

1-1-2011

## **Liberalismo, comunitarismo, estado y sociedad civil en el pensamiento filosófico político de Michael Walzer**

Carlos Alberto Rodas Londoño  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)

---

### **Citación recomendada**

Rodas Londoño, C. A. (2011). Liberalismo, comunitarismo, estado y sociedad civil en el pensamiento filosófico político de Michael Walzer. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/322](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/322)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

**LIBERALISMO, COMUNITARISMO, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN EL  
PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE MICHAEL WALZER.**

**CARLOS ALBERTO RODAS LONDOÑO**

34041017

Trabajo de Grado bajo la asesoría de:

**Prof. ENZO RAFAEL ARIZA DE ÁVILA**

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**

Bogotá, D.C. Junio

**2011**

## CONTENIDO

1. **LIBERALISMO, COMUNITARISMO, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE MICHAEL WALZER.**
2. INTRODUCCIÓN (5)
3. **GENERALIDADES DE FILOSOFÍA POLÍTICA: Breve presentación, una primera aproximación a las ideas de Michael Walzer.** (10)
  - 3.1. Un breve recorrido histórico por el concepto de sociedad civil. (21)
    - 3.1.1. Uso aristotélico del concepto sociedad civil. (24)
    - 3.1.2. Uso moderno del concepto de sociedad civil. (27)
    - 3.1.3. Resurgimiento del concepto de sociedad civil. (33)
4. **RASGOS DEL COMUNITARISMO LIBERAL E IDEAS COMUNITARISTAS DE MICHAEL WALZER.** (46)
  - 4.1. El comunitarismo liberal. (46)
  - 4.2. Ideas comunitaristas de Michael Walzer. (51)
    - 4.2.1. El comunitarismo de Michael Walzer. (52)
    - 4.2.2. La justicia y la distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer. (56)
  - 4.3. El liberalismo en Michael Walzer: Síntesis de su posición frente al debate entre comunitaristas y liberales. (66)
    - 4.3.1. La crítica comunitarista de Walzer al liberalismo. (69)
5. **LA SOCIEDAD CIVIL EN MICHAEL WALZER: Una descripción de su naturaleza y de sus problemas.** (81)
  - 5.1. Características del Asociacionismo. (82)
  - 5.2. Asociacionismo y análisis walzeriano sobre cuatro modelos históricos de sociedad civil. (86)
  - 5.3. La noción de Walzer sobre la sociedad civil encuentra sustento en su particular teoría de la obligación y la comunidad. (109)
    - 5.3.1. Los conceptos walzerianos de comunidad política y comunidad moral. (113)

5.3.2. Perfiles de la idea walzeriana de Sociedad Civil. (115)

5.3.3. A modo de resumen final. (116)

5.3.4. Algunas propuestas walzerianas y su importancia para la agenda política en Colombia. (121)

6. **BIBLIOGRAFÍA.** (132)

**1. LIBERALISMO, COMUNITARISMO, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN EL  
PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE MICHAEL WALZER.**

## 2. INTRODUCCIÓN

A lo largo de nuestros estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de la Salle, tuvimos la oportunidad de entrar en contacto analítico con temas relacionados con aspectos sociales, políticos, económicos y culturales de los pueblos, dada la formación humanística recibida, en especial, en los campos de la filosofía moral y política. De este contacto surgió en nosotros un deseo por investigar en uno de estos campos, el político, como parte de la monografía exigida para optar el título de Licenciado en Filosofía y Letras.

Este campo, creemos, nos conduce por el camino de encontrar respuestas a una de las problemáticas más acuciantes de la actualidad: la injusticia reinante y la búsqueda de equidad social en un mundo y, en particular, en nuestra patria, donde la desigualdad, la pobreza y la exclusión campean por doquier.

También estamos convencidos de que el pensamiento filosófico-político puede aportar mucho a la superación de tan calamitosa situación, ya caracterizada como de crisis social mundial. En este proceso de búsqueda de salidas a tan preocupantes problemas, encontramos, entre otros, a un pensador que ya tiene su puesto en el panorama de la filosofía política, por preocuparse, precisamente, por las angustias y problemas que vive la sociedad contemporánea: nos referimos a Michael Walzer, filósofo estadounidense que ya tiene elaborada una serie de propuestas desde una corriente de pensamiento que podríamos identificar como de liberal-comunitarista, con proyecciones políticas hacia una sociedad democrática, participativa, pluralista, de sociedad civil actuante en búsqueda de un mundo justo, solidario y tolerante.

Michael Walzer (1935), es un especialista en Filosofía Política, estadounidense, y muy importante en la actualidad no sólo en su país, sino también en el ámbito

internacional. Ejerce como profesor emérito en el Institute for Advanced Study de Princeton, Nueva Jersey, editor del Dissent, magazine sobre política y cultura.

Como pensador de la Filosofía Política se ha ocupado de una amplia gama de temas que van desde la justicia, la guerra justa, el nacionalismo, hasta la justicia económica, la crítica social, la sociedad civil, el Estado, la tolerancia, el asociacionismo y la obligación política. Walzer es considerado como uno de los principales representantes del comunitarismo en teoría política junto a Alasdair MacIntyre y Michael Sandel, así haya dicho no sentirse plenamente identificado con esta catalogación de comunitarista. Más bien reclama su posición de liberal, aunque critica el liberalismo individualista y posesivo, para lo cual se ampara en posiciones comunitaristas. En este sentido, defiende las tradiciones y la cultura concretas de cada sociedad y rechaza cualquier tipo de abstracción universalista extrema en materia de Filosofía Política.

Hemos querido entonces, desde Michael Walzer, ahondar en el liberalismo comunitarista, dada las dificultades que han tenido el liberalismo individualista, el marxismo y el actual neoliberalismo, para proporcionar respuestas teóricas y prácticas políticas que mejoren la situación social de los países. Hay que ensayar otras vías, y para nosotros la del comunitarismo liberal puede ser una de ellas, en especial el propuesto por Michael Walzer, dadas las siguientes razones: a) el valor que otorga a la comunidad como epicentro de la vida social y ámbito desde donde es posible unir los lazos humanos que puedan forjar pertenencia, solidaridad, participación ciudadana y tolerancia frente a posturas plurales de sus miembros; b) la importancia que otorga a la participación política de la ciudadanía sin que sus miembros en particular pierdan su autonomía individual, una característica del ideario liberal, ni la identidad nacional, la característica principal del nacionalismo; c) el valor que otorga a la pluralidad y heterogeneidad de las formas sociales y culturales de vida y a la sociedad civil como espacio donde poder desarrollar modelos de vida buena y ser escuela para la convivencia y la tolerancia; d) la

importancia que concede al Estado como poder político desde donde redireccionar sus políticas para el logro de la igualdad y la justicia social, siempre y cuando la sociedad civil se pare firme en su defensa (la sociedad civil necesita la intervención del Estado y éste la participación activa de aquélla); e) la descripción que hace el pensador estadounidense de la sociedad moderna en términos de un conjunto de esferas relativamente separadas, y su insistencia en que los criterios de la justicia dependen de los significados sociales que los ciudadanos asignan culturalmente a los bienes de cada esfera en que se mueve la sociedad (tesis de la “igualdad compleja”); f) la descripción walzeriana que dice que cuando se aviva el factor económico sobre las demás esferas sociales, se genera la cultura del individualismo, que es la que degrada la postura liberal conduciéndola al particularismo posesivo del individuo; g) la descripción de importancia que ofrece sobre el ethos cívico y moral como garantías para una igualdad compleja. Estos fueron, pues, los temas walzerianos que más nos llamaron la atención.

Hemos interpretado el pensamiento filosófico-político de Michael Walzer desde la relación dialéctica que establece entre su liberalismo-comunitarista, el Estado y la sociedad civil, de ahí el título de esta monografía: *Liberalismo, comunitarismo, Estado y sociedad civil en el pensamiento filosófico-político de Michael Walzer*.

Somos concientes de las dificultades que presentan estos conceptos de comunitarismo, liberalismo, Estado y sociedad civil, para dar de ellos definiciones y/o descripciones precisas. Pero hemos querido hacer el esfuerzo por establecer sus relaciones desde el pensamiento de Walzer, con el fin de ubicar de mejor forma teórico-práctica sus aportes a la Filosofía Política contemporánea y, sobre todo, su posible utilización para la comprensión y búsqueda de salidas a la crisis que vive actualmente la sociedad colombiana, así sólo sea, para este momento, una primera aproximación más bien de carácter general.



En lo fundamental, el trabajo pretende mostrar que las nociones de Walzer sobre la sociedad civil encuentran su base explicativa en su particular teoría de la obligación y la comunidad, desde donde hace su crítica al liberalismo atomista y posesivo; teoría que combina el autor con elementos teóricos e históricos sacados de diversas tradiciones. Walzer no sólo invoca los significados compartidos comunitariamente, sino que otorga importancia a la sociedad civil y al Estado, desde una renovada postura liberal.

Para el logro de estas aspiraciones monográficas, hemos dividido el trabajo en tres capítulos, que referenciamos así:

El primer capítulo presenta una breve descripción de lo que ha sido la Filosofía Política históricamente, dedicando especial atención a su pensamiento contemporáneo con el fin de ir abriendo el ideario filosófico-político de Michael Walzer que nos posibilite la entrada a su concepto de sociedad civil.

El segundo capítulo se refiere a los rasgos del comunitarismo liberal y a las ideas comunitaristas que comparte nuestro autor, para ver de mejor forma su concreción teórica sobre la justicia y la distribución de los bienes sociales. También recogemos aquí la posición de Michael Walzer frente al debate comunitarismo versus liberalismo, para fijar de manera categórica en qué consiste su comunitarismo liberal y su teoría sobre el Estado democrático.

El tercer capítulo vuelve una vez más, pero de manera enriquecida, sobre la concepción walzeriana de sociedad civil y su apoyo en el asociacionismo como elemento básico de las ideas de Walzer sobre comunidad política y comunidad moral, donde la primera es producto del acuerdo consentido de los ciudadanos para construir la autoridad soberana y fijarle límites a su accionar; en tanto que la segunda, surge de la obligación a respetar las normas emanadas de la comunidad política y de tener sentido de pertenencia al grupo y consideración por el otro. Ya

está aquí articulando Walzer, Estado, sociedad civil y normatividad moral, como elementos condicionantes de la vida social que se retroalimentan entre sí de manera complementaria, aunque también de manera conflictiva.

El trabajo tiene además un aparte que hemos llamado “A manera de resumen final”, y otro que indaga de manera muy preliminar sobre la importancia que las nociones filosófico-políticas de Michael Walzer podrían tener para la agenda política actual de Colombia. Esto último, porque nuestra inquietud además de ser académica y teórica, tiene una finalidad práctica en el sentido de propender, desde nuestro ángulo de educadores y en particular como Hermano de la comunidad Lasallista, por intentar hacer de Colombia una república comunitaria donde la sociedad civil le trace rumbos al Estado liberal en materia de respeto a los derechos humanos, profundización de la democracia e implantación de una justicia acorde con la definición e importancia social que para nuestra comunidad tienen los bienes que han de distribuirse entre todos y para bien de todos. Sabemos que esto no lo podríamos conseguir sólo desde Walzer, habría que complementarlo con otras posturas teóricas que trabajan en la misma dirección, como parte de la aceptación del pluralismo ideológico, tales como las de Rawls, Habermas y Dworkin, preferentemente. Pero, de lo que si estamos seguros, es que Michael Walzer es para nosotros un referente teórico de gran importancia para lo que soñamos para nuestra patria. Invariablemente seguiremos trabajando esta línea de acción.

### **3. GENERALIDADES DE FILOSOFÍA POLÍTICA: Breve presentación, y una primera aproximación a las ideas de Michael Walzer.**

Definir en qué consiste ese bien que todos los humanos deberían perseguir para vivir correctamente en comunidad ha sido, desde los griegos, el objetivo de la filosofía política.

(Camps, 2001: 16)

El proceso histórico de la filosofía, considerándolo desde la época de los griegos hasta hoy, muestra que para este tipo de pensamiento la esfera de la política como actividad humana ha estado en el centro de sus preocupaciones teóricas. Las reflexiones de la filosofía han tenido que ver, en materia política, con el análisis de si hay o no una naturaleza social y política en el hombre, con la búsqueda de una fundamentación ética del orden político y de la forma óptima de gobierno, con la existencia o no de autonomía de la política frente a otras esferas humanas, o con los fundamentos de la gobernabilidad y la representatividad política de los ciudadanos, entre otros.

Obviamente, todas estas problemáticas están relacionadas con un tema más amplio que corresponden a las preguntas, ¿qué es una sociedad justa, o qué le otorga legitimidad al poder político? Al ocuparse la filosofía de un campo tan específico de la vida social humana, abre paso a la constitución de una rama particular de su saber, que es la “filosofía política”.

Norberto Bobbio, el filósofo italiano que dedicó su vida al estudio del derecho y la política, resumió en un conocido texto distintas maneras de hacer filosofía política, a través del tiempo: “Me parece que se pueden distinguir por lo menos cuatro significados diferentes de ‘filosofía política’.

1. La manera más tradicional y coherente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, proyección y teorización de la óptima república, o, si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de

Estado fundado en algunos postulados éticos últimos sin preocuparnos de cuándo y cómo puede ser efectiva y totalmente realizado...

2. Una segunda forma de comprender la filosofía política es considerarla como la búsqueda del fundamento último del poder...
3. Por filosofía política también se puede entender la determinación del concepto general de política, como actividad autónoma... que tiene características peculiares que la distinguen así de la ética como de la economía, el derecho o la religión...
4. La difusión del interés por los problemas epistemológicos, lógicos, de análisis del lenguaje, en general metodológicos ha hecho aparecer una cuarta manera de hablar de la filosofía política. Desde esta perspectiva se puede hablar de filosofía política como *metaciencia*, o sea, de un estudio de la política a un segundo nivel, que no es el directo de la investigación científica entendida como estudio empírico de los comportamientos políticos, sino el indirecto de la crítica y la legitimación de los procedimientos por medio de los cuales es llevada a efecto la investigación en el primer nivel. En esta perspectiva entra la orientación de la filosofía analítica hacia la resolución de la filosofía política en el análisis del lenguaje". (Bobbio, 1997: 56-57).

Ahora bien, la política es una actividad humana que, motivada por valores e intereses, busca la conformación o transformación de un orden de poder: el poder soberano o último. Ese orden de poder se despliega a nivel institucional, está unido al orden social, económico y simbólico de la sociedad. Al relacionar la vida humana con los valores, se puede decir que "la política y la ética no se conciben por separado: actuar para el bien común es la mejor forma de actuar para el propio bien, para la felicidad" (Camps, 2001: 21).

La pregunta que surge en este momento es ésta: ¿a partir de qué instante del grupo social se genera un orden que corresponde a la actividad política? Para dar respuesta a esta pregunta, los teóricos de la política llegan a planteamientos variados. Para pensadores como Maquiavelo, Marx, Karl Schmitt y otros, la política se presenta como la lucha entre diversas tendencias o clases, que pueden llegar a ser ocasionales o permanentes, ordenadas por valores e intereses materiales de clase. Estos elementos teóricos se encuentran en los textos filosóficos más importantes de ellos, como son: *El Príncipe* de Maquiavelo, *El manifiesto comunista* de Karl Marx y *El concepto de lo político* de Schmitt. Siguiendo, por ejemplo, la lógica de Karl Schmitt, la política es la “dialéctica amigo enemigo” (Schmitt, 2006: 31). Se puede observar en esta lógica de Schmitt, la relación de oposición de la política, que se refleja fundamentalmente en la intensidad, la hostilidad y la posibilidad extrema de la guerra.

Para Marx, la política, en las sociedades divididas en clases, no es otra cosa que la lucha entre esas clases. Marx considera que lo que divide a los sectores sociales en clases es lo referente a la propiedad o no que tengan sobre los medios de producción. Los dueños de los medios de producción constituyen la clase dominante y los no propietarios de los mismos, la clase dominada. En este sentido, la política en las sociedades clasistas será, para Marx, siempre, lucha, oposición y enfrentamiento de clases sociales. “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx y Engels, 1966: 32).

En Maquiavelo, pensador renacentista, el fin de la política es la conquista y conservación del poder frente a otras fuerzas que también lo disputan. En esta lucha por el poder cualquier medio vale para obtener el fin de la política. Esta formulación se ha sintetizado bajo el lema, el fin justifica los medios. “es, pues, necesario que un príncipe que desee mantenerse en el poder, aprenda a no ser

bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad, según las circunstancias exijan” (Maquiavelo, 2003: 53).

Entonces, como puede observarse y analizar, para cada uno de estos filósofos la política es la lucha por el poder. Para otros filósofos, en cambio, la política es el constante esfuerzo por superar esas luchas, y conquistar un poder de origen consensual, un poder que garantice a todos la adecuada convivencia y esté organizado desde una racionalidad o moralidad que culmine en un consenso justificable. Entre los filósofos que buscarán superar las luchas y llegar al consenso encontramos a Hobbes en el *Leviatán*, Rousseau en *El Contrato social*, Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Habermas en *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, y en Rawls, en *Teoría de la justicia*, entre otros. Obviamente con ciertas diferencias entre ellos.

Para Hobbes, cuando no hay un Estado como poder visible los hombres viven en disponibilidad de guerra permanente (guerra de todo contra todos, estado de naturaleza). “El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros [...] es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. [...] Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos [...] por pacto de cada hombre con cada hombre...” (Hobbes, T. 2004: 142).

Rousseau, por su parte, postula el pacto social que ha de erigir el Estado, diciendo: “Este acto de asociación produce al instante, en lugar de la persona de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, [...] al que sus miembros llaman *Estado...*” (Rousseau, J. 2008: 57-58).

En Kant, la noción de contrato es también una idea de la razón. Pero, a diferencia de los otros tipos de contrato, el filósofo de Königsberg afirma que el contrato que

establece un Estado, una constitución, es de una índole muy particular, dado que constituye un fin en sí mismo: “La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es un fin en sí misma [...] es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad” (Kant, 1964: 157).

En Habermas, el proceso político de los ciudadanos sirve, por un lado, como él mismo señala, “para mantener la actividad del gobierno bajo la vigilancia de los ciudadanos [...]. En esa misma medida, actúa como una bisagra entre el Estado y la sociedad, porque la autoridad administrativa no es del todo una autoridad autóctona. No es algo dado. Su autoridad surge más bien del poder de los ciudadanos producido de forma comunicativa en la praxis de la autolegislación y encuentra su legitimación en el hecho de que protege esa praxis mediante la institucionalización de la libertad pública. Así, la *razón de ser* no reside principalmente en la protección de derechos privados iguales, sino en la garantía de una formación de la opinión y la voluntad inclusiva en la que ciudadanos libres e iguales alcanzan un entendimiento sobre qué metas y normas se encuentran en el igual interés de todos.” (Habermas, 2007: 274). Esto sobre la base, según Habermas, no de las estructuras de mercado, sino de “las abstinentes estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento mutuo”. (Habermas, 2007: 274)

Para Rawls, la función del Estado, fundamentada en una concepción de la justicia, tiene que ver con el cubrimiento de los derechos y libertades básicos de sus ciudadanos, sobre la base de un acuerdo original. De esta manera habla Rawls: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar a una

sociedad [...] Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original [...] Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad” (Rawls, 1997: 24).

Podemos decir que desde el Renacimiento, época en que empieza a prefigurarse el Estado moderno como forma de convivencia política, la estructura del Estado, obviamente con sus variantes históricas, se nos presenta como una asociación política, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal.

Los pensadores pertenecientes al movimiento intelectual de la Ilustración, consideran que esta asociación política no es una asociación cualquiera, sino soberana, esto es, dotada de un poder superior máximo, por encima del cual no cabe otro que la mande, y que opera como aparato de dirección en búsqueda del bien común. El Estado sería así neutral en su organización jurídico-política, para brindar la satisfacción común de intereses a todos sus asociados, en cuanto es producto del acuerdo contractual entre los hombres. Esta es la forma liberal clásica del Estado, brevemente resumida.

Marx se ubica teóricamente en la orilla opuesta. El Estado es un aparato de dominación de una clase sobre las demás. El Estado, dicen Marx y Engels, “no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad, tampoco es la realidad de la idea moral”, ni “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo tal que presenta contradicciones reales consigo misma al dividirse en clases sociales, como resultado de antagonismos irreconciliables en cuanto a la propiedad privada de los medios de producción.” (Engels, F., 1966: 318-319). El Estado es entonces



para Marx y Engels, producto y manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase.

La política, es decir, el acto político, opera siempre desde el contexto social en que nos hallamos insertos. Por esta razón en el análisis de la política tiene importancia la investigación empírica, sin que ello signifique que se pueda prescindir de la reflexión sobre los principios. La política es actividad humana que crea, desenvuelve y ejerce el poder. Es, como pregunta Marx, ¿fenómeno de dominación, o, por el contrario, la política tiene carácter social y está encaminada a la cohesión social de un grupo, mediante el derecho? Esta pregunta forma parte de las inquietudes más importantes de la filosofía política, y la búsqueda de una respuesta a ella lleva a la consulta de los principales filósofos de los inicios de la modernidad hasta nuestros días, a través de sus reflexiones filosóficas.

Michael Walzer, por ejemplo, el filósofo de la política que estudiamos en esta monografía, concibe al liberalismo y al Estado como una doctrina y un aparato institucional progresivo, aunque encuentra de manera crítica que en la hora actual ellos presentan problemas al momento de integrar lo social y asegurar la identidad individual y colectiva. Para Walzer, tal fenómeno es debido al predominio excesivo de las esferas sistemáticas del mercado y el poder político sobre los demás espacios de la vida social. Por eso para él, la actividad política es precisamente la esfera a través de la cual todas las demás esferas son reguladas. El poder político es el medio “que vigila las fronteras dentro de las cuales cada uno de los bienes sociales es distribuido y utilizado”. Sin embargo, el poder político y el dinero son hoy para Walzer los bienes sociales que suponen una mayor amenaza para la autonomía de las esferas, especialmente cuando el dinero corrompe al poder o el poder interfiere en la esfera del dinero. “[...] el poder del Estado se ve colonizado por la riqueza material, el talento, la sangre o el sexo; y una vez colonizado rara

vez tiene límites”. (Walzer, 1997: 113) \* Refiriéndose a la invasión que el mercado hace sobre la política, dice críticamente: “[pero] la moralidad del bazar está bien en el bazar. El mercado es una zona de la ciudad, no la ciudad entera” (Walzer, 1997: 120).

No solo Walzer, sino autores como Habermas, se preguntan también por las razones de la desintegración social y la pérdida de la identidad colectiva e individual en nuestras sociedades contemporáneas. Desde sus perspectivas liberales ya no van a transitar por los senderos del marxismo. Éste afirma que el capitalismo como sistema económico explotador, jerárquico y excluyente, que cuenta con un aparato de dominación que es el Estado, es el causante de esa desintegración social y de la pérdida de la identidad individual y colectiva, generadores de formas inhumanas de vida. La salida desde el marxismo es la destrucción del Estado burgués, mediante una violencia revolucionaria liderada por la clase proletaria que habrá de instaurar de esta forma el socialismo, dando así al traste con el poder de la burguesía y su aparato jurídico e institucional dominantes.

Habermas, una vez se aparta del marxismo y de sus predecesores de la Escuela de Frankfurt, abandona la idea que el Estado sea un aparato de dominación y que el derecho sea una mera instancia de control social que opere como instrumento ciego al servicio de la clase dominante. Hoy en día admite que el derecho es un factor importante de integración social.

En esta misma línea teórica transita Michael Walzer. Precisamente para él, como dijimos antes, la política es la esfera a través de la cual son reguladas las demás esferas sociales y el medio que regula la búsqueda de bienes que requieren las

---

\* Una ampliación de esta problemática se encuentra en los capítulos IV y XII del libro de Walzer “Las esferas de la justicia, una defensa del pluralismo y la igualdad”, F.C.E., México, 1997 .

distintas esferas, “que vigila las fronteras dentro de las cuales cada uno de los bienes sociales es distribuido y utilizado” (Walzer, M., 1997: 291). El poder político en Walzer está, pues, para garantizar que cada esfera pueda desarrollarse en su ámbito sin someterse al predominio de otra esfera.

La sociedad cuenta, según Walzer, con un amplio listado de lo que no le es lícito hacer al Estado: no puede apropiarse de las personas, ni forzar sus servicios, encarcelarlos o matarlos arbitrariamente, no puede ejercer control sobre la vida privada de las personas, no puede corromper el sistema de la justicia, convertir el castigo en un instrumento de represión política, no puede actuar de forma discriminatoria contra grupos raciales, étnicos o religiosos, no puede ejercer control sobre la vida religiosa de sus gobernados, no puede interferir en la enseñanza ni en la libertad académica de los maestros y garantizar el discurso libre, la prensa libre, las libertades civiles comunes (Walzer, 1997: 291-294).

Walzer polemiza con Platón la idea de éste de que lo que legitima el ejercicio del poder sea el conocimiento. Para Walzer “la democracia, por ejemplo, [...] es la manera política de asignar el poder” (Walzer, 1997: 313). De allí que para este filósofo estadounidense, “Todo argumento a favor de un gobierno exclusivo, todo argumento antidemocrático, de tener alguna seriedad, se funda en un conocimiento especial” (Walzer, 1997: 295).

El Estado tiránico es, para Walzer, aquel en el que el poder político interfiere en las distintas esferas: politización de la escuela, de las cárceles, de la prensa, etc. Los mecanismos propuestos por Walzer para proteger unas esferas del predominio de otras son la ley y el poder político. Ambos instrumentos se circunscriben fundamentalmente al ámbito del Estado.

Las esferas, que pueden ser la económica, la religiosa, la social, etc., deben estar dispuestas, dice Walzer, a defender su respectiva autonomía y el pluralismo cultural en la forma de concebir los bienes sociales.

Habermas, al igual que Walzer, considera que no se puede infravalorar el Estado democrático de derecho y que el estudio del derecho debe ocupar un lugar importante en la filosofía práctica. Ambos pensadores admiten que el derecho es importante factor de modernización, en la medida en que por la vía de la participación de los afectados en la elaboración de sus normas, para el caso de Habermas, el derecho puede servir a la integración social y ser mediador entre un mundo de la vida y la esfera sistémica regida por el poder y el dinero.

En Walzer también el dinero y el poder político son los dos bienes dominantes en la sociedad contemporánea. Walzer reclama que basta que estos bienes dominantes se mantengan en su respectiva esfera para que las sociedades funcionen bien. “Es en el mercado donde el dinero cumple sus funciones” (Walzer, 1997: 115). No se pueden comprar las personas, ni su libertad, ni el poder político, dirá Walzer, cada uno en su respectiva esfera.

Para que cada esfera opere dentro de su propio ámbito y no interfiera a otras, aunque obviamente respetando sus relaciones mutuas, Walzer, al igual que Habermas y Rawls, entre otros doctrinarios liberales, propone el fortalecimiento de la sociedad civil como espacio propicio para la participación de los individuos. Con el concepto de sociedad civil, Walzer “hace referencia tanto al espacio cubierto por las asociaciones humanas no coercitivas como a la red de relaciones creadas para la defensa de la familia, la fe, los intereses o las ideologías que cubren este espacio” (Walzer, 2003: 376).

Con Walzer y los demás teóricos liberales contemporáneos, se ha dado una revitalización del concepto de sociedad civil, como símbolo de identidad en la

lucha contra el sometimiento y por la libre expresión y asociación ciudadana. El proceso gradual y extendido de desgano colectivo frente a lo público, el abandono del compromiso cívico y la progresiva tendencia a privatizar lo público y las conductas sociales, han hecho atractiva la invocación a la sociedad civil tanto en las democracias consolidadas como en aquellas con funcionamiento deficiente.

Podríamos decir sin cometer exageración que hoy en día la sociedad civil no es únicamente un recurso que utilizan los movimientos sociales democratizadores, sino uno de los pilares fundamentales de las actuales y más progresistas teorías liberales de la democracia y una fuerza para combatir no sólo a los Estados autoritarios sino también a las posturas que buscan liquidar la política de la vida social. Para Habermas, por ejemplo, la “descolonización” del mundo de la vida de los nefastos efectos de la intromisión del poder y el dinero en la política, no podría ser exitosa sin una sociedad civil participativa, actuante y deliberativa. En el caso de Walzer, la sociedad civil es la que puede compatibilizar lo público y lo privado, mostrar lo imprescindible del Estado, al igual que la importancia de generar un vínculo entre éste y los ciudadanos, y lo imprescindible también de la solidaridad y el pluralismo. Ella ha de actuar, dice Walzer, como espacio donde operen conceptos como el de obligación y lealtad de carácter comunitarios.

Si nos centramos entonces en el concepto de sociedad civil de Michel Walzer, es porque vemos que ante las tesis radicales del neoliberalismo, que apuestan por la idea que evita la intervención de cualquier institución pública en la distribución de bienes y recursos, porque consideran que cualquier intento de injerencia destruye la dinámica de la vida social, se hace necesario apostar por el concepto de sociedad civil que trabaja parejo con el de inclusión social, el de derechos centrados en el espacio civil y con el de los movimientos sociales tendentes a la consecución de modelos de democracia avanzada.

Frente a situaciones preocupantes de crisis de representación, de legitimidad y de baja intensidad democrática, intentar la recuperación de la idea fuerza de sociedad civil, desde la perspectiva de Walzer, significa inscribir nuestra reflexión en la perspectiva de conseguir una democracia avanzada en términos deliberativos y participativos ciudadanos. No es exagerado afirmar que hoy más que nunca es importante mirar el espacio público bajo una lente dual: la política, por un lado, entendida bajo la lógica del Estado y, la sociedad civil, por el otro, como un escenario de deliberación, acción y lucha para la construcción de decisiones colectivas. Todo esto lleva a la necesidad de revisar las relaciones entre el Estado y los ciudadanos que, a juicio de Walzer, dichas relaciones están mediadas por la sociedad civil. “Sólo si la cohesión de la comunidad genera obligaciones y significados compartidos, sólo si hay miembros lo mismo que extraños, es que los agentes estatales tendrán alguna razón para preocuparse especialmente por el bienestar de su propio pueblo (y de *todo* su propio pueblo) y por el éxito de su propia cultura y política” (Walzer, 1997: 50).

### **3.1 Un breve recorrido histórico por el concepto de sociedad civil.**

#### **Introducción.**

Una sociedad está formada por situaciones de encuentros, desencuentros, entendimientos, desentendimientos, acuerdos y rupturas entre los hombres que la conforman. Tales situaciones se manifiestan en actos, conceptos, discursos, prácticas sociales y manifestaciones sobre los distintos aspectos que preocupan e inciden en la vida humana.

Con el transcurso del tiempo, el hombre al estar asociado con otros se ve en la necesidad de revitalizar y reorganizar la sociedad, a través de organizaciones más sólidas y dinámicas que sirvan de mejor forma a las dimensiones técnicas,

científicas, económicas, políticas, profesionales y culturales de su vida social. A este tipo de organizaciones las hemos llamado genéricamente “sociedad civil”, y su formación y desarrollo están ligados a circunstancias históricas determinadas. Así por ejemplo, en la época moderna, la sociedad civil da cuenta críticamente del sistema económico, político y social que la enmarca, y actualiza su potencial de lucha a favor de sus cruciales demandas en distintas materias de su incumbencia.

En nuestros días, la sociedad civil se encarga de combatir los abusos que el Estado pueda adelantar en contra de sus ciudadanos, al igual que combate las acciones tendientes a liquidar la política de la vida social de los hombres, por lo que también la sociedad civil se ha convertido en un pilar de lucha por la consolidación y desarrollo de la democracia. Todo esto ha hecho que el término sociedad civil lo veamos en la modernidad siempre relacionado con el de Estado. Al respecto dice Norberto Bobbio: “En el lenguaje político actual la expresión “sociedad civil” es conocida generalmente como uno de los términos de la gran dicotomía sociedad civil/Estado. Lo que quiere decir que no se puede determinar su significado y delimitar su extensión más que refiriendo y delimitando al mismo tiempo el término Estado” (Bobbio, 2006: 39).

Toda teoría de la democracia presupone un modelo de sociedad, y es nuestro interés teórico y político ocuparnos del problema relativo al tipo de sociedad civil más adecuado para una política democrática moderna, el cual consideramos poder encontrar en el pensamiento filosófico-político de Michael Walzer. Las razones de ello están en que se trata de un autor donde la sociedad civil encuentra sustento, como lo desarrollaremos más adelante, en factores como: -la obligación y la lealtad que los individuos deben a sus asociaciones privadas y a la comunidad a la que pertenecen; -Ser el espacio propicio para definir colectivamente lo que la comunidad política llama la vida buena; -Ser el espacio donde se puede compatibilizar lo público y lo privado; -y donde los individuos pueden manifestar expresamente su voluntad, participar activamente de los

destinos de la comunidad y direccionar y redireccionar al Estado de acuerdo con los intereses generales de la sociedad.

Sin embargo, lo diremos de una vez: la sociedad civil se ve amenazada constantemente por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos, sobre todo cuando ella va en contravía de los intereses particularistas de estos dos mecanismos. La historia de occidente nos enseña que las fuerzas de la economía de mercado capitalista han representado un peligro para la solidaridad social, la justicia social e incluso para la autonomía misma de los individuos. Este peligro también lo encarna el poder administrativo del Estado moderno, cuando se deja llevar por las fuerzas económicas dominantes.

Nosotros creemos que ante estos peligros, sólo un concepto de sociedad civil fuerte que la diferencie de la economía en su lógica exclusivamente privatista y del Estado como aparato que sólo responde a los intereses de esta economía, puede convertirse en el eje de una teoría política y social crítica de las sociedades donde la economía de mercado de corte neoliberal ha conseguido un alto vuelo impositivo.

Empecemos entonces por ver un poco el desarrollo histórico del concepto de sociedad civil, preferentemente el uso que le da Aristóteles y el mundo moderno, para llegar luego al desarrollo que este concepto alcanza en Michael Walzer, para quien su modelo político, el que él define como participativo, concibe al ciudadano “como quien gobierna y es gobernado”. Y aunque reconoce que esto sólo es posible en sociedades pequeñas, procura de todos modos que las relaciones entre los ciudadanos y el poder político estén mediados por la sociedad civil. Concibe Walzer que la participación de los ciudadanos en la sociedad civil no sólo ofrece mayor protección y seguridad a sus diferentes asociaciones, sino que también contribuye a aumentar la eficacia de la acción ciudadana ante el Estado. “Los individuos son más fuertes, tiene más confianza en sí mismos y son más capaces



cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables de y ante otros individuos [...] solamente en el contexto de la actividad asociativa pueden aprender los individuos a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades” (Walzer, 1998: 116-118).

### **3.1.1. Uso aristotélico del concepto sociedad civil.**

El concepto de sociedad civil puede ser rastreado desde la polis griega en el mundo antiguo. Pero aquí la polis no nos identifica propiamente un territorio que implique una nación, sino más bien un conjunto de ciudadanos libres que por tal condición podían deliberar y participar en los campos social, político, económico y cultural de su asociación política.

Según la teoría natural-evolutiva de Aristóteles, la agrupación de familias dio origen a la sociedad, la cual recibió el adjetivo de “Civil” por el carácter participativo de los hombres libres en sus asuntos y en la persecución del bien para todos ellos.

Para Aristóteles, entonces, la sociedad civil propendía, además del desarrollo político de sus asociados, por el progreso económico de su comunidad en medio de un desarrollo autosuficiente. A pesar de que Aristóteles diferencia la familia, terminaba considerando a la polis como una gran familia, que se esmera por ofrecer bienestar a sus integrantes. Así se expresa Norberto Bobbio:

Societas Civilis traducía *κοινωνία πολιτική* de Aristóteles, una expresión que designaba la ciudad como forma de comunidad diferente de la familia y superior a ella, como la organización de una convivencia que efectivamente tenía las características de la autosuficiencia y de la independencia que luego serán las características del Estado en todas sus formas históricas, pero no se distinguía y

jamás había sido conscientemente distinguida de la sociedad económica subyacente, siendo la actividad económica un atributo de la familia (Bobbio, 2006: 64).

Para Aristóteles, el Estado, la sociedad, son consecuencias naturales de la familia y siempre buscan el bien. Veámos algunos de sus textos más representativos en este campo, extractados de la Política:

“Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien – ya que todas las acciones de la especie humana en su totalidad creen ser un bien – Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y esa es la comunidad llamada el Estado, la asociación política.” (Aristóteles, 2003: 1252a).

... Por consiguiente, la ciudad es la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano... (Aristóteles, 2003: 1252b).

Por otra parte, la ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total... pero subsiste para el vivir bien. Ella es la finalidad de aquéllas... (Aristóteles, 2003: 1252b). Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-Estado... existe actualmente para atender a una vida buena... la ciudad-Estado es el fin de las otras comunidades...

Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico (Aristóteles, 2003: 1253a).

El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno (Aristóteles, 2003: 1275a).

Aristóteles propendía por una buena conducta pública expresada en la capacidad activa de participación del ciudadano (léase hombre libre) en los asuntos públicos. Por estas ideas aristotélicas, tanto el comunitarismo como el republicanismo cívico liberales de nuestros días, beben del manantial filosófico del estagirita.

La sociedad civil de Aristóteles es siempre una sociedad natural que evoluciona de la sociedad familiar a la sociedad política en correspondencia con la naturaleza social del hombre (Zoon Politikón). En esta materia la posición de Hobbes es diferente, ya que la sociedad civil es la antítesis del “estado de naturaleza”, que al salir el hombre de esta situación acuerda a través de un contrato social la creación del Estado como sociedad artificial, no natural.

El término “sociedad civil” fue originario de los antiguos romanos, quienes antes de que el Estado existiera hablaron de la Societas Civiles para referirse a la sociedad formada bajo las garantías de las leyes y con objeto de utilidad común, como decía Cicerón. Más tarde fue utilizada por pensadores cristianos para contraponer la Sociedad Política con la CIVITAS DEI, dentro de la concepción política-religiosa de san Agustín de Hipona. Luego, con los pensadores defensores de la doctrina contractualista el término sociedad civil pasó a ser el “Estado de Sociedad”, en que los derechos de las personas empezaron a estar garantizados por el “pacto social”, y diferenciado del “estado de naturaleza”, en el que regía la ley del más fuerte y en un ambiente de guerra de todos contra todos (Hobbes, Locke, Rousseau). Rousseau, en su obra *El Contrato Social* habló del tránsito del estado de naturaleza al estado civil y afirmó que éste representó para el hombre un cambio fundamental en cuanto sustituyó en su conducta, la justicia al instinto y dio a sus acciones la moralidad que antes les faltaba (Rousseau, 2008: 33). Posteriormente en Kant encontramos la idea de que el hombre tiende a asociarse, porque en el estado de sociedad se siente más hombre, o sea, siente poder desarrollar mejor sus disposiciones naturales, pero también tiene una fuerte tendencia a disociarse, a aislarse, porque tiene en sí también la cualidad de antisocial al querer dirigir todo hacia su propio interés (Imaz, 1981: 46).

### **3.1.2. Uso moderno del concepto de sociedad civil.**

En la modernidad, pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel y Marx, entre otros, escribieron sobre la sociedad civil. De Hobbes a Kant, la perspectiva analítica es el contractualismo. Con obvias diferencias particulares, estos autores comparten la idea de que la sociedad civil es el estado de la sociedad en que se reclaman y consagran unos derechos de las personas, los cuales deben ser garantizados y protegidos por el Estado. Esta institución artificial es el producto del “pacto social” hecho voluntaria y consentidamente por los hombres para salir del estado de naturaleza donde sólo rige la ley del más fuerte y existe, según Hobbes, una situación de guerra de todos contra todos.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre es también consecuencia que nada puede ser injusto [...] las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor y la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo (Hobbes, 2004: 131-132).

En Locke, la sociedad civil tiene como objetivo principal el de preservar la propiedad (Locke, 1980: 48). Dicha sociedad opera como árbitro que media entre ella y el Estado, buscando que no se afecte la tranquilidad y la paz de la comunidad. La sociedad civil de Locke corre pareja con la formación contractual del Estado, pues al pactar los ciudadanos voluntariamente la integración de una sociedad, erigen enseguida al Estado para que les garantice la vida, la propiedad, su seguridad y la de su familia.

De esta manera, la sociedad civil viene a ser una entidad protectora y reguladora de las relaciones interpersonales y la encargada de hacer las demandas que cada

asociación en particular presenta al Estado, y la de todas ellas en su conjunto, para la búsqueda de un bien común.

A diferencia de Locke, en Hobbes prima más una idea instrumental de la sociedad civil, pues es la encargada de resolver el estado de guerra de todos contra todos en que viven en el estado de naturaleza. Por otra parte, Hobbes asume que psicológicamente los hombres son egoístas por naturaleza y siempre están en permanente búsqueda de un bienestar superior. “adquirir ganancia o adquirir gloria” (Hobbes, 2004: 118).

Como se dijo antes, Kant, al igual que Hobbes, Locke y Rousseau, considera que la noción de contrato es una idea de la razón. Pero a diferencia de ellos, el pensador de Königsber afirma que el contrato que hace emerger al Estado es de una índole muy particular, ya que le pone como condición ser un fin en sí mismo. Así se expresa Kant:

La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma [...] es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituye una comunidad (Kant, 1975: 157).

Kant exige dos condiciones al contrato: que la asociación proteja los bienes de cada hombre y que su autonomía sea posible, y que se cuente con la participación ciudadana en los asuntos del Estado. Esta última condición se encontraba ya en Rousseau.

Puede decirse, en líneas generales, que los filósofos modernos, es posible que hasta Hegel, concibieran la sociedad civil como una red de relaciones jurídico-políticas, de origen práctico y, por consiguiente, artificiales y voluntarias, entre sujetos individuales que, aún asociándose, se declaran a un mismo tiempo

dispuestos a obedecer a un poder común, es decir, al Estado, a fin de obtener a cambio su protección. La sociedad civil vendría a ser así, entonces, una serie de cuerpos intermedios entre los individuos y el Estado, si por cuerpos intermedios entendemos los grupos de interés y las asociaciones que surgen sin la aprobación del Estado y que disfrutan de cierto grado de autonomía.

El problema que aquí se plantea es el de saber si los contractualistas vieron o no con temor, o con sospecha, a esos cuerpos intermedios, grupos y asociaciones que no fueran emanaciones o articulaciones del propio poder político del Estado. Porque el temor o la sospecha pueden consistir en que tales grupos se convirtieran en facciones, cuyo objetivo último fuera el de derrocar al soberano, con lo cual en términos de Hobbes estarían los ciudadanos devolviéndose a la situación caótica del estado de naturaleza, esta preocupación la encontramos también en Rousseau.

Desde los finales del siglo XVIII surgió, pues, la idea de una esfera de sociedad distinta del Estado y con formas y principios propios. No obstante, es Hegel quien precisa el concepto de sociedad civil, determinándolo por las fuerzas económicas y la búsqueda de la autorrealización de los individuos a través de ella. En Hegel, la sociedad civil es un dominio social en donde los ciudadanos se agrupan de acuerdo con sus propios intereses y deseos, pero en busca de la constitución de lo común (Hegel, 1967: 122). En este sentido, la sociedad civil es algo separado del Estado, aunque puede ser también solidaria con él.

La idea hegeliana de sociedad civil recoge los cambios que ya entonces originaba el capitalismo en su fase industrial, el surgimiento de la burguesía como clase y la creciente exigencia de libertad que habían traído consigo las revoluciones estadounidense y francesa. Así pues, la sociedad civil apunta a una institución social de primer nivel y que opera como mediadora entre el conglomerado social, el Estado y la economía. A partir de Hegel, pues, se abrió camino la idea de que la sociedad civil indica una esfera distinta, aunque no siempre opuesta al Estado,

esto es, al conjunto de los órganos que ejercen el poder político en un sistema social. “En Hegel la sociedad civil viene a situarse entre la forma primitiva y la forma última de la *Sittlichkeit*” (vida ética) (Patricia M, 2007: 220).

Bajo esta apreciación, la sociedad civil no coincidiría ya con la familia porque “la sociedad civil arranca a los individuos este vínculo, aleja a sus miembros entre sí, y los reconoce como personas autónomas” (Hegel, 1955: 199, #238).

Pero la sociedad civil en Hegel no coincide tampoco con el Estado, pues a ella le faltaría el momento específicamente político de la eticidad que pertenece al Estado. Para el filósofo alemán la sociedad civil es el resultado de una dinámica particular, propia de la emergente sociedad capitalista de su época, donde afloran intereses individuales y colectivos que no hacen referencia a lo público-estatal, pero que deben ser encarados por el Estado en su condición de ente ético-político del todo social y encarnación suprema de la razón. La sociedad civil estaría compuesta por el conjunto de organizaciones privadas, no estatales, integrada por la totalidad orgánica de los hombres como individuos autónomos, y donde se desarrollan las relaciones económicas y la competencia entre ellos.

Para Hegel (De Zan, 2009: 275), la sociedad civil va surgiendo del mundo del trabajo y de la búsqueda, a través de él, del propio interés particular de las clases sociales modernas, pero enrumbo hacia la organización universal de un mundo, donde se consiga también el bien común. O sea, que si bien la sociedad civil es para Hegel la esfera de las necesidades y la búsqueda del interés propio, sin relación directa con el Estado político, comparte también la puesta en relación de estos intereses privados que defienden cada una de las asociaciones humanas, en que se van agrupando los hombres, según sus distintas actividades productivas, con el interés general o universal de la sociedad, para que el Estado lo pueda realizar. Para Hegel, los objetivos de los movimientos sociales que impulsan la sociedad civil se hacen realidad en la medida en que sean reconocidos por el Estado y en que éste los considere suyos. De ahí que Hegel

referencie la sociedad civil en tres momentos, que se pueden observar a continuación:

“A: La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y mediante el trabajo la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Constituye el sistema de las necesidades.

B: La realidad de lo universal aquí contenido, la libertad y la defensa de la propiedad mediante la Administración de la Justicia.

C: La prevención contra la accidentalidad que subsiste en este sistema y el cuidado de los intereses particulares en cuanto cosa común por medio de la policía y la corporación.” (Hegel, 1967: 126).

Para Hegel la sociedad civil es fruto de una dinámica particular, propia de la emergente sociedad capitalista de su época, que resultaba de la defensa de los intereses particulares de los sectores que la constituyen. En el idealismo de Hegel, este conjunto de intereses individuales y colectivos, que no hacían referencia a lo público, serían finalmente superados por el Estado, en tanto encarnación del espíritu absoluto, que viene a ser síntesis de la esfera ético-política del todo social y suprema de la razón.

Hay entonces en Hegel una relación de oposición entre el Estado y la sociedad civil, aunque también puede ser de solidaridad. Esta relación de oposición entre el Estado y la sociedad civil se retiene en Marx, para quien esta última está centrada en el ámbito de la economía y, por lo mismo, conforma la forma productiva capitalista que determina la superestructura jurídico-estatal. En este caso, dirá Marx, con el surgimiento de la sociedad comunista – etapa final de la superación del Estado capitalista – la sociedad civil recuperará el poder político que le venía siendo usurpado.

Como en Hegel el Estado encarna la razón y el momento ético-político del espíritu absoluto, entonces es visto como un aparato capaz de recoger los distintos



intereses de las fuerzas sociales que componen la sociedad civil y encauzarlos hacia el bien común de la sociedad. En Marx, en tanto la sociedad esté dividida en clases antagónicas, el Estado no puede llevar a cabo la conciliación de lo inconciliable, pues es sólo un aparato de dominación. Sólo en una sociedad sin clases sociales, la sociedad civil, por entero, tendrá el poder político que en la división de clases, le es negado como conjunto social.

En la sociedad capitalista, la sociedad civil es el resultado histórico de una esfera que comprende los derechos individuales y de asociación voluntarias, donde la concurrencia pacífica de unos con otros en la consecución de sus respectivos asuntos, intereses e intenciones privadas, pretende ser garantizada por el Estado. Desde esta perspectiva, el concepto de sociedad civil está ligado a la democracia capitalista, cuyos rasgos básicos son: el individualismo, la privacidad, el mercado, el pluralismo y la estructuración social en clases como consecuencia de todo lo anterior (Arbós y Giner, 1996).

En Marx, la crítica del Estado muestra que éste no puede encarnar el reconocimiento de los objetivos de los movimientos de la sociedad civil hacia un interés general o universal de la sociedad, como dice Hegel (Healy, 2001: 29), pues el Estado encarna en sí los intereses de una clase social que oprime y defiende sus propios intereses frente a los otros sectores en pugna. En la sociedad civil, dice Marx (Thwaites, 2007: 180), los individuos que pertenecen a los grupos o corporaciones se encuentran divididos, opuestos entre sí, y la sociedad misma dividida, va ensanchando cada vez más esas contradicciones de clase, que reflejan precisamente la alienación social. El Estado, en tales circunstancias, dirá Marx (Healy, 2001:29), no sólo no resuelve esas contradicciones, sino que las acentúa al ser monopolizado por una clase dominante. Esto es, la existencia de clases sociales hace inconcebible un Estado burgués que reconcilie tal antagonismo. Marx criticó la tendencia estatista del pensamiento hegeliano, en parte, porque no vio ninguna razón para considerar los

antagonismos sociales implicados por la existencia de la “clase de trabajo directo” (Cohen y Arato, 2002: 131).

Federico Engels, en su conocida obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, dice: “El Estado, resumiendo su análisis histórico no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco ‘es la realidad de la idea moral’ ni ‘la imagen y la realidad de la razón’, como afirma Hegel, es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es importante para conjurarlos. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas [...], se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del ‘orden’. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado”. (Engels, F., 1966: 318-319).

El Estado es pues, en la teoría marxista, producto y manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. Como afirma Lenin “El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables” (Lenin, s.f.: 7).

### **3.1.3. Resurgimiento del concepto de sociedad civil**

En la actualidad, el resurgimiento del concepto de sociedad civil ha sido el resultado de otros fenómenos históricos propios de este final del siglo XX y comienzos del XXI: la caída del socialismo real; el fin de la guerra fría, o, por lo menos, su vigencia bajo nuevas realidades sociales; las crisis del capitalismo

como sistema económico; la crisis de la democracia, marcada por el desapego de los ciudadanos hacia las tradicionales formas de participación política; las limitaciones presentadas por el proyecto político del Estado de bienestar; la generalización de la doctrina neoliberal con su proyecto de globalización económica y política; la formulación de nuevas corrientes liberales (comunitarismo, republicanismo, liberalismo igualitarista y solidario, etc.) enfrentadas al liberalismo económico posesivo e individualista; el resurgimiento de la filosofía moral y su incidencia en el campo político; y los procesos sociales de la postmodernidad, que valoran la diversidad, la participación directa o por canales no institucionales, ante la pérdida de credibilidad de los partidos políticos, y la importancia que han ganado los vínculos de solidaridad espontánea y de toda forma de asociacionismo, entre otros. En forma más específica, hay quienes afirman que la recuperación que nuestros días hace del concepto de sociedad civil para la filosofía política, se remonta a un suceso particular: el desmonte de los regímenes comunistas de Europa del Este (Cohen y Arato, 2002: cap. 1).

Estos nuevos hechos históricos constituyen fuentes para nuevas formas de concebir la sociedad civil. Sin embargo, es posible advertir que aun en nuestros días la dicotomía entre Estado y sociedad civil sigue siendo válida para una comprensión de esta última. Así por ejemplo, Ernest Gellner define a la sociedad civil como “el conjunto de diferentes instituciones no gubernamentales suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado y, aunque no impida al Estado cumplir con su función de mantenedor de la paz y de árbitro de intereses fundamentales, puede no obstante evitar que domine y atomice el resto de la sociedad” (Gellner, 1996: 16).

En el mismo sentido, el autor español López Calera define la sociedad civil como “aquella esfera histórica constituida de derechos individuales, libertades y asociaciones voluntarias, cuya autonomía y competencia mutua en la persecución de sus intereses e intenciones privadas quedan garantizadas por una institución

pública, llamada Estado, la cual se abstiene de intervenir políticamente en la vida interna de dicho ámbito de actividades humanas” (López, 1992: 20).

De lo expuesto anteriormente, y sin perjuicio de las anotaciones que se harán más adelante con motivo de las concepciones específicamente ligadas a Michael Walzer, es posible decir que hoy en día, no obstante la dicotomía que se establece entre sociedad civil y Estado, se trata de una noción-realidad de relación recíproca, pero que también requiere de una referencia por oposición, dado el desconocimiento que los Estados hacen a veces de las reivindicaciones sociales, políticas, económicas y culturales de la gente.

Del mismo modo, la sociedad civil no sólo es conceptualizable en contraposición al Estado, sino que también apunta a una interacción horizontal de individuos entre sí e individuos y grupos. Así por ejemplo, un autor inglés, Tester, hace hincapié en la sociedad civil como espacio de participación de los individuos: “La etiqueta de sociedad civil puede aplicarse a todas aquellas relaciones sociales que involucran la asociación voluntaria y la participación de individuos que actúan en su condición privada [...] Es una reunión de individuos, una ligazón de aquellos que de otra forma serían extraños entre si.” (Tester, 1992: 8).

El autor español, Jorge Navarrete Poblete, se refiere a la sociedad civil como el “tercer sector”, para diferenciarla del Estado y el mercado, para no asociarla con las relaciones de intercambio. Así se expresa Navarrete: “[...] la referencia que se hace a las organizaciones de la sociedad civil no alcanza a las empresas u otras instituciones cuyo principal objetivo – en el contexto de las relaciones de intercambio – es optimizar el lucro y la ganancia. Quizá por lo mismo, y con el explícito propósito de diferenciarse del Estado y el mercado, es por lo que actualmente nos referimos a la sociedad civil como el ‘tercer sector’.” (Navarrete, 2007: 92)

El problema no es para nosotros excluir del concepto de sociedad civil a las empresas e instituciones que buscan optimizar el lucro y la ganancia. En una sociedad capitalista con ellas hay que entenderse y encauzar luchas en las que puedan participar, sin que los sectores sociales sin propiedad sobre los medios de producción se hagan muchas ilusiones de que en luchas que exijan contradecirles u oponerse a su afán desmedido de lucro, vayan fácilmente a ceder en sus aspiraciones económicas, ni que el Estado, si responde a los intereses del capital, vaya a arbitrar siguiéndose por los intereses generales de la sociedad.

En los años noventa, Cohen & Arato, Putnam y Diamond, científicos sociales estadounidenses, empezaron a llamar sociedad civil a todo lo que no estaba financiado por el Estado. Fue éste sin duda el origen del significado actual de la expresión que a muchos sirve para designar a los grupos sociales que no pertenecen a la política formal ni al sector público de la economía. De allí que la expresión “Sociedad Política” se la use ahora, unas veces, en contraposición a los partidos políticos y otras en contraste con el sector público de la economía. En el primer caso se pretende designar a las personas independientes de los partidos políticos y, en el segundo, a los empresarios privados y su círculo de influencia.\*

También Gellner (1996), identifica hoy en día, parte de la sociedad civil con las organizaciones no gubernamentales (ONGs) de diversa naturaleza: ecologistas, feministas, laborales, educativas, de protección de las minorías étnicas, de defensa de los animales, etc., que operan fuera del Estado, pero buscando que sus propósitos los tomen estas organizaciones y se erijan como instancias de expresión ante el Estado de sus ideas, intereses y reclamos.

De igual modo, es asociado el término sociedad civil con la proclama del fenecimiento de los partidos políticos y de la “muerte de las ideologías”, basado en

---

\* Ver Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad Civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

el desprestigio en el que han caído los partidos de uno u otro bando político. Bajo esta idea, la sociedad civil es tomada también como algo fuera del Estado y del alcance de los partidos.

En síntesis, en la actualidad la expresión sociedad civil hace referencia al ámbito de la vida social organizada que es voluntaria, autogenerada, autosuficiente, independiente del Estado y vinculada a un orden legal o conjunto de disposiciones compartidas. La sociedad civil, pues, está compuesta por una serie de corporaciones privadas de diversas clases y naturaleza, a través de las cuales los ciudadanos actúan colectivamente para expresar sus ideas, defender sus intereses y alcanzar objetivos comunes en determinados campos de la vida pública.

Como ha podido observarse, se encuentran, con mayor o menor amplitud, una serie de diferentes autores que expresan distintas perspectivas y aseveraciones acerca de la sociedad civil. Sobre el arsenal de ideas al respecto, hemos considerado viable metodológicamente no intentar reconstruir detenidamente las variadas posturas ideológicas de la sociedad civil y, más bien, seleccionar algunas, como lo hemos hecho hasta ahora, en cuanto puedan guardar relación con Michael Walzer, autor objeto de este estudio.

En este orden de ideas, no podemos dejar por fuera de esta apretada reseña la visión que acerca de la sociedad tienen dos autores contemporáneos muy importantes: Jhon Rawls (1921 – 2002) y Jürgen Habermas (1929). El primero, representante del liberalismo igualitario y, el segundo, de la política como deliberación y búsqueda de consenso a través del diálogo racional. Sin pretender abordar por entero el pensamiento de estos dos autores, sí desarrollaremos aquellas ideas de ellos que nos pongan en contacto con sus nociones de sociedad civil.

Jhon Rawls, en su obra *Teoría de la Justicia* (1971) hace una reflexión moral acerca de las condiciones de la política, como forma de rescatar las promesas de libertad e igualdad postuladas por la modernidad. En *Liberalismo político* (1993), este autor trata de mostrar cómo ha de operar su teoría de la justicia en sociedades complejas con altas dosis de pluralismo ideológico, de creencias y concepciones de justicia. Bajo estas consideraciones Rawls desarrolla sus ideas sobre ciudadanía, vinculada siempre con la esfera de los derechos que, en tanto normas, fijan precisos límites al poder político, es decir, al Estado.

Rawls relaciona también la noción de sociedad civil con las diversas asociaciones privadas que se constituyen en el mundo social sobre la base de fines o intereses comunes de tales asociaciones, pero con la finalidad de alcanzar un bien colectivo de carácter más amplio. La sociedad civil de Rawls está referida, pues, a las comunidades que se unen a través de doctrinas comprensivas, como le gusta decir a él. Estas doctrinas constituyen para Rawls una cultura *no-política*. Frente a esta cultura se alza una *razón pública*, que tiene que ver con una cultura *pública específicamente política*. En esta *cultura pública* es donde se desgaja lo que Rawls llama el *deber de civilidad*. Este *deber* se desata entre la pluralidad de individuos y las asociaciones que éstos van creando, y desde donde entran en disposición de escuchar a los demás, de valorar sus ideas y creencias, lo cual forma parte para Rawls del significado mismo de lo político (Rawls, 1996: 252).

La concepción rawlsiana de una ciudadanía libre e igual cumple para nosotros la función de la sociedad civil, ya que le endilga los dos aspectos con que normalmente se piensa a esta última: autonomía e igualdad. Rawls entiende la sociedad civil desde dos perspectivas: la de la lógica gubernamental o estatal y la de la manifestación de lo privado. Desde esta visión el espacio público es entonces un escenario de conflicto permanente, en el que cada uno de estos resortes: el Estado, por un lado y, la sociedad civil, por el otro entran en relación. Ambos luchan por hacerse predominantes. Este dualismo también está presente en Habermas, cuando en la *Teoría de la acción comunicativa* analiza las

relaciones entre la esfera comunicativa de la sociedad civil y el Estado (Habermas, 1999). En *Facticidad y validez* (1998), Habermas utiliza la figura de las “esclusas”, para dar cuenta precisamente del continuo flujo entre las esferas del Estado y la sociedad civil, y, por lo mismo, de la no oposición entre los intereses y lógicas de ambos.

En Rawls, una ciudadanía libre e igual en sus derechos es la esfera donde lo privado y lo público – político se enlazan. El eje entre ambos lo constituye el ideal compartido de justicia que contractualmente se construye en la sociedad. Para Rawls, el poder político es siempre un poder coercitivo que se respalda en el uso estatal de sanciones. Sólo el Estado tiene la autoridad de usar la fuerza para garantizar el cumplimiento de las leyes. Pero a renglón seguido Rawls añade que en un régimen constitucional y liberal el poder político es, en última instancia, el poder del público, es decir, del colectivo formado por ciudadanos libres e iguales, o sea, la sociedad civil (Rawls, 1996: 168).

Queda entonces la concepción de ciudadanía, en el marco del liberalismo político e igualitario de John Rawls, como la idea de sociedad civil que se maneja en la actualidad. Normalmente es vista por él como un ámbito de expresión de intereses particulares, y como un escenario de deliberación para construir decisiones colectivas. Ahora bien, la concepción rawlsiana de sociedad civil hay que comprenderla también en el contexto de la discusión acerca de la pluralidad de creencias y doctrinas generales comprensivas que combaten por influir en la definición de lo político. La sociedad civil viene a ser en Rawls ese espacio donde operan las asociaciones privadas con sus intereses particulares. Rawls llama a esto la cultura no pública o cultura de base, la cual estará siempre mostrando los límites que son permitidos a la acción estatal. “No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil [...] la razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de



su razón es el bien del público [...] la razón pública es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos como tales, es la razón de lo público; su sujeto es el bien del público y sus asuntos son los de la justicia fundamental [...] las razones no públicas integran las muchas razones de la sociedad civil y pertenecen a lo que he llamado el “trasfondo cultural”, en contraste con la cultura política pública...” (Rawls, 1996: 204, 210).

En cuanto a Jürgen Habermas, su contribución a la noción de sociedad civil se sustenta en el desarrollo de una concepción ampliada de racionalidad, el cual se expresa como una racionalidad comunicativa. Como dijimos antes, no pretendemos ahora reconstruir en toda su extensión la filosofía de Habermas y, al igual que hicimos con Rawls, sólo tendremos en cuenta ciertas tesis centrales de su propuesta que nos permitan acceder a su noción de sociedad civil y al papel que ésta juega en su teoría y en la práctica política contemporánea.

Ya sus maestros de escuela, Horkheimer y Adorno, especialmente, habían dicho que el afianzamiento de las sociedades modernas producía como consecuencia la preponderancia de la razón instrumental. Esta razón, dijeron, renunciaba a la determinación de los fines de la vida humana para centrarse específicamente en la determinación de los medios más expeditos para conseguir los fines preestablecidos. También habían denunciado Horkheimer y Adorno que no obstante servir la razón instrumental al progreso científico-técnico y éste a la satisfacción de las necesidades humanas, también es susceptible de servir esta razón instrumental a la dominación de unos hombres sobre otros. La idea básica de la Escuela de Frankfurt en este contexto, es que la instrumentalización de la razón pierde la posibilidad de que las sociedades adquieran una noción universal de justicia que haga viable la coordinación de los diferentes proyectos de vida humana.

La propuesta de Habermas se inserta en la búsqueda de una superación de la razón instrumental, por medio de la concepción de una razón intersubjetiva. Esta

razón intersubjetiva la concibe Habermas como una facultad de los sujetos para el adelanto de sus interrelaciones y el acceso a entendimientos que, mediado por la comunicación lingüística, lleve a la coordinación de sus acciones.

Habermas señala que a través del lenguaje los sujetos pueden realizar distintas acciones: unas, referidas al mundo objetivo y cumplen una función descriptiva, ejemplo, el lenguaje científico; otras están referidas a la coordinación de las acciones de los hombres, y corresponden al lenguaje moral y jurídico; pero están también la manifestación de estados subjetivos, que adquieren una función expresiva, ejemplo, el lenguaje artístico. A cada una de estas funciones corresponde una pretensión de validez distinta, en su orden: -de verdad; -de corrección moral, y, de sinceridad. Todas estas pretensiones de validez al ponerse en los juegos de lenguaje, tienen en común una cuarta pretensión de validez: el entendimiento. El entendimiento es, para Habermas, el fin del uso comunicativo del lenguaje, así en el uso cotidiano del mismo no sea lo más corriente.

Tenemos entonces que el entendimiento es un principio no fáctico, en el sentido de no darse siempre en la realidad, pero es el que fundamenta según Habermas la dimensión normativa de las relaciones sociales, ya implícitas en la intersubjetividad dada en el lenguaje. La unidad básica del proceso comunicativo es para el pensador alemán un “acto de habla”, gracias al cual los sujetos en sus contextos sociales concretos, emplean sus proposiciones para comunicarse con los otros. Así escribe Habermas:

“Con los actos del habla se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que tienen por meta un reconocimiento intersubjetivo. La oferta que un acto del habla comporta cobra la capacidad de establecer vínculos porque el hablante al entablar una pretensión de validez garantiza también, y de forma digna de crédito, que en caso necesario podrá desempeñar también dicha pretensión con la clase correcta de razones. La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica en que el éxito de la coordinación de las acciones no se basa en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planes de acción individuales, sino en la fuerza racionalmente

motivadora que tienen las operaciones de entendimiento; en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado” (Habermas, 1990: 74).

Para Habermas, entonces, la función del lenguaje no es la meramente descriptiva, sino esta otra que permite establecer un consenso entre los participantes en un proceso comunicativo. Esto hace explícito el carácter intersubjetivo del lenguaje. Ahora bien, si el lenguaje es posibilitador de todo esto que nos dice Habermas, entonces si los hombres participan en condiciones de igualdad en la constitución del orden social y de las leyes que los van a afectar, presupone varias cosas: a) la capacidad de los ciudadanos de cumplir con aquello sobre lo cual deliberan y deciden; b) el reconocimiento del otro como persona; y, c) la aceptación voluntaria de las leyes y del orden social que los ciudadanos han contribuido a crear. Una aproximación del lenguaje real de los hombres a la situación ideal del habla que nos presenta Habermas, es la que, según él, puede acabar o disminuir la relación asimétrica, desbalanceada, que hay entre gobernantes y gobernados, e instaurar unas de carácter simétrico entre ellos y entre los ciudadanos entre sí.

Sobre la base de su paradigma comunicativo, Habermas entra a ver que en las sociedades actuales el campo de lo político no debe agotarse en el Estado. Por el contrario, una participación actuante, deliberativa y con capacidad decisoria de los ciudadanos, y siguiendo su modelo dialógico, está en condiciones de consolidar un Estado de derecho. Es, para esto, que se requiere una sociedad civil fuerte, capaz de hacer posible la participación ciudadana permanente en el ejercicio del poder político.

Para ver claramente este papel político que Habermas asigna a la sociedad civil, hay que precisar el cambio suscitado en su teoría y que va de *Teoría de la acción comunicativa* (1981) a *Facticidad y validez* (1998), dos de sus obras principales. En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas nos habla de la “colonización” que dos medios “deslingüistizados”, el poder y el dinero, han hecho sobre la vida social

de los hombres, afectando negativamente el campo político. A este fenómeno lo llamo *juridización* de la vida social, con sus secuelas de alienación.

En *Facticidad y validez* desarrolla la idea de que en el sistema jurídico, en tanto conjunto de normas y procedimientos que representan los resultados de las luchas sociales, se pone en juego la noción de justicia y, con ella, los derechos de todos los sectores excluidos. En ésta, una de sus últimas obras de enorme densidad intelectual, como lo es *Facticidad y validez*, Habermas señala que el estudio del derecho ha de ocupar puesto de primera línea en la filosofía práctica, junto con la ética y la política, con lo cual se aparta del marxismo clásico y de sus antecesores de Escuela, como Adorno, por ejemplo, para quien “El derecho es el fenómeno arquetípico de una racionalidad irracional” (Adorno, T. 1985: 306).

Para el desarrollo de una teoría de Estado democrático de corte liberal, Habermas se ve precisado a valorarlo como una forma de Estado que puede aproximarse, si llegare a potenciar la comunicación intersubjetiva como él nos la pinta, al ideal de una dominación justa, donde el derecho ha de ser un factor decisivo. Esto es posible para él, porque en el proceso de modernización de nuestras sociedades, el sistema jurídico que gane no sólo legalidad sino legitimidad puede servir a las necesidades de *integración social*, que antes de la modernidad la llevaban a cabo las religiones.

Como en el mundo moderno los fundamentos de la cultura se han secularizado, la legitimidad del orden social de dominación “ya no puede contar con las certezas colectivas proporcionadas antaño por la religión y la metafísica”, por tanto, “en algún sentido habrá de poder apoyarse en la *racionalidad* del derecho” (Habermas, 1998. 555).

Afirma Juan Carlos Velasco en su libro *Para leer a Habermas*, “El derecho vendría a desempeñar el papel de categoría mediadora entre la facticidad de la política y de la economía y la pretensión de validez normativa de la moral” [...] Habermas

entiende ahora el derecho como una institución de estructura reflexiva sometida a la lógica del discurso” (Velasco, J. 2003: 71).

Sobre estas consideraciones teóricas, ligeramente sintetizadas aquí, Habermas configura su noción de sociedad civil como ese ámbito donde reina la racionalidad comunicativa y que encarna en términos aproximativos la situación ideal de habla, que antes ha sustentado. Esta sociedad civil así concebida, estaría en disposición de oponerse al mercado y al Estado en sus indebidas injerencias en órdenes donde no compete imponer su racionalidad instrumental. Habermas traslada la distinción entre racionalidad instrumental y estratégica y la racionalidad comunicativa a la sociedad, para aplicar a la sociedad civil esta última y oponerla a aquéllas.

Aún en *Facticidad y validez* y, no obstante desarrollar aquí una explicación más cercana al carácter complejo de las sociedades modernas, Habermas no se aleja de la distinción entre acción comunicativa y acción instrumental y estratégica, por lo que la oposición entre Estado y sociedad civil sigue vigente. Así se expresa el heredero de la Escuela de Frankfurt:

“Pues lo que hoy recibe el nombre de “sociedad civil”, a diferencia de lo que todavía sucede en Marx y en el marxismo, ya no incluye la economía regida a través de los mercados de trabajo, de capital y de bienes, constituida en términos de derecho privado. Antes su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida [...] El núcleo de la sociedad civil lo constituye una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados” (Habermas, J. 1998: 447).

La sociedad civil es, entonces, para Habermas, la esfera donde impera la racionalidad comunicativa. Y, de esta manera, tal sociedad civil viene a ser lo otro opuesto al Estado y al mercado, donde no opera esta racionalidad comunicativa

sino la instrumental-estratégica, a través de los medios que el mismo Habermas ha caracterizado como “deslingüistizados”: el poder y el dinero.

Por el contrario, para Hegel, Marx, Smith, Bobbio, entre otros, la sociedad civil es el producto de la tensión entre lo mercantil y estatal y las “cuestiones de interés general”, como Habermas caracteriza los intereses colectivos de la sociedad. En la era de la llamada globalización se da, precisamente, una subordinación de lo estatal a lo mercantil con una enorme fuerza política, que la hegemonía del espacio comunicativo da esa posibilidad de acercarlo a la situación ideal del habla y de mantener la autonomía de los individuos y los grupos sociales. ¿No será que la globalización neoliberal nos hace más patente la idea de que la sociedad civil, antes que ser un ámbito de la racionalidad comunicativa, sea más bien, un espacio donde lo que domina es la confrontación, el combate, con las otras esferas que se siguen por el imperio de la racionalidad instrumental y estratégica?.

#### **4. RASGOS DEL COMUNITARISMO LIBERAL E IDEAS COMUNITARISTAS DE MICHAEL WALZER.**

##### **4.1. El comunitarismo liberal**

Podemos decir que el punto de partida del comunitarismo liberal lo constituye la publicación, en 1981, del libro *TRAS LA VIRTUD*, del filósofo y sociólogo inglés Alasdair MacIntyre. Este pensador critica aquí al liberalismo individualista, responsabilizándolo del desbarajuste moral de la actualidad. Para salir de esta crisis, MacIntyre propone regresar a la tradición aristotélica de la virtud sustentando una ética basada en las virtudes, pero sin hacer de ellas algo universal. Tal propuesta puede llevarse a la práctica social, a través de nuevas formas de comunidad que configuren determinados modelos de persona y permitan hablar de virtudes como excelencia de esos modelos. “Puesto que la virtud se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que produce en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero, como ya he subrayado en la primera parte de este libro, el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar” (MacIntyre, 2001: 300).

Lo que asegura el previo acuerdo de las reglas es, para este autor, la comunidad, que es donde se configura el modelo de personas que esa comunidad sostiene e impulsa. La solución para salir de la crisis es, entonces, según MacIntyre, la construcción de comunidades desde las que sea posible definir al individuo no sólo como ser libre para edificar su vida, sino como ser enraizado de antemano en una forma de vida que le otorgue sentido, no tanto entendida individualmente, sino como vida común con los otros.

En esta línea de pensamiento es donde se apoyan, aunque no siguiendo directamente a MacIntyre, autores como Michael Walzer, Charles Taylor y Michael Sandel, quienes en el actual momento son los verdaderamente llamados liberales comunitarista.

Por tal razón, consideramos imprescindible antes de abocar el estudio del comunitarismo de Walzer, hacer una breve presentación acerca de los rasgos generales del comunitarismo. Estos rasgos son:

- a) Reconocimiento de la autonomía de las personas como un valor que es inherente al ser humano y que debe ser reconocido por todas las comunidades en las cuales el hombre convive, pero que es la comunidad en la que viven las personas la que constituye nuestro ser moral, en el sentido de que no existen rasgos de nuestra personalidad que escapen, trasciendan o puedan diferenciarse de los definidos por las pautas, roles y concepciones del bien de la comunidad.
- b) Afirmación de que los derechos subjetivos de los individuos, que surgen del reconocimiento político que de ellos hace la sociedad, más que un reconocimiento político son en realidad fuente de identidad en donde las personas se autodescubren como personas autónomas.
- c) Consideración de que la comunidad es algo más que una instancia política de reconocimiento de derechos subjetivos.
- d) Reconocimiento de que los individuos tienen obligaciones y responsabilidades respecto de las comunidades en las cuales ganan identidad.
- e) Afirmación de que los individuos deben tomar en atención no sólo sus intereses particulares y la satisfacción de sus propios deseos, sino que deben tener en cuenta al tiempo la promoción de los intereses y bienes morales de los otros.



- f) Rechazo al denominado “atomismo”, o sea tomar a las personas como “átomos”, dotados de derechos naturales que deciden pactar su ingreso a la sociedad para defender sus derechos subjetivos naturales o políticos. Este rechazo lo argumenta suficientemente Charles Taylor (ver de este autor *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, Madrid: FCE, 1993). De acuerdo con Taylor, en esta concepción atomista de la sociedad los individuos no se consideran vinculados a una comunidad, sino a sí mismos de manera exclusiva y excluyente.
- g) Énfasis en la idea de que el individuo no es individuo de manera independiente, ni que su vida se da antes de la existencia de la comunidad. Ésto, dice el comunitarismo, es lo que olvidan los liberales individualistas y posesivos, para quienes la comunidad es sólo el lugar en donde se desarrollan sus libertades para la satisfacción de los intereses particulares de los individuos.
- h) Desarrollo de la idea de que aspectos como la libertad, la igualdad y la fraternidad como valores y derechos subjetivos de los individuos, existieron antes en las comunidades, que son las que los transmiten como deseables, como bienes a los que hay que aspirar. El individualismo liberal, por el contrario, considera que los aspectos mencionados provienen del individuo. La comunidad sólo está obligada a reconocerlos y respetarlos. Para los comunitaristas, en cambio, derechos como la libertad, la igualdad y la fraternidad son, ante todo virtudes valores y bienes en sí mismo que las comunidades descubren, desarrollan y transmiten a los individuos para que ellos los reconozcan, los respeten y los apliquen a la condición de vida buena que escogen y que a su vez comparten con los demás individuos de la comunidad.
- i) Elaboración de la divisa que dice que las comunidades son anteriores a los individuos y las que les posibilitan identidad.

- j) Reconocimiento de la tolerancia como una virtud-valor frente a las diferencias culturales que pueden existir en el mundo, e incluso, dentro de un mismo Estado. Los Estados-nación son cada vez menos homogéneos y están dando paso a Estados multinacionales, multiculturales, como reconoce Michael Walzer, cuando dice:

En el mundo actual la homogeneidad es algo raro, por no decir inexistente. Tan sólo supone que un único grupo dominante organiza la vida en común, de modo que queden reflejadas su propia historia y cultura y que, si todo va bien, sea ese mismo grupo el que siga conformando la historia y manteniendo viva la cultura. Estas pretensiones son las que determinan las características propias de la educación pública, los símbolos que se han de utilizar y las ceremonias que se han de celebrar públicamente en el calendario estatal y las festividades que en él se incluyen. Por lo tanto a lo largo de la historia y respecto de las diversas culturas el Estado-nación no es algo neutro. El aparato del Estado es un motor pensado para la reproducción nacional (WALZER, 1996: 42).

Este texto de Walzer presenta varias ideas importantes y, por ser el autor motivo de este trabajo, nos permitiremos a continuación hacer algunos comentarios: en primer lugar, descarta la existencia en el mundo de hoy de una homogeneidad cultural; en segundo lugar reconoce que en cada Estado-nación son los grupos dominantes los que organizan la vida en común de sus pueblos; en tercer lugar que esos grupos cuentan para la vehiculización de los patrones que rigen esa vida en común, de la educación pública, de símbolos y de ceremonias que la identifiquen; y, en cuarto lugar, que por las anteriores razones, respecto de la cultura, el Estado-nación “no es algo neutro”, antes, es un aparato al servicio de la reproducción incesante de la cultura en común.

En cuanto a la primera idea que descarta la existencia de la homogeneidad cultural en el mundo actual, encontramos un problema si la observamos desde el ángulo de la globalización neoliberal que a todas luces busca unificar las culturas bajo su propio rasero, con el fin de ganar un unanimismo cultural. En efecto, la

globalización, entendida como entrelazamiento de la economía mundial, ha buscado el progresivo desmantelamiento no sólo de la estructura política del Estado-Nación, o de la estructura social del Estado de bienestar, sino de la soberanía cultural de los Estados nacionales que se ha visto socavada como consecuencia de la gran influencia que han adquirido las grandes empresas transnacionales con gran influjo internacional en el sentido de fomentar a escala mundial estilos únicos de vida y formas de pensamiento único. Claro está, que frente a tal propósito encontramos afortunadamente la lucha por afirmar la idea, globalista también, que exige el respeto por los derechos humanos como algo que debe ser garantizado sin limitaciones a todo hombre a lo largo del mundo entero.

Por otra parte, en el anterior pensamiento walzeriano encontramos ciertas similitudes con Marx, cuando éste sostiene que la ideología dominante en las sociedades divididas en clases, es la ideología de la clase dominante (Walzer dice, “un único grupo dominante organiza la vida en común”). Por otro lado, para Marx el Estado no es un aparato que cultural y políticamente sea neutro, sino que, por el contrario, está ligado a los intereses, cultura e ideología de las clases dominantes (Walzer dice “el Estado-nación no es algo neutro”). También Marx dice que la educación opera como aparato ideológico de reproducción y transmisión de las ideas y saberes que interesan a las clases dominantes. Por eso, el francés Louis Althusser, pensador marxista, nos habló de la educación como “aparato ideológico del Estado”. Al respecto se expresa así Althusser: “Designamos por *Aparatos Ideológicos de Estado* cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo forma de instituciones distintas y especializadas (distintas a las instituciones abiertamente represivas como las del Gobierno, la Administración, el Ejército, la Policía, los Tribunales, las Prisiones, etc.) proponemos una lista empírica de ellas [...] que podemos considerar como Aparatos Ideológicos de Estado, las instituciones siguientes: los AIE religiosos, los AIE escolares, los AIE familiar, los AIE jurídico, los AIE político, sindical y cultural” (Althusser L, 1974: 32-33).

Ahora bien, sabemos que Walzer está planteando el problema desde la perspectiva de las culturas, recalcando que cada comunidad tiene derecho a su propia cultura, a su propia lengua, a sus propias concepciones de bien, e incluso al autogobierno, y que el Estado debe ser garante de las posibilidades que tienen las comunidades de desarrollarse dentro de él.

Finalmente, diremos que la idea central del comunitarismo liberal es la de que los derechos subjetivos son virtudes y valores que están inmersos dentro de las perspectivas de bien y de felicidad, que dan identidad a las comunidades y se constituyen, a su vez, en fuente de identidad para las personas.

#### **4.2. Ideas comunitaristas de Michael Walzer.**

Presentación.

*Soy un comunitarista liberal. En una sociedad de muchas comunidades como los Estados Unidos, que es genuinamente multicultural, me veo a mí mismo como un judío comunitario y como un americano liberal, porque el Estado americano tiene que ser liberal para poder albergar a estas diversas comunidades diferentes*  
(WALZER, 2004<sup>a</sup>: 71).

En primer lugar, para poder identificar la postura de Michael Walzer dentro de la filosofía política, es necesario definir en él lo que es su comunitarismo desde el concepto que tiene de una comunidad judía medieval y, del liberalismo, desde la concepción de ser americano, para luego ahondar en el significado de lo que Walzer define como comunitarismo liberal. En este caso, se puede decir que es partidario de los derechos y libertades individuales, al mismo tiempo que es un defensor del pluralismo relativista.

#### 4.2.1. El comunitarismo de Michael Walzer.

En el libro *Las esferas de la justicia, una defensa del pluralismo y la igualdad* (1997), Michael Walzer define lo que para él significa ser comunitarista. Lo hace desde la comunidad judía típica de la Europa cristiana de la Alta Edad Media. Para ello, empieza con la descripción de los bienes, general o particularmente suministrados; ésta descripción la hace basado en libros del profesor S.D. Goitein, en los cuales se ve cómo en Europa la recaudación de impuestos se entregaba al rey o al príncipe, lo cual era considerado como el precio que había que pagar por la protección que ellos brindaban a la población. Era muy difícil vivir en una comunidad judía sin aportar, dice Goitein. Las comunidades judías bajo el dominio islámico, dice Walzer, realizaban ciertas previsiones sobre los bienes a suministrar a sus miembros. De allí que en las ciudades judías estudiadas por Goitein, “la mayor parte de los fondos comunitarios se recaudaba por medio de exhortaciones a la caridad, pero un sistema de dádivas establecido sugiere que la presión social funcionaba en gran medida como poder político. Apenas era posible vivir en la comunidad judía sin aportar...” (Walzer, 1997: 82).

En líneas generales, Walzer nos describe este proceso así:

En principio las comunidades judías eran democráticas, regidas por una asamblea de miembros varones que se reunían en la sinagoga; aunque al exterior de las asambleas existía presión para desestabilizar este tipo de democracia buscando convertirla en una oligarquía, a pesar de ello, los rabínicos que eran la máxima autoridad se encargaban de la repartición del producto de los impuestos. Así, se lograba una tributación fiscal proporcional que beneficiaba a todos. La comunitariedad era el factor predominante en este tipo de vida comunitaria, ya que todos aportaban para contribuir con el bienestar de los menos favorecidos en la misma, a pesar de los hostigamientos que se daban en contra de ella y de las continuas persecuciones a quienes la practicaban. Por lo tanto, los fondos

públicos eran destinados en gran proporción a ser distribuidos entre los caídos en desgracia, fortaleciendo así su interior y permitiendo que sus miembros se sintieran parte de la comunidad. Este caso se puede observar en la esfera del bienestar y la seguridad donde se ve claramente, según Walzer, un doble significado: “en primer lugar, se refiere al reconocimiento de la necesidad; en segundo lugar al reconocimiento de la pertenencia. Los bienes deben ser suministrados a los miembros necesitados merced a su carácter de menesterosos pero también deben serlo de tal manera que se mantengan su pertenencia”. (WALZER, 1997: 89). El mundo de la necesidad se refiere a las ayudas materiales, pero buscando que éstas contribuyeran a estrechar los lazos de los asistidos por la comunidad, que viene a ser el sentido de pertenencia a ésta. “Me veo a mi mismo como un Judío comunitario” dijo Walzer en entrevista con Daniel Gamper Sachse, realizada el 4 de julio de 2004 en el centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB). (Walzer M, 2004<sup>a</sup>: 71).

Para Walzer, la conversión forzosa y la esclavitud eran prácticamente las amenazas que se hacían a las comunidades judías organizadas; además, todas las concepciones de vida pública y las necesidades de hombres y mujeres, se configuraban desde la reflexión religiosa, salvo que no se considerara como parte de lo religioso el dinero pagado por la protección a la comunidad. La abundante legislación que se daba buscaba la protección de todos, incluyendo los no judíos, anota Walzer, con el fin de evitar envidias y resentimientos. Hacia finales de la Edad Media, muchas comunidades fundaron hospitales y remuneraron los servicios de comadronas y médicos, lo cual aplicaba al fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Las distribuciones que se daban, terminaban convirtiéndose en una especie de óbolo, que luego se repartía entre los necesitados. Goitein, indica que la situación de pobreza era alta, por tanto las ayudas prácticamente eran cotidianas. Además del dinero, también se contribuía con el trabajo físico. En España, para el siglo XV,

se hizo algo semejante con la educación, pues se organizaron comunidades de más de 15 familias, con el fin de sostener obligatoriamente a un maestro calificado para instruir a los niños en la escritura. La educación de los niños pobres era pagada en común; además existían subsidios públicos de menor y mayor cuantía. Todos estos hechos que le proporciona el autor Goitein, hacen ver a Walzer el valor que las ayudas y la solidaridad han tenido para el pueblo judío y sus repercusiones en su alto sentido de comunidad, y que le hacen decir que se vea como un judío comunitario.

Aquí podemos ver la amplitud de la actividad comunitaria y la manera cómo esta actividad se llega a estructurar desde los valores colectivos y opciones políticas, lo cual influye mucho en nuestro autor. Por ello Walzer en una de sus tantas conclusiones frente al comunitarismo dirá que “en toda comunidad política cuyos miembros puedan manifestarse acerca de su gobierno, será desarrollado un modelo semejante: un conjunto de previsiones generales y particulares articuladas para sostener y enaltecer una cultura” (Walzer, 1997: 85)

Entonces, a partir del análisis que realiza de la cultura judía en la Edad Media, Walzer va a mostrarnos la necesidad de una experiencia comunitaria, en la cual el más necesitado pueda ser socorrido en proporción a su necesidad, y claro reflejo de esto lo podemos ver cuando en su análisis de la comunidad judía dice que, “uno de los esfuerzos persistentes de la organización comunitaria judía, nunca íntegramente exitoso, era la eliminación de la mendicidad” (Walzer, 1997: 86), de ahí que su trabajo comunitario persistente sea la de generar dignidad en todos los sujetos mediante la ayuda al otro, una característica, podríamos decir, de su religiosidad.

Para Walzer en su libro *Las esferas de la justicia*, la comunidad judía era un ejemplo de organización y, por tanto, en ese proceso comunitario no podía pretender vivir únicamente de las ofrendas de carácter social, sino que el judío

debía, de una manera u otra, crear un superávit económico que le garantizara su propia estabilidad e independencia económica, de tal modo que al Estado se le permitiese hacer sus propias inversiones de carácter estructural y formativo, ya que si los ciudadanos tenían la economía suficiente para solventarse sin necesidad del Estado, éste podría dedicarse a generar una economía estable para situaciones reales de necesidades propias y en pro de la misma comunidad.

Ahora bien, al analizar la comunitariedad, se puede decir que Walzer en su pensamiento filosófico-político entiende que existen unos límites de justicia distributiva, para lo cual se cuenta con esferas sociales diferenciadas. Una que se puede evidenciar en el proceso que se lleva en la organización de la comunidad judía, es la esfera de la seguridad y el bienestar, de ahí que una de las frases que toma de este proceso sea el de la educación, así: “La educación que los niños necesitan es relativa a la vida que esperamos o queremos que lleven” (Walzer, 1997: 87). Y claro, desde esta perspectiva existirán alcances a nivel comunitario, pues lo que se busca es el beneficio para todos sus miembros, ya que “los derechos al bienestar se establecen sólo cuando una comunidad adopta algún programa de previsión mutua” (Walzer, 1997: 89).

Walzer valora en sumo grado la actividad comunitaria de los judíos y de los griegos antiguos, ya que encuentra en ellos que tal actividad está soportada no sólo políticamente, sino en valores compartidos por el grupo. “Ambos, judíos y griegos, revelan no sólo la amplitud de la actividad comunitaria sino también, y esto es más importante, la manera como esta actividad es estructurada por valores colectivos y opciones políticas” (Walzer, 1997: 85).

Al observar anteriormente cómo surge en Walzer el comunitarismo, podemos decir que en la actualidad su postura muestra una fuerte crítica al liberalismo en cuanto a la igualdad simple y a la idea de justicia; aunque es necesario aclarar que el mismo Walzer, se considera a asimismo un liberal crítico frente a algunas



deficiencias de esta doctrina, y por ello busca, a partir del comunitarismo, corregir los excesos de la tradición liberal para extraer de ella una teoría más coherente y democrática de la política, de la economía y de la filosofía (Walzer; 1990: 56).

Pero su crítica al Estado mínimo neoliberal es supremamente contundente, ya que Walzer, en forma permanente, reclama que el Estado está para “sostener y enaltecer una cultura común” (p. 85, op. cit), y no para dejar tal asunto “a los esfuerzos voluntarios de los particulares” (p. 85). Así se expresa Walzer sobre la reducción política del Estado: “los argumentos en defensa de un Estado mínimo nunca se han ganado el favor de ninguna parte significativa del género humano. De hecho, lo más común en la historia de las luchas populares es la exigencia no por la liberación, sino por el cumplimiento: que el Estado realmente sirva a los fines que afirma servir, y que lo haga para todos sus miembros. La comunidad política crece por invasión cuando grupos previamente excluidos – plebeyos, esclavos, mujeres, minorías de toda clase – reclaman, uno tras otro, su parte de seguridad y bienestar” (Walzer, 1997: 85).

#### **4.2.2. La justicia y la distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer.**

El planteamiento walzeriano de la justicia distributiva de bienes sociales, no puede verse al margen del debate que tales temas han suscitado en los últimos veinticinco años del siglo XX y en los que van del siglo XXI. En efecto, desde que Jhon Rawls publicó su obra “*Teoría de la Justicia*” en 1971, la justicia ha estado y está en el centro de la discusión ético-política de esa parte de la filosofía práctica que denominamos filosofía política.

En este debate, unos, han polemizado con Rawls desde planteamientos liberales (caso de Habermas), buscando reformularlo o radicalizarlo, otros, criticándolos fuertemente desde el marxismo (Callinicos, Cohen), mientras que otros más

cuestionan el liberalismo rawlsiano desde posturas comunitaristas.\* El mismo Rawls ha modificado sus planteamientos iniciales, aunque reafirmando su liberalismo político, especialmente en obras como “*La justicia como equidad*”, 1986, y “*Liberalismo político*”, en 1996, ambos en español.

El debate aludido tiene como trasfondo definir si la justicia es o no el único y principal tema de la ética, lo que obligaría, de aceptarse lo primero, a dejar por fuera los temas del bien, de la felicidad y de la vida buena como asuntos de preferencias opcionales que difieren según las culturas, los contextos y las circunstancias. Negar que la justicia sea el único problema a ser abordado, admitiría, por el contrario, que la justicia sólo tiene sentido sobre el trasfondo de una concepción compartida comunitariamente de la vida buena y del valor que se asigna a los bienes en los diferentes contextos. La primera postura sería la de los liberales universalistas y, la segunda, la de los liberales comunitaristas o contextualistas.

En este debate, Michael Walzer ocupa un puesto especial. Este pensador se cuenta entre los liberales que aceptan elementos de la tradición y la cultura propios del liberalismo, pero interpretados en clave comunitarista o compatibles con elementos comunitaristas. Recordemos que ante la pregunta que le fue formulada por Daniel Gamper Sachse, en la entrevista ya referida, y que fue ésta: “¿En qué términos define su propia posición filosófica?”, Walzer contestó sin vacilación alguna “Soy un comunitarista liberal. En una sociedad de muchas comunidades como Estados Unidos, que es genuinamente multicultural, me veo a mí mismo como un judío comunitario y como un americano liberal, porque el Estado americano tiene que ser liberal para poder albergar a estas diversas comunidades diferentes” (Walzer M, 2004<sup>a</sup>: 71).

---

\* Al respecto, ofrece una presentación general de estas posturas: R. Gargarella, “*Las teorías de la justicia después de Rawls*”, Barcelona, Paidós, 1992.

Michael Walzer puede, en efecto, ser considerado comunitarista ya que, además de su confesión expresa en este sentido, defiende que no es posible hablar de justicia distributiva, por ejemplo, sin tener en cuenta las concepciones sociales y culturalmente compartidas de las distintas clases de bienes que pueden albergar las comunidades históricamente determinadas. Pero Walzer sigue siendo liberal, cuando reconoce que el último horizonte en el que se mueven sus planteamientos es el individuo.\*

En nuestro trabajo hacemos eco del planteamiento que hace Walzer en su libro *Las esferas de la justicia*. En esta obra su autor despliega una crítica al liberalismo y, específicamente, al de Jhon Rawls. El núcleo central de *Las esferas* es una defensa de la justicia entendida como igualdad compleja, o sea de una justicia que establece diferencias entre las distintas esferas de bienes sociales. A esto se aúna el planteamiento walzeriano de la preeminencia de lo bueno sobre lo justo y la necesidad de tener en cuenta el contexto cultural al momento de concebirlos, así como los criterios y procedimientos para distribuirlos. Estos aspectos lo distancian, como él mismo lo reconoce, de las concepciones universalistas, y, en nuestros tiempos de las de Rawls o Habermas.

### **A) La justicia distributiva y los bienes sociales.**

La tesis que defiende Walzer sobre la justicia se puede sintetizar en los dos siguientes puntos, que este autor interconecta entre sí, a saber:

- a) Toda justicia distributiva tiene que estar estrechamente relacionada con las formas de concebir los bienes que se trata de distribuir. En este sentido, los principios de justicia han de ser plurales, es decir, que bienes sociales

---

\* Ver M. Walzer, "*Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*", op. Cit., p. 323.

distintos deben ser distribuidos según criterios distintos, con diferentes procedimientos y por distintos agentes;

- b) La concepción que se tiene sobre los bienes sociales es un fenómeno culturalmente configurado. Por lo mismo, si asumimos que la justicia es una construcción humana, entonces tenemos que aceptar que ella no podría realizarse de una sola manera, sino de forma plural. Así las cosas, si concedemos espacio a la diversidad cultural, dirá Walzer, hay que abrir espacios también a la opción política. Las diferencias surgen de las distintas comprensiones acerca de los bienes sociales mismos, lo cual es resultado inevitable del particularismo histórico y cultural.\*

No hay que olvidar el subtítulo de la obra walzeriana que comentamos, el cual es: *Una defensa del pluralismo y la igualdad*, que a nuestro modo de ver expresa el propósito de la misma. Según Walzer, para hablar de justicia distributiva hay que empezar por ofrecer una precisión diferenciada de las esferas que configuran los bienes que se trata de distribuir. Este planteamiento walzeriano es ya una defensa del pluralismo y la igualdad, pero, eso sí, de una igualdad que Walzer caracteriza como de “compleja”, ya que su teoría de los bienes no es universalista, sino que tiene en cuenta las diferencias que sobre ellos se dan en las diferentes culturas.

Digamos entonces de una vez que Walzer postula una teoría de los bienes sobre la base de sus diferencias, tanto en lo relacionado con los diferentes bienes que se trata de distribuir como con las diferentes maneras de entender los bienes en las diferentes culturas. Esta teoría de los bienes sociales, la sintetiza Walzer en su libro *Las esferas de la justicia*, en seis tesis\*, así:

---

\* Ver Walzer M, *Las esferas de la justicia*. P. 19.

\* *Ibidem*, pp. 21-24.

- a) Todos los bienes de que se ocupa la justicia distributiva, son bienes sociales, o sea que tienen significados compartidos en tanto concebidos y creados mediante procesos sociales. Esta es la razón por la cual, los bienes significan cosas diferentes en sociedades diferentes.
  
- b) No es posible separar del todo “el yo” de “lo mío”, o sea, la identidad personal de sus pertenencias. Esto para indicar que quienes distribuyen los bienes son personas que están inmersas en los intercambios materiales y sociales y tienen inculcado en sus mentes un modo de concebir los bienes que poseen o reclaman como suyos, que las hace actuar de acuerdo con esa concepción. De lo contrario, dice Walzer, no sabrían cómo proceder al momento de asignar o intercambiar los bienes.
  
- c) No existe una lista única de bienes básicos o primarios válidos para todas las sociedades y culturas. Las necesidades materiales y morales son muchas, variadas y jerarquizadas de diversas maneras. La misma comida, por ejemplo, va asociada a cosas distintas en los diferentes lugares. Walzer no desconoce que las comidas, en verdad, tienen un sentido primario en todas las culturas: alimento y subsistencia. Pero no siempre tal sentido primario es separable ni está totalmente clara su relación jerárquica con los otros sentidos presentes en las distintas latitudes y culturas. Este sería el caso de la esfera de las necesidades, pero si pasamos a las de las oportunidades, a la de las capacidades, o a la de la reputación, por ejemplo, una lista única de bienes resultaría imposible para Walzer. Para poder establecer una lista única de bienes a distribuir, habría que elevarlos a su más alta abstracción y privarlos de toda significación particular. Pero esto, dice Walzer, no serviría de mucho para alcanzar formas concretas de distribución de esos bienes.

- d) La justicia o injusticia de una distribución guarda relación con los significados sociales de los bienes que se trata de distribuir. Tal relación le hace ver a Walzer que los criterios y procedimientos de distribución son intrínsecos al bien social, no a ningún bien en sí. Es el significado social que tiene un bien en una comunidad, lo que determina el criterio adecuado para su distribución. Walzer nos invita a comprender primero qué es y qué significa un bien para quienes así lo consideran, para luego comprender mejor qué procedimientos, qué agentes y qué criterios son los adecuados para su distribución.
- e) Los significados sociales tienen un carácter histórico para Walzer, pero esto no quiere decir que para él ciertos bienes básicos no tengan estructuras normativas para todas las culturas y que se repitan en diferentes tiempos y lugares. Walzer pone estos ejemplos: los cargos deben darse a quienes son competentes para ejercerlos, los premios y castigos a quienes los merecen, etc. Pero distribuir estos bienes por razones que se consideran pertinentes al repetirse en diferentes tiempos y lugares, no se debe, dice Walzer, a que tengan significados esenciales de carácter supra social, sino a que son probados como beneficiosos en la dinámica misma de la vida social de los pueblos.
- f) Si los significados de los bienes son distintos en cada sociedad, los criterios de distribución y la distribución misma deben ser autónomos para cada caso, pero la autonomía de las esferas es relativa, dice Walzer, nunca completamente distintos e independientes los unos de los otros. "Todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios y disposiciones son apropiados" (Walzer M, 1997: 26). Para Walzer, lo que ocurre en una esfera afecta lo que ocurre en las otras.

## **B) Criterios, agentes y procedimientos de distribución, según Walzer.**

Los bienes a distribuir en una sociedad son muchos: alimento, vestido, transporte, educación, premios y castigos, salud, deporte, fama, cargos, poder político, pertenencia social, etc. Esta multiplicidad de bienes, dice Walzer, cuyo uso y significado compartimos, repartimos o intercambiamos en el seno de las comunidades, requiere de una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios de distribución. En cada sociedad, dice Walzer, hay un modo de concebir o, al menos, un debate sobre el modo de concebir esos bienes y un modo de entender los procedimientos, criterios y agentes de distribución apropiados, según la concepción de cada tipo de bienes. “Cuando los individuos disienten acerca de los significados de los bienes sociales, cuando las nociones son controvertidas, entonces la justicia exige que la sociedad sea fiel con la disensión, que suministre canales institucionales para expresarla, mecanismos de adjudicación y distribución alternativos” (Walzer M, 1997: 322).

Esto es lo que hace compleja a la justicia, dice Walzer. Ella debe responder a una igualdad que resulta compleja, pues depende de los bienes que se pretenden atribuir o distribuir. En esto Walzer tiene razón, ya que no es lo mismo distribuir bienes económicos que puestos de trabajo, educación que reconocimiento social, cargos públicos profesionales que cargos públicos con poder político.

Por otra parte, encuentra Walzer que los bienes se pueden distribuir por distintas formas: por azar, por igualdad de oportunidades, por transacciones en el mercado, por talento, por mérito, por cualificación, por influencia político-social, por necesidad, por oportunismo, etc. Los criterios para distribuir bienes varían según las circunstancias. Así por ejemplo, es apropiado asignar puestos que requieren cualificación a quienes tienen dicha cualificación, pero no, dirá Walzer, a quienes lo necesitan y no están cualificados para dicho cargo.

### **C) Consideraciones de Walzer sobre dos bienes sociales dominantes en nuestras sociedades modernas.**

Especiales reflexiones le dedica Walzer en su obra *Las esferas de la justicia*, a los dos bienes sociales dominantes en nuestras sociedades: el dinero y el poder político. Estos dos bienes cuentan con sus respectivos procedimientos y criterios de distribución. A cada uno de estos bienes sociales, le dedica Walzer sendos capítulos de su libro, IV y XII, respectivamente.

El dinero es el medio universal de intercambio. El intercambio es fundamental, para Walzer, en la vida que compartimos con otros hombres y mujeres. En la sociedad capitalista quien tiene dinero puede comprar los bienes que necesita o desee. Como en esta sociedad el dinero ha permeado su médula misma, Walzer encuentra que basta que cada bien se mantenga en su esfera, sin pretender invadir o dominar las otras, para que la igualdad compleja que de ello resulte, garantice el equilibrio entre ellas y la ausencia de tiranía. La consigna walseriana sería ésta: No hay que dejar que el dinero invada las demás esferas sociales.

Pero, si para Walzer el intercambio es fundamental para la vida que compartimos con otros hombres y mujeres, ¿qué hacer con el mercado que es el espacio donde se intercambian bienes y servicios de todo tipo? ¿Habría que eliminarlo? Por supuesto que no, dirá Walzer. El mercado es para él una zona bien importante de las naciones, de las ciudades, pero no la nación entera, ni la ciudad entera. (Walzer M, 1997: 107).

Walzer no aboga por la abolición del mercado, sino sólo por domarlo y limitarlo, dejando que opere en la esfera que le corresponde. Así se expresa el autor: “y una vez que hayamos obstruido todo intercambio erróneo, [y hayamos] controlado el peso puro del dinero, no habría motivo para preocuparnos por las respuestas que el mercado proporciona” (Walzer, 1997: 120). Es el predominio del dinero, del



capital, fuera del mercado el que “hace injusto al capitalismo” (Walzer M, 1997: 325).

¿Qué hacer para que el dinero no predomine en las esferas que son distintas al mercado? Para que no se de tal predominancia, Walzer recurre a las comunidades y al papel activo que dentro de ellas les corresponde jugar a la sociedad civil, determinando cultural y políticamente la lista de bienes sociales a la que no le está permitido comprar con dinero. Así por ejemplo, son las comunidades las que deben determinar y exigir al Estado su cumplimiento, de que no se pueden comprar las personas, ni su libertad, ni el poder político, ni las sentencias judiciales, ni los cargos públicos, ni la posición profesional, ni la exoneración de las obligaciones ciudadanas. Tampoco es aceptable para Walzer que se pague por los servicios públicos elementales como la protección policial o la enseñanza básica, por ejemplo, ni que se compren los premios u honores, o el amor o la amistad.

Walzer sabe que en la sociedad capitalista, dada la invasión que hace el dinero en las distintas esferas de la sociedad, es frecuente la comercialización monetaria de bienes sociales a donde él no debe llegar, al punto de que se ha llegado a desvalorizar el significado social, moral y político de los mismos. Es por esto, dice Walzer, que sus prácticas invasivas suelen hacerse a escondidas, en forma clandestina, lo cual hace ver que los límites existen y de que para determinado tipo de bienes también se da la prohibición de traspasarlos. “El dinero es tanto la medida de equivalencia como el medio de intercambio: tales son sus funciones propias y – en lo ideal – sus únicas funciones. Es en el mercado donde el dinero cumple sus funciones” (Walzer M, 1997: 115). “El predominio del capital fuera del mercado hace injusto el capitalismo” (Walzer M, 1997: 325).

El problema grave para Walzer está cuando el dinero pasa del poder sobre las cosas al poder sobre las personas, o mejor, al control de las personas mediado

por la posesión de las cosas. Para remediar tan calamitosa situación, Walzer aconseja, políticamente hablando, que la democracia exija que la propiedad no tenga connotaciones políticas, que no sea convertible en cosas (Walzer M, 1997: 308). Sólo la democracia podrá retomar tal exigencia cuando esté sustentada en una sociedad civil fuerte, ilustrada y participativa.

La actividad política es para Walzer una esfera entre otras. Pero es precisamente para él, la esfera a través de la cual las demás esferas son reguladas. En este sentido walzeriano, el poder político no es una esfera más de bienes sociales, sino el medio que regula la búsqueda de bienes en las distintas esferas, “que vigila las fronteras dentro de las cuales cada uno de los bienes sociales es distribuido y utilizado” (Walzer M, 1997: 291). El problema es que cuando se amalgaman poder político y dinero, y el dinero corrompe al poder o el poder interfiere indebidamente en la esfera del dinero, se constituyen una amenaza para la autonomía de las esferas dice Walzer.

Para este autor, el poder político está para garantizar que cada esfera pueda desarrollarse en su respectivo ámbito sin someterse al predominio de otra esfera. Cuando esto sucede, “[...] el poder del Estado se ve colonizado, rara vez tiene límite. De modo alternativo, el poder del Estado es en sí mismo imperialista, sus agentes son tiranos con plenos derechos: no velan por las esferas de la distribución, sino que irrumpen en ellas; no defienden los significados sociales, sino que los pisotean. Ésta es la forma más manifiesta de la tiranía”. (Walzer M, 1997: 292).

Para Walzer es la comunidad la que tiene que fijar la lista de lo que para los funcionarios estatales no es lícito hacer con el poder político: por ejemplo, no poder apropiarse de las personas, ni forzar sus servicios, encarcelarlos o matarlos de manera arbitraria, vender los cargos públicos, pagar para honrar o deshonar a las personas, violar los acuerdos compartidos de culpa e inocencia, corromper la

justicia, convertir el castigo en un medio de represión política, vender el poder político o subastar decisiones; tampoco beneficiar a sus familias o distribuir cargos y beneficios entre parientes, discriminar contra grupos raciales, étnicos o religiosos, etc.

El estado tiránico para Walzer es aquel en el que el poder político interfiere en las diferentes esferas, o aquel que legitima el ejercicio del poder en el conocimiento, como sugirió Platón. “Todo argumento a favor de un gobierno exclusivo, todo argumento antidemocrático, de tener alguna seriedad, se funda en un conocimiento especial” (Walzer M, 1997: 295). Para Walzer, la democracia es la forma expedita de fijar el poder: “la democracia [...] es la manera política de asignar el poder” (Walzer M, 1997: 313). Walzer rechaza la antigua asimilación platónica del poder político fundado en el conocimiento, pues conduce a la tiranía. Primero habría que decidir qué tipo de sociedad queremos y a dónde habría que conducirla, antes de escoger al que tenga el conocimiento especial para gobernar. “con todo, mientras más profundamente consideremos el significado de poder, más nos inclinaremos a rechazar la analogía de Platón, pues nos pondremos en las manos del navegante, sólo hasta después de haber decidido dónde queremos ir. Esto, y no tanto la aplicación de un curso determinado, constituye la decisión que ilumina mejor el ejercicio de poder” (Walzer, 1997: 296).

#### **4.3. El liberalismo en Michael Walzer: Síntesis de su posición frente al debate entre comunitaristas y liberales.**

El liberalismo se transforma finalmente en socialismo democrático cuando el mapa de la sociedad se define de manera social. (Walzer, 2001: 113)

El individualismo moderno, ese giro copernicano del pensamiento, es la base de la tradición liberal que empieza con Hobbes y Locke, aunque no exista aún una

representación democrática real. Para Locke, la razón de ser del gobierno es la protección de los ciudadanos y de sus derechos, que son fundamentalmente tres: la vida, la libertad y la propiedad (Locke, 1980: 63-64). Entonces, el Estado deberá ser constitucional, lo que luego se llamará “estado de derecho”, un Estado que se da a sí mismo una constitución y la respeta, y que distingue y separa el poder ejecutivo del poder legislativo y del judicial, poseyendo un grupo de personas que lo dirigen.

En el libro *el liberalismo y la vida moral*, de Nancy Rosenblum, se puede ver que el liberalismo surge como un sistema de creencias políticas que viene de una manera u otra a rechazar la violencia generada por la política, sobre todo a partir de la Edad Media y la modernidad. Su opción fundamental es la distribución del poder, el permitir que existan libertades privadas al igual que las cívicas, a partir del surgimiento de los derechos humanos, donde el respeto por la libre expresión se hace evidente, haciéndole frente de este modo a la crueldad y a la discriminación que se ejerce a través del poder (Rosemblum, 1993: 25-40).

El liberalismo aparece como un acuerdo entre las personas para buscar contrarrestar el mal, procurando que la política no se desvíe de su proyecto original, cual es la búsqueda del bien común, como lo pretendieron los griegos antiguos a través de la polis. Sólo que en los griegos había una referencia directa a los hombres libres que eran los verdaderos ciudadanos. El liberalismo también es una ideología que inspira la política hacia la búsqueda del bien común, aunque formalmente planteada la cuestión. De ahí que lo que el liberalismo busque sea un acuerdo en el cual se construya un cuerpo político que lleve a los individuos a encontrar la manera de discutir, elegir y vivir libremente, ubicando a los sujetos en un mundo donde haya convivencia, y sobresalga así la vida pacífica y el respeto de pensamientos y creencias. Entonces, se entiende, obviamente, que quien no respete este sistema político debe ser excluido de la sociedad liberal.

Antes de referirnos al liberalismo en Michael Walzer, vamos a realizar un recorrido por la aplicación del ideario liberal en Estados Unidos, pues ésta es la tierra predilecta del liberalismo democrático, al cual Walzer unirá todos sus afectos y, por ende, desde ahí tendremos la oportunidad de reconocer de qué manera es que Walzer entiende la política del liberalismo.

En primer lugar, indicamos que Estados Unidos es la tierra predilecta del liberalismo democrático. En el texto « ¿Qué significa ser americano?», Walzer, indica que en Estados Unidos “su política es fundamentalmente liberal, en el sentido estricto del término, generoso, tolerante, abierto, flexible –deja sitio a la supervivencia, e incluso al desarrollo y al fortalecimiento de la multiplicidad” (Berriain y Aguiluz, 2007: 142), es ahí donde el concepto de liberalismo se evidencia, ya que los derechos fundamentales están por encima de todo.

“El yo liberal de Walzer no es un ser separado de los otros ni de su comunidad, ni es el egoísta racional interesado solamente en la protección de sus propiedades. Su “yo” liberal es un ser vinculado con una comunidad, a saber, la comunidad liberal y, por tanto, aquí conforma su identidad mediante la participación en distintos contextos vitales de esa comunidad” (Cortés, 1999: 82). Desde esta perspectiva Walzer entiende el mundo de las esferas, donde cada grupo podrá, de una manera u otra, vivir su propia identidad, la cual ha recibido de su cultura. Al ser Estados Unidos un país liberal, Walzer va a entenderlo como un país que abre la posibilidad de que el individuo se realice en su comunidad de manera libre, y con una identidad propia, sin obligarlo a asumir otra cultura. Entonces, al interior de la comunidad los sujetos pueden fortalecer su cultura siendo libres allí, pero no podrán imponerla al exterior de ésta, lo que si pueden es defenderse y hacer valer sus derechos como comunidad inserta en la cultura americana.

Desde luego se podría decir que el liberalismo democrático aporta autonomía, dignidad y derechos individuales. Ello constituye un avance de la humanidad. El

liberalismo democrático concibe las asociaciones como voluntarias y en las que siempre el individuo puede no sólo ser leal, sino también alzar la voz y salirse si la ruptura y el retiro son inevitables. Por ello, todos pueden ser ciudadanos buenos o malos, dada la forma en la que se entiende la ciudadanía americana, o estadounidense (liberal más que republicana) (Berriain y Aguiluz, 2007: 160).

Desde este punto de vista, Walzer no se opone a los ideales de la tradición del liberalismo democrático, y desde aquí busca defenderla y radicalizarla, pero el mismo Walzer tiene en cuenta que no todas las tradiciones liberales y democráticas son iguales, por lo menos desde la teoría. El liberalismo, desde sus inicios, se ha preocupado por defender los derechos y libertades de las personas a nivel individual y, entonces, desde la tradición democrática, en sus orígenes, buscó defender ante todo la igualdad entre todos. Por ello, las tradiciones del liberalismo, en Walzer, se van a entender a partir de estos tres tipos de tradición: liberal democrática; participativa y socialista.

#### **4.3.1. La crítica comunitarista de Walzer al liberalismo.**

Es abundante el debate teórico entre liberales y comunitaristas y prolíficos los argumentos de estos dos contrincantes. Existe una fase del debate liderada por Taylor, MacIntyre y Sandel, quienes se ocuparon de la crítica a la visión del sujeto que tiene el liberalismo. Cuestionaron su naturaleza apriorística e individualista. Conceptuaron que el sujeto liberal es un ser “desvinculado” y “desarraigado” y, que en tanto tal, hace a un lado lo que puede significar el carácter moral de las personas.

Como alternativa, estos autores recurrieron a la idea de comunidad como entidad conformadora de sentido y de identidad para cada uno de sus miembros. Estas tesis comunitaristas aquí esbozadas son desarrolladas en los siguientes libros,

especialmente: Charles Taylor, "Atomismo", en *Cuadernos de filosofía*; Michael Sandel, en *Liberalismo y los límites de la justicia*; Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*.

Los comunitaristas, en general, conciben al sujeto en su estrecha relación con su respectiva comunidad que, para ellos, es constitutiva del sentido y la identidad de los sujetos. El sujeto comunitarista adquiere su identidad individual y colectiva gracias a su participación en un contexto normativo determinado y siempre particular, y es, gracias a esta relación con su comunidad, que los sujetos llegan a plantear nociones sobre la justicia, por ejemplo, y para el caso de la discusión que abrieron con Jhon Rawls, cuando su concepción de justicia parecía deslizarse por un universalismo abstracto.

Llegar a la idea de que es prioritaria la noción de sociedad y de lo justo sobre la del bien, es concebir, dicen los comunitaristas, un sujeto desarraigado de toda vinculación con su comunidad, de sus intereses concretos y de sus relaciones con la realidad social en que viven. La única forma de constitución de la identidad individual y colectiva, la da la participación de los sujetos en contextos vitales particulares, enfatiza el comunitarismo. La idea de lo justo, por ejemplo, está señalada por el contexto cultural y comunitario en que se mueven los sujetos. En la comunidad, dicen, es donde los sujetos desarrollan sus planes de vida y donde se construyen las normas básicas que hacen posible la vida comunitaria.

Walzer, en medio de esta discusión, va a intentar un acercamiento entre las dos corrientes contrincantes, pero inclinándose hacia el lado del comunitarismo. En efecto, Walzer concibe el liberalismo como un pensamiento progresivo que ha ido conformándose a través de los avatares históricos, desde donde se ha abierto camino en temas tales como: su relación con el capitalismo, la democracia, la multiculturalidad, etc.; así como a partir de la asimilación de las críticas que se le han hecho a lo largo de su proceso histórico.

Walzer ve, precisamente, el comunitarismo como la más reciente crítica al liberalismo, aunque se aparta de algunas que le han hecho sus predecesores. Así, por ejemplo, le acepta a los comunitaristas sus críticas centrales sobre la desintegración de los vínculos sociales, la pérdida del sentido de la identidad colectiva e individual al marginar en el análisis el concepto de comunidad, al igual que la crítica que considera que estos fenómenos desintegradores son consecuencia del predominio de las esferas del mercado y el poder político sobre las demás esferas de la acción social.

Pero se distancia de ellos cuando no acepta la crítica al sujeto liberal que hacen Taylor, Sandel y MacIntyre, según la cual éste es un ser “aislado”, “atomizado” y “desvinculado” de toda relación social, sólo protegido por los derechos individuales inalienables y que sólo entra en relación con los otros a través de vínculos contractuales en los que apenas se busca el aseguramiento de los intereses particulares en el marco de un mundo social desarticulado. Considera que esta crítica no es cierta en su totalidad, lo cual no permite comprender la realidad social que ha construido la cultura liberal.

Walzer dice que la crítica comunitarista no es del todo cierta, aunque acepta que en esas primeras críticas hay algo de verdad, sobre todo en la denuncia del aislamiento del individuo, su enajenación y pérdida de los lazos comunitarios. Pero, al mismo tiempo, considera que la práctica política liberal no obstante dar importancia al mercado, ostenta una base comunitaria en tanto admite la existencia de múltiples espacios de acción social. “Por lo demás, la política establece sus propios vínculos de comunidad... Ésta es una [...] razón para adoptar la concepción de la comunidad política como un entorno [...] la comunidad es en sí misma un bien – verosímilmente el bien más importante” (Walzer M, 1997: 41 – 42). Más adelante, señala: “Nunca ha existido una comunidad política que no cumpliera o intentara cumplir o afirmara cumplir, las necesidades de sus miembros



tal y como sus miembros entienden esas necesidades. Y no ha existido nunca una comunidad política que no comprometiera su fuerza colectiva – su capacidad de dirigir, presionar y forzar – en este proyecto” (Walzer M, 1997: 78).

Si esto es así para Walzer, entonces la tradición liberal, por ende, ha tratado de establecer “sus propios vínculos de comunidad” (Walzer M, 1997: 41). Allí está, dice, la divisa de libertad, igualdad, fraternidad, propia de la modernidad política liberal. Con ello, quiere mostrar Walzer el sustrato comunitario del liberalismo, señalando además otros espacios de acción social en los cuales los sujetos conforman su identidad en tanto miembros de comunidades, como la familiar, la educativa, la religiosa, la cultural, o como agentes del mercado. Walzer, con esta postura, no hace otra cosa que relativizar las críticas contra el liberalismo hechas por autores comunitaristas radicales, como Taylor, Sandel y MacIntyre, con respecto al carácter atomista del sujeto liberal y sobre la desvinculación del “yo” de su comunidad de pertenencia. El sujeto liberal que considera Walzer constituye también su identidad por su participación en los múltiples y diferenciados contextos sociales. En este sentido, no hay sujeto previo a la sociedad, éste se constituye ya como ser social. En cualquier sociedad los hombres nacen en determinado grupo y tienen determinadas identidades. Muchas de sus uniones posteriores son el resultado de esas identidades básicas, preestablecidas y no libremente elegidas, escribe Walzer\* .

No hay por tanto, en el liberalismo, dirá Walzer, un sujeto metafísico, esto es, considerado abstractamente de sus intereses concretos al momento de elegir las reglas básicas para la construcción de un orden justo. Walzer no acepta que en el liberalismo haya esta visión metafísica. Lo que sucede, dirá, es que los hombres en las sociedades modernas están más aislados y solos que antes, ya que han perdido los lazos regionales, vecinales, sus lazos con un pasado común y con las

---

\* Estos argumentos los desarrolla Michael Walzer en: “*The communitarian Critique of Liberalism*”, en *Political Theory*, 1, 1990, pp. 6 – 23.

tradiciones, y porque están viviendo la descomposición de la vida familiar y de las relaciones sociales y políticas.

Sin embargo, dice Walzer, los participantes de la cultura liberal pueden cuestionar los valores de su comunidad, el significado de su pertenencia a un grupo social y político determinado, o el sentido de una relación afectiva, inclusive, por aquello del libre examen y de la libertad de conciencia que esta doctrina practica. Por esto, y no obstante el individualismo que ha propiciado, el hecho de poder disentir y diferir en nuestras opiniones y de tener la libertad de criticar algo con lo que racionalmente no estamos de acuerdo, es que para Walzer la doctrina liberal aún tiene opción en el juego de las ideas y prácticas políticas.

Walzer ve expresada teóricamente la importancia de esta opción en los últimos lineamientos del liberalismo de John Rawls con respecto a la relación entre sociedad civil y Estado de derecho. Se representa esta relación como complementariedad entre la participación política activa y decidida de los ciudadanos en los asuntos públicos y la garantía por parte del Estado de las condiciones que hagan posible esta participación.

Ahora bien, Walzer ubica el origen de las crisis de las sociedades modernas en la dominación que ejercen las esferas económica y política sobre las demás esferas de la acción social, señalando que la alternativa para superar tales crisis está en la recuperación de la esfera de lo político, mediante la correcta delimitación de las fronteras del poder político y el libre mercado. “La tiranía es siempre [...] el desbordamiento de alguna esfera particular, la violación de algún significado social particular” (Walzer, 1997: 40).

Se puede ver en Michael Walzer que el ser liberal comunitarista se da desde el momento en que entendemos que somos seres sociales por naturaleza y que cada comunidad es una esfera que puede contribuir a la formación de un mundo,

pero que es libre de vivir al interior de ella su propia cultura, sin obligar a los otros a asumirla, sino que desde la vivencia de los valores puede construirse y de cierto modo construir a otros, por ello el ser comunitario es un ser que genera dignidad en el otro, ayudándolo a surgir y a recibir lo que necesita; el liberalismo en Walzer se identifica por descubrir seres no aislados de los otros ni de su comunidad, ni mucho menos busca egoístas racionales interesados exclusivamente en encontrar su propia defensa y la de sus bienes.

En Walzer, el ser liberal se refleja en los fuertes vínculos comunitarios, generando allí la participación en los diferentes asuntos de la comunidad, por ello, ve al liberalismo como un “pensamiento progresivo”. Claro que sin caer en el concepto del liberalismo clásico que aparece aun hoy en las sociedades contemporáneas, y es en este aspecto que Walzer utiliza al comunitarismo para realizar su propia crítica al Estado actual y así contrarrestar a este liberalismo clásico, ya que “su gran limitación consiste en establecer que la única y principal función del Estado es asegurar y proteger los derechos civiles y políticos básicos de los individuos” (Ariza, 2008: 174), entonces de esa manera continuarían las injusticias sociales desde la esfera económica y la vida misma manejadas por un Estado que vive una corriente liberal clásica, que desconoce lo propio de cada cultura, dándole prioridad al individualismo. Por tanto, los comunitarios buscarán normas que ayuden a aprobar la libre expresión y soberanía de una comunidad, de ahí que el ejemplo a seguir de ser liberal es el que se vive en Estados Unidos, según la propuesta de Walzer.

Ahora bien, con el recorrido hecho por la concepción liberal comunitarista de Walzer, se puede pensar que utiliza el concepto de comunidad para referirse a dos cuestiones diferentes: por una parte, a la unión que experimentan los individuos fruto de la común comprensión del significado de bienes sociales, lo que usualmente se denomina comunidad moral; la segunda al acuerdo que los

ciudadanos expresan a través de su consentimiento para establecer las condiciones y límites de la autoridad soberana, es decir, la comunidad política.

Pero al analizar más detalladamente la postura sobre el concepto de comunidad que tiene Walzer, podemos encontrar que en ningún momento existe confusión sobre dicho concepto, antes bien, lo que él pretende es hacer coincidir lo político con lo moral de la comunidad, de tal manera que se logre generar obligaciones para cada uno de sus miembros, y que éstos se involucren en la participación con la comunidad desde todos los ámbitos posibles generando pertenencia hacia la misma, así de esta manera la existencia de una obligación sólo es posible en la experiencia de una comunidad moral y política y por ende democrática ya que permite y exige la participación de todos.

En este punto, es fácil concluir que para Walzer, la existencia de la sociedad se da en una comunidad en la cual los bienes sociales y la participación de todos es autónoma, porque existen las garantías necesarias para la misma, y quien pertenece a ella lo ha hecho voluntariamente, y en todo caso el Estado como comunidad política es quien permite que esta elección sea libre y que sus ciudadanos participen de ella comprometiéndose al generarse obligaciones de servicio participativo con la misma, por ello “[...]las verdaderas obligaciones se dan sólo cuando al hecho de pertenencia se agrega la decisión de pertenecer” (Walzer, 1976: 5). Y esto sólo es posible en una sociedad democrática que garantice las libres condiciones de pluralismo para lograr una libre elección.

Para Walzer: “las obligaciones reales son aquellas que se mantienen con la comunidad y sus miembros, de forma que toda responsabilidad de un individuo es siempre para con alguien y ha sido aprendida con alguien [...] un individuo cuyas experiencias morales no van más allá de la discusión consigo mismo, no sabe nada sobre la responsabilidad ni tampoco tiene alguna” (Walzer, 1976: 18).

En toda esta discusión lo que preocupa es el estatus de lo político. El comunitarismo liberal, especialmente el de Michael Walzer, propende porque lo

político en la sociedad moderna no sea simplemente instrumental. Esto quiere decir que no sea sólo conquista y ejercicio del poder para fines privados, sino que aspire a consolidar un bien político común, lo cual vendría a ser algo así como la ética de la política. Lo instrumental vendría a darse también en el hecho de que temas como el de la justicia queden al margen de la política y pasen a ser patrimonio de la moral. “La actividad política se refiere a los destinos y a los riesgos, y el poder es sencillamente la capacidad para definir estos asuntos, no sólo para uno mismo sino para otros” (Walzer, 1997: 296). El poder político debe encarnar los destinos deseables por la sociedad y los riesgos moral y materialmente aceptables. Walzer aboga porque el gobernar implique elección de fines. En el mundo griego antiguo lo político estaba supeditado a lo ético, y esto es lo que lleva a los comunitaristas, apoyados en Aristóteles, como Sandel y MacIntyre, a considerar que gobernar en términos de bien común es lo auténticamente político, y que esto estimula la formulación de una moral única en rechazo a un pluralismo de este tipo. De aquí, por ejemplo, el rechazo de MacIntyre a la modernidad por habernos traído este pluralismo ideológico.

Ahora bien, lo político entendido como búsqueda del bien común no puede tener cabida en una ideología que defienda en forma acérrima un individualismo exacerbado. Como ha señalado Carl Schmitt todo individualismo niega lo político, puesto que lo político exige que el individuo, al buscar sus intereses particulares, tenga en cuenta también el de los demás. Cuando el liberalismo defiende a ultranza al individuo, queda apresado por el curso de sus intereses en forma ilímite, y no tiene otra salida que moverse entre la ética y la economía y, en el mejor de los casos, imponer obligaciones éticas al poder político, el cual es difícil de domesticar en este sentido si se sigue por la voracidad que despierta su lógica de acumulación y más acumulación de capital.

El comunitarismo considera que este individualismo liberal no permite que aflore el factor colectivo de la vida social, por lo cual señala, que desde allí es casi que

imposible anidar una teoría de justicia que tenga en cuenta a todos, pues descansa en una contradicción que se encuentra en los mismos términos: individuo y derechos ilimitados y colectividad. Por eso, el comunitarismo le critica a Rawls, por ejemplo, que la utilización que hace de la concepción kantiana de personal moral y la consideración de lo razonable junto a lo racional, si bien le permite poner límites morales al egoísmo privado de los individuos, no cuestiona para nada la concepción individualista liberal que mantiene en su teoría política.

La discusión comunitarismo y liberalismo clásico, ahora también en las versiones renovadas y modernistas de Rawls, Habermas, Dworkin y otros, ha ido clarificando la idea de que sólo en el contexto de una tradición que dé cuenta de la dimensión política de la existencia humana y que posibilite pensar la ciudadanía y la sociedad civil de otra manera que como simple poseedoras de derechos, podrán explicarse los valores democráticos y acercarnos a una sociedad justa. “[...] no hay ni puede haber mejores jueces porque el recto ejercicio del poder no es otra cosa que la dirección de la ciudad de acuerdo con la conciencia cívica o con el espíritu público de los ciudadanos” (Walzer, 1997: 297). En esta línea de pensamiento, pues se ubica Michael Walzer y, no obstante situarse en el comunitarismo, no abandona al liberalismo. De allí que siempre haya dicho que su comunitarismo se inscribe solo en una crítica al liberalismo y no en su negación o rechazo. En este sentido, elabora una serie de ideas, así:

- a) No hay necesidad de que el razonamiento filosófico liberal haga a un lado a la comunidad para encontrar verdades supuestamente universales y eternas. “Mi planteamiento es radicalmente particularista. No me jacto de haber logrado un gran distanciamiento del mundo social donde vivo” (Walzer, 1997: 12 “Prefacio”);
- b) El filósofo de la política, si quiere hacer las cosas bien, debe asumir el papel que juega la comunidad como espacio desde donde los ciudadanos interpretan el mundo y los significados que comparten en común. “La

comunidad es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes. El lenguaje, la historia y la cultura se unen (aquí más que en ningún otro lado) para producir una conciencia colectiva” (Walzer, 1997: 41);

- c) El modo más expedito para defender el ideal democrático es denunciar el racionalismo y el universalismo de la Ilustración y postular la afinación de conceptos tales como los de tradición y comunidad;
- d) Lo prioritario para nuestras sociedades modernas es la justicia y la idea de que la justicia debe institucionalizar en ellas la libertad y la igualdad. En esto Walzer está de acuerdo con Rawls. El propósito walzeriano en *las esferas de la justicia* es describir “un igualitarismo que sea congruente con la libertad” (Walzer, 1997: 11, 12. “Prefacio”).
- e) La igualdad sólo es concebible en el marco de una teoría pluralista de la justicia social, cuyo propósito ha de ser la realización de la llamada “igualdad compleja”. Esta igualdad compleja es, dice Walzer, la única concepción de igualdad válida para las sociedades modernas.

Walzer encuentra que por lo regular concebimos la igualdad sobre la base de querer igualar al máximo posible a todas las personas en su situación global. Esta concepción implicaría obviamente la constante intervención del Estado como diseñador y planificador de la misma. Walzer, por el contrario, es partidario de que la búsqueda de la igualdad sea un objetivo central de la política, pero que al mismo tiempo respete la libertad. De allí que para él resulte forzoso concebirla como igualdad compleja. Esta igualdad requiere, como desarrollaremos más adelante, que la distribución de los diferentes bienes sociales no se haga de manera uniforme, sino según una diversidad de criterios que tenga en cuenta la diversidad de los bienes sociales a distribuir, los agentes sobre los cuales ha de recaer tal distribución y los significados comunitarios a ellos ligados. Por tener en cuenta toda esta serie de factores, es que para Walzer la igualdad se le vuelve compleja.

“[...] nunca ha habido un criterio único, o un conjunto único de criterios interrelacionados, para toda distribución [...] la justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera [...] las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política [...] los principios de justicia son en sí mismos plurales; [...] que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto del particularismo histórico y cultural” (Walzer, 1997: 18, 19);

Walzer, entonces, concibe la igualdad como una relación compleja entre personas mediada por una serie de bienes; nunca para él consiste en una identidad de posesiones. Su énfasis está en el llamado a no violar los principios de distribución propia de cada esfera y a evitar que el éxito que obtenga una esfera determinada implique el ejercicio de su preponderancia en otras, como ocurre, por ejemplo, cuando el poder y el dinero interfieren la justicia o la designación de cargos y beneficios. Por eso, para Walzer la justicia no es sólo cuestión de interpretación y obligación de los criterios de distribución, sino también de precisión de fronteras entre las diferentes esferas de la sociedad.

En este sentido, es crucial para Walzer no utilizar ningún bien social como medio de dominación, como ocurre en la sociedad capitalista con el dinero que otorga jerarquía y formas de dominación. En cuanto al poder político, Walzer recomienda evitar su concentración en las mismas manos, y que en él se concentren la riqueza y el honor.

Para nosotros, lo que Walzer hace es permitirse una crítica al individualismo liberal, adoptando el pluralismo como algo que contribuye al enriquecimiento de la democracia, y recoger toda la tradición liberal en materia de derechos y libertades. También, por supuesto, está presente en el ideario filosófico walzeriano la búsqueda de la justicia al margen de un punto de vista universal y sin necesidad



de principios válidos para todas las sociedades. Para Walzer, la justicia hay que plantearla partiendo de comunidades políticas específicas y en el marco de la tradición que las constituye y dentro de los significados sociales comunes a sus miembros. Así se expresa Walzer: “Hace algunos años, escribí un ensayo al que titulé ‘*La crítica comunitarista al liberalismo*’. Defendía en él que el comunitarismo no debe ser considerado como una teoría autónoma o un programa político sustancial, sino que hay que entenderlo como un correctivo a la teoría liberal y su praxis” (Walzer, 2004b: 11 “Introducción”). Lo que pretende corregirle Walzer a la teoría liberal es su individualismo, ya que nuestra vida social “no es obra de aquel héroe liberal, de aquel individuo autónomo que elige libremente donde asociarse, [...] Antes bien, la mayoría de nosotros nos encontramos ya en grupos que nos vienen dados” (Walzer, *Ibíd*em: 11).

## 5. LA SOCIEDAD CIVIL EN MICHAEL WALZER: Una descripción de su naturaleza y de sus problemas.

En uno de los trabajos realizados por Walzer denominado *The idea of Civil Society*, el autor realiza un bosquejo de las principales características de su concepción de la sociedad civil, y de la importancia que le asigna al asociacionismo como elemento que ayuda a fortalecer la democracia, el pluralismo, la ciudadanía, la igualdad y la no dominación. Pues, como el mismo autor llega a confesar, se trata de un camino difícil, cuyas conclusiones derivan en “una concepción compleja, imprecisa y, en algunos puntos cruciales, incierta de la sociedad política” (Walzer, 2003: 375).

En su propuesta sobre la idea de sociedad civil, en primer lugar, Walzer se refiere a la historia y la política para buscar respuestas a la manera cómo se llega a la vida buena, y analiza un sinnúmero de respuestas dadas, pero ninguna de ellas, dice, llega a una conclusión definitiva, pues para él ninguna debería ser juzgada por encima de la otra, pues todas deben estar en el mismo nivel, así que en conclusión, dirá, “las comparaciones entre diferentes formas organizativas son moral y políticamente útiles para pensar a propósito de dónde estamos y sobre el tipo de posibles alternativas disponibles, pero, más allá de eso, no producen ningún tipo de juicio autorizado” (Walzer, 1998: 18). De tal manera que buena parte de su trabajo lo dedicará a resaltar que la “mejor manera de entender esta idea es desde el seno de la misma sociedad civil” (Walzer, 2003, 375).

Según Walzer, la sociedad civil incorpora a las asociaciones e identidades que funcionan fuera del Estado, incluso, pueden estar antes que él o a su sombra. “Con las palabras sociedad civil se hace referencia tanto al espacio cubierto por las asociaciones humanas no coercitivas como a la red de relaciones creadas para

la defensa de la familia, la fe, los intereses o las ideologías que cubren este espacio” (Walzer, 2003: 376).

La sociedad civil estaría compuesta entonces por sindicatos, iglesias, cooperativas, movimientos de opinión, comunidades nacionales, étnicas, de identidad sexual, partidos políticos, asociaciones vecinales, gremios, etc.

### **5.1. Características del Asociacionismo.**

Entonces, para entender el concepto de sociedad civil en Walzer, nos basaremos en la manera que tiene Walzer de garantizar el pluralismo como medio para unas adecuadas relaciones, y cumplir así con los objetivos grupales en contra o a favor del Estado; será necesario reconocer también las virtudes o características que posee el asociacionismo desde los mismos elementos que pone el autor en el libro *La Idea de la Sociedad Civil*, donde fija estas características, tomando el asociacionismo como:

- a) Generador de la protección social.

La preocupación frente a un Estado en el que los grupos no proponen nada, será el primer elemento que se debe tener en cuenta para dar respuesta a las necesidades mismas del grupo y de la sociedad, buscando igualdad, y por ello el grupo sería en su asociación el que intente fortalecer la misma protección para todos, por ello dirá: “Allí donde el mercado se imbrica en la sociedad civil, es controlado políticamente y permanece abierto a las iniciativas, tanto privadas como comunales, pueden paliarse estos resultados desigualitarios. La naturaleza exacta de los límites dependería de la fuerza y densidad de las redes asociativas” (Walzer, 2003: 386).

- b) Auditor del mercado y apoyo a los intereses de los ciudadanos.

Una asociación permite organizar, estructurar y hacer que no existan usuras, manipulación ni se aprovechen de los intereses de los ciudadanos en el proceso de mercado. De esta manera habrá igualdad para todos, porque al estar asociados se buscan los intereses de todos y no los de unos pocos; de ahí que según Walzer, “la libertad de asociación debe servir para legitimar todo un conjunto de relaciones de mercado, aunque éstas no coincidan, necesariamente, con el tipo de regulación capitalista... No cabe duda de que cuanto más anclado esté el mercado en una red de asociaciones, cuanto mayor pluralidad se dé en la formas de propiedad, más se acercará la conformación de lo económico a la idea de la sociedad civil” (Walzer, 2003: 386).

c) Conciliador mercado-Estado.

La asociación del grupo permitirá que existan diálogos entre el Estado y los miembros del mismo, buscando el respeto de su cultura y la posibilidad de participar en la toma de decisiones en cuanto a lo económico y a la política se refiere, para que todos los individuos tengan el mismo nivel de oportunidades, por tanto, “Una vez incorporadas a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden volver a ser protagonistas absolutos. Tendrán sus partidarios, pero no se convertirán en modelos para el resto de nosotros... Estas mismas personas participan en la toma de decisiones menores y de alguna manera influyen sobre las decisiones de la alta política o economía que se adopta a otros niveles” (Walzer, 2003, 385).

d) Expresión de pasado, presente y futuro del contrato social.

Toda persona tiene derecho a pertenecer a una comunidad y por tanto en esa comunidad se realiza como tal, descubriendo en ella los elementos de su propia historia a través de la cultura que ha recibido como legado, y que en su interior

esos elementos sean parte de las políticas que allí se vivan; esto lo podemos ver desde el momento en que se llega a un contrato social donde “la idea de la integridad comunitaria deriva su fuerza moral y política de los derechos que tienen los hombres y mujeres contemporáneos a vivir como miembros de una comunidad histórica, y a expresar su herencia cultural a través de formas políticas elaboradas por ellos mismo” (Walzer, 2001: 61)

e) Formador de cultura y ciudadanía.

El individuo se forma dentro de un grupo o comunidad, porque allí aprende lo propio, que es su identidad, esto se va adquiriendo a lo largo de la vida dentro de dicho grupo, y por lo tanto logra como sujeto consolidarse, ya que tendrá la oportunidad de participar, de sentirse protegido y acogido por los demás, para poder aportar, sabiendo que va a ser escuchado y adquiriendo responsabilidades dentro del mismo grupo. Esto lo podemos ver reflejado en el siguiente texto de Walzer:

Los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables de y ante otros individuos... Solamente en el contexto de la actividad asociativa pueden aprender los individuos a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades... Unos individuos participativos con un sentido creciente de su propia eficacia son nuestra mejor protección contra la visión estrecha o la intolerancia de los grupos en que participan (Walzer, 1998: 116 -118)

f) Identidad cultural y fuente de la ciudadanía pluralista.

Lo importante desde este punto de vista, según Walzer, es que el ciudadano pueda hacerse partícipe de la protección que se recibe al involucrarse en un Estado y, por tanto, tiene la libertad de exigirle sus derechos. La otra posibilidad que podría tener el individuo es participar en el Estado, en la construcción de

normas y leyes que pudiesen ser necesarias para la vida buena de la comunidad, elementos claves que Walzer continuará mostrando a lo largo de su investigación, por eso él considera que,

Este es el ciudadano que recibe protección y dadas sus distintas instancias de asociación, participa en el gobernar y ser gobernado. Este tipo de ciudadanos participa en dos tipos de grupo: i) los que efectúan reclamaciones al Estado a consecuencia de lo cual en ocasiones puede verse obligado a desobedecer sus leyes. Si el Estado tolera la desobediencia ellos se transforman en objetores de conciencia, por el contrario, son desobedientes y traidores; ii) los grupos que no hacen reclamaciones al Estado, sino que ayudan a elaborar las leyes que ellos mismos deben obedecer (Walzer, 1976: 200).

#### g) Garante de la democracia

Y, finalmente, dentro de este proceso de asociacionismo se puede vislumbrar que los sujetos que hacen parte de la sociedad en la que se encuentran deberían ser el principal garante de la democracia. Esto se logra cuando existe un compromiso con la comunidad y con el Estado mismo, porque ellos defienden los intereses de su comunidad de la mano de su comunidad y en beneficio de la libertad. Para decirlo en términos de Walzer:

La sociedad civil será suficientemente democrática cuando, al menos en alguna de sus partes componentes, podemos reconocernos a nosotros mismos como personas con autoridad y participantes responsables... Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática. Sólo una sociedad civil democrática puede mantener la democracia en un Estado. El civismo que hace posible la política democrática sólo puede ser aprendido a través de las redes asociacionales. (Walzer, 2003: 391).

Para Michael Walzer la sociedad civil sólo se puede entender a través de las relaciones sociales entre los hombres, y esta realización como tal no se podría entender únicamente en su participación como ciudadano, sino que debe participar involucrándose en su comunidad y en la vida política de una manera u

otra. Pero no necesariamente involucrarse o no es lo que lo incluye o excluye del hecho de ser parte de la sociedad civil, sino el ser sociables, miembros de una comunidad que los acoge y los hace parte de ella libremente, dando origen así a la pluralidad en lo social, siendo esto la base fundamental de lo que entiende Walzer por sociedad civil pues de esta manera se llega a las relaciones en búsqueda de defensa de la familia, la fe, los intereses e ideologías de cada grupo y de los de la comunidad en general.

## **5.2. Asociacionismo y análisis walzeriano sobre cuatro modelos históricos de sociedad civil.**

Las teorías walzerianas de la obligación y de la comunidad sustentan su noción de sociedad civil, las cuales combina con elementos históricos sacados de diferentes tradiciones. La idea de comunidad en Walzer tiene en cuenta la gama de significados compartidos por sus miembros, y la de sociedad civil expresa para él el espacio apropiado desde donde es posible definir en forma argumentada lo que las comunidades, cualquiera que ellas sean, consideran lo que es una vida buena. “La comunidad política es el entorno adecuado a esta empresa (la vida buena) [...] es lo que más acerca a un mundo de significados comunes. El lenguaje, la historia y la cultura se unen (aquí más que en ningún otro lado) para producir una conciencia colectiva” (Walzer, 1997: 41).

Por lo demás, el concepto de sociedad civil que define Walzer es producto de su manera particular de hacer filosofía y de su modo, también particular, de hacer la crítica social. Siempre entran en juego en sus análisis los temas desafiantes del pluralismo, la ciudadanía, la participación política, la guerra, el terrorismo, la democracia, el liberalismo, la sociedad civil, y la inmigración, entre otros, en el marco de su condición de judío comunitario y de estadounidense liberal.

Hay una tradición teórica importante para el pensamiento político de Walzer, sin desconocer las de Hegel y Marx, entre otras, que ejerce alguna influencia en él: es la tradición que se remonta a Alexis de Tocqueville, para quien la sociedad civil es el resultado de un ámbito que comprende los derechos individuales y las asociaciones voluntarias, donde la concurrencia pacífica de unos con otros en la consecución de sus respectivos asuntos, intereses y anhelos privados, está garantizada por el Estado. En efecto, Tocqueville aboga porque el Estado proporcione a las corporaciones locales y privadas las competencias necesarias para su autogobierno. El Estado liberal, dice, debe auspiciar el funcionamiento de las asociaciones voluntarias que construyan los ciudadanos. En esta perspectiva asociacionista trabaja Walzer. Abogando por la pertenencia ciudadana a asociaciones civiles, Tocqueville exclama: “está claro que si cada ciudadano, a medida que se hace individualmente más débil y por consiguiente más incapaz de preservar aisladamente su libertad, no aprendiese el arte político de unirse a sus semejantes para diferenciarla, la tiranía crecerá necesariamente con la igualdad” (A. de Tocqueville, 2000: 211).

Obviamente aquí, el concepto moderno de sociedad civil está estrechamente ligado a la democracia liberal, cuyos rasgos fundamentales son el individualismo, la privacidad, el mercado, el pluralismo y la estructuración social en clases como consecuencia de todos los rasgos anteriores.

Para el caso de Michael Walzer, su concepto de sociedad civil incorpora las asociaciones e identidades que se dan en la sociedad moderna fuera de, antes que, o a la sombra del Estado y la ciudadanía: “Con las palabras sociedad civil se hace referencia tanto al espacio cubierto por las asociaciones humanas no coercitivas como a la red de relaciones creada para la defensa de la familia, la fe, los intereses o las ideologías que cubren este espacio” (Walzer, 2003: 376).



De esta forma la sociedad civil estaría compuesta por sindicatos, iglesias, cooperativas, movimientos de opinión, comunidades étnicas, de identidad sexual, partidos políticos, asociaciones vecinales, gremios, etc. El concepto de sociedad civil en Walzer se aplica, pues, a todas aquellas relaciones sociales que involucran la asociación voluntaria y la participación de individuos que actúan en su condición privada, para el reclamo de sus intereses ante el Estado. Queda planteada así en Walzer la dicotomía entre sociedad civil y Estado. No obstante esta dicotomía, nuestro autor la trata en relación recíproca y como algo cuya comprensión requiere tomarlas por oposición.

En su trabajo “la idea de Sociedad Civil”, Michael Walzer señaló las principales características de su concepción sobre la sociedad civil y la importancia que le da al asociacionismo como garantía para la democracia, el pluralismo, la ciudadanía, la igualdad y la no dominación. El mismo Walzer consideró que el camino de la sociedad civil es difícil. Este concepto para él deriva en “una concepción compleja, imprecisa y, en algunos puntos cruciales, incierta de la sociedad y la política” (Walzer, 2003: 375). Su escrito sobre la sociedad civil empieza describiendo lo que Walzer considera son las cuatro grandes respuestas que la historia y la teoría política han ofrecido a la pregunta de cómo y dónde debe desarrollarse la vida buena.

Pasemos entonces a identificar estas cuatro respuestas a las que se refiere Walzer, señalando de una vez las debilidades que el autor advierte en cada una de ellas, y que le hacen decir que ninguna reconoce la complejidad de la sociedad humana, al no percatarse del conflicto de lealtades que originan las diferentes obligaciones que existen dentro de una comunidad política. Cada una de estas respuestas le parecen a Walzer incompletas, pues pretenden explicar la realidad social sólo desde un único punto de vista, pretendidamente universal, por demás. Por eso, las denomina “teorías simplistas”.

Walzer ensaya desde el seno de la comunidad misma lo que sería su respuesta personal. Es en la comunidad, nos dirá siempre Walzer, donde se experimenta la fragmentariedad, el pluralismo y el conflicto, a partir de las obligaciones a que se someten los individuos una vez entran a formar parte de asociaciones específicas. Es desde aquí que Michael Walzer justifica su idea de sociedad civil compuesta “de personas asociándose libremente y comunicándose entre sí, creando y recreando grupos, no con vistas a asociaciones de ningún tipo en particular (familia, tribu, nación, religión, comuna, hermanada, grupo de interés o movimiento ideológico), sino por el mero placer de ejercer sociabilidad” (Walzer, 2003: 375).

No cabe duda de que la concepción de sociedad civil surge, recientemente, entre los intelectuales de Europa Central y del Este, quienes retoman los conceptos de Estado, economía y nación, para tal efecto. Walzer en la búsqueda constante por explicar el concepto de sociedad civil, retoma de estos intelectuales lo que entienden por dicho concepto, permitiéndose analizar las diferentes posturas, acercándolas a la realidad de nuestra vida, aunque reconoce en ellas un alejamiento de lo que él considera como la mejor manera de vivir un grupo que se asocia o une para buscar el mayor bien.

Una lectura del análisis que Walzer realiza acerca de la concepción de sociedad civil, sobre todo la que tiene lugar en los intelectuales de Europa Central y del Este, permite comprender que dicho concepto indica que: “La disidencia en Europa Central y en el Este floreció en el seno de una versión muy restrictiva de sociedad civil, y, según nos cuentan, la primera tarea emprendida por las nuevas democracias creadas por estos disidentes consistió en reconstruir las redes: sindicatos, iglesias, partidos, movimientos políticos, cooperativas, asociaciones de vecinos, escuelas de pensamiento, sociedades para promover ésto o prevenir aquéllo.” (Walzer, 2003: 376) Cuando Walzer resalta en su análisis la palabra “restrictiva”, quiere dejar en claro que las posturas dadas por estos intelectuales generan contradicciones, pues cada uno de los intelectuales propone o retoma

ideologías que consideran verdaderas, y por tanto no se permiten ir a la profundidad de las otras ideologías, que les permitirían darse cuenta que de una forma u otra cada una hace su propio aporte, ya que todas incluyen la forma de lograr la vida buena entre los miembros de un grupo. Ahora bien, en Walzer estas ideologías o modelos poseen un defecto importante: “ninguna de ellas tiene en cuenta el pluralismo que, necesariamente, debe darse en toda sociedad civil.” (Walzer, 2003: 376). Al analizarlas, dice, no hay ninguna oportunidad para que todos puedan participar y proponer sin restricción alguna su ideología por parte de aquellos que se comprometen en dicho proceso. No obstante, Walzer reconoce que la invitación que hacen escritores de Hungría, Checoslovaquia y Polonia a pensar en el papel de la sociedad civil, es desde todo punto de vista muy importante. Encuentra, pues, razones para aceptar esta invitación, sobre todo cuando Walzer reconoce que “cada vez es más evidente que la vida asociativa corre peligro en los países capitalistas «avanzados» con regímenes socialdemocráticos. Publicistas y predicadores nos advierten de que la cooperación cotidiana y la amistad cívica decrecen a un ritmo constante” (Walzer, 2003: 376)

Al descuidarse y decaer elementos fuertes que debe tener un tipo de vida solidario, como lo son la cooperación mutua y la amistad cívica, nos está llevando a hacer realidad la concepción hobbesiana de que “el hombre es lobo para el hombre”, y que no nos interesa el otro. “La solidaridad familiar, la asistencia mutua, la afinidad política, todo esto resulta menos real y sustancial [...] la concepción hobbesiana de la sociedad resulta cada vez más convincente” (Walzer, 2003: 377).

Ahora bien, a Walzer cada una de las tendencias que se presentan desde el punto de vista de las realidades vividas en Europa Central y del Este, le generan dudas, como se ha venido indicando anteriormente, ya que descuidan las redes a través de las cuales se da lo cívico, y por tanto las pone en tela de juicio, pues para él, el

hecho de que haya una única respuesta a las preguntas que se plantean, evita el pluralismo que se debería dar en la sociedad civil, como lo indicamos anteriormente. Partiendo de estas premisas, Walzer hace un recorrido por las cuatro ideologías o modelos que proponen los intelectuales europeos, y que además se presentan actualmente o, simplemente se nos hacen familiares, y de las cuales nos invita a verlas como rivales unas con otras por el echo de buscar cada una su propia verdad, además son incompletas, porque pretenden explicar la realidad social desde un único universal punto de vista. Cada una de las cuatro respuestas históricas, dice, han dado origen a cuatro modelos de sociedad civil, a partir de los siglos XIX y XX, que ya nos son familiares. En ellos, no nos cansamos de reiterar, encuentra un defecto: no tienen en cuenta el pluralismo que necesariamente debe tener toda sociedad civil. Para Walzer, estas cuatro respuestas o modelos de sociedad civil, son:

**a) Modelo de la Grecia clásica**

Reivindica a la comunidad política como el único espacio para desarrollar la vida buena, y esta comunidad política es el Estado democrático en cuyo seno podemos ser ciudadanos. Allí se refleja la posibilidad de que todos los miembros participen libremente en cualquier decisión, por lo cual la vida buena se da en la participación política activa. Trabajar con los demás permite buscar un mejor destino en común, permitiendo proponer, debatir y generar decisiones. Este tipo de ideología según Walzer no muestra o no hace parte de la vida real, ya que no se puede llegar a decir que el Estado esté en manos de los ciudadanos que lo componen, aunque se haya ampliado la participación de estos ciudadanos en el Estado, pues “la participación de los hombres y mujeres corrientes en las actividades del Estado (a no ser que se trate de funcionarios o empleados públicos) a menudo no se concibe más que como algo que hacen los otros incluso los militantes de partidos políticos que tienden más a discutir y a quejarse que a decidir realmente.” (Walzer,

2003: 378)\*; como sucedió en la antigua Grecia, donde los únicos que participaban en la vida política eran los hombre libres, quedando por fuera de ella muchos sectores sociales que no alcanzaban a acreditarse como ciudadanos;

### **b) Modelo Marxista.**

La segunda de las respuestas que analiza Walzer, es la que ofrece Marx. A juicio de Walzer, Marx considera que “el marco en el que debe desarrollarse la vida buena es el cooperativismo económico, en el que todos podemos ser productores, artistas (Marx era un romántico), inventores y artesanos [...] la imagen esbozada por Marx es la de hombres y mujeres creativos que producen objetos bellos a la par que útiles que surgen no porque se desee construir tal o cual objeto, sino por el placer de la creatividad en sí misma, la máxima expresión de nuestra especie, del *homo faber*, del hombre productor” (Walzer, 2003: 378). Hasta aquí la interpretación que hace Walzer de Marx, en lo que respecta a la situación del hombre en la sociedad comunista.

De acuerdo con la visión walzeriana, en Marx, es el corporativismo económico el espacio ideal para desarrollar la vida buena, en el cual todos podemos ser artistas y productores. En Marx, dice Walzer, el Estado estaría para garantizar la libre productividad y su labor aunque “técnicamente importante” no sería “interesante desde el punto de vista sustancial”. “Una vez alcanzada la libre producción, la política debe dejar de interesar” (Walzer, 2003: 379).

---

\* En su versión contractualista, dice Walzer, este modelo llega hasta Rousseau y Kant, donde la ciudadanía sería con su participación una forma de acción moral. Después fue retomada por los comunitaristas en la década del setenta del siglo XX y, antes, por los *padres fundadores* de los Estados Unidos, que exaltaron la virtud cívica como eje de la convivencia ciudadana. Para Walzer, este modelo fracasó por cuanto se queda corto en la descripción de lo que es la vida en comunidad. La situación es que: los ciudadanos no participan activamente en las decisiones del Estado, y son otros, muy pocos, los que toman estas decisiones por uno. Son los aristócratas, oligarcas y sus imitadores capitalistas los que gozan del ocio para dedicarse a la política. “El trajín de una multitud de sirvientes es de mucha ayuda” (Walzer, 1997: 195).

En cuanto al terreno político se refiere, Walzer encuentra que en Marx hay una valoración de la democracia liberal sólo en cuanto permite a los movimientos y partidos socialistas organizarse para la victoria contra el régimen burgués capitalista. “Tiene por tanto [la democracia] un valor instrumental e históricamente específico. El Estado democrático (para Marx) es el mejor escenario posible, no para el desarrollo de la vida buena, sino para llevar a cabo la lucha de clases. Lo que se persigue con esta lucha es ganar, y la victoria supone el fin de la instrumentalidad democrática” (Walzer, 2003: 379).

La crítica que hace Walzer a este modelo de Estado democrático y de sociedad civil es que aunque desapareciera el Estado y la política, habría necesidad de la política y de un aparato administrativo que organizara la economía. “Si alguna vez esta idea [se refiere a la perspectiva marxista que él interpreta] llegara a hacerse realidad, lo que desaparecería sería la política. Seguiría siendo necesaria la existencia de alguna agencia administrativa que coordinara la economía, y sólo los marxistas se llaman a engaño cuando se niegan a llamar a esta agencia Estado” (Walzer, 2003: 379).

Invoca Walzer en el trabajo sobre *La idea de sociedad civil* que venimos comentando, un texto de *La ideología alemana* de Marx y Engels donde éstos dicen que “La sociedad regula la producción general y hace así posible que yo haga un día una cosa y al siguiente otra”, para cuestionar que no siendo tal regulación de carácter político, puedan los ciudadanos verse librados de las cargas de la ciudadanía, centrarse en las cosas que crean y en las relaciones de cooperación que establecen (Walzer, 2003: 379). Walzer, por el contrario, considera que uno puede hacer exactamente lo que le apetece y, a la vez trabajar con otras personas, estrechando los vínculos sociales que abran paso a la sociedad civil como sistema de cooperación, aún en la sociedad capitalista.

De esta manera queda claro que la postura de Walzer frente a los marxistas con su tesis de la “extinción del Estado” y de querer llamarlo de otra manera para tratar de defender su hipótesis, no responde a la verdadera necesidad de la sociedad. En Walzer, por el contrario, encontramos que la vida buena es alcanzable bajo la relación de estos dos escenarios posibles: El Estado y la sociedad civil. “En el ámbito de la vida asociativa de la sociedad civil es donde se definen todos los argumentos sobre la vida buena y se ponen a prueba, resultando así ser todos ellos parciales, incompletos y, en último término, insatisfactorios”. Y, continúa Walzer, “Este mismo argumento sirve para legitimar un tipo de Estado que resulta más liberal y progresista [...] De hecho, como veremos, si deseamos que surjan las asociaciones tendremos que buscar un Estado así” (Walzer, 2003: 384, 385).

### **c) El modelo del mercado capitalista.**

La tercera de las respuestas analizada por Walzer, es la que afirma que el mejor espacio para desarrollar la vida buena es el mercado, o sea, el lugar donde los hombres hacen sus respectivas y permanentes elecciones. En este escenario, dice Walzer, los hombres son más consumidores que productores. Para esta tercera postura sobre la sociedad civil, lo mejor que puede pasar es que cada individuo sea autónomo al momento de elegir entre sus posibilidades. Según Walzer, desde esta perspectiva “vivir bien no significa tomar decisiones políticas o crear objetos bellos, sino realizar elecciones personales [...] y el mercado, en cuyo seno se elige, al igual que ocurría en el caso de la economía socialista, no necesita del Estado. Requiere tan sólo un Estado mínimo. No precisa regulación social, únicamente actividad de policía” (Walzer, 2003: 380).

Para esta propuesta la producción es considerada libre, aunque no se hable, como en el caso marxista, de libertad creativa. “Más importantes que los productores son los empresarios, héroes de la autonomía, consumidores de la oportunidad, que compiten entre sí para proporcionar todo aquello que los consumidores desean o son persuadidos para que deseen” (Walzer, 2003: 380).

La defensa del mercado como espacio para el desarrollo de la sociedad civil, también es criticada por Walzer con base en estas objeciones: a) no todos los hombres tienen los recursos suficientes para poder elegir, muchos de ellos requieren la ayuda de otros para poder acceder a los bienes que suministra el mercado. “Desgraciadamente también es cierto que sólo podemos elegir realmente (no de forma especulativa o desiderativa) si contamos con recursos suficientes. La gente accede al mercado provista de recursos de forma desigual. Algunos no cuentan, prácticamente, con recurso alguno. No todo el mundo puede competir con éxito en la producción de mercancías y no todos tienen acceso a las mismas. Resulta pues que la autonomía es un valor de alto riesgo que muchos hombres y mujeres sólo pueden hacer efectivo con la ayuda de sus amigos. Sin embargo, el mercado no es un lugar donde se puede ejercer adecuadamente la ayuda mutua. No puedo ayudar a otros sin reducir mis propias opciones (al menos a corto plazo). Y, como individuo autónomo, no tengo razón alguna para aceptar recortes de ningún tipo a causa de otra persona. No estoy intentando decir que la autonomía desemboque necesariamente en el egoísmo, lo que digo es que el mercado no es un lugar propicio para ejercer la solidaridad” (Walzer, 2003: 381).

- b) Los agentes del mercado, dice Walzer, necesitan del Estado aunque no le sean leales, es decir, no guardan con él una relación moral, antes bien, procuran controlar a los representantes estatales a través de dádivas y prebendas, lo cual genera brotes de corrupción en éstos. “Puesto que en el mercado no se dan cortapisas políticas, los empresarios capitalistas evaden así mismo el control oficial. Necesitan del Estado pero no le son leales [...] Las corporaciones multinacionales están al margen (en ocasiones en contra) de cualquier comunidad política [...] no evocan afectos o solidaridades, sino únicamente preferencias” (Walzer, 2003: 381, 382).



En el mercado, tal como lo plantea el neoliberalismo, no existe vínculo, mucho menos obligación para con la autoridad política, de allí que Walzer observe con suma claridad que cuando el beneficio del empresario capitalista es el eje de su actividad económica, hoy en día transnacionalizada, de hecho entra en conflicto con las regulaciones que de tipo democrático quiera aplicarle el Estado. "...el beneficio como objetivo puede entrar en conflicto con las regulaciones de tipo democrático" (Walzer, 2003: 381). Este conflicto sólo podría resolverse por medio de la unión y la fuerza de la comunidad, a través de las asociaciones que constituyen la sociedad civil. Walzer recuerda cómo el nacimiento de la sociedad civil está relacionado con los conflictos religiosos que se suceden en la modernidad. "La sociedad civil, tal y como la conocemos hoy, tiene su origen en las luchas por la libertad religiosa" (Walzer, 2003: 387).

En lo relacionado con el conflicto entre la búsqueda del beneficio económico sin límites, propia del capitalismo, y las regulaciones de tipo democrático que el Estado debe hacer ante ese beneficio, Walzer nos dice que tales regulaciones serán posible "sólo si la cohesión de la comunidad genera obligaciones y significados compartidos, sólo si hay miembros lo mismo que extraños, es que los agentes estatales tendrán alguna razón para preocuparse especialmente por el bienestar de su propio pueblo (y de *todo* su propio pueblo) y por el éxito de su propia cultura y política (Walzer, 1997: 50).

A juicio de Walzer, la falacia de la postura que afirma que el mejor espacio para desarrollar la vida buena es el mercado, consiste en hacer creer que el vivir bien se logra no desde la participación política, sino desde la posibilidad de realizar la elección personal que más convenga. Por otra parte, como todo está montado sobre los deseos de los hombres como consumidores, ello favorece a los empresarios, dice Walzer, ya que se les presenta la oportunidad de producir más y más, para poner en el mercado el arsenal de productos necesario para que el consumidor pueda elegir de manera autónoma. Desde el punto de vista de la

ideología del mercado, la libertad que otorga el capitalismo viene a estar ligada a la abundancia de mercancías que haya en ese espacio llamado mercado donde todo se compra y se vende. Aquí, escribe Walzer, "...la producción se considera libre... los ciudadanos se transforman en consumidores autónomos en busca de aquel partido o programa político que prometan, de la forma más persuasiva posible, reforzar sus posiciones en el seno del mercado" (Walzer, 2003: 380 – 381).

#### **d) El modelo nacionalista.**

La cuarta respuesta a la pregunta ¿cuál es el mejor escenario para el desarrollo de la vida buena?, es la que, a juicio de Walzer, identifica la nación como ese espacio privilegiado desde donde los hombres pueden inventar y desarrollar lo que han de llamar vida buena. Esta respuesta apela a los vínculos históricos y de sangre que se dan entre los ciudadanos. Aquí el marco preferido es la nación, en cuyo seno, dice Walzer, sus miembros son "leales, unidos unos a otros por lazos históricos y de sangre" (Walzer, 2003: 382).

El rasgo distintivo de este modelo es, pues, la lealtad mutua que profesan los miembros de una sociedad, desde donde aseguran su pertenencia orgánica a ésta. Desde esta perspectiva, "vivir bien es participar, junto con otros hombres y mujeres, recordar, cultivar y transmitir la herencia nacional." (Walzer, op. Cit.: 382).

El principal problema que Walzer encuentra en este modelo nacionalista es que la pertenencia a la sociedad está referida al nacimiento, a la sangre, y/o a la voluntad de sus miembros. "Es un problema de nacimiento, no de elección... reivindica una visión adscriptiva de la pertenencia al grupo. Ser miembro no significa tomar decisiones políticas ni ejercer ningún tipo de actividad que vaya más allá de la afirmación ritual" (Walzer, 2003: 382). Por lo mismo, dirá Walzer, comunidades y naciones de este tipo, resultan propicias para las prácticas de la intolerancia y la exclusión, arrogándose derechos de excluir de su seno a quienes sean diferentes

o no compartan la misma herencia. Tal arrogancia les viene del hecho de que conciben “que la vida buena no es una cuestión de actividad, sino de identidad. Es un problema de fe, no de obras...” (Walzer, 2003: 382-383).

De acuerdo con el análisis que Michael Walzer ha hecho de cada una de estas respuestas, podemos decir que las inconsistencias que advierte en ellas se centran en lo que nosotros creemos constituye el grueso de su filosofía política liberal: la necesidad de compatibilizar lo público y lo privado, lo imprescindible del Estado, la importancia de generar vínculos entre éste y los ciudadanos, la necesidad de la solidaridad y el pluralismo. Todos estos puntos llevan a Walzer a tener que vérselas con conceptos que son claves en su pensamiento, tales como, los de comunidad, obligación ciudadana, lealtad, vínculos sociales, tolerancia, solidaridad, pluralismo y democracia.

Hasta aquí el análisis y la descripción que hace Walzer de lo que llama las “cuatro ideologías rivales” acerca del problema de “¿cuál es el mejor escenario, el entorno más adecuado, para el desarrollo de la vida buena?” (Walzer, 2003: 376). A renglón seguido se pregunta a sí mismo, si “¿es posible hallar una síntesis?” que dé cuenta de la cuestión sobre la vida buena. Por lo interesante del análisis que hace nuestro autor, reproduciremos en forma resumida, a continuación, su respuesta a la pregunta por la posibilidad de tal síntesis.

Walzer, en una primera idea, reclama tener en cuenta en el estudio de la vida buena y su relación con la sociedad civil, la complejidad de la sociedad humana y los conflictos que surgen en los individuos entre obligaciones y lealtades que se deben entre sí y con el Estado. Una segunda idea sobre la cual llama también la atención es la de que en sociedad se da el hecho de personas que se asocian libremente, se comunican entre sí y crean y recrean grupos, no siempre con vistas a formar asociaciones de algún tipo particular, valgan por casos, familia, tribu, nación, religión, comuna, hermandad, grupo de interés o movimiento ideológico,

“sino por el mero placer de ejercer la sociabilidad”. Esto es así para Walzer, “porque somos sociables por naturaleza, y lo éramos antes de convertirnos en seres políticos o económicos” (Walzer, 2003: 383-384).

Sobre estas bases o presupuestos Michael Walzer, se lanza, en el texto ya mencionado de *La idea de sociedad civil*, a intentar la postulación de una “quinta respuesta, finalmente correcta, a la cuestión de la vida buena” (Walzer, 2003: 383). Según su parecer, “la vida buena sólo puede vivirse en el seno de la sociedad civil, el ámbito de la fragmentariedad y el conflicto, pero también de las solidaridades concretas y auténticas” (p. 383). El supuesto básico walzeriano tiene por ver con el hecho de que el hombre no tiene otra forma de vivir más que estar “conectado” con otros, “nos convertimos en hombres y mujeres sociables y comunales. Y esto es, por supuesto, lo mejor que se puede hacer” (p. 383).

La imagen que tiene Walzer en este caso es la de personas asociadas libremente, voluntaria o involuntariamente. Esto último de lo involuntario nos lo recuerda Walzer con estas palabras: “...quisiera indagar con más detalle en lo que me parece un hecho central de nuestra vida en asociaciones: y es que, en gran parte, esa vida no es obra de aquel héroe liberal, de aquel individuo autónomo que elige libremente dónde asociarse. Antes bien, la mayoría de nosotros nos encontramos ya en grupos que nos vienen dados; y tales grupos son, sobre todo, aquellos de los que nos puede parecer más importante formar parte” (Walzer, 2004b: 11). Como ejemplos de asociaciones involuntarias a las que de hecho pertenecemos, Walzer nos menciona el parentesco, la nación o país donde nacemos, la clase social, el sexo; las determinaciones culturales de las asociaciones disponibles que ya nos marcan su contenido: el matrimonio, las asociaciones de carácter político, moral, religioso, etc.

La sustentación que Walzer hace de la sociedad civil, más que ser una quinta respuesta, es para él “un correctivo aplicable a las cuatro ideologías sobre la vida

buena, que en parte niega y en parte incorpora” (Walzer, 2003: 384). Es en la vida asociativa de la sociedad civil según Walzer, se definen los criterios y argumentos sobre la vida buena. Pero estos criterios no son para el autor absolutos, completos ni satisfactorios. Son, por el contrario criterios y argumentos que sólo se dan en parte, en formas no completas y no satisfactorias totalmente. “En el ámbito de la vida asociativa de la sociedad civil es donde se definen todos los argumentos sobre la vida buena y se ponen a prueba, resultando así ser todos ellos parciales, incompletos y, en último término, insatisfactorios. Puede acontecer que vivir sobre estas bases sea algo bueno en sí; no hay otro lugar donde vivir. Lo cierto es que la calidad de nuestra actividad política y económica, así como de nuestra cultura nacional, está íntimamente vinculada a la fuerza y vitalidad de nuestras asociaciones” (Walzer, 2003: 384).

Walzer reconoce la existencia de tantas asociaciones sociales, voluntarias e involuntarias, que al formar todas ellas la sociedad civil, ésta no se presenta como un escenario simple sino complejo, de allí que para él “la sociedad civil es un escenario compuesto a su vez de escenarios: todos ellos se hallan incluidos en el concepto, y no existe preferencia alguna por ninguno en particular”\*. Este argumento es una versión liberal que engloba las cuatro respuestas anteriores, aceptándolas todas, haciendo hincapié en el hecho de que cada una de ellas debe dejar espacio para las demás. Por lo tanto, no aceptando como única ninguna de las soluciones. El liberalismo aparece aquí como anti-ideología, y esto resulta ser una postura atractiva en el mundo moderno. Quisiera subrayar este atractivo al tratar de explicar cómo la sociedad civil puede, de hecho, integrar y negar las cuatro respuestas” (Walzer, 2003: 384).

Tal integración y negación de la sociedad civil que él busca en relación con las cuatro respuestas representadas, las ubica Walzer de la siguiente manera:

---

\* Se refiere Walzer a las cuatro respuestas analizadas acerca de dónde es concebible la vida buena: la comunidad política, el corporativismo económico, el mercado capitalista y la nación.

- a) El análisis conjunto de la comunidad política y la economía cooperativa acerca de lo que es la vida buena, termina otorgándole menor valor a las asociaciones que no formen parte del *demos* o de la clase proletaria. “Estas dos versiones izquierdistas de lo que es la vida buena infravaloran, de forma sistemática, toda asociación que no esté integrada por el *demos* o la clase trabajadora” (Walzer, 2003: 384). Para este autor, por el contrario, la teoría liberal de la sociedad civil tiene una visión más realista de las comunidades y las economías, ya que, según esta teoría, las asociaciones sirven a toda política estatal que busque regular el mercado. Aquí hay que hacer una observación al planteamiento de Walzer: la sociedad civil que direcciona el liberalismo político lleva ya cerca de tres siglos intentando poner freno a los monopolios económicos y, en la actualidad, a las empresas transnacionales, también hipermonopólicas, sin que tales exigencias hayan obtenido un rotundo éxito, antes hoy día reportamos mayor concentración de la riqueza socialmente producida. Pero sin embargo, Walzer se obstina en asumir que “No cabe duda de que cuanto más anclado esté el mercado en una red de asociaciones, cuanto mayor pluralidad se dé en las formas de propiedad, más se acercará la conformación de lo económico a la idea de sociedad civil” (Walzer, 2003: 384).

El pensamiento de Walzer en este sentido, es que hay que confiar en que la sociedad civil es capaz de doblegar a la producción capitalista hacia la satisfacción de intereses generales de la comunidad, con lo cual vence la dominación absoluta que pretende tener sobre el conglomerado social. “Una vez incorporados a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden volver a ser protagonistas absolutas. Tendrán sus partidarios, pero no se convertirán en modelos para el resto de nosotros” (Walzer, 2003: 385).

En su ataque a la concepción marxista, Walzer echa mano de la tesis que anuncia la desaparición del modelo de trabajo que observó Marx, producto de la revolución industrial y de la aparición, con las nuevas tecnologías productivas, de las economías de servicios, para derivar el planteamiento de que ahora “resulta más fácil elaborar una visión general de la humanidad como conjunto de animales sociales que como agrupación de *homo faber*” (Walzer, 2003: 385). La economía de servicios (enfermeros, maestros, asistente social, técnicos en asuntos varios, hoteles, recreacionistas, funcionarios, etc.) rompe, a juicio de Walzer, con la tesis marxista de la lucha de clases liderada por la clase obrera. “Y ni Marx ni ningún otro pensador socialista clásico tuvieron mucho que decir sobre hombres y mujeres cuya principal actividad económica consiste en brindar ayuda a otras personas. Éstos, al igual que las amas de casa, nunca fueron asimilados a la clase trabajadora” (Walzer, 2003: 385).

Por otra parte, cuando analiza la radicalización que posturas liberales como el republicanismo hacen de la ciudadanía y del Estado democrático, bajo la inspiración de Rousseau y su autodeterminación del individuo, Walzer pone de presente que lo dominante en el mundo de hoy es una ciudadanía pasiva, que apenas actúa como espectadora entre elección de gobernantes y cuerpos colegiados. No estamos, dice Walzer, en la Atenas antigua, reunidos en asamblea para deliberar y decidir.

No obstante, comenta Walzer, las personas sí participan en el seno de lo que llama “las redes asociacionales de la sociedad civil” (Walzer, 2003: 385), tales como sindicatos, partidos, iglesias, movimientos, cabezas de familia, grupos de interés, etc. Allí participan en la deliberación y toma de decisiones menores y localistas que, de alguna manera, pueden influir en las decisiones de la alta política o economía que se adoptan en niveles superiores. Pero, “si existiese una sociedad civil más igualitaria, más densa y mejor organizada, es posible

que pudieran participar a la vez en ambos niveles de decisión” (Walzer, 2003: 385). Esto lleva a Walzer a no admitir la versión capitalista de la sociedad civil que la pretende subsumir en lo que llama el “imperialismo del mercado” (Walzer, 2003: 386), que aboga por la privatización y la desregulación económica. Por eso, dice que: “sin embargo, allí donde el mercado se imbrica en la sociedad civil, es controlado políticamente y permanece abierto a las iniciativas, tanto privadas como comunales, pueden paliarse estos resultados desiguales” (Walzer, 2003: 386). Se refiere Walzer a los desastrosos resultados que deja la competitividad capitalista y que hace que algunos empresarios fracasen y muchos consumidores terminen indefensos en aras de la autonomía individual. No olvidemos lo que Walzer tanto nos recuerda que, “según la solución capitalista se sigue que, en el caso de la vida buena basada en la iniciativa empresarial y la libre elección del consumidor, el protagonista es el individuo” (Walzer, 2003: 386).

Walzer quiere a toda costa frenar el afán desmedido que pueda originar el libre curso de la autonomía individual. Una de sus críticas al liberalismo clásico es precisamente que no pone frenos al afán exacerbado de los individuos, para no lesionarles su libertad y autonomía, Walzer, por el contrario, enfatiza en la acción mediadora de la sociedad civil, siempre y cuando ésta englobe a diversos agentes del mercado: negocios familiares, empresas públicas o privadas, comunidades de trabajadores, asociaciones de consumidores, credos religiosos, movimientos sociales de diverso tipo, etc. En tanto que todos ellos ejercen su actividad en el mercado, y aunque su origen no esté en su seno, pueden a través de su libre elección promoverlo y reforzarlo hacia intereses más generales, sin ser su base originaria. Con el mercado, dice Walzer, se puede hacer lo que la gente hace con la democracia que la promueve y refuerza gracias a su acción grupal frente al Estado, sin ser Estado” (Walzer, 2003: 387). Acá la sociedad civil puede promover y reforzar el mercado, sin ser el mercado. “Así, es necesario debatir sobre el carácter



preciso de nuestra vida asociativa, y es en el transcurso de estos debates cuando decidimos lo que consideramos mejor respecto de posibles formas de democracia, la naturaleza del trabajo, la extensión y los efectos de las desigualdades generadas por el mercado y muchas cuestiones más” (Walzer, 2003: 387).

- b) La cuarta de las respuestas a la pregunta sobre la vida buena, la respuesta “nacionalista”, bebe de la fuente de la nación, en cuyo seno sus miembros están unidos por lazos de tradición y sangre. Por ello, tienen mayores posibilidades de ser leales entre sí y con la nación que les da cobijo.

Walzer toma de este planteamiento la idea de que, en efecto, la nación es algo que puede contribuir a estrechar los lazos de las asociaciones que conforman la sociedad civil. En la nación, dice Walzer, los grupos nacionales coexisten y se descubren de manera cautelosa, especialmente las familias y las comunidades religiosas, dos agrupaciones que Walzer tiene en alta estima para la formación de la vida buena. “La calidad del nacionalismo también es algo que se determina en el seno de la sociedad civil donde los grupos nacionales coexisten y se solapan con las familias y las comunidades religiosas (dos tipos de formación social a los que se ha prestado muy poca atención a la hora de formular las respuestas modernas a la pregunta sobre la vida buena) y donde el nacionalismo se expresa en las escuelas, movimientos organizados de ayuda mutua y sociedades de tipo histórico o cultural” ((Walzer, 2003: 387).

Pero como Walzer sabe que un nacionalismo exacerbado puede llevar a formas estatales de totalitarismo y chauvinismo, propone a la sociedad civil la misión de “domesticarlo”. A las familias y a las comunidades religiosas han de unirse otros grupos y movimientos sociales de distinto orden, aunque con objetivos diferentes, lo cual hace pensar a Walzer que se puede esperar mucho de la domesticación que del nacionalismo haga la sociedad civil. “es precisamente el hecho de que estos grupos deben unirse a otros similares,

pero con objetivos diferentes, lo que permite mantener viva la esperanza de que, en el seno de la sociedad civil, se pueda producir un nacionalismo domesticado” (Walzer, 2003: 387).

Por otra parte, los distintos grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil en el marco de una nación, y bajo un “nacionalismo domesticado”, siempre mantendrán las luchas y conflictos que tengan entre sí y con el Estado, pero abiertos hacia la posibilidad de la paz. Así como Jhon Locke confiaba en que la tolerancia debilitaría la fuerza del conflicto religioso hasta eliminar la violencia entre grupos rivales, Walzer cree que la sociedad civil, también puede, dentro de un sano nacionalismo, limar los riesgos de la violencia al “pluralizar la política y la cultura nacional” (Walzer, 2003: 387).

Para Walzer resulta muy claro entonces que ningún Estado puede mantenerse al margen de la sociedad indefinidamente. El Estado para Walzer “No puede sobrevivir sustentándose sólo en el engranaje de su maquinaria coactiva. Cuando ya sólo puede abrir fuego está literalmente perdido. La creación y reproducción de lealtad, civismo, competencia política y confianza en las autoridades nunca puede llevarse a cabo de forma unilateral por parte del Estado. Todo esfuerzo en esta dirección (un esfuerzo de corte totalitario) está condenado al fracaso [...] el Estado no pudo acabar con sus sindicatos, sus iglesias, sus universidades libres, sus mercados ilegales, sus samizdat, sus publicaciones.”, y, más adelante remata su análisis diciendo, “Ningún Estado, puede mantenerse indefinidamente al margen de la sociedad civil”, “la red de asociaciones puede englobar, pero no desvincularse del poder estatal” [pero] “la sociedad civil también desafía al poder estatal” (Walzer, 2003.: 389-390).

Pero en este desafío, Walzer encuentra, dada su visión liberal, del asunto lo que él llama “lo paradójico de la idea de sociedad civil” (Walzer, 2003: 390). La paradoja está en discernir si la sociedad civil que él configura, al tener la

posibilidad de “desafiar al poder estatal”, se empecine en alzarse con él, o solamente a ejercer un tipo de control o utilización del aparato estatal. Obviamente Walzer descarta la posibilidad de que la sociedad civil se alce con el poder; sólo acepta que ella promueva reformas y que ejerza control sobre el poder político.

Walzer observa que los nuevos movimientos sociales surgidos en el mundo, “los que se ocupan de la ecología, el feminismo, los derechos de los inmigrantes o de las minorías nacionales, del buen funcionamiento del lugar de trabajo o de la calidad de los productos, no pretenden (como si lo pretendieron en su día los sindicatos) hacerse con el poder. Esto supone un cambio importante que afecta tanto a las sensibilidades como a las ideologías [...] pero no hay victoria que no implique algún tipo de control a la utilización del aparato estatal (Walzer, 2003: 389-390).

La paradoja de la idea de sociedad civil se visibiliza además, dice Walzer, en el hecho de que el Estado “por un lado brinda un marco de actuación a la sociedad civil y, por otro, ocupa un espacio propio en el seno de ésta. Fija las condiciones y las reglas básicas de toda actividad asociacional (incluyendo la actividad de tipo político). Obliga a los miembros de las asociaciones a tener en cuenta el bien común, más allá de sus concepciones de vida buena” (Walzer, 2003: 390). Esto hace imprescindible al Estado, como lo indica Walzer. Si a esto se le agrega, conceptúa Walzer, que las familias donde padre y madre trabajan requieren de la ayuda del Estado para la creación de guarderías y escuelas públicas, las empresas pequeñas de trabajadores y las asociaciones de consumidores precisan de créditos y garantías, las iglesias y universidades privadas requieren de exenciones tributarias estatales, los sindicatos de trabajadores necesitan ser legalmente reconocidos y los individuos requieren de protección estatal, no hay entonces otra salida que aceptar la actividad del Estado. “Esto es así porque la sociedad civil,

abandonada a sí misma, genera relaciones de poder radicalmente desiguales, a las que sólo el poder estatal puede hacer frente” [...] Este proceso hace pensar a Walzer que “la sociedad civil requiere de la actividad estatal. El Estado es un agente del que no se puede prescindir, aunque las redes asociacionales ofrezcan resistencia ante los impulsos organizativos de los burócratas estatales” (Walzer, 2003: 390 - 391).

Sin embargo, el Estado que anuncia Walzer no es el Estado de la teoría liberal clásica, “un mero marco de referencia para la sociedad civil. Es también el instrumento utilizado en la lucha, y se le usa para dotar a la vida en común de una forma determinada” (Walzer, 2003: 391). Esto quiere decir que para Walzer si bien el Estado es un órgano de poder, es la sociedad civil la que le traza buena parte de su rumbo, por lo menos, la “forma determinada” que habrá de adquirir el orden social. “Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática. Sólo una sociedad civil democrática puede mantener la democracia en un Estado” (Walzer, 2003: 391). Al final del escrito sobre *La idea de sociedad civil*, Walzer sugiere la necesidad de que la sociedad civil luche por:

- a) “Descentralizar el Estado de modo que los ciudadanos tengan mayores oportunidades de participar y asumir responsabilidades respecto de algunas de las actividades que el Estado lleva a cabo” (Walzer, 2003: 392).
- b) “Socializar la economía de modo que haya una mayor diversidad de agentes que operen en el ámbito del mercado; agentes que podrían ser tanto individuos como comunidades” (Walzer, 2003: 393).
- c) “Pluralizar y domesticar el nacionalismo, del mismo modo que se hizo en el caso del problema religioso, de modo que se arbitren vías diferenciadas para apoyar y mantener identidades históricas” (Walzer, 2003: 393).

Lo particular de estas sugerencias walzerianas es decir que ellas no pueden llevarse a cabo sin la movilización y lucha de la sociedad civil, ya que “el poder político por sí sólo no puede generar ninguna de estas actividades” (Walzer, 2003: 393). Estas actividades son las que ha nombrado antes: Descentralizar el Estado, socializar la economía y pluralizar y domesticar el nacionalismo.

Por otra parte, Walzer insiste en la recuperación de la “densidad de la vida asociativa” y en la reconstrucción de “esa densidad bajo condiciones nuevas de igualdad y libertad” (Walzer, 2003: 393). “Para hablar de socialdemocracia debería pedirse como requisito previo que exista una *sociedad* de hombres y mujeres eficaces, comprometidos y activos, en la que el honor de la «acción» corresponda a la mayoría y no a unos pocos” (Walzer, 2003: 393).

Al hacer el balance de las cuatro respuestas acerca de ¿Cuál es el mejor escenario para el desarrollo de la vida buena, a cuyo análisis dedica una parte importante de su escrito, termina diciendo Walzer que las ideas de ciudadanía democrática, libertad de empresa, producción socialista y nacionalismo, que cada una de ellas defiende, fueron “proyectos liberadores”, sólo que “hasta ahora, ninguno de ellos ha generado una liberación general, coherente y sostenible” (Walzer, 2003: 394). Tal vez, dice Walzer, no resultaron exitosos por la exageración como concibieron la eficacia del Estado, el mercado o la nación, al creer que desde sí mismo arreglarían todos los problemas. Por eso, concluye expresando que “Los proyectos deben ser relativizados y reunificados, y el lugar donde éstos pueden tener lugar es la sociedad civil. Un escenario compuesto de otros escenarios donde cada cual puede encontrar la plenitud parcial” (Walzer, 2003: 394). Sobre la base de sus críticas al liberalismo económico capitalista, al liberalismo político clásico, al marxismo y al nacionalismo, Walzer va diseñando su idea de sociedad civil, el papel de ésta frente al Estado, las carencias de aquellas corrientes ideológicas, para finalmente formular una novedosa teoría liberal que cree en que los problemas de violencia, pobreza, abandono, resquebrajamiento

familiar, alienación y adicción, pueden encontrar solución en el mundo moderno por medio de “la recuperación de la densidad de la vida asociativa bajo condiciones nuevas de igualdad y libertad” (Walzer, 2003: 393).

### **5.3. La noción de Walzer sobre la sociedad civil encuentra sustento en su particular teoría de la obligación y la comunidad.**

Ya hemos visto antes como Walzer combina elementos históricos y teóricos de diversas tradiciones para el desarrollo de sus ideas de filosofía política. Apela siempre a los significados que comparten los individuos en comunidad, siendo desde aquí donde reivindica a la sociedad civil como el único espacio donde se definen todos los argumentos y discursos acerca de la vida buena.

Para Walzer el Estado es una institución socialmente imprescindible, pero también lo es la necesidad de que éste genere estrechos vínculos con los ciudadanos. Es por esto que Walzer tiene que reforzar conceptos como los de obligación, lealtad, obediencia, vínculo y comunidad. Esto tiene que ver indudablemente con la búsqueda de formas de organización social desde una perspectiva normativa y con un lenguaje moral.

Temas como los de comunidad, obligación, participación, lealtad, traición o desobediencia, los venía trabajando Walzer desde 1970 a través de diferentes artículos que se recogieron en un libro publicado en inglés con el título de *Obligations*, obra que a juicio de Jorge Navarrete Poblete, articulista español, está articulada “en torno a la desobediencia, la guerra y la ciudadanía”, y donde “describe las diferentes modalidades de una organización comunitaria, el estatus y calidad de sus integrantes, las obligaciones que éstas generan para sus miembros, los conflictos de lealtades que se pueden suscitar por pertenencia a

varias comunidades o a las condiciones bajo las cuales la desobediencia constituye una acción legítima” (Navarrete, 2007: 98) \*

La teoría walzeriana de la obligación la podemos resumir, así: una obligación es un acuerdo entre dos o más personas, o entre el Estado y sus gobernados. Los acuerdos, para Walzer, siempre se hacen en contextos comunitarios concretos y las obligaciones que de ellos emanen comprometen a los miembros que acordaron como personas privadas, o al Estado y sus ciudadanos, y viceversa. De esta forma, Walzer asume que la pertenencia a una determinada comunidad es condición necesaria para la existencia de una obligación. Pero para que esta condición sea suficiente, dice Walzer, se requiere además el consentimiento, o sea, la voluntad de los intervinientes.

El punto de consentimiento se hace más visible para Walzer en las comunidades pequeñas, ya que en las grandes prima una forma implícita o de silencio que llama Walzer, pero que no compromete mucho a sus actores, pues no genera obligaciones de la misma naturaleza e intensidad que cuando éstas son consentidas por voluntad expresa. De allí que Walzer distinga entre obligaciones positivas (de consentimiento expreso) y obligaciones negativas (de consentimiento implícito).

Walzer analiza detalladamente puntos como los de, ¿cómo se manifiesta el consentimiento expreso?, ¿cuándo y de qué forma los ciudadanos contraen obligaciones positivas?, para ver con claridad los temas de participación ciudadana en los asuntos públicos y el papel que juegan las asociaciones en estos mismos asuntos.

---

\* Estos temas se pueden ampliar en Michael Walzer (1976), *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*, México, Dimelisa.

Obviamente, para Walzer las obligaciones positivas ofrecen mayores lealtades y se contraen participando activamente en la comunidad de la cual se es parte. Cuanto más activa es la participación ciudadana, para el caso del Estado, más fuerte es la obligación que se adquiere. De allí que este autor estadounidense se haya constituido en un fomentador de la participación humana en asociaciones de variado tipo, y diga que entre más plurales mejor, de donde deriva la tesis de que su multiplicación profundiza y desarrolla la democracia. Aún mas, para Walzer, tanto la participación como el pluralismo de las asociaciones sólo pueden darse en un marco democrático y, a su vez, la democracia así radicalizada, se convierte para él en un requisito más para la existencia y cumplimiento leal de las obligaciones de tipo político.

Así las cosas, resulta claro a Walzer que la pertenencia a una comunidad y la voluntad expresa de acordar obligaciones con el Estado, genera una obligación más conciente y querida de obedecer las leyes, pero sólo en la medida en que las autoridades sean democráticas; condición que el autor hace extensiva no sólo al Estado sino a todas las asociaciones en general. “Los hombres y las mujeres sin alguna pertenencia a algún sitio son personas sin patria [...] Están aislados de la previsión comunitaria” (Walzer, 1997: 44). El ingrediente moral de la comunidad, lo pone Walzer cuando dice: “La convivencia con otros seres humanos es, justamente, un compromiso moral. Nos vincula de un modo inesperado [...] pues las obligaciones no son más que hechos morales respecto al mundo dado” (Walzer, 2004b: 30). De allí que la capacidad de contraer obligaciones requiera de la existencia de un sujeto moral, o sea, de una persona que sea capaz de hacer elecciones y tomar decisiones incluso contra la opinión de su grupo de referencia o de su comunidad en general. Ante esta tensión se produce dice Walzer, la necesidad de buscar un equilibrio entre el cumplimiento de las obligaciones con los miembros del grupo y/o el Estado y la fidelidad a los principios que motivaron el compromiso.



Es aquí, justamente en este punto, cuando Walzer hace una revisión de la relaciones entre el Estado y los ciudadanos para afirmar sus reflexiones acerca de la política. De este análisis sale la descripción walzeriana de los modelos de ciudadanía, así: un primer modelo, lo caracteriza como propiamente liberal, es ese en el que los ciudadanos son tomados como beneficiarios de bienes que proporciona el Estado. A este modelo le critica Walzer su exacerbado individualismo, el cual lleva a la privatización de todos los aspectos de la vida social, al rebajamiento de lo público y la deliberación política. El segundo modelo, Walzer lo llama participativo, es el que toma al ciudadano “como quien gobierna y es gobernado”. Para Walzer, este modelo presenta un problema y es que sólo es realizable en sociedades pequeñas, ya que la participación se afecta con el crecimiento de la población. Así se expresa nuestro autor, “el hecho de participar es, sin embargo, posible sólo en sociedades pequeñas, homogéneas y económicamente simples” (Walzer, 1997: 144).

Nuestro autor se mueve aquí en el siguiente dilema: el primer modelo se desenvuelve en la inactividad ciudadana y en el individualismo exacerbado, lo cual nada tiene que ver con el carácter político o moral que reclama a toda ciudadanía. Pero, por el otro lado, Walzer busca tal carácter político-moral de la ciudadanía en el modelo participativo que dice no estar referido a una realidad concreta en las sociedades actuales, por ser muy acrecentadas en número, ya que participar sólo es posible en sociedades pequeñas.

Podría pensarse que la solución al dilema está en buscar un punto intermedio entre ambos extremos. Pero no, esta no es la respuesta de Walzer. Este autor se va por el camino de las asociaciones que tejen los hombres en la dinámica de su vida social. La relación entre los ciudadanos y el Estado o comunidad política la ve mediada por la red de asociaciones sociales. Esta red de asociaciones en su conjunto constituye para Walzer la sociedad civil.

Es la decidida y activa participación de los ciudadanos en estas organizaciones de la sociedad civil, la que origina la protección y seguridad debidas de sus asociados e incrementa la eficaz acción de los ciudadanos en la vida pública. Todos sabemos que no todos los ciudadanos están dispuestos a participar activamente en los destinos de la sociedad, pero Walzer confía en que los que lo hagan, así sean minoría en un comienzo, representen a quienes no participan respetándoles sus derechos y buscando siempre atraerlos a la vida pública.

### **5.3.1. Los conceptos walzerianos de comunidad política y comunidad moral.**

La comunidad política es para Walzer producto del acuerdo que los ciudadanos establecen con su consentimiento y donde fijan límites a la autoridad soberana “[...] una gran parte de la energía política e intelectual se ha consumido en un esfuerzo por limitar la convertibilidad del poder y limitar su empleo, por definir los intercambios obstruidos en la esfera política” (Walzer, 1997: 292).

La comunidad moral es la unión que experimentan los individuos como resultado de la común comprensión del significado que tienen los bienes sociales en su comunidad. A nuestro modo de ver, Walzer despliega un gran esfuerzo a lo largo de su obra por compatibilizar la dimensión política y la dimensión moral de la comunidad. Sin embargo, esta no es la salida que ofrece Walzer, ya que desde sus primeras obras lo que se nota es su esfuerzo por hacer coincidir la dimensión política y la dimensión moral de la comunidad. La coincidencia entre ambas dimensiones es posible, dice Walzer, a partir de la noción de obligación. Así se expresa este autor: “La obligación comienza, así, con la pertenencia a un grupo, pero pertenencia en el sentido amplio, [...] el sentimiento de obligación se adquiere simplemente a través del aprendizaje de las normas y expectativas de la propia sociedad concreta [...] las verdaderas obligaciones se dan sólo cuando al hecho de la pertenencia se agrega la *decisión de pertenecer*” (Walzer, 1976: 4-5).

De esta manera, dirá Walzer, sólo cuando existe una obligación – y por lo mismo el deber de obedecer – y la decisión de pertenecer al ámbito contextual que la posibilita, es que puede darse la dimensión moral en la comunidad. La existencia de una obligación, entonces, sólo es posible en el marco de una comunidad que, adicionalmente para Walzer, ha de ser democrática y cuyos miembros sean personas morales capaces de contraer obligaciones.

Walzer argumenta la coincidencia de las dimensiones política y moral de la comunidad, así: a) ambas dimensiones operan como refuerzo mutuos; b) el consentimiento de pertenecer a la comunidad que hacen los individuos (pertenecía al grupo) refuerza la integración moral del grupo; c) una fuerte comprensión de lo colectivo y del significado social de los bienes y servicios a disfrutar, minimiza los problemas que se puedan presentar por los apetitos ilimitados que quieran desplegar algunos individuos.

Cuando Walzer afirma que “la residencia en un Estado democrático produce, a mi juicio, una obligación fundamental: obedecer sus leyes” (Walzer, 1976: 23), se está refiriendo a los aspectos morales de la pertenencia –compartir, valorar en común, tener en cuenta al otro, etc. – y a las connotaciones físicas de habitabilidad y permanencia. Son entonces, la residencia (en su connotación física o moral) y el consentimiento, los que dan lugar a “verdaderas obligaciones”, remata Walzer.

El caso de la desobediencia que los individuos puedan presentar a determinadas normas de la sociedad, es explicado por Walzer como resultado de la elección entre dos “verdaderas obligaciones”, la de cumplir con la norma impuesta, o la de desobedecerla por alguna razón específica. Lo que no admite Walzer es que la desobediencia ponga en peligro la existencia de la misma sociedad en su conjunto. Lo que quiere decir Walzer es que tenemos el derecho de escoger libremente entre muchas lealtades, siempre y cuando no atentemos contra el

ámbito político que hace posible esa pluralidad de acciones, que no es otro para Walzer que el régimen democrático.

### **5.3.2. Perfiles de la idea walzeriana de sociedad civil.**

Los párrafos anteriores nos permiten señalar las ideas principales que definen la particular idea de sociedad civil que defiende Michael Walzer, cuyos rasgos son:

- a) Inclinación hacia el comunitarismo para explicar las formas de organización social y el origen de los vínculos que los ciudadanos ejercitan entre sí y los de éstos con el Estado. Para Walzer, las obligaciones verdaderas y reales son aquellas que descansan en la comunidad y sus miembros. “Toda responsabilidad de un individuo es siempre para con alguien y ha sido aprendida con alguien [...] un individuo cuyas experiencias morales no van más allá de la discusión consigo mismo, no sabe nada sobre la responsabilidad ni tampoco tiene alguna” (Walzer, 1976: 18).
- b) Crítica al liberalismo, específicamente a lo que Walzer llama “teorías del individualismo aislado”. Para este autor, tales teorías son incapaces de fundamentar las obligaciones que tenemos para con el Estado y los miembros de una comunidad. Su crítica al contractualismo liberal se centra en reprocharle que sólo promueve una relación vertical entre los ciudadanos y la autoridad, haciendo a un lado el carácter horizontal de la relación que vincula a los ciudadanos entre sí, lo que lo lleva a desvalorizar la actividad política. Para Walzer, la cultura, la religión y la política son elementos básicos que subyacen al contrato social y expresan a su interior una serie de necesidades que tal contrato debe satisfacer a lo largo de un proceso histórico. Walzer nos sugiere una redefinición del contrato social como “un acuerdo para redistribuir los recursos de los miembros en arreglo a una noción compartida de sus

necesidades, y sujeto a continua determinación política de sus detalles” (Walzer, 1997: 75 y 93 respectivamente).

Como hemos visto, Michael Walzer expresa muy bien la tensión entre un modelo liberal que auspicia la inactividad política ciudadana y que no tiene en cuenta el valor moral y político de lo que significa ser ciudadano y, por otro lado, el modelo participativo, aunque reconoce sus dificultades para llevarlo a la práctica por no reflejar del todo las características de las sociedades contemporáneas (ser ampliamente pobladas). Recordemos que él nos dice que la participación ciudadana funciona más y mejor en sociedades pequeñas.

- c) Inclinación, de todos modos, al modelo democrático-participativo que, a su vez refuerza el concepto walzeriano de sociedad civil. La participación en general, y el asociacionismo en particular, conlleva varios objetivos relacionados con la teoría de la obligación de Walzer y que él sintetiza así: en primer lugar, la participación es una forma de evaluar la pertenencia a una determinada sociedad, ya que indica la forma de consentimiento dado; en segundo lugar, la participación indica la existencia de varias alternativas para elegir (pluralismo), lo cual asegura decisiones morales autónomas; y, en tercer lugar, la participación posibilita la ampliación de los objetivos parciales que ofrecen los distintos grupos de una comunidad. Ahora bien, esta participación sólo puede verificarse en sociedades democráticas que garanticen las condiciones de pluralismo necesarias para la libre elección de los ciudadanos.

### **5.3.3. A modo de resumen final.**

Para Walzer, el conjunto de relaciones que se establecen entre los individuos para alcanzar objetivos comunes, es lo que denomina asociacionismo, el cual cumple funciones que caracterizan lo que para este autor constituye lo básico de una comunidad política. La comunidad y la obligación moral y política son la base de las redes asociativas que los hombres crean al entrar en relaciones sociales.

Además de las asociaciones servir como formas de evaluar la pertenencia, como garantía del pluralismo y como instrumentos para dar cumplimiento a los objetivos de los grupos, bien sea coincidentes con los del Estado o en su contra, Walzer agrega las siguientes virtudes del asociacionismo, así:

- a) Como promotor de la protección social: “Allí donde el mercado se imbrica en la sociedad civil, es controlado políticamente y permanece abierto a las iniciativas, tanto privadas como comunales, pueden paliarse estos resultados desigualitarios. La naturaleza exacta de los límites dependería de la fuerza y densidad de las redes asociativas” (Walzer, 2003: 386)
- b) Como ente regulador del mercado y defensor de los intereses ciudadanos: “la libertad de asociación debe servir para legitimar todo un conjunto de relaciones de mercado, aunque éstas no coincidan, necesariamente, con el tipo de regulación capitalista [...] No cabe duda de que cuanto más anclado esté el mercado en una red de asociaciones, cuanto mayor pluralidad se dé en la forma de propiedad, más se acercará la conformación de lo económico a la idea de sociedad civil” (Walzer, 2003: 386).
- c) Como espacio de intermediación entre el mercado y el Estado: “Una vez incorporadas a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden volver a ser protagonistas absolutas. Tendrán sus partidarios, pero no se convertirán en modelos para el resto de nosotros [...] Estas mismas personas participan en la toma de decisiones menores y de alguna manera influyen sobre las decisiones de la alta política o economía que se adoptan en otros niveles” (Walzer, 2003: 385).
- d) Como la expresión pasada, presente y futura del contrato social: “La idea de la integridad comunitaria deriva su fuerza moral y política de los derechos que tienen los hombres y mujeres contemporáneos a vivir como miembros de una comunidad histórica, y a expresar su herencia cultural a través de formas políticas elaboradas por ellos mismos” (Walzer, 2001: 61).

- e) Como ente formador del carácter ciudadanos: “Los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismo y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables de y ante otros individuos [...] solamente en el contexto de la actividad asociativas pueden aprender los individuos a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades [...] Unos individuos participativos con un sentido creciente de su propia eficacia son nuestra mejor protección contra la visión estrecha o la intolerancia de los grupos en que participan” (Walzer, 1998: 116 y 118 respectivamente).
- f) Como aparato de donde emana la ciudadanía pluralista: “Este es el ciudadano que recibe protección y dadas sus distintas instancias de asociación, participa en el gobernar y ser gobernado. Este tipo de ciudadano participa en dos tipos de grupos: *i)* los que efectúan reclamaciones al Estado a consecuencia de lo cual en ocasiones pueden verse obligado a desobedecer sus leyes. Si el Estado tolera la desobediencia ellos se transforman en objetores de conciencia, por el contrario, son desobedientes y traidores; *ii)* los grupos que no hacen reclamaciones al Estado, sino que ayudan a elaborar las leyes que ellos mismos deben obedecer” (Walzer, 1976: 200).
- g) Como el ente que otorga garantías a la democracia: “La sociedad civil es suficientemente democrática cuando, al menos en alguna de sus partes componentes, podemos reconocernos a nosotros mismos como personas con autoridad y participantes responsables [...] Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática. Sólo una sociedad civil democrática puede mantener la democracia en un Estado. El civismo que hace posible la política democrática sólo puede aprenderse a través de redes asociativas” (Walzer, 2003: 391) \*

---

\* Esta última parte tiene un mayor desarrollo analítico en Jorge Navarrete Poblete, “sociedad civil y comunitarismo democrático. El particular punto de vista de Michael Walzer, en: *lecturas de la sociedad civil*, editorial TROTTA, Madrid, 2007, pp. 89 a 109.

Es el universo de las relaciones sociales recíprocas en que se mueve el hombre, lo que, a juicio de Walzer, da existencia no sólo al pluralismo ideológico, sino también a esa pluralidad de entidades asociativas que, para este mismo autor, constituyen la base de lo que él entiende por sociedad civil. Este concepto deriva para Walzer del hecho de que el hombre sólo puede existir como ser social, siempre en variadas relaciones con otros y en amplitud de formas de realización. Asume Walzer que en las sociedades actuales los hombres pueden reunir en sí identidades donde todos concurren, pero también relaciones conflictivas entre ellos y con el Estado. Los seres humanos vivimos, dirá Walzer, “en el ámbito de la fragmentariedad y el conflicto, pero también de las solidaridades concretas y auténticas. En este espacio [...] ‘conectamos’ y nos convertimos en hombres y mujeres sociales y comunales” (Walzer, 2003: 383).

Para Walzer, entonces, sociedad civil, Estado y economía son entidades del orden social que en sus relaciones dinámicas pueden ser antagónicas, conflictivas, pero también complementarias y recíprocamente necesarias. La enseñanza que en esta parte nos deja Walzer es que estas tres entidades del orden social deben tenerse en cuenta necesariamente para el desarrollo de las políticas públicas que busquen integrar la economía, la cultura y la política de los pueblos.

Resaltamos también de Walzer su idea de que son los ciudadanos a quienes compete vigilar el ejercicio estatal del poder político; idea que comparte con Habermas y Rawls, entre otros, reiterando todos ellos que la función principal del Estado tiene que estar fundamentada en una concepción de la justicia que cubra los derechos y las libertades básicas de los ciudadanos. En este sentido Walzer es claro en señalar que el Estado debe ser un aparato institucional progresivo capaz de integrar socialmente a los individuos y asegurar, al mismo tiempo, su identidad individual.



Consideramos de suma importancia teórica y práctica la tesis walzeriana de que el poder político sea, sobre todo, el instrumento encargado de vigilar las fronteras que delimitan los bienes sociales a ser distribuidos entre sus gobernados. Por eso, no acepta, por ejemplo que el dinero corrompa al Estado, ni que el mercado lo invada. Recordemos su frase: “El mercado es una zona de la ciudad, no la ciudad entera” (Walzer, 1997: 120). Es la sociedad civil la que a juicio de Walzer puede evitar la invasión de unas esferas en el campo de otras, y la que puede presentar una lista de lo que no le es lícito hacer al Estado.

También son de suma importancia para la política la idea fuerte de Walzer que ve la fortaleza de los ciudadanos en su participación en la vida comunitaria, porque es a través de ella que pueden alcanzar el nivel de ciudadanos comprometidos con el destino colectivo y ser responsables de... y ante los otros individuos.

Hay una idea clave en el pensamiento político de Walzer y es la de que en las sociedades actuales lo político no tiene por qué agotarse en el Estado. Lo político es patrimonio también de la ciudadanía y de sus asociaciones. Al igual que en Habermas, sólo con una participación actuante, deliberativa y decisoria de los ciudadanos, puede alcanzarse, enfatiza Walzer, un verdadero Estado social de derecho, ya que su actividad política haría que el Estado regulara la búsqueda y distribución de los bienes sociales en forma equilibrada para todos. Esto último ya hace que los individuos experimenten el carácter común que cabe a los bienes sociales, lo cual le imprime una impronta moral a la comunidad.

Estas ideas walzerianas rechazan el carácter instrumental que se le ha querido dar a la política, por lo que se aparta de un tajo de que ella sea sólo actividad para la conquista, ejercicio y preservación del poder para fines privados. La política está para consolidar un bien político común en términos de justicia social. De allí toda la crítica comunitarista de Walzer al liberalismo individualista y posesivo.

Es interesante también la defensa acérrima que Walzer hace del Estado liberal, en contra del marxismo que propende por su destrucción para poder instaurar luego el socialismo y más tarde el comunismo donde habrá de extinguirse ese aparato estatal. En Walzer, por el contrario, el Estado es necesario para la organización política, económica, administrativa y cultural de la sociedad. Si el Estado desaparece, dice Walzer, lo que desaparece es la política, con lo cual desaparecería también toda forma de regulación de la vida social, liquidándose así toda forma de participación humana.

#### **5.3.4. Algunas propuestas walzerianas y su importancia para la agenda política en Colombia.**

Colombia es constitucionalmente un Estado Social de derecho y de carácter político democrático. El artículo 1º de la Constitución de 1991, que en este 2011 llega a sus veinte años de edad, dice así: “Colombia es un Estado Social de derecho, organizado en forma de república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”.

La Asamblea Constituyente de 1991 que dio vida a la Constitución que hoy nos rige, realizó su trabajo teniendo como telón de fondo la profunda crisis política colombiana de esos años. En su empeño por superar esta crisis, la Asamblea introdujo una serie de reformas que se pueden agrupar en seis áreas, así: a) la búsqueda de la paz, b) la ampliación de la democracia y de los derechos políticos, económicos y sociales de los ciudadanos, c) el fortalecimiento y relegitimación del Estado y del régimen político, y d) la modificación del régimen económico con la finalidad de ganar elementos de equidad.

Hay un hecho digno de tener en cuenta: las fuerzas políticas y sociales que impulsaron dicho proyecto fueron muy diferentes en sus apreciaciones ideológicas, pues estuvieron compuestas por sectores que van desde los partidos tradicionales liberal – conservador, pasando por las fuerzas de izquierda, grupos indígenas, intelectuales progresistas, estudiantes universitarios, y hasta representantes del narcotráfico, pero también, desde luego, por movimientos sociales de distinta índole, organizaciones no gubernamentales y grupos radicales de izquierda que se empeñaron en plasmar una vía de cambio no armada.

En lo que respecta a la búsqueda de la equidad social, encontramos que la concepción de la economía que quedó consignada en la constitución de 1991 – siendo ella su mayor contradicción – puede servir de base tanto a una política de intervención económica del Estado, como a una política de libre comercio y de internacionalización de la economía. Esa contradicción es fruto de las dos fuerzas que representaron en la Asamblea Constituyente las posiciones económicas: por un lado, la comandada por el gobierno de César Gaviria (1990-1994) cuya política económica era claramente neoliberal; por otro lado, el proyecto enarbolado por las fuerzas sociales progresistas y de izquierda que propugnaban una economía que tuviera en cuenta las necesidades sociales de la gran mayoría de la población colombiana.

No obstante que la característica fundamental de la nueva Constitución en materia económica, ha sido la equidad y la consagración de una serie de derechos socio-económicos, lo que ha predominado en la práctica es el proyecto neoliberal, podríamos decir que desde sus orígenes hasta nuestros días. Allí están las reformas que se quieren imponer al recurso jurídico de la tutela, las progresivas privatizaciones de empresas estatales y la reciente aprobación de la ley de sostenibilidad fiscal, que no es otra cosa que someter la concesión de derechos socio-económicos a que su cobertura económica esté respaldada en el presupuesto de gastos de la nación, lo cual en la práctica terminará negándolos.

En su articulado en materia económica, la Constitución de 1991 es bifronte. Contiene normas de carácter social, como las referidas al acceso de todos los colombianos a la propiedad rural y urbana, a la participación de los trabajadores en las empresas, al impulso a las formas asociativas y solidarias de la propiedad; así mismo, establece la función social de la propiedad privada y de la empresa (artículo 333), y deja abierto el camino para que éstas sean expropiadas cuando no cumplan esa función, incluso por la vía administrativa, sin mediación de procesos judiciales.

Pero también la Constitución de 1991 contiene normas de sabor neoliberal, tales como las que establecen la independencia del Banco de la República que le otorga autonomía plena en cuestiones monetarias, de crédito y de cambio internacional, con lo cual se acepta la globalización en estas materias. El contenido privatizador neoliberal se expresa en los artículos que establecen que el sector privado podrá participar en la prestación de los servicios públicos y que el gobierno podrá vender o liquidar las empresas estatales u otorgar a los particulares el cumplimiento de sus funciones cuando éstas no lo hagan de manera eficiente (Artículo 336).

En rigor, la nueva Constitución se mueve entre normas intervencionistas y normas neoliberales. Ha quedado en manos de la Corte Constitucional la defensa del carácter social y de equidad de nuestra Carta Magna. Sus sentencias no han dejado caer su carácter progresista. De allí los enfrentamientos que el ejecutivo de estos últimos ocho años, en cabeza del presidente Álvaro Uribe Vélez, hubiera mantenido con el poder judicial y que la actual administración del presidente Juan Manuel Santos parece continuar, cuando en público ha encarado algunos fallos de nuestros tribunales.

La realidad es que Colombia no ha podido salir de la crisis general que la constitución de 1991 quiso superar: la pobreza y el desempleo se han incrementado, el conflicto armado no se ha liquidado y más tiende a intensificarse, la criminalidad, la corrupción y la impunidad aún siguen siendo extremas, las violaciones a los derechos humanos aún persisten, aunque se notan ciertos avances en su reconocimiento y protección social, sobre todo a partir del gobierno Santos. Por otra parte, si bien la Constitución de 1991 permitió apertura del régimen político y cierta democratización, posibilitando el paso de un obsoleto bipartidismo al multipartidismo, sigue aún la amenaza y asesinato de nuevos activistas políticos y la debilidad y dispersión de las nuevas agrupaciones políticas.

En estas condiciones, consideramos que una propuesta política como la de Michael Walzer, complementada con las de Habermas, Rawls y Dworkin, preferentemente, dados sus niveles de afinidad, sin desconocer sus diferencias teóricas, pueden servir a Colombia para la repolitización de la ciudadanía, la profundización de la democracia, el fortalecimiento del Estado democrático en su condición de Estado Social de derecho y su redireccionamiento hacia el cumplimiento de lo más altos destinos colectivos del país.

Reseñamos a continuación las ideas que un liberalismo renovado de corte social-demócrata y republicano como el de Walzer, puede ofrecer a nuestro país para que la política sea enaltecida y sirva al pueblo, pero a todo el pueblo, como enfatiza nuestro autor. Estas ideas son, entre otras:

- a) Basar la política en las tradiciones y culturas concretas de nuestra sociedad;
- b) Analizar nuestros valores y principios morales y políticos e inmiscuirnos en el trabajo de componer y fortalecer nuestra sociedad civil y su compleja relación con el Estado. Aquí hay que poner en el centro de la discusión pública y a través de sus distintos escenarios (parlamento, universidades,

colegios, familia, partidos políticos, acciones comunales y, en general en todo tipo de asociación humana), la pregunta crucial que señala Walzer: “¿Cuál es el mejor escenario, el entorno más adecuado para el desarrollo de la vida buena? ¿En pro de qué tipo de instituciones deberíamos trabajar?” (Walzer, 2003: 376);

- c) Dar la importancia que para una respuesta adecuada de la anterior pregunta, tiene la sociedad civil como ámbito de la fragmentariedad y el conflicto, pero también de las solidaridades concretas y auténticas;
- d) Politizar a la gente bajo la idea de que una solución racional de los conflictos, convierte a la sociedad civil en un campo donde se disminuyen las tensiones y se aprende a convivir con diferentes formas de vida buena, dado el carácter no coercitivo que ha de imperar en las asociaciones humanas;
- e) Incluir en los temas de discusión y toma de decisiones de la sociedad civil, todo lo referente al poder económico y al poder político-administrativo del Estado;
- f) Permitir y acoger los principios de la ciudadanía democrática y la participación en la vida socio-política de todos los ciudadanos, pero también la realización de la autonomía individual y la identidad nacional;
- g) Hacer ver que la riqueza de las naciones está en la pluralidad y heterogeneidad de las formas de vida, y ofrecer una cada vez mayor participación ciudadana y la posibilidad de elección de variados ámbitos desde donde poder desarrollar modelos de vida buena que sean heterogéneas, porque como dice Walzer, la sociedad civil requiere de “hombres y mujeres comprometidos y activos, en el ámbito de la nación, el Estado, la economía, y también las iglesias, vecindarios, familias y muchos otros escenarios” (Walzer, 2003: 385). En efecto, esta idea de Walzer es muy importante para nuestro medio, ya que el papel del ciudadano no debe limitarse a un solo papel, sino a muchos escenarios diferentes en las que el individuo está llamado a participar de forma activa y comprometida. Al

individuo hay que hacerle ver el valor de una ciudadanía democrática, capaz de tener en cuenta la cooperación social, la autonomía individual y la identidad nacional. Así se dará cuenta el ciudadano que necesita de la sociedad civil;

- h) Destacar en el proceso repolitizador del ciudadano que en las asociaciones donde participe, debe garantizarse el libre debate, la libre elección y la participación en la comunidad donde está inserto. Aquí recogemos la idea walzeriana de que “la sociedad civil (idealmente) es el reino de la libre elección, comunidad y participación” (Walzer, 2003: 387).
- i) Convertir la sociedad civil y cada asociación en particular en una esfera para la convivencia y la tolerancia, y en un centro de “domesticación” del nacionalismo, del dinero y del poder político, para que ellos funcionen en sus respectivas esferas y no interfieran indebidamente en las otras;
- j) Enfatizar en que la sociedad civil es suficiente cuando podamos reconocernos a nosotros mismos como personas autónomas y participantes responsables;
- k) Advertir sobre los peligros que encarna la sociedad civil, pues ella puede: - tener prácticas excluyentes, - permitir que los beneficios que ella consiga sean capturados por las élites en perjuicio de los sectores menos favorecidos, - vender sus principios por prebendas y canonjías para unos pocos;
- l) Resaltar, frente a esta serie de peligros, la importancia del Estado en la posibilidad de que éste los conjure, siempre y cuando la sociedad civil lo redireccione en ese sentido. La sociedad civil no puede quedar abandonada a su suerte. El Estado siempre ha de intervenir en la distribución de recursos. Para esto, la sociedad civil necesita al Estado y éste la necesita también para que se puedan cumplir los fines colectivos de la comunidad a que está llamado a responder. Ya que siempre habrá sectores sociales interesados en torcer el camino que debe recorrer el Estado para garantizar el interés general. “Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad

civil democrática, sólo una sociedad civil democrática puede mantener la democracia en un Estado. El civismo que hace posible la política democrática sólo puede ser aprendido a través de las redes asociacionales. A su vez, las capacidades que mantienen vivas las redes deben ser promovidas por el Estado democrático” (Walzer, 2003: 391).

Lo que nos enseña a valorar Walzer en este punto, es que para promover la igualdad social, el cumplimiento de los derechos humanos y la aplicación de la justicia de manera imparcial, Estado y sociedad civil se requieren mutuamente, ya que nada de esto puede conseguirse por fuera de la participación del Estado, pero teniendo en cuenta que el Estado nunca actúa por sí solo en una dirección igualitaria, por lo que entonces necesita de la movilización de la sociedad civil para ello. Ni un Estado abandonado a su suerte, ni una sociedad civil que no se defiende frente a su poder, es la consigna a enarbolar en nuestros días. Además habría que tener en cuenta que las demandas por una mayor igualdad no parten propiamente del Estado, sino de la sociedad civil. Por eso se hace necesaria una retroalimentación entre Estado y sociedad civil;

- m) Tener en cuenta, al momento de impulsar políticas redistributivas, la idea walzeriana de que los criterios de la justicia dependen de los significados sociales que los ciudadanos asignan y discuten a su interior (tesis de la “igualdad compleja”). La igualdad compleja de Walzer es una propuesta normativa que tiene en cuenta los vínculos del ciudadano con su comunidad de vida y de responsabilidad en las construcciones compartidas. De esta manera, por ejemplo, las libertades que pretenden adquirirse a través del respeto a la igualdad compleja no serían meramente privadas, sino que serían formas de vida a disfrutarse a través de instituciones comunes. Pero para lograr esto se requiere de un ethos cívico, de origen liberal, que busque como finalidad esencial la compatibilización entre lo individual y lo colectivo, sin violar la autonomía de estas esferas.



En ningún momento consideramos la propuesta walzeriana como una tabla de salvación, capaz de liquidar los males que aquejan a la Colombia desangrada de nuestros días. Pero sí ha de servir para poner nuestra sociedad en una perspectiva más justa y humana. Si logramos poner a buena parte de la sociedad civil bajo la idea de que no hay razón alguna para que se establezca un predominio excesivo de las esferas del mercado y el poder político sobre las demás esferas de la vida social, ya habremos ganado mucho desde el punto de vista político. De esto se derivaría algo importante: la política se nos iría mostrando como una esfera a través de la cual todas las demás esferas son reguladas. No como ahora en nuestro país, que la política es tomada como el medio expedito para satisfacer intereses particulares, sin ninguna consideración por el otro.

Una sociedad civil fuerte y politizada con altos principios morales de solidaridad, tolerancia y respeto por la diferencia cultural, es la única que puede evitar que el dinero corrompa al poder político y al ejercicio ciudadano mismo de la política y que aquéllos vigilen las fronteras dentro de las cuales cada uno de los bienes sociales es distribuido. De esta manera estaría capacitada para fijar la lista de lo que no le es lícito hacer al Estado y sus aparatos de control.

Se dirá, quizás, que esto es obvio y que nada nuevo estamos tomando de Walzer. Pero, en un país como Colombia donde las leyes establecen límites al poder político y fijan qué le es permitido hacer y qué no hacer, por saber, precisamente que nada de ésto, o muy poco, se cumple en la realidad de la vida, es que hay que insistir en ello y, sobre todo, preparar a la ciudadanía para que tome cartas en el asunto y salga en defensa de sus derechos.

Situaciones colombianas como las de la pobreza extrema de amplios sectores de la población, los mal llamados “falsos positivos”, (juzgamientos extrajudiciales) las interceptaciones telefónicas sin órdenes judiciales (“chuzadas”), y corrupción

generalizada en diferentes entes administrativos del Estado, sobre todo en los últimos ocho años, requieren de una toma de partido por parte de la sociedad civil. El combate a toda esta serie de corruptelas ha corrido por cuenta de la Corte Suprema de Justicia, Jueces de la República y de algunos medios de comunicación, pero muy poco es lo que ha hecho la ciudadanía a través de sus redes asociativas, lo cual ha producido el hecho de que no haya habido un real direccionamiento del Estado hacia prácticas políticas marcadas por la honestidad y la transparencia. El trabajo de las Cortes, la Fiscalía y los Jueces de la República no puede estar al margen de la sociedad civil. Ésta debe impulsar la consolidación de un Estado fuerte, pero no sólo en el terreno estrictamente militar, sino fuerte en cuanto apoyado por un amplio movimiento de masas proveniente de la sociedad civil organizada.

Como no hemos contado en el país con este tipo de organizaciones, la sola política militar para vencer a los grupos insurgentes de todo tipo no ha traído el cese de la violencia ni la liquidación de la guerra sucia hecha por los grupos de autodefensas o paramilitares. Es cierto que, dadas las actuales circunstancias políticas que vive el mundo, el movimiento guerrillero, y las bandas criminales, por ejemplo, no podrán triunfar en este conflicto colombiano; pero si sólo se los pretende acabar por la vía militar, su represión tendrá un costo aún más grande en término de derrumbe de las instituciones democráticas, de pérdidas humanas y de mayor atraso económico, social y humano del pueblo colombiano. El gobierno de Álvaro Uribe Vélez habló de hacer de Colombia una entidad territorial comunitaria a su manera y desconociendo, en la práctica, buena parte los rasgos esenciales del comunitarismo, así en su formulación teórica recogiera alguno de ellos. En efecto, en su discurso de posesión como presidente de la República, año 2006, dijo: “El Estado comunitario es el medio para que la actividad pública beneficie a los gobernados, no a los funcionarios, los grupos de poder, la politiquería, las burocracias estatales”. Nada de esto resultó cierto: algún beneficio a los gobernados se hizo en forma paternalista a través de “Familias en Acción” y,

además en forma politiquera para captar votos. Nunca se puso a participar a estas familias en los asuntos públicos; en cambio, las políticas estatales sí beneficiaron a los funcionarios y a los grupos de poder, como lo demuestra la corrupción detectada ya por los organismos de control del Estado. El Estado comunitario del presidente Uribe quedó reducido a sus famosos “Consejos comunitarios”, donde cada ocho días se reunía con sectores de la población colombiana para hacerles ver que el Estado les estaba cumpliendo con obras requeridas por ellos. Tales consejos fueron un escenario que estableció una relación paternal con sectores de gobernados, pero no tuvo nada que ver con la esencia de lo que Walzer, por ejemplo entiende por comunitarios y que identificamos en apartes anteriores de este trabajo.

Al punto a que hemos llegado en materia del conflicto interno, el único camino en realidad sensato que queda es el de la negociación, sobre la base de un redireccionamiento que haga la sociedad civil del Estado, obligándolo a que controle en su seno las tendencias extremistas, que son las que desean la guerra al creer que por este medio consiguen la seguridad y el restablecimiento del orden político; que logre restablecer confianza en la justicia; y que haga las reformas económicas, sociales y políticas que mejoren significativamente la situación del pueblo colombiano. Esto último obviamente no puede hacerse sin tocar los privilegios más aberrantes que tienen algunas clases sociales y sin que el Estado intervenga decididamente en la economía, sobre todo, para garantizar una redistribución del ingreso y la riqueza.

En todo esto, como lo formula también Habermas, existe la necesidad de valorar al Estado democrático de derecho, con su impronta social, y de poner al Derecho, como ente regulador del sistema, a ocupar un lugar importante en la política, consiguiendo la participación efectiva de quienes van a ser afectados por sus normas en su discusión y elaboración, como forma de que pueda el Derecho servir a la integración social y ser mediador entre el poder y el dinero y las demás

esferas sociales de la vida humana. Es en este sentido, que la sociedad civil, reconociendo sus peligros, como lo hace Walzer, puede ser no únicamente un recurso que utilizan los movimientos sociales democratizadores, sino uno de los pilares fundamentales de las actuales y más progresistas teorías liberales acerca de la democracia, el pluralismo, la defensa de la comunidad y, por supuesto, una fuerza para combatir no sólo a los Estados autoritarios y aquéllos que pierden el norte de lo colectivo, sino también a todas las posturas que se complacen en liquidar la política de la vida social de los pueblos.

## 6. BIBLIOGRAFÍA.

- Adorno, Theodor. 1985. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Althusser, L. 1974. *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. Bogotá: Tupac-Amarú.
- Arbós, X. y Giner, S. 1996. *La gobernalidad: ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Aristóteles, 2003. *La política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ariza, E. 2008. *Liberalismo, igualdad y democracia: un desafío de la modernidad y aún para nuestros días*. Bogotá: Universidad De La Salle.
- Beriain, J y Aguiluz, M. 2007. *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bobbio Norberto, 1997. *El filósofo y la política (Antología)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio Norberto, 2006. *Estado, Gobierno y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camps, V. 2001. *Introducción a la filosofía política*. Barcelona: Crítica.
- Cohen Jean L. y Arato Andrew. 2002. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Cortés, F. 1999. *De la política de la libertad a la política de la igualdad*. Medellín: Siglo del Hombre.
- De Zan, J. 2009. *La Filosofía Social y Política de Hegel*, 1ª ed. Buenos Aires: del Signo.
- Gellner, E. 1996. *Condiciones de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1998. *Facticidad y validez*. Madrid: TROTТА.
- Habermas, J. 1999. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas. 2007. "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana, en *La democracia en sus textos de Fernando Vallespín y otros*. Madrid: Alianza.
- Healy, K. 2001. *Trabajo Social: Perspectivas contemporáneas*. Madrid: Ediciones Morata.
- Hegel. 1967. *Philosophy of Right (traducción de T.M. Knox)*. United States of America: Oxford University.
- Hobbes, T. 2004. *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Imaz, E. 1981. *Filosofía de la historia*. México: Fondo Cultural Económico.

- Kant, I. 1964. *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*. Buenos Aires: Nova.
- Kant, I. 1975. *Crítica de la Razón Práctica*. España: Espasa-Calpe, colección Austral.
- Locke, J. 1980. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- López Calera. 1992. *Yo, el Estado*. Madrid: Trotta.
- MacIntyre, Alasdair, 2001. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Maquiavelo, N. 2003. *El príncipe*. Bogotá: Cupido.
- Marx, C. y Engels, F. 1966. *Manifiesto del partido comunista*. Moscú: Progreso.
- Navarrete, Jorge. 2007. Sociedad civil y comunitarismo democrático. El particular punto de vista de Michael Walzer, *En lecturas de la sociedad civil, un mapa contemporáneo de sus teorías*. Madrid: Trotta.
- Platón, 1982. *La República*. Medellín: Bedout.
- Presidencia de la República- DNP. 2002. *“Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006: Hacia un Estado Comunitario”*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Rawls, J. 1996. *Liberalismo político*. Barcelona: CRÍTICA.

- Rawls, J. 1997. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rosenblum, N. 1993. *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, J. 2008. *El contrato Social*. Madrid: Maxtor.
- Sandel Michael, 2000. *Liberalismo y limites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Schmitt, C. 2006. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart.
- Tester, K. 1992. *Civil Society*. London: Routledge. Citado por José María Sauca Cano, en su artículo “Multiculturalismo y sociedad civil”, en *lecturas de la sociedad civil, un mapa contemporáneo de sus teorías*. 2007. Madrid: Trotta.
- Thwaites, M. 2007. *Estado y Marxismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco, Juan C. 2003. *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- Walzer, M. 1976. “La desobediencia civil como obligación”, en: *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*. México: Dimelisa.
- Walzer, M. 1990. The Communitarian Critique of Liberalism,” *Political Theory*. Chile: Scielo.



- Walzer, M. 1991. "Constitutional Rights and the Shape of Civil Society" En: *The Constitution of the People. Reflections on Citizens and Civil Society*. Lawrence: Rober E. Calvert.
- Walzer, M. 1996. *La Política de la diferencia: estatalidad y tolerancia de un mundo multicultural* en: ISEGORÍA 14. España: Instituto de Filosofía del CSIC.
- Walzer, M. 1997. *Las esferas de la justicia. Una defensa de pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. 1998. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. 2001. *Guerra, política y moral*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. 2003. "La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social", en R. del Águila y F. Vallespín en: *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.
- Walzer, M. 2004<sup>a</sup>. *Terrorismo y guerra justa*. Madrid: Katz
- Walzer, M. 2004<sup>b</sup>. *Razón, política y pasión, tres defectos del liberalismo*. Madrid: La balsa de Medusa.