en la sociedad civil. De esta forma, distingue los análisis empíricos de los usos pragmáticos y de las metodologías normativas, para advertir a continuación que el concepto de sociedad civil global, como cualquier otro concepto político, no es neutro y debe ser adoptado de forma cauta. Además, argumenta también que el carácter dinámico que caracteriza a la sociedad civil global y su comprensión escurridiza obliga a entender este concepto como un tipo ideal.

Seguidamente el autor pasa a definir el concepto como «un sistema no gubernamental de instituciones socioeconómicas que se extienden por todo el planeta» (Keane, 2003: 8), y determina como funciones esenciales de estas instituciones la pluralización del poder y la problematización de la violencia. Asimismo, las tres palabras «sociedad civil global» están marcadas según Keane por cinco particularidades básicas. En primer lugar, hace referencia a actividades e instituciones no gubernamentales; este carácter no gubernamental es la base, el núcleo, sobre el que se establece el concepto, aunque la noción no se limita a esta comprensión diferencial del gobierno. La sociedad civil global es, en segundo lugar, una *forma* de sociedad entre otras formas posibles; de ello se entiende que esta no puede comportarse de cualquier forma sino que debe respetar ciertas normas de civilidad. Este hecho impide que grupos terroristas o mafias, a pesar de ser agentes no gubernamentales, sean incluidos dentro de la sociedad civil global.

En tercer lugar, la sociedad civil global es un espacio habitado por normas variadas de no violencia que fomenta el compromiso y el respeto mutuo, aunque ello no impide que esté marcado, a su vez, por una amplia heterogeneidad y por el conflicto, que marcan el cuarto principio constitutivo de la

sociedad civil global, la naturaleza plural de esta. Finalmente, la última de las características que define el concepto de sociedad civil global en Keane, y la más evidente, es su forma global, una forma planetaria que representa a la sociedad más compleja de la historia de la especie humana. A continuación, el autor se centra en algunas interpretaciones de la sociedad civil global, y termina reflexionando sobre la crítica frecuente que recibe el concepto de sociedad civil global por considerarlo un término exclusivamente occidental, a lo cual responde viendo como en el concepto de sociedad civil es completamente compatible con otros contextos no occidentales tanto del presente como del pasado.

En el segundo capítulo *Catalysis* (Catálisis) el autor se muestra crítico frente a otras formas de comprender y defender la idea de sociedad civil global. En este apartado las críticas se centran especialmente en lo que denomina «visiones puristas de la sociedad civil», es decir, aquellas concepciones que excluyen al mercado de la sociedad civil, puesto que considera que, por un lado, tales visiones no pueden responder a los problemas que se dan en el mercado, y por otro lado, parten de unas concepciones simples de sociedad civil y del mercado que impiden ver algunos de los efectos civilizadores que despliega este en la sociedad

civil global. Esta argumentación está en la línea del artículo publicado en este mismo número de *Research*, aunque visto con más detenimiento. El segundo núcleo de críticas que se llevan a cabo en este apartado es realizado frente a las concepciones neoliberales de la sociedad civil, que defienden una idea de esta limitada al mercado y sus fuerzas.

El tercero de los capítulos presenta un concepto novedoso que marca el título del apartado, *Cosmocracy*. El autor idea este concepto con el propósito de entender las relaciones del poder que se dan en una escala global. Este concepto, entendido como un tipo ideal, es descrito por Keane como una conglomeración de instituciones sub-estatales, estatales y supraestatales interconectadas en procesos multidimensionales y que tienen unos efectos políticos y sociales a escala global (2003: 98). Este nuevo concepto permite comprender el marco sobre el cual se establece la sociedad civil global, y asimismo sirve para la comprensión de las oportunidades y las amenazas que presenta el contexto globalizado de hoy en día. En este capítulo destaca además la crítica planteada por el autor hacia los modelos cosmopolitas de democracia contemporáneos inspirados en Kant y propone que el modelo a seguir por los teóricos actuales debe centrarse, más bien, en la obra de Althusius (2003: 125).

En el cuarto de los capítulos *Paradise on Earth?* (¿Paraíso sobre la tierra?) Keane profundiza en los problemas existentes en la globalización actual, deteniéndose sobre todo en la reflexión sobre el problema de la violencia, un tema ampliamente abarcado por el autor en obras como *Violence and Democracy* (2004), *Reflections on Violence* (1996). Este capítulo se centra en los problemas del fanatismo y lo que denomina como el «triángulo de violencia» marcada por el sistema de proliferación de armas nucleares, las guerras civiles y el terrorismo, que se convierten en las tres caras del triángulo que amenazan a la sociedad civil global. Es destacable en este capítulo como en el último de los apartados, *Global publics*, Keane deposita las esperanzas en la expansión de los medios de comunicación globales y la proliferación de los espacios públicos globales como solución a los problemas que amenazan a la democracia.

Finalmente, en el último de los capítulos *Ethics Beyond Borders* (Ética más allá de las fronteras) el autor se muestra contrario a lo que considera los dogmas ideológicos y critica las teorías basadas en los grandes ideales y grandes verdades capaces de conocerlo todo. Keane defiende el uso de un concepto filosófico y político de sociedad civil global que sea distintivamente pluralista y sensible a la complejidad,

mostrando su posicionamiento ante las teorías universalistas y relativistas. El autor defiende la existencia de formas de vida plurales de la sociedad civil y se acerca a algunos de los postulados relativistas, aunque critica que estas teorías no tengan en cuenta la necesidad de una estructura institucional para garantizar tal relativismo. Por ello, propone que la existencia institucionalizada de la sociedad civil global: «es una precondition universal para la aceptación abierta de la diferencia. Con la ausencia de sus estructuras institucionales, diferentes individuos, grupos, movimientos y orga-

nizaciones no pueden coexistir de forma pacífica» (Keane, 2003: 203).

En suma, Keane logra en esta obra extender su pensamiento sobre la sociedad civil al contexto global, aportando una visión amplia y clara de este nuevo concepto. El autor consigue aportar ideas, algunas de ellas extremadamente novedosas como el caso del término *Cosmocracy*, y sigue en su propósito de despertar la imaginación democrática con tal de mejorar el contexto que nos envuelve. El éxito de dicho intento corresponde a cada uno de los lectores juzgarlo.