

Por qué la sociedad civil no es lo suficientemente buena*

Amitai Etzioni

[Versión original en inglés](#)

Un templado debate entre William A. Galston y Robert P. George puso en evidencia la importancia de un concepto, poco utilizado hoy en día, como es el de “sociedad buena”¹. Galston ha planteado, basándose en el pensamiento de Aristóteles, la necesidad de diferenciar lo que es un buen **ciudadano** de lo que es una buena **persona**. El Estado pre-liberal, agrega, está relacionado con la buena persona; en cambio el Estado liberal es el que se limita a cultivar el buen ciudadano. George, consistente con su posición social conservadora, sostiene que no percibe la clara necesidad o el gran mérito de perfilar una marcada diferencia entre el buen ciudadano y la buena persona. Antes de sugerir una tercera posición en este debate, diré algunas palabras que sirvan de fundamento.

Galston representa una variación comunitarista del pensamiento liberal clásico. Los liberales se limitan a plantear la necesidad de asegurar el desarrollo sólo de aquellas virtudes **personales** que se requieren para llegar a ser buenos ciudadanos de un Estado liberal, como es, por ejemplo, la capacidad de pensar de manera crítica². Por el contrario, los social conservadores sostienen que es el rol del Estado promover no solamente la buena calidad de los ciudadanos sino también aquellas virtudes que constituyen a una buena persona; no sólo las habilidades necesarias para participar en política sino, también, aquellas virtudes **sociales** que hacen, en definitiva, que una sociedad sea buena.

George Will es el paladín de esta posición. Él sostiene que las personas son auto-indulgentes por naturaleza: si se les deja a su propio arbitrio, ellas abusarán de sus libertades lo que dará por resultado el que se transformen en disolutos e indolentes. Las personas necesitan un “gobierno nacional fuerte”, que deberá ser un “modelador” de los ciudadanos y será el que les ayudará a controlar aquellos ángulos débiles de su naturaleza³. William Kristol y David Brooks sostienen que los temas anti-gobierno proporcionan una base demasiado poco sólida para lograr construir una agenda política e ideológica ganadora. Los conservadores, concluyen, necesitan construir la virtud de América sobre la base de un ideal de grandeza nacional⁴.

Los social conservadores religiosos, durante largo tiempo, han sostenido la necesidad de descansar en los poderes del Estado para estimular un comportamiento que ellos consideran virtuoso. Las medidas que ellos favorecen incluyen prohibir el aborto y la mayoría de la pornografía, dificultar el divorcio, restringir las actividades homosexuales e institucionalizar la oración en las escuelas públicas. Adicionalmente, tanto los social conservadores religiosos como los laicos han abogado poderosamente por lograr términos más duros de prisión para una mayor cantidad de individuos, por una mayor cantidad de delitos, favoreciendo especialmente las sentencias de por vida sin la posibilidad de reducción, y las penas de muerte. Dichas penas son aplicadas, generalmente, a personas cuyos negocios o cuyo consumo son desaprobados por el Estado (una gran proporción de aquellos que están en prisión son personas que están allí por delitos no violentos relacionados con drogas) más que por haber fallado en sus deberes ciudadanos o realmente haber puesto en peligro la seguridad pública. Todo esto debe enfrentarse no como temas ciudadanos sino como temas relacionados con la buena-persona.

El término “Estado bueno” resume adecuadamente esta posición porque, lejos de ser percibido como una institución que, si se extiende, inevitablemente degradará o corromperá a las personas, es concebido como una institución que puede encargarse confiablemente de lograr que las personas sean

(*) Documento preparado para el X Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, celebrado en Santiago, Chile, del 18 al 21 de octubre de 2005.

Traducido del inglés por **Sonia Sescovich**. Título original: “Why the Civil Society is not Good Enough”.

El autor se siente especialmente en deuda con Robert George por los comentarios al borrador. Andrew Wilmar proporcionó asistencia en la investigación y sugerencias editoriales. El autor, además, agradece a Andrew Altman, David Anderson, Bruce Douglas y Thomas Spragens Jr. por sus comentarios al borrador de este documento. También a Barbara Fusco y Tim Blosier.

buenas. Esto es, si bien no se dice que el Estado sea bueno en sí mismo, sí se le indica como un buenproveedor de actos que estimulan la virtud.

Antes de continuar debo hacer notar que entre los social conservadores, como sucede en todas las escuelas de pensamiento y de creencias tan extendidas como ésta, existe una gama amplia de opiniones. En el caso de esta discusión resulta relevante señalar que hay muchos social conservadores que se preocupan menos del Estado y más de la sociedad, como es el caso de Michael Oakeshott y el grupo asociado a la Heritage Foundation llamado National Foundation for Civic Renewal. Sin embargo, el hecho de que existan social conservadores que sean más o menos enfáticos no invalida las características que los definen. Para decirlo de otra manera, los pensadores que descansan principalmente en la sociedad y en la persuasión como medios para promover determinadas virtudes, en lo que respecta a mi definición, no son social conservadores sino más bien tienen atributos que los definen como comunitaristas.

Tanto la posición liberal como la social conservadora tiene una historia rica y bien conocida; poseen, además, raíces profundas en la filosofía social y en la teoría política. Aun cuando no trazaré aquí sus fundamentos intelectuales⁵, sí haré referencia a un elemento de la sociología del conocimiento: cada una de ambas posiciones se relaciona con una particular constelación histórica. La posición liberal se plantea en relación con contextos autoritarios y dogmáticos, como en los que fuera formulada por primera vez por Locke, Smith y Mill, o como aquellos que caracterizaron a las experiencias totalitarias del siglo veinte. Y su centro es una profunda preocupación por el poder sobredimensionado del Estado y de la iglesia establecida, especialmente si dichas instituciones reúnen no sólo una fuerza superior y envolvente sino que, además, logran el desarrollo de un manto ideológico de virtud. La posición liberal, que surge primariamente como un rechazo del buen Estado, tiende a rechazar también toda formulación social del bien.

Las posiciones social conservadoras, en cambio, se plantean a partir de la pérdida de virtud que ha engendrado la modernización y el populismo, y reflejan, además, una profunda preocupación por la creciente anarquía moral. Si bien es cierto que dicha preocupación ha sido planteada desde el comienzo de la industrialización (si no desde antes), se ha re-intensificado desde los años setenta. Ésta es justamente la condición que el fundamentalismo religioso intenta corregir, sea éste el fundamentalismo musulmán, judío ortodoxo, o algunos defensores de los derechos religiosos en los Estados Unidos.

La tercera posición, la comunitarista, que se centra en la sociedad buena, surge en las mismas condiciones históricas y sociales que motivaron a los social conservadores contemporáneos, pero proporciona una respuesta diferente. Cercanamente a su primo liberal, la posición comunitarista rechaza la regulación estatal del comportamiento moral. Los liberales, sin embargo, esencialmente asumen esa posición porque favorecen el pluralismo moral; esto es, ellos postulan una concepción muy amplia de la tolerancia que incluye el “derecho a equivocarse”. Dicho en las palabras de Michael Sandel, ellos “se enorgullecen de defender aquello a lo cual se oponen”⁶. Los comunitaristas, por el contrario, abogan por un Estado pequeño porque creen que debiera ser la sociedad el agente responsable de promover el comportamiento moral. La alternativa comunitarista que yo esbozo aquí puede parecer similar, en ciertos aspectos limitados, tanto a la posición liberal como a la social conservadora; sin embargo, es importante dejar en claro que su preocupación central por la sociedad buena es conceptualmente diferente a la que plantean los liberales y los social conservadores.

Lo principal, no el todo

Una sociedad buena formula y promueve una comprensión moral compartida más que un mero pluralismo; de allí que esté lejos de ser valóricamente neutral. Sin embargo, ello no significa que una sociedad buena establezca una agenda moral que lo abarque todo o que sea incluso “espesa”. En primer lugar, analizaré la naturaleza especial de lo que es el bien en el contexto de una sociedad comunitarista y luego limitaré su alcance.

Mucho se ha escrito acerca de la existencia o no de necesidades y/o justificaciones morales para

las formulaciones sociales del bien. La discusión, tal como se ha enfatizado, concierne al ámbito público, especialmente a las formulaciones que guían al Estado, quien a su vez debe imponerlas a aquellos que no ven la bondad de dichas formulaciones⁷. Me estoy refiriendo aquí a las formulaciones compartidas que surgen del diálogo moral entre los miembros de una sociedad, iniciado por intelectuales seculares y religiosos y autoridades morales, líderes comunitarios, otros formadores de opinión y que son alimentadas por los medios de comunicación⁸.

Desarrollar y sostener una sociedad buena requiere analizar qué es lo que se considera el ámbito privado, el ámbito de la persona. (Sin lugar a dudas, hay que decirlo, ese “es” significa en primer lugar el definir dónde se ubica en la sociedad). Por ejemplo, una sociedad buena fomenta la confianza entre sus miembros no sólo o primariamente para ampliar su confianza en el gobierno o para reducir los límites de lo público (por ejemplo el problema de la inclinación a pleitear), sino más bien, para fomentar lo que se considera una *mejor* sociedad. Qué es “mejor” puede ser considerado, o bien en términos utilitarios -por ejemplo, observando que en una sociedad con un alto nivel de confianza entre sus miembros habrá menos delitos de cuello blanco- o bien en términos deontológicos, noción que no desarrollaré aquí⁹.

Otros ejemplos: una sociedad buena puede exaltar valores sustantivos tales como respeto y cuidado del medio ambiente, caridad hacia los que son más vulnerables, el matrimonio por sobre la soltería, el tener hijos, o demostrar consideración especial por los jóvenes y por los viejos. Todos estos son bienes específicos en relación a los cuales la sociedad, a través de sus diversos mecanismos sociales, otorga preferencia a *un* tipo de conducta sobre las demás. Por ejemplo, la sociedad Americana contemporánea considera el compromiso con el cuidado del medio ambiente como un bien significativo. Mientras las diferencias respecto de lo que implica exactamente ese compromiso son consideradas legítimas, no es el caso en relación a las posiciones normativas que son negligentes, por no decir directamente hostiles, frente a las necesidades de conservación del medio ambiente.

Sugerir que el comportamiento en el ámbito privado debe ser orientado por valores compartidos no significa, sin embargo, que todos o incluso la mayor parte de los asuntos privados deban ser sometidos a escrutinio social o control. Sin lugar a dudas, uno de los puntos fundamentales en los cuales la posición comunitarista difiere del totalitarismo, autoritarismo, teocratismo y del conservantismo social (denominados desde aquí en adelante como gobiernos holísticos) es que, entendiendo que la sociedad buena alcanza hasta la persona individual, busca cultivar sólo un conjunto *central* de valores más que uno holístico o más comprehensivo. La buena sociedad no pretende barrer con el pluralismo moral en lo que respecta a muchas materias secundarias. Por ejemplo, la sociedad Americana favorece el ser religioso por sobre el ser ateo, pero es “neutral” respecto de cual sea la religión que profesa una persona.

De la misma manera, la sociedad Americana espera que sus miembros muestren un cierto nivel de compromiso con el credo americano, pero de la misma manera se acepta a aquellos que aprecian herencias étnicas diferentes, en la medida que eso no entre en conflicto con las lealtades nacionales. A diferencia de los regímenes totalitarios, la sociedad Americana no promueve un tipo de música por sobre otros (tanto los nazis como los comunistas, por ejemplo, intentaron prohibir el jazz). No hay códigos de moda que estén prescritos, ni un número correcto de hijos que una pareja debe tener, ni lugares donde se espera que las personas vivan, y así sucesivamente. En resumen, un rasgo clave de la definición de una sociedad buena es que ella define formulaciones compartidas del bien, contrariamente a lo que pasa con el Estado liberal, pero al mismo tiempo el alcance del bien que ella define es mucho más pequeño que en el caso de los gobiernos conservadores holísticos.

Producindo cultura

Además de limitar el alcance de la agenda moral, la sociedad buena difiere de aquellas que son alternativas en la forma en que ella alimenta la virtud. El dilema básico que el concepto de sociedad buena intenta resolver es el que dice relación con la forma de cultivar la virtud toda vez que se

visualice al Estado como una entidad esencialmente inapropiada y coercitiva.

Al plantear este problema es importante hacer notar que ello no se refiere sólo, ni siquiera principalmente, al hecho de obedecer leyes relevantes, sino más bien a aquellas áreas de conducta personal y social que no están dirigidas por leyes; asimismo, a aquellas conductas que voluntariamente no deben implementarse aún cuando estén cubiertas por las leyes, y si la fuerza de la ley no es aplastante. En este campo caen temas como las obligaciones que tienen los padres con sus hijos, los hijos con sus padres mayores, los vecinos unos con otros, y miembros de una comunidad con miembros de otra comunidad¹⁰.

Los medios a través de los cuales se alimenta la virtud y en los que la sociedad buena descansa para ese fin son aquellos que están contenidos normalmente en el término “cultura”. Específicamente, estos medios incluyen (a) agencias de *socialización* (familia, escuela, algunos grupos de pares, lugares de trabajo y algunas asociaciones voluntarias) las cuales internalizan valores en los miembros que se incorporan a la sociedad, lo que da por resultado una voz moral interna (o conciencia) que guía a las personas hacia el bien. (b) Agencias de *reforzamiento social* que son aquellas que refuerzan, en el sentido psicosocial del término, los valores que ya se han adquirido (especialmente las relaciones interpersonales, las relaciones de pares, los lazos comunitarios, la visibilidad pública y el liderazgo). Estas agencias proporcionan una voz moral externa. Y (c) valores compartidos porque han sido construidos al interior de *instituciones sociales* (por ejemplo al interior del matrimonio).

Yo exploró, primero, la voz moral (interna y externa) y me pregunto hasta qué punto ella es compatible con la libertad, y después me pregunto en qué medida el rol que juegan las instituciones sociales en la sociedad buena difiere del rol que juegan en la sociedad civil.

La voz moral y la libertad

Uno de los instrumentos principales de la sociedad buena, y el soporte principal de la “cultura”, es la voz moral que urge a las personas a comportarse de una manera pro-social. Aún cuando existe una tendencia a subrayar la importancia de la voz interior, y el papel que juega en su solidez una buena familia y la educación moral o del carácter, los comunitaristas reconocen el hecho básico de que si no existe un continuo refuerzo externo, la conciencia tiende a deteriorarse. La opinión de los semejantes, especialmente de aquellos con los cuales se está atado por lazos familiares o comunitarios, tiene un peso considerable y ello es así porque existe una profunda necesidad humana de ganar y mantener la aprobación de los demás¹¹.

El problema que surge es en qué medida la aceptación de la voz moral es compatible con la libre elección, en qué medida el derecho de una persona a ser dejada sola incluye el derecho de ser libre no sólo de los controles estatales sino también de la presión social. El tema es destacado por diferentes interpretaciones que se le dan a una frase -citada muy a menudo- de John Stuart Mill. En su obra *On Liberty*, Mill escribe: “El objeto de este Ensayo es afirmar un principio muy simple, cuál es que el gobierno dirige las relaciones de la sociedad con el individuo bajo la forma de compulsión o control, ya sea que los medios utilizados sean la fuerza física bajo la forma de penas legales, o la coerción moral de la opinión pública”¹². Algunos han interpretado esta frase como una sugerencia de que la voz moral es tan coercitiva como el gobierno. De la misma manera, Alexis de Tocqueville, años antes, escribió que “La multitud no requiere leyes para coercionar a aquellos que no piensan como ellos mismos: la desaprobación pública es suficiente; el sentido de su soledad y de su impotencia los sobrecoge y los conduce a la desesperación”¹³.

Si uno considera estas líneas literalmente, la diferencia entre el refuerzo de la comunidad y el que proporciona el Estado se transforma en una distinción que carece de diferencia. Sin embargo, cabe hacer notar que Tocqueville también es conocido por haber subrayado la importancia de las asociaciones comunitarias y por haber mantenido a raya al Estado. Tal como yo lo veo, resulta esencial reconocer, no sólo que existe una profunda diferencia entre la voz moral de la comunidad y la coerción sino que, además, llegado a un cierto punto, la voz moral es el mejor antídoto para un Estado opresivo.

En el corazón de este tema subyacen los supuestos que uno hace sobre la naturaleza humana¹⁴. Si uno cree que las personas son buenas por naturaleza, y que la fuerza externa sólo sirve para pervertirlas, uno consecuentemente rechaza cualquier input social. De allí se deduce que mientras más libres de toda presión sean las personas, mejor será su condición individual y colectiva. Pero si uno supone que las personas poseen fragilidades que las conducen a conductas que pueden ser dañinas no sólo para sí mismas sino también para los otros, surge el problema de cómo estimular un comportamiento pro-social (o el “orden social”).

Los liberales clásicos tienden a resolver esta tensión entre libertad y orden asumiendo que los individuos racionales que tienen intereses que son mutuamente complementarios estarán voluntariamente de acuerdo con todos aquellos arreglos que aseguran el orden que se necesita. Los comunitaristas sugieren que los individuos razonables no pueden concebirse desde fuera del orden social, que la capacidad de hacer opciones racionales, de ser libres, presupone que el individuo esté sumergido en una fábrica social. Más aún, los comunitaristas plantean que existe una relación inversa entre el orden social y la coerción: la tiranía surge cuando falla la fábrica social. La voz moral habla por la fábrica social, ayudando con ello a mantenerla en buen orden.

Además de ser un prerrequisito esencial del orden social, y en consecuencia de la libertad, la voz moral resulta mucho más compatible con la libertad de opción que la coerción. La voz moral interna es tan parte de la identidad de la persona como lo son las otras partes de su personalidad que lo conducen a hacer las opciones que hace o que forman parte de las preferencias que especifican los placeres de cada persona. La voz moral externa, aquella que emana de la comunidad, deja el juicio y la determinación final de cómo proceder al actor, algo que está notablemente ausente cuando se aplica la coerción. La sociedad persuade, engatusa, censura y educa, pero la decisión final queda siempre en manos del actor. El Estado también puede persuadir, engatusar y censurar, pero el actor siempre se da cuenta *a priori* que cuando el Estado no acepta su opción buscará la forma de forzarlo para que la cambie.

Algunos se han cuestionado hasta qué punto es real que la voz moral no sea nunca coercitiva. En parte, este es un tema de definiciones. Cuando la voz moral está respaldada por sanciones legales o económicas, uno debe tener el cuidado de darse cuenta de que no es la voz moral en sí misma la que es coercitiva sino esos otros elementos agregados. De la misma manera, es verdad que en occidente, en los primeros períodos históricos cuando las personas estaban confinadas a una simple aldea y la voz de la comunidad era todopoderosa, un coro unificado de voces morales podía llegar a ser tan abrumador, aunque no fuera técnicamente coercitivo, como lo puede ser la amenaza de la fuerza física. (Claramente puede todavía suceder lo mismo en algunos lugares de occidente, y con mayor seguridad en otras partes del mundo). Sin embargo, la mayoría de las personas en las sociedades contemporáneas libres, son capaces de elegir, en una significativa medida, las comunidades con las cuales se sienten psicológicamente comprometidas y pueden limitar el poder de persuasión de otras. Y las voces están muy lejos de ser monolíticas. Sin lugar a dudas, una de las tesis principales del comunitarismo, en las sociedades occidentales, es que las voces morales están muy lejos de ser abrumadoras. De hecho, muy a menudo son conflictivas, dudosas y débiles como para ser capaces de asegurar una sociedad buena¹⁵. En resumen, voces morales más poderosas han existido en otros lugares y en otros tiempos.

Una comparación de la manera en que el gobierno de los Estados Unidos lucha contra el uso de substancias controladas y la manera en que la sociedad Americana estimula las responsabilidades parentales hacia sus hijos ejemplifica muy bien este punto. La guerra contra las drogas descansa de manera importante en la utilización de agentes coercitivos; por el contrario, el trato hacia los hijos descansa esencialmente en la voz moral de los miembros de la familia inmediata y de la familia extendida, de los amigos, vecinos y otros miembros de la comunidad. Raramente el Estado se involucra en ese terreno. La mayoría de los padres cumple con su deber, no por miedo a la cárcel sino porque ellos creen que esa es la manera correcta de comportarse, noción que ha sido reforzada en el proceso de fabricación social de sus vidas.

La diferencia entre la manera a través de la cual la sociedad y el Estado estimulan valores se puede ejemplificar claramente si hacemos algunas comparaciones. Por ejemplo, la forma de proporcionar salud por la vía de la caridad con la forma de hacerlo por la vía de los impuestos; la forma voluntaria de servir a su país con la forma de reclutamiento obligatorio; el hecho de asistir a las reuniones de alcohólicos anónimos con el ser encarcelado por ingesta abusiva de alcohol.

La naturaleza básicamente voluntaria de la voz moral es la razón profunda por la cual la sociedad buena puede, en gran medida, reconciliarse con la libertad; en cambio, el Estado no puede hacerlo dado la forma bajo la cual estimula a los individuos a ser “buenas personas”. Esa es la razón por la cual la sociedad buena requiere de una voz moral clara, que hable por un conjunto de valores centrales compartidos, cosa que la sociedad civil y el Estado liberal no tienen.

Las virtudes en las instituciones sociales

El otro instrumento central de una sociedad buena está constituido por las instituciones sociales. Mientras la voz moral es considerada a menudo y correctamente como “informal” porque no está contenida en códigos legales sino que está integrada en la personalidad de cada uno y en las interacciones mutuas¹⁶, las instituciones sociales son formales y estructuradas. Las instituciones son normas societales que dan cuerpo a los valores de una sociedad o comunidad particular¹⁷.

Un gran volumen de interacciones y transacciones se facilitan de manera importante porque están predeterminadas por formas sociales que orientan a los actores. Los contratos constituyen el caso extremo. No sólo los actores pueden constituirse, ya sea total o parcialmente, a partir de textos de contratos preparados de antemano por otros, sino que los actores encarnan el propio concepto de contrato y también encarnan lo que significa la existencia de obligaciones mutuas y la noción moral de que “el contrato debe cumplirse” tal cual está diseñado en su cultura. Si bien estas instituciones cambian con el tiempo, en todo momento hay algunas que están de pie para guiar la vida social, especialmente en aquellas sociedades que funcionan bien¹⁸.

Las instituciones sociales son importantes para caracterizar las diferencias entre la sociedad buena y los otros tipos de sociedad, porque la mayor parte de las instituciones no son ni meramente procesales ni valóricamente neutrales. En efecto, la mayoría de ellas encarna valores. Por ejemplo, la familia, la mayor institución social que existe, nunca es valóricamente neutral sino que, por el contrario, siempre refleja un particular conjunto de valores. Esta realidad se hace evidente si uno considera, por ejemplo, el rechazo de la Iglesia Católica a casar personas divorciadas, su intento a través de múltiples organizaciones religiosas de estimular a las personas a que se preparen mejor antes de casarse (por ejemplo a través de los consejeros prematrimoniales) y la preocupación por fortalecer sus matrimonios (a través de consejeros, renovación de votos, etc.). Todos estos esfuerzos institucionalizados reflejan los valores del matrimonio -y de una particular forma de matrimonio- que la sociedad intenta consolidar.

De la misma manera, las sociedades no sólo proporcionan escuelas públicas en tanto agencias neutrales que tienen el propósito de impartir conocimientos y habilidades. Las escuelas públicas efectivamente estimulan una larga lista de valores, a pesar de la reciente tendencia a negar este hecho, valores que incluyen la empatía con los pobres, con personas de otras razas o etnias y otras formas de respeto mutuo (que van más allá de la tolerancia), una alta consideración por la ciencia, el patriotismo, lo secular y el respeto al medio ambiente.

El que las sociedades estimulen valores específicos, a través de sus instituciones, es un tema crucial para comprender los límites que tiene la concepción de la sociedad civil.

Una sociedad civil Y buena

Una comparación entre la sociedad civil y la sociedad buena permite delinear de manera más clara ambos conceptos. Habría que hacer notar, desde el principio, que estos conceptos de ninguna manera se oponen. La sociedad buena solamente es un concepto más amplio. Así, muy lejos de ser incivil, la

sociedad buena agrega virtudes que van más allá de lo meramente civil. Para decirlo de otra forma, ambos conceptos son como círculos concéntricos, donde el círculo más pequeño representa el dominio de la sociedad civil y el más amplio representa aquel de la sociedad buena¹⁹.

Aunque no existe una sola y consensuada definición de la sociedad civil, la mayoría de las acepciones del término refleja dos rasgos institucionales, y también los valores que esos rasgos encarnan. Uno se refiere al conjunto de asociaciones voluntarias que permiten contrapesar al Estado y que proporcionan a los ciudadanos ciertas habilidades y prácticas que un gobierno democrático requiere. El otro rasgo es mantener a raya las pasiones y profundizar el aspecto deliberativo, permitiendo de esa manera una democracia razonada a través del cultivo de la civilidad del discurso.

En un número especial de la *Brookings Review* dedicado a la sociedad civil, su editor E. J. Dionne, Jr caracteriza la sociedad civil de la siguiente manera. (a) “una sociedad en la cual las personas se tratan entre sí de manera amable y respetuosa, evitando el carácter ofensivo que hemos llegado a asociar con los anuncios políticos de treinta-segundos y con un cierto tipo de disputa televisiva” y (b) una conjunto de asociaciones voluntarias que incluyen los Scouts, la Pequeña Liga, los grupos de veteranos, los clubes literarios, los Leones y los Rotarios, las iglesias y los grupos vecinales de vigilancia contra el crimen²⁰.

La mayoría de los análisis enfatizan el segundo rasgo. “Jugar solo a los bolos” se ha transformado en un especie de símbolo de esta línea de pensamiento. Robert Putnam argumenta que jugar a los bolos con un amigo (lo que él denomina solo) es un sustento mucho más débil de la sociedad civil que jugar a los bolos en tanto miembro de una liga de este juego y ello simplemente porque dichas ligas son parte de las asociaciones voluntarias que la sociedad civil requiere²¹.

Desde el punto de vista de la presente discusión, el aspecto más importante de estas caracterizaciones de la sociedad civil es que ellas *no hacen ninguna diferencia entre las asociaciones voluntarias en relación a los valores sustantivos* que encarnan; por ejemplo, las ligas de *bowling*, los clubes literarios, las Pequeñas Ligas, o cualquiera sea la asociación voluntaria de la cual se trata son equivalentes. No estoy sugiriendo que dichas asociaciones no tengan en la práctica disposiciones normativas. Las Pequeñas Ligas, por ejemplo, pueden darle valor a un cuerpo saludable o al comportamiento deportivo (o al ganar a toda costa); los clubes literarios pueden estimular el aprendizaje y la cultura, y así sucesivamente. Pero desde el punto de vista de la contribución que hacen a la sociedad civil son tratadas por sus defensores como básicamente equivalentes; es decir, normativamente hablando, a ninguna se la considera superior moralmente a otra. Desde este punto de vista particular, son tratadas como normativamente neutrales.

Ciertamente, los defensores de la sociedad civil reconocen algunas diferencias entre las asociaciones voluntarias, pero se las limita a sus funciones en tanto elementos de la sociedad civil más que a sus contenidos normativos. Por ejemplo, se prefiere a aquellas asociaciones voluntarias que son más efectivas en lo que dice relación con el desarrollo de habilidades ciudadanas por sobre las que son más débiles en ese sentido. Pero los valores reales a los cuales las personas aplican dichas habilidades no están en cuestión ni tampoco lo están los valores que encarnan dichas asociaciones. Así, la sociedad civil efectivamente afirma ciertos valores pero apenas constituyen una fina capa de procedimientos y/o valores tautológicos; básicamente la sociedad se afirma a sí misma. Es cierto que la sociedad civil (y las asociaciones que configuran su espina dorsal) aprecian el discurso razonado (más que el que tiene una base valórica), la tolerancia mutua, las habilidades participativas y, por cierto, la inclinación al voluntariado. Sin embargo esos valores, si uno los examina más de cerca, no implican ninguna formulación social particular del bien. No sugieren en relación a qué o porqué es mejor participar, que es lo que se debiera apoyar voluntariamente o que conclusiones normativas del discurso público se debiera promover o cual se debería encontrar perturbador.

Particularmente llamativos resultan los recientes llamados a encontrar *una* base común y a deliberar de manera civil, dos elementos de la civilidad sin contenido que son a menudo evocados cada vez que se discute la sociedad civil. La comunidad se celebra sea cual sea su fundamento, con tal de

que sea común. Y los proponentes de la civilidad parecen satisfechos toda vez que cualquiera adhiera a las reglas del compromiso (no demonizar al otro, no alzar la voz, etc.) y toda vez que el diálogo en sí mismo sea civil, independientemente del contenido de lo que se está discutiendo²².

Para la sociedad civil, una asociación que facilita el que las personas se junten a jugar bridge tiene la misma categoría que el NARAL o la Operación Rescate; los miembros de Elks comparten el mismo status que los Cuidadores de la Promesa; y las ligas de bowling no se distinguen de la NAMBLA, cuyos miembros se reúnen para intercambiar trucos sobre cómo seducir a niños que tengan menos de ocho años. Indudablemente, más allá de la Liga de Bowling (o de los jugadores de bridge), otro soporte del “capital social” que Putnam encuentra en aquellos lugares de Italia que él considera más civiles y democráticos que otros, son, por ejemplo, los grupos observadores-de-aves y las sociedades corales²³. Los primeros pueden estimular el respeto por la naturaleza y los coros puede favorecer la cultura (o cierto tipo de cultura por sobre otros), pero esa no es la razón por la cual Putnam las valora. Tal como él lo señala, los valora porque “ser parte de la sociedad coral o del grupo de observadores-de-aves puede enseñar la auto-disciplina y el aprecio por la alegría de una colaboración exitosa²⁴. Y así sucede con la mayoría -si no todas- las otras asociaciones voluntarias.

En síntesis, desde la perspectiva básica de la sociedad civil, una asociación voluntaria es, en principio, tan buena como cualquier otra²⁵. Sin embargo, dichas asociaciones difieren entre sí de manera importante si las miramos desde la perspectiva de la sociedad buena, y lo hacen porque encarnan valores diferentes. Así, en la medida que la Sociedad Americana valora la noción de integración racial, su perspectiva de la Liga Urbana y de la NAACP es más coherente con ese valor que la Nación del Islam y la sociedad Ripons lo es más que los grupos Arios, siendo todas ellas asociaciones voluntarias²⁶.

El concepto de sociedad buena difiere del concepto de sociedad civil en el hecho de que mientras la primera también favorece fuertemente las asociaciones voluntarias -tanto porque constituyen una rica y poderosa fábrica social como por la civilidad de su discurso- al mismo tiempo la sociedad buena busca la formulación y el reforzamiento de una *particular* concepción social del bien. La sociedad buena está centrada, como ya lo he sugerido antes, en torno a valores centrales sustantivos y particulares. Por ejemplo, diferentes sociedades enfatizan valores también diferentes, o al menos dan más peso normativo a algunos valores que el peso que otras sociedades le dan a esos mismos valores, aún cuando también los comparten. Así por ejemplo, Austria, Holanda y Suiza dan un especial valor a la armonía, de tal manera que la acción se produce sólo después que se han logrado concepciones profundas y compartidas. Muchas sociedades continentales valoran el Estado de bienestar, el logro de una menor desigualdad y mayores comodidades sociales y lo hacen más intensamente que las sociedades Americana y Británica, pero a la vez ponen menor énfasis en los logros económicos.

De la misma manera, la cuestión de quitar o no privilegios a la religión está muy lejos de ser una materia de procedimientos. Muchas sociedades democráticas que privilegian una religión (por ejemplo la anglicana en el Reino Unido, la luterana en Escandinavia) también alimentan una mayor y más abierta inclusión de una religión específica en su vida institucional de lo que lo hace la sociedad Americana. La rutina de la oración establecida en los colegios públicos del Reino Unido ilustra largamente este punto. Promover esos valores religiosos es considerado como una parte integral de lo que se supone es una sociedad buena.

Haré una digresión para hacer notar que ninguna de las sociedades mencionadas son “buenas” en el sentido de la perfección; son sólo sociedades que aspiran a promover ciertas virtudes sociales específicas y, es en ese sentido que aspiran a ser sociedades buenas. En qué medida lo logran, así como la evaluación normativa de virtudes específicas que promueve una sociedad en comparación con otras, son temas que no se analizarán aquí ya que ello requeriría un tratamiento extensivo que yo ya he realizado en otras ocasiones²⁷. Aquí me limitaré a argumentar que una sociedad buena promueve concepciones particularísticas y sustantivas del bien; que esas concepciones están limitadas por un conjunto de valores centrales que son promovidos intensamente por la voz moral y no por la coerción

estatal. Las condiciones bajo las cuales dichos valores particulares ganan nuestra adhesión no se analizan aquí.

Para resumir la diferencia entre una sociedad civil y una sociedad buena, en lo que respecta a la institución fundamental que es la asociación voluntaria, uno puede hacer notar que si bien ambos tipos de sociedad giran en torno a dichas asociaciones, en ambas juegan un papel diferente. En la sociedad civil, la asociación voluntaria cumple una función de mediadora entre los ciudadanos y el Estado y, además, contribuye a cultivar las habilidades ciudadanas (preocuparse por aumentar el conocimiento de los asuntos públicos, por la formación de asociaciones, por hacer más potente la voz política en tanto ciudadano, y así sucesivamente). Para decirlo de otra manera, en la sociedad civil las asociaciones voluntarias ejercitan la musculatura democrática.

En la sociedad buena, las asociaciones voluntarias *también* sirven para introducir a sus miembros en determinados valores particulares y para reforzar el compromiso de los individuos con una determinada normativa. Así, mientras desde la perspectiva de la sociedad civil una asociación voluntaria es una asociación voluntaria y punto, *desde la perspectiva de la sociedad buena las asociaciones voluntarias no son equivalentes*. En una sociedad buena las asociaciones voluntarias tienen distintos rangos de importancia entre sí, dependiendo del grado en el cual cada asociación estimula aquellos valores que la sociedad buena pretende cultivar o, por el contrario, es valóricamente neutral o, más aún, contradictoria con dichos valores.

Hillel Steiner argumenta que sólo “un tipo particularmente torpe de liberales *culturales*” puede asumir la posición de que una asociación voluntaria es tan funcional como otra, desde el punto de vista de la sociedad civil²⁸. Pero muchos de mis ejemplos los he tomado de Robert Putnam quien obviamente está muy lejos de ser torpe pero que es altamente valorado por los liberales, incluyendo aquellos que cuestionan sus estadísticas. Más aún, mientras los liberales -si se les pide una definición- pueden perfectamente conceder que ellos favorecen algunas asociaciones voluntarias por sobre otras, la mayoría no plantean este tema, y no lo hacen por una razón. El modo de pensar de la sociedad civil es neutral en este ámbito por lo tanto no lo tratan conscientemente. Más aún, los liberales no tienen una manera sistemática de justificar sus preferencias en la medida que ellos descansan en la construcción de la sociedad civil.

Tan pronto como Steiner terminaba de cuestionar mi argumento de que los liberales son neutrales valóricamente, el lamentó que los comunitaristas se opusieran al matrimonio homosexual. No tengo noción de que ninguno de mis colegas del ámbito de la teoría política (Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer) o sociólogos (por ejemplo Phillip Selznick o Robert Bellah) hayan tomado esa postura. Desde su punto de vista, cualquier tipo de matrimonio es tan bueno como otro, lo que evidentemente es una posición neutral. (Y, supongo yo, él debería asumir la misma postura en torno al matrimonio o no matrimonio). Sus comentarios me llevan a sugerir que desde el punto de vista comunitarista, desde la perspectiva de la buena sociedad, no existen dos instituciones (y no me refiero sólo a las voluntarias) que sean moralmente equivalentes.

Esto no significa que algunas instituciones deban ser condenadas mientras otras deban ser consideradas virtuosas. Algunas simplemente deben ocupar un lugar secundario. Una sociedad buena puede perfectamente, por ejemplo, preferir el matrimonio que produce hijos (especialmente cuando la sociedad envejece con rapidez) sobre *cualquier* matrimonio que no los produzca. (Esta preferencia se refleja claramente en la tasa de políticas y de provisión de autorizaciones parentales de muchas sociedades). Se puede preferir los matrimonios estables por sobre los seriales, especialmente cuando hay niños involucrados (como queda reflejado en las leyes de divorcio); también se puede preferir el matrimonio por sobre la cohabitación²⁹ y el matrimonio que une a la sociedad antes que aquellos cuyos efectos terminan llevando a la guerra cultural. La misma argumentación se puede hacer en lo que respecta, por ejemplo, a la presencia del crucifijo en las escuelas de Bavaria. Steven Macedo llama la atención sobre el hecho de que en una sociedad democrática se puede dejar pasar ciertas diferencias para frenar el conflicto³⁰. Como yo lo veo, la asociación doméstica no proporciona a los heterosexuales

toda la justicia que la sociedad democrática necesita y que las personas buscan y tampoco satisface los derechos religiosos, pero puede ser casi suficiente para fijar un compromiso con el que ambas partes pueden vivir. Reitero, la preferencia no equivale en absoluto a una condena.

Para decirlo de otra manera, los comunitaristas pueden tolerar varios estilos de vida, lo que significa decir que ellos puede rehusarse a condenar o ilegalizar algunos; pero ello no significa que ellos los consideren iguales o compatibles con los valores de la sociedad. Indudablemente el término tolerancia implica que yo conviviré con tus preferencias aunque ellas no sean las mías. Los liberales, por el contrario, a menudo muestran su preferencia por el pluralismo sugiriendo que ellos *respetan* diferentes normativas y posiciones sociales.

Llegando más lejos, Steiner argumenta que los comunitaristas desconocen el hecho de que efectivamente los liberales comparten una definición del bien: todos ellos respetan la libertad³¹. Indudablemente este es un error, pero no es un error de los comunitaristas; por el contrario, es la mayor muestra de inconsistencia de la posición liberal. Mientras ellos se oponen a las caracterizaciones sociales compartidas de lo que es el bien, el valor que sirve de fundamento a toda su posición es eximido de esta prescripción.

Las implicaciones de variar las definiciones

Consideraré brevemente las distintas definiciones de sociedad civil que ofrecen varios académicos para lograr aclarar aún más la diferenciación entre la sociedad civil y la sociedad buena.

Michael Novak proporciona una definición de la sociedad civil que es sinceramente neutral desde el punto de vista valórico. Escribe: “El término para todas estas formas no-estatistas de vida social - aquellas que tienen su raíz en la naturaleza social de lo humano bajo el imperio de la razón- es *sociedad civil*. El término incluye asociaciones naturales tales como la familia, la iglesia y las asociaciones privadas de distinta índole tales como: fraternales, étnicas, patrióticas; organizaciones voluntarias como los Scouts, la Cruz Roja, Salvemos a las Ballenas; y los comités ya sea de artes, ciencias, deportes o educación”³².

En un libro que ya he citado a menudo en este contexto, Berger y Neuhaus visualizan las estructuras que juegan un rol mediador como un elemento clave de la sociedad civil, estructuras que definen de la siguiente manera: “estas instituciones que se levantan entre el mundo privado de los individuos y las enormes estructuras impersonales de la sociedad moderna. Ellas “median” al constituirse en vehículos a través de los cuales las creencias y valores personales pueden transmitirse hacia las mega-instituciones. Son, de esta manera, instituciones “con el rostro de Jano” (el Dios de dos caras) que miran hacia “arriba” y hacia “abajo”. El proceso de mediación que ellas hacen resulta en beneficio para ambas partes de la vida social: el individuo está protegido de las alienaciones y de la anomia de la vida moderna mientras las grandes instituciones, incluyendo el Estado, ganan legitimidad al permitir que se les relacione con los valores que gobiernan de hecho la vida de la gente común”³³.

Esta definición es, esencialmente, neutral desde el punto de vista valórico. De hecho no distingue entre las distintas estructuras de mediación en función de los fundamentos normativos o los valores que ellas encarnan. Una federación de sindicatos puede realizar la función mediadora de la misma manera que lo hace una federación de industriales; un grupo de iglesias lo mismo que una liga de ateos; una asociación de coleccionistas de estampillas lo mismo que el Sierra Club. Desde este punto de vista, Berger y Neuhaus tratan el tema de la neutralidad valórica más directamente y con más candor que cualquier otro autor que hayamos analizado. Ambos autores claramente afirman que una estructura de mediación lo es independientemente de sus valores, aún cuando estos puedan ser inicuos, criminales o de cualquier forma totalmente objetables. Indudablemente, en una edición revisada de su libro, Berger y Neuhaus aceptan las limitaciones de su concepto: “Posiblemente, sin embargo, fuimos un poco lejos en nuestro entusiasmo por este tipo de instituciones, no considerando el hecho de que, efectivamente, algunas de ellas definitivamente juegan un rol nefasto en la sociedad. Así, estrictamente hablando en términos de nuestra definición, la Mafia, el Ku Klux Klan y la rama social de una organización que

pretende lograr que el gobierno negocie con los alienígenas de los OVNIS también pueden ser descritas como estructuras mediadoras. Lo hacen, sin lugar a dudas, ellas median entre los individuos y una sociedad más amplia. Sólo sucede que las creencias y valores que son mediados de esa manera, son criminales, inmorales o totalmente locos. Podríamos sugerir ahora que existen (para decirlo claramente) tanto buenas como malas estructuras de mediación y la política social será quien deba hacer la diferenciación en términos de los valores que se medien”³⁴.

Mientras Berger y Neuhaus son caracterizados más bien como social conservadores, John Rawls es considerado por la mayoría como liberal. En relación a este tema, sin embargo, el parece sostener una perspectiva similar. Indudablemente, Rawls incluso *parece* ir más lejos no sólo al implicar que las distintas instituciones mediadoras son moralmente equivalentes, sino además al sugerir de que la totalidad de la sociedad civil -¡no sólo el Estado liberal!- es poco menos que una zona neutral en la cual compiten diferentes virtudes y en la cual nada es preferible o prescribible en tanto tema de política societal. (Escribí “parece” para indicar que aquí no me uniré al debate tan elaborado en relación a lo que Rawls plantea o parece plantear y respecto a cómo él cambia de opinión de un volumen a otro de su obra). La siguiente cita me parece que habla muy directamente del tema y es a ese Rawls a quien me dirijo aquí: “todas las discusiones se hacen a partir del punto de vista de los ciudadanos en la cultura de la sociedad civil, lo que Habermas llama *esfera pública*. Aquí nosotros discutimos, en tanto ciudadanos, cómo debe formularse la justicia para ser imparcial y en qué medida este u otro aspecto parecen aceptables (...) De la misma manera, también debe considerarse la exigencia de un ideal de discurso y de la concepción procesal de las instituciones democráticas. Hay que tomar en consideración de que este fundamento cultural contiene doctrinas comprehensivas de todo tipo que están involucradas en lo que se piensa, se explica, se debate y se argumenta, y esto indefinidamente y mientras la sociedad tenga vitalidad y espíritu. Es la cultura de la vida diaria con sus múltiples asociaciones: sus universidades e iglesias, sociedades científicas y del aprendizaje; discusiones políticas sin fin en torno a ideas y doctrinas son lugares comunes que se dan en todas partes”³⁵.

Este texto es compatible con la noción de que la sociedad civil no es una sociedad buena porque no promueve una “doctrina comprehensiva”, sino más bien proporciona simplemente un forum en el cual se pueden debatir la pluralidad de esas doctrinas, de manera “indefinida, sin fin”, al interior de las numerosas asociaciones voluntarias. De esta manera, la sociedad civil es deseable porque promueve y sostiene un debate sin fin pero evitando cualquier consenso general sobre el bien al cual la sociedad como un todo deba adscribirse y el cual deba promover entre sus miembros. En este sentido, el elemento “sin fin” no es descartable sino, por el contrario, realmente esencial.

Michael Walzer, a menudo considerado como un comunitarista, adhiere muy claramente a este punto de vista: “Más bien podría decir que el argumento de la sociedad civil es un correctivo de las cuatro declaraciones ideológicas de la vida buena más que una quinta declaración que se pueda agregar. Desafía su singularidad pero no tiene singularidad propia. La frase “ser social” describe a hombres y mujeres que son ciudadanos, productores, consumidores, miembros de la nación y muchas otras cosas, y ninguna de ellas por naturaleza o porque sea la mejor cosa que se pueda ser. La vida en asociaciones de la sociedad civil es la base real donde todas las versiones del bien se trabajan y se ponen a prueba (...) y ha probado ser parcial, incompleta, en definitiva insatisfactoria (...) Idealmente, la sociedad civil es una estructura de estructuras: todas están incluidas, no se prefiere a ninguna”³⁶.

Walzer distingue claramente la sociedad civil de la sociedad buena. Indudablemente, en un cierto momento él hace una referencia burlona a un potencial slogan para la sociedad civil: “adhiérase a la asociación de su elección”³⁷ argumentando que ello implica menos que una visión movilizadora y obligatoriamente-moral. Walzer lamenta que la naturaleza anti-ideológica de la sociedad civil la haga incapaz de inspirar a los ciudadanos, pero sostiene que este hecho es necesario para prevenir la idealización del Estado. Volveré sobre la importancia de este punto, el cual refleja un temor -que está implícito en las observaciones de Walzer- y es el temor a que la formación social del bien lleve al autoritarismo, si no al totalitarismo³⁸.

William Sullivan enfatiza que el reino de las asociaciones y organizaciones que no forman parte ni del Estado ni del mercado constituye la idea “más invocada” de la sociedad civil³⁹. Sostiene que dichos cuerpos no se levantan libremente sino, más bien, “entrelazados” con el Estado y con el mercado, punto adecuadamente considerado⁴⁰. Pero Sullivan no ve la necesidad aparente de hacer distinciones morales entre las distintas asociaciones voluntarias que comprende la sociedad civil. Particularmente decidora es su descripción de varias virtudes civiles que se supone deben ser promovidas entre sus miembros: “compromiso público, reciprocidad, confianza mutua, tolerancia en el marco de acuerdo general sobre ciertos propósitos”⁴¹. Una vez más, aunque esos valores son ciertamente importantes, ellos sirvan para sostener buenos ciudadanos y para hacer que la sociedad cívica funcione mejor, más que para promover una visión moral particular que la sociedad buena pretende impulsar.

La definición de la sociedad civil, es necesario reiterarlo, es cualquier cosa menos conclusiva. Y existen algunos comentaristas -la mayoría social conservadores- que incluyen en sus nociones de sociedad civil algunos elementos que aquí hemos señalado como pertenecientes a la sociedad buena. Gertrude Himmelfarb, por ejemplo, plantea que sólo una sociedad civil nueva y remoralizada puede efectivamente hacer disminuir conductas inmorales tales como la drogadicción, la ilegitimidad, la negligencia con respecto a los ancianos, y cosas parecidas⁴².

Pero la definición de sociedad civil parece resistir tales expansiones. Como sugieren los ejemplos precedentes, cuando los comentaristas invocan el concepto, normalmente lo hacen de una manera más restringida. Indudablemente, el esfuerzo de Himmelfarb y otros para expandir el alcance de la sociedad civil deja en claro la necesidad de un concepto adicional que sea capaz de capturar este elemento normativo adicional. La sociedad buena puede muy bien servir a estos propósitos.

Podemos, a menudo, aprender mucho sobre las doctrinas sociales y las teorías políticas examinando justamente las teorías y doctrinas alternativas que buscan enfrentar. (Por ejemplo, los libros de Max Weber sobre religión comparativa hablan claramente al determinismo económico asociado a Karl Marx). La tesis de la sociedad civil responde de alguna manera al miedo de que las formaciones sociales del bien sean impuestas por el Estado en un amplio frente. Se puede evitar aquello si se aboga por una gran restricción del ámbito público y oponiendo una estimulación colectiva de las virtudes (todo esto no subordinado directamente a la sociedad civil o al Estado liberal).

La crisis que las sociedades modernas tendrán crecientemente que enfrentar es aquella del vacío moral, un vacío que el fundamentalismo religioso busca llenar. Este desafío nos llega de varias maneras, como pérdida del sentido de la virtud, la crisis cultural y el deterioro de los valores. Este vacío espiritual, sin embargo, no puede dejarse sin llenar. Si no es cubierto por valores que surjan de un diálogo moral compartido, será llenado -como ya lo estamos viendo en una gran parte del mundo- por mandatos coercitivos o por teocracias. Se espera que las sociedades democráticas continúen siendo vigilantes respecto al retorno de gobiernos seculares todopoderosos y hagan frente a este peligro a través de una rica fábrica de instituciones civiles. Sin embargo, dado el desafío planteado por el fundamentalismo en el mundo Musulmán, en Israel y en varios movimientos Cristianos, la preocupación por la sociedad civil puede perfectamente complementarse con una preocupación por la naturaleza de la sociedad buena. Si las sociedades deben levantar valores sustantivos, ¿Deberán encontrarse más allá de la estrecha gama de grandes compromisos procesales que hoy enfrenta actualmente la sociedad civil? Esta es la pregunta que deberán responderse las futuras generaciones, una pregunta que el concepto de sociedad buena ha tomado como bandera, una sociedad que levante un conjunto limitado de valores centrales y que descansen significativamente en la voz moral más que en la coerción del Estado.

Notas

(1) El debate tuvo lugar en una reunión organizada por Blankenhorn en el Institute for American Values.

(2) Galston difiere de muchos colegas liberales, por ejemplo de Amy Gutmann, respecto de hasta dónde el Estado debiera promover las virtudes ciudadanas si ellas violaran los valores de una comunidad. Así, él respetaría la cultura Amish y no obligaría a sus hijos a alcanzar la educación superior; en cambio, Gutmann rechazaría estos valores en el nombre de los requerimientos ciudadanos de una sociedad liberal. Hay mucho más en este debate entre liberales comunitaristas y liberales cabalmente liberales, pero todo lo que yo deseo aclarar aquí es que ambos suponen limitar la acción del Estado sólo a la formación de virtudes ciudadanas; la diferencia entre ambos se limita al alcance de las virtudes personales que el buen ciudadano requiere. Ver William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) y Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

(3) Will es secundado por Walter Berns, del American Enterprise Institute, quien sostiene que uno no puede incluir los ideales conservadores en la noción de “libertad”, y por Elliot Cohen, quien sostiene que lo último que los Fundadores visualizaron fue un “gobierno débil”. Ver George Will, “Conservative Challenge,” *Washington Post*, 17 August 1997, C7. William J. Bennett enfatiza que mientras hay mucho que lamentar de un gobierno grande, él se siente profundamente preocupado por la postura conservadora de “incrementar los ataques retóricos contra el gobierno en sí mismo”. Él rescata a Benjamin Franklin, de quien se dice haber comprendido que “la fuerza de la nación depende de la opinión general sobre la bondad del gobierno”, frase que no es empleada a menudo por los conservadores económicos. Ver William Bennett, “Rekindling Our Passion for America; Cynicism About Government Programs Cannot be Allowed to Quell Our Love of Country,” *Los Angeles Times*, 28 October 1997, 7.

(4) Ver David Brooks y William Kristol, “What Ails Conservatism,” *Wall Street Journal*, 15 September 1997.

(5) Ver Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (New York: Basic Books, 1996).

(6) Citado en William Lund, “Politics, Virtue, and the Right To Do Wrong: Assessing the Communitarian Critique of Rights,” *Journal of Social Philosophy* 28 (1997): 102.

(7) Ver Ibid., 108-9

(8) Ver Etzioni, *The New Golden Rule*, 85-118.

(9) Ver Ibid., 217-57; Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society* (New York: Vintage, 1991); y Walter Lippman, *An Inquiry Into the Principles of the Good Society* (Westport: Greenwood Press, 1943).

(10) La diferencia entre Estados y sociedades a menudo es sorprendentemente ignorada. Cuando la plataforma comunitarista fue traducida al alemán, el término “miembro” se tradujo como “Bürger”. Cuando se señaló que Bürger significa ciudadano, es decir quien participa en el Estado y no en la sociedad per se, se constató de que no existe en alemán un término que permita expresar fácilmente esa distinción. La palabra “Mitglieder” se refiera más bien a alguien que pertenece a, pero no tiene el poder evocador de la noción comunitarista de miembro.

(11) Ver Dennis Wrong, *The Problem of Order: What Unites and Divides Society* (New York: Free Press, 1994).

(12) John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. David Spitz (New York: W.W. Norton, 1975), 71.

(13) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Henry Reeve, ed. Phillips Bradley (New York: Alfred A. Knopf, 1991), volume 2, 261.

(14) Este es un tema importante que aquí sólo se menciona pero no se analiza. Para ver la opinión del autor al respecto ver *The New Golden Rule*, 160-188.

(15) Para mayor análisis ver Etzioni, *The New Golden Rule*, 85-159.

(16) Ver, por ejemplo, Robert Sampson, Stephen Raudenbush, y Felton Earls, “Neighborhoods and Violent Crime: A Multilevel Study of Collective Efficacy,” *Science*, 15 August 1997.

- (17) Para un análisis excelente de las instituciones y su rol en la sociedad buena, ver Bellah et al., *The Good Society*.
- (18) Este tema ha recibido recientemente gran atención en la academia legal, usualmente bajo el encabezamiento de “normas sociales”. Ver, por ejemplo, Richard Epstein, “Enforcing Norms: When the Law Gets in the Way,” *Responsive Community* 7 (1997): 4-15.
- (19) Ver Avishai Margalit, *The Decent Society*, trans. Naomi Goldblum (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- (20) E.J. Dionne, Jr., “Why Civil Society? Why Now?” *The Brookings Review* 15 (1997): 5.
- (21) Robert Putnam, “Bowling Alone, Revisited,” *The Responsive Community* 5 (1995): 18-33.
- (22) Ver James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).
- (23) Ver Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- (24) *Ibid.*, 90.
- (25) Esta relevante diferencia es instrumental más que normativa o de principios (por ejemplo, el tamaño relativo, el nivel de la educación pública, etc.).
- (26) Ver Suzanna Sherry, “Without Virtue There Can Be No Liberty,” *Minnesota Law Review* 78 (1993), 61. Un tema similar es planteado por el notable teórico cívico Benjamin Barber. Mientras Barber es partidario de las asociaciones voluntarias en general, él previene contra todos aquellos que son demasiado “privatistas, parroquiales o particularistas” porque pueden minar la democracia. Escribió lo siguiente: “ El parroquialismo estrecha los lazos entre vecinos inmediatos al alienarlos de los “otros”, pero, subvierte los lazos más amplios que requiere una democracia, lazos que sólo pueden alimentarse expandiendo los límites de la imaginación más allá de cualquier secta o fraternidad particular”. Ver Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984), 234-35.
- (27) Ver Etzioni, *The New Golden Rule*, 217-57.
- (28) Hillel Steiner, “Permissiveness Pilloried: A Reply to Amitai Etzioni,” *The Journal of Political Philosophy* 7, no.1 (March 1999), 108.
- (29) Dados los resultados encontrados por Linda Waite no existe ninguna buena razón para ello. Ver Linda Waite “The Negative Effects of Cohabitation,” *The Responsive Community* 10, (Winter 1999/2000), 31-38.
- (30) Steven Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, Harvard Univ Press, 1999).
- (31) Hillel Steiner, “Permissiveness Pilloried: A Reply to Amitai Etzioni,” *The Journal of Political Philosophy* 7, no.1 (March 1999), 108.
- (32) Michael Novak, “Seven Tangled Questions,” in *To Empower People: From State to Civil Society*, ed. Michael Novak (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1996), 138.
- (33) Peter L. Berger and Richard John Neuhaus, “Response,” in *To Empower People: From State to Civil Society*, ed. Michael Novak (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1996), 148-49.
- (34) *Ibid.*, 149-50.
- (35) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 382-83.
- (36) Michael Walzer, “The Concept of Civil Society,” in *Toward a Global Civil Society*, ed. Michael Walzer (Providence: Berghahn Books, 1995), 16-17.
- (37) *Ibid.*, 25.
- (38) Para un análisis más amplio y crítico de esta concepción de la sociedad civil ver Jean Cohen, “Interpreting the Notion of Civil Society,” in *Toward a Global Civil Society*, ed. Michael Walzer (Providence: Berghahn Books, 1995).

- (39) William Sullivan, “Institutions and the Infrastructure of Democracy,” in *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ed. Amitai Etzioni (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995), 173.
- (40) Ibid., 173.
- (41) Ibid., 173.
- (42) Sver Gertrude Himmelfarb, “The Renewal of Civil Society,” in *Culture in Crisis and the Renewal of Civic Life*, eds. T. Williams Boxx and Gary M. Quinlivan (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.), 67-75.