

Professor de la George Washington University i fundador del Communitarian Network

# Amitai Etzioni

## Per què la societat civil no és prou bona\*

Aquest interessantíssim –i inèdit– article d'Amitai Etzioni, un dels principals referents del pensament comunitarista actual, es basa en la ponència que l'autor va presentar en el X Congrés del CLAD sobre la reforma de l'Estat i l'Administració Pública, que va tenir lloc a Santiago de Xile del 18 al 21 d'octubre de 2005. Etzioni afronta, a partir d'un debat que va tenir lloc al Institute for American Values, les diferències de fons existents entre els conceptes de societat civil i el de societat bona, entesa aquesta última en el sentit de la societat que, a més d'impulsar i promoure un elevat grau d'associacionisme voluntari, el consens i el debat democràtic, enalteix també un conjunt limitat de valors centrals i que es basa més en la veu moral que no pas en mecanismes de coerció estatal. Més enllà de les concepcions –ben explicades en l'article– liberal i social conservadora, Etzioni explicita la seva aposta per una tercera opció que ell anomena també en aquest cas, comunitarista. Si bé rebutgen la regulació estatal del comportament moral, els comunitaristes defensen que la societat mateixa ha d'ésser l'agent responsable de promoure'l.

Un debat entre William A. Galston i Robert P. George va evidenciar la importància del concepte, poc utilitzat actualment, de *societat bona*.<sup>1</sup> Galston, basant-se en el pensament d'Aristòtil, ha plantejat la necessitat de diferenciar el que és un *bon ciutadà* del que és una *bona persona*, i afirma que l'Estat preli-

---

\* Document preparat per al X Congrés Internacional del CLAD sobre la Reforma de l'Estat i de l'Administració Pública, que va tenir lloc a Santiago de Chile del 18 al 21 d'octubre de 2005. Títol original: «Why the Civil Society is not Good Enough».

beral té relació amb aquesta última, mentre que l'Estat liberal és aquell que es limita a conrear només el bon ciutadà. George, en canvi, conscient de la seva posició social conservadora, defensa que no percep una necessitat clara ni el mèrit d'establir una diferència entre el bon ciutadà i la bona persona. Abans de suggerir una tercera posició en aquest debat, faré algunes reflexions que ens posin en antecedents.

Galston representa una variació comunitarista del pensament liberal clàssic. Els liberals plantegen la necessitat d'assegurar el desenvolupament només d'aquelles virtuts personals que calen per poder arribar a ser bons ciutadans d'un Estat liberal, com és, per exemple, el pensament crític.<sup>2</sup> En canvi, els social conservadors defensen que el paper de l'Estat no és només promoure la bona qualitat dels ciutadans, sinó també aquelles virtuts que caracteritzen una bona persona; no només les habilitats necessàries per participar en la política, sinó també les virtuts socials que fan que una societat sigui bona.

George Will, que defensa aquesta darrera idea, argumenta que les persones són autoindulgents per naturalesa: si hom les deixa al seu aire, abusaran de les seves llibertats i passaran a ser dissolutes i indolents. Les persones necessiten un *govern nacional fort*, que haurà de ser un *modelador* dels ciutadans, als quals ajudarà a controlar els punts febles de la seva naturalesa.<sup>3</sup> William Kristol i David Brooks defensen que les idees antigovern proporcionen una base molt poc sòlida per construir una agenda política amb possibilitats d'èxit; els social conservadors, conclouen, han de construir la virtut d'Amèrica sobre la base d'un ideal de grandesa nacional.<sup>4</sup>

Durant molt de temps, els conservadors religiosos han defensat la necessitat d'emprar els poders de l'Estat per estimular un comportament que ells consideren virtuós. Així, proposen mesures com prohibir l'avortament i la majoria de tipus de pornografia, dificultar el divorci, restringir les activitats homosexuals i institucionalitzar l'oració a les escoles públiques. D'altra banda, tant els conservadors religiosos com els laics han intercedit amb força per aconseguir més duresa en les penes de presó per a una quantitat més elevada d'individus i per una quantitat més alta de tipus de delictes, afavorint la cadena perpètua sense possibilitat de reducció de la pena, així com la condemna a mort. En general aquestes penes s'apliquen a persones el comportament de les quals l'Estat desaprova –molts dels que són a la presó hi són per delictes no violents relacionats amb les drogues–, més que no pas a individus

que han fallat en els seus deures ciutadans o han posat en perill la seguretat pública. Tot això s'ha d'afrontar no com una qüestió ciutadana, sinó com un assumpte relacionat amb la bona persona.

El terme *Estat bo* resumeix adequadament aquesta posició, perquè no transmet la idea d'una institució que, si s'estén, inevitablement degradarà o corromprà les persones, sinó que s'entén com una institució que es pot encarregar amb tota confiança d'aconseguir que les persones siguin bones. És a dir que, si bé no s'afirma que l'estat és bo en ell mateix, sí que se'l considera un bon proveïdor d'actes que estimulen la virtut.

Abans de continuar, cal dir que, com passa a totes les escoles de pensament i creences tan esteses com aquesta, entre els social conservadors hi ha una gamma àmplia d'opinions. En la qüestió que ens ocupa, convé dir que hi ha molts social conservadors que es preocupen poc de l'Estat i molt de la societat, com és el cas de Michael Oakeshott i el grup associat a la Heritage Foundation anomenat National Foundation for Civic Renewal. No obstant això, el fet que hi hagi social conservadors més emfàtics i menys no invalida les característiques que els defineixen. Dit d'una altra manera, els pensadors que se centren principalment en la societat i en la persuasió com a mitjà per a promoure determinades virtuts, pel que fa a la meua definició, no són conservadors, sinó que tenen uns atributs que els defineixen com a comunitaristes.

Tant la posició liberal com la social conservadora tenen una història llarga i prou coneguda, profundament arrelada, a més, en la filosofia social i en la teoria política. No n'explicaré aquí els fonaments intel·lectuals,<sup>5</sup> però sí que vull comentar una idea provinent de la sociologia del coneixement: cadascuna d'aquestes posicions té vincles amb una constel·lació històrica particular. La posició liberal es planteja en relació amb contextos autoritaris i dogmàtics –com aquells en què va ser formulada per primera vegada per Locke, Smith i Mill, o com els que van caracteritzar les experiències totalitàries del segle xx– i es preocupa profundament pel poder sobredimensionat de l'Estat i de l'església establerta, especialment si aquestes institucions no només tenen una força superior i d'ampli abast sinó que, a més, aconsegueixen desenvolupar una capa ideològica de virtut; la posició liberal, que sorgeix prematurament com un rebuig del bon Estat, tendeix a rebutjar també qualsevol formulació social del bé.

Les posicions social conservadores, en canvi, es plantegen a partir de la pèrdua de virtut que la modernitat i el populisme han engendrat i, a més, reflexionen una profunda preocupació per l'anarquia moral creixent. Si bé és cert que aquesta preocupació ha estat plantejada des dels primers temps de la industrialització –si no des d'abans–, també ho és que a partir dels anys setanta s'ha intensificat. Aquesta és la condició que el fonamentalisme religiós –sigui musulmà, jueu ortodox o el d'alguns defensors dels drets religiosos als Estats Units– intenta corregir.

La tercera posició, la comunitarista, que se centra en la societat bona, apareix en les mateixes condicions històriques o socials en què van sorgir els social conservadors contemporanis, però els dona una resposta diferent. Propera a la seva cosina liberal, la posició comunitarista rebutja la regulació estatal del comportament moral. Els liberals, però, bàsicament assumeixen

aquesta posició perquè estan a favor del pluralisme moral; és a dir, ells postulen una concepció molt àmplia de la tolerància que inclou el *dret d'equivocar-se*. Segons Michael Sandel, «S'enorgulleixen de defensar allò a què s'oposen».<sup>6</sup> En canvi, els comunitaristes defensen un Estat petit perquè pensen que la societat hauria de ser l'agent responsable de promoure el comportament moral. L'alternativa comunitarista que jo apunto aquí pot semblar similar, en alguns aspectes limitats, tant a la posició liberal com a la social conservadora, però cal

aclarir que la preocupació central d'aquest corrent per la societat bona és conceptualment diferent de la que plantegen uns i altres.

### El que és primordial, no tot

Una societat bona formula i promou una comprensió moral compartida més que no pas el simple pluralisme; per això és lluny de ser neutral des del punt de vista dels valors. Però això no vol dir que una societat bona estableixi una agenda moral que ho abasti tot o que sigui fins i tot *densa*. En primer lloc, analitzaré la naturalesa especial del que és el bé en el context d'una societat comunitarista, i després en limitaré l'abast.

S'ha escrit molt sobre l'existència o no de les necessitats i/o justificacions morals per a les formulacions socials del bé. La discussió, tal com s'ha desta-

**Els social conservadors  
defensen que el paper de  
l'Estat no és només  
promoure la bona qualitat  
dels ciutadans, sinó també  
aquelles virtuts que  
caracteritzen una bona  
persona**

cat, afecta l'àmbit públic i especialment les formulacions que guien l'Estat, el qual les ha d'imposar a aquells que no en veuen la bondat.<sup>7</sup> Em refereixo a les formulacions compartides que sorgeixen del diàleg moral entre els membres d'una societat –iniciat per intel·lectuals seglars i religiosos i autoritats morals, líders comunitaris i altres formadors d'opinió–, que són alimentades pels mitjans de comunicació.<sup>8</sup>

Per desenvolupar i defensar una societat bona cal analitzar què és el que es considera l'àmbit privat, l'àmbit de la persona –sens dubte, aquest és significatiu, en primer lloc, definir on se situa la societat. Per exemple, una societat bona fomenta la confiança entre els seus membres, no només o principalment per incrementar la seva confiança en el govern o reduir els límits d'allò que és públic –per exemple, en relació amb el problema de la inclinació a pledejar–, sinó més aviat per fomentar allò que es considera una societat millor. Què és *millor* es pot definir en termes utilitaris –per exemple, observant que en una societat entre els membres de la qual hi ha un nivell elevat de confiança hi haurà menys delictes de coll blanc– o en termes deontològics, cosa que no desenvoluparé aquí.<sup>9</sup>

Més exemples: una societat bona pot exaltar valors substantius com el respecte i la cura del medi ambient, la caritat envers aquells que són més vulnerables, el matrimoni per damunt de la solteria i el fet de tenir fills, i pot demostrar una consideració especial pels joves i per la gent gran. Tots aquests són béns específics en relació amb els quals la societat, amb mecanismes diversos, atorga preferència a certes conductes per damunt de certes altres. Així, la societat americana contemporània considera el compromís amb la cura del medi ambient un bé significatiu. Mentre que les diferències quant a allò que aquest compromís implica exactament es consideren legítimes, no reben el mateix tracte les posicions normatives negligents o directament hostils davant les necessitats de conservació del medi ambient.

No obstant això, suggerir que el comportament dins l'àmbit privat s'ha d'orientar pels valors compartits no vol dir que tots o la majoria dels assumptes privats hagin de ser sotmesos a l'escrutini o el control social. Sens dubte, un dels punts fonamentals en què la postura comunitarista difereix del totalitarisme, l'autoritarisme, el teocràticisme i el conservadorisme social –d'ara en

**Els comunitaristes defensen un Estat petit perquè pensen que la societat hauria de ser l'agent responsable de promoure el comportament moral**

**Un dels punts fonamentals en què la postura comunitarista difereix del totalitarisme, l'autoritarisme, el teocratism i el conservadorisme social –d'ara en endavant els anomenaré *governos holístics*– és que, partint del fet que la societat bona arriba fins a l'individu, cerca cultivar només un conjunt central de valors més que uns d'*holístics* o de més abast**

endavant els anomenaré *governos holístics*– és que, partint del fet que la societat bona arriba fins a l'individu, cerca cultivar només un conjunt central de valors més que uns d'*holístics* o de més abast. La bona societat no intenta vedar el pluralisme moral pel que fa a molts assumptes secundaris. Així, per exemple, la societat americana afavoreix el fet de ser religiós per sobre del de ser ateu, però és *neutral* quant a quina és la religió que professa una persona.

De la mateixa manera, la societat americana espera que els seus components mostrin un cert compromís amb el credo americà, però accepta també aquells que aprecien herències ètniques diferents, sempre que això no entri en conflicte amb les lleialtats nacionals. A diferència del que passa en els règims totalitaris, la societat americana no promou un tipus de música per damunt dels altres –mentre que, per exemple, tant els nazis com

els comunistes van intentar prohibir el jazz–; no hi ha codis de moda prescrits, ni un nombre correcte de fills que una parella hagi de tenir, ni llocs on s'espera que visquin les persones, etc. En resum, un tret clau de la definició d'una societat bona és que defineix formulacions compartides del bé, contràriament al que passa amb l'Estat liberal, però alhora l'abast del bé que defineix és molt més petit que en el cas dels governos conservadors holístics.

### Produint cultura

A més de limitar l'abast de l'agenda moral, la societat bona difereix de les altres en la manera que té de nodrir la virtut. El dilema bàsic que el concepte de societat bona intenta resoldre té relació amb la forma de cultivar la virtut quan es visualitza l'Estat com una entitat essencialment inapropiada i coercitiva.

En plantejar aquest problema, és important observar que no té a veure només amb el fet d'obeir lleis, sinó també amb les àrees de conducta personal i social que les lleis no contemplen, i amb les conductes que voluntàriament no s'han d'implementar encara que estiguin emparades per les lleis, i si la força de la llei no és aclaparadora. En aquest camp hi entren qüestions com

les obligacions que tenen els pares amb els fills, els fills amb els pares, els veïns els uns amb els altres i els membres d'una comunitat amb els d'una altra.<sup>10</sup>

Els mitjans amb què es nodreix la virtut i en què la societat bona es basa per aconseguir-ho normalment estan vinculats amb el terme *cultura*. Concretament, aquests mitjans inclouen: (a) agents de *socialització* –família, escola, alguns grups de persones afins, la feina i algunes associacions voluntàries– que inculquen valors en els membres que s'incorporen a la societat, de la qual cosa en resulta una veu moral –o consciència– que guia les persones cap al bé. (b) Agents de *reforç social* que reforcen, en el sentit psicosocial del terme, els valors ja adquirits –especialment, les relacions interpersonals i de parella, els llaços comunitaris, la visibilitat pública i el lideratge; aquests agents proporcionen una moral externa. I (c) valors compartits, perquè han estat construïts dins d'*institucions socials* com, per exemple, el matrimoni.

Jo exploro, en primer lloc, la veu moral –interna i externa–, i em pregunto fins a quin punt és compatible amb la llibertat, i després em pregunto en quina mesura el paper que les institucions socials duen a terme en la societat bona difereix del paper que duen a terme en la societat civil.

### La veu moral i la llibertat

Un dels instruments principals de la societat bona –i el suport principal de la *cultura*– és la veu moral que fa que les persones es comportin d'una manera prosocial. Tot i que es tendeix a destacar la importància de la veu interior i el paper que tenen en la solidesa d'aquesta una bona família i l'educació moral o del caràcter, els comunitaristes reconeixen el fet bàsic que si no hi ha un reforç extern continu, la consciència tendeix a deteriorar-se. L'opinió dels congèneres –especialment d'aquells amb els quals estem lligats per llaços familiars o comunitaris– té un pes considerable, i això és així perquè hi ha una profunda necessitat humana de guanyar-se l'aprovació dels altres i mantenir-la.<sup>11</sup>

El problema que sorgeix és en quina mesura l'acceptació de la veu moral és compatible amb la lliure elecció; en quina mesura el dret d'una persona a ser deixada sola inclou el dret de ser lliure, no només dels controls estatals, sinó també de la pressió social. Això es posa de manifest amb les interpretacions diverses que s'ha donat a una frase –esmentada molt sovint– de John Stuart Mill, que a l'obra *On Liberty*, escriu: «L'objecte d'aquest assaig és afirmar

un principi ben simple: que el govern dirigeix les relacions de la societat amb l'individu sota la forma de compulsió o control, sigui perquè els mitjans emprats són la força física sota la forma de penes legals, o perquè es recorre a la coerció moral de l'opinió pública». <sup>12</sup> S'ha dit que aquesta frase suggereix que la veu moral és tan coercitiva com el govern, de la mateixa manera que Alexis de Tocqueville, dos anys abans, va escriure que «Per a la multitud no calen lleis per coercir els que no pensen com ella: n'hi ha prou amb la desaprovació pública; la soledat i la impotència els esglaien i els porten a la desesperació». <sup>13</sup>

Si interpretem aquestes línies literalment, la diferència entre el reforç de la comunitat i el que proporciona l'Estat esdevé una distinció que no té diferència, tot i que cal dir que Tocqueville també és conegut per haver destacat la importància de les associacions comunitàries i per haver mantingut a ratlla l'Estat. Tal com jo ho veig, és essencial reconèixer no només que hi ha una gran diferència entre la veu moral de la comunitat i la coerció, sinó que, a més, quan s'arriba a un cert punt, la veu moral és el millor antídote contra un Estat opressiu.

En el rerefons d'aquesta qüestió hi ha els supòsits que fem sobre la naturalesa humana: <sup>14</sup> si pensem que les persones són bones per naturalesa i que la força externa només serveix per pervertir-les, conseqüentment rebutgem qualsevol *input* social, i d'aquí es dedueix que com més lliures de tota pressió estiguin, millor serà la seva condició individual i col·lectiva. Però si suposem que les persones tenen fragilitats que provoquen conductes que poden ser perjudicials no només per a elles mateixes, sinó també per als altres, sorgeix el problema de com estimular un comportament prosocial –o l'*ordre social*.

Els liberals clàssics tendeixen a resoldre aquesta tensió entre llibertat i ordre assumint que els individus racionals que tenen interessos mútuament complementaris estaran voluntàriament d'acord en tot allò que assegurí l'ordre necessari. Els comunitaristes, en canvi, suggereixen que els individus raonables no es poden concebre des de fora de l'ordre social; que la capacitat d'optar de manera racional, de ser lliures, pressuposa que l'individu és en una fàbrica social. És més: els comunitaristes plantegen una relació inversa entre l'ordre social i la coerció: la tirania apareix quan falla la fàbrica social; la veu moral parla per la fàbrica social, i amb això ajuda a mantenir-la en ordre.

A més de ser un prerrequisit essencial de l'ordre social i, per tant, de la lli-

bertat, la veu moral és molt més compatible amb la llibertat d'opció que la coerció. La veu moral interna forma part de la identitat de la persona tant com les altres parts de la seva personalitat que la duen a decidir-se per les opcions que tria o que formen part de les preferències que determinen els plaers de cadascú. La veu moral externa –la que emana de la comunitat– deixa a l'actor la decisió i la determinació final sobre com procedir, cosa que no passa –i cal fer-ho notar– quan s'aplica la coerció: la societat persuadeix, entabana, censura i educa, però la decisió final queda sempre en mans de l'actor; l'Estat també pot persuadir, entabonar i censurar, però l'actor sempre s'adonarà *a priori* que quan l'Estat no accepta la seva opinió, cercarà la forma de forçar-lo perquè la canviï.

Alguns pensadors s'han qüestionat fins a quin punt és cert que la veu moral mai no és coercitiva. En part, això depèn de com la definim. Quan la veu moral té el suport de sancions legals o econòmiques, cal que ens adonem que no és la veu moral en ella mateixa la que és coercitiva, sinó aquests altres elements que s'hi afegeixen. De la mateixa manera, és veritat que a occident, en els primers períodes històrics –quan les persones vivien confinades en poblats i la veu de la comunitat era totpoderosa–, un cor unificat de veus morals podia arribar a ser tan aclaparador com ho pot ser l'amenaça de la força física –encara que tècnicament no fos coercitiu–, cosa que encara pot esdevenir-se en alguns llocs d'occident, i encara més en altres indrets. No obstant això, en les societats contemporànies lliures, la majoria de les persones són capaces de triar, en bona mesura, les comunitats amb què se senten psicològicament compromeses i poden limitar el poder de persuasió de les altres. I les veus no són precisament monolítiques. Sens dubte, una de les tesis principals del comunitarisme, a les societats occidentals, és que les veus morals no són aclaparadores; de fet, molt sovint són prou conflictives, dubtoses i dèbils com per ser capaces d'assegurar una societat bona.<sup>15</sup> En resum: hi ha hagut veus morals més poderoses en altres llocs i en altres èpoques.

La comparació de com el govern dels Estats Units lluita contra l'ús de substàncies regulades i com la societat americana estimula les responsabilitats dels pares envers els fills n'és un bon exemple: la guerra contra les drogues es basa sobretot en l'ús d'agents coercitius; en canvi, el tracte envers els fills es

**Els comunitaristes reconeixen el fet bàsic que si no hi ha un reforç extern continu, la consciència tendeix a deteriorar-se**

basa essencialment en la veu moral dels membres de la família immediata i de la família en sentit ampli, els amics, els veïns i altres membres de la comunitat i, tot i que poques vegades l'Estat entra en aquest terreny, la majoria dels pares compleixen el seu deure no per por a la presó, sinó perquè pensen que és la manera correcta de comportar-se, idea que ha estat reforçada en el procés de fabricació social de les seves vides.

**La veu moral és molt més compatible amb la llibertat d'opció que la coerció**

La diferència entre com la societat i l'Estat estimulen determinats valors es pot exemplificar amb algunes comparacions. Per exemple, l'una té cura de la salut via institucions caritatives i l'altre per la via dels impostos; en l'una se serveix el país voluntàriament i l'altre recorre al reclutament obligatori; en l'una es fan reunions d'alcohòlics anònims i l'altre empresona per abusar de l'alcohol.

La naturalesa bàsicament voluntària de la veu moral és la raó profunda per la qual la societat bona pot, en gran mesura, reconciliar-se amb la llibertat; en canvi, l'Estat no pot reconciliar-s'hi per la forma que té d'estimular els individus perquè esdevinguin *bones persones*. Per això cal que la societat bona tingui una veu moral clara, que parli d'un conjunt de valors centrals compartits, cosa de què no disposen ni la societat civil ni l'Estat liberal.

**Les virtuts en les institucions socials**

L'altre instrument central d'una societat bona són les institucions socials. Mentre que la veu moral sovint –i correctament– es considera *informal*, perquè no la recullen els codis legals, sinó que s'integra en la personalitat de cadascú i en les interaccions mútues,<sup>16</sup> les institucions socials són formals i estructurades; són normes societàries que donen cos als valors d'una societat o comunitat particular.<sup>17</sup>

Moltes interaccions i transaccions són fàcils sobretot perquè estan pre-determinades per formes socials que orienten els actors. Els contractes en són un exemple extrem: no només els actors es poden constituir, totalment o parcialment, a partir de textos de contractes preparats abans per altres persones, sinó que els actors encarnen el concepte mateix de contracte i també encarnen el que l'existència d'obligacions mútues significa i la noció moral que *el contracte s'ha de complir* tal com està dissenyat en la seva cultura. Per bé que aquestes institucions canvien amb el temps, sempre se'n mante-

nen algunes per guiar la vida social, especialment en aquelles societats que funcionen bé.<sup>18</sup>

Les institucions socials són importants a l'hora de caracteritzar les diferències entre la societat bona i les altres menes de societat, perquè la majoria de les institucions no són ni merament processals ni valòricament neutrals. Efectivament, la majoria encarnen valors. Per exemple, la família –la institució social més important–, mai no és valòricament neutral, sinó que sempre reflecteix un conjunt de valors particular. Aquesta realitat es fa evident si mirem, per exemple, el rebuig de l'Església catòlica a casar persones divorciades, o l'intent d'estimular les persones perquè es preparin millor abans de casar-se –mitjançant molts ens religiosos, com els consellers prematrimonials– i la preocupació per enfortir els matrimonis –consellers, renovació de vots, etc.–: tots aquests esforços institucionalitzats reflecteixen els valors del matrimoni –i d'una forma de matrimoni particular– que la societat intenta consolidar.

**La naturalesa bàsicament voluntària de la veu moral és la raó profunda per la qual la societat bona pot, en gran mesura, reconciliar-se amb la llibertat**

De la mateixa manera, les societats no només proporcionen escoles públiques com a agències neutrals que tenen l'objectiu d'impartir coneixements i desenvolupar habilitats. Les escoles públiques estimulen una llarga llista de valors, malgrat la tendència recent de negar aquest fet, que inclouen l'empatia amb els pobres o amb persones d'altres races o ètnies i altres formes de respecte mutu –que van més enllà de la tolerància–, una alta consideració per la ciència, el patriotisme, el secularisme i el respecte pel medi ambient.

El fet que les societats estimulin valors específics mitjançant les seves institucions és crucial per entendre els límits del concepte de societat civil.

### Una societat civil i bona

Comparar la societat civil i la societat bona permet delimitar més clarament ambdós conceptes; cal dir, de bon començament, que no són oposats, sinó que el de la societat bona és més ampli. Així, la societat bona, lluny de no ser civil, afegeix virtuts que van més enllà d'allò que és merament civil. Dit d'una altra manera, són cercles concèntrics: el cercle més petit representa el domini de la societat civil i el més gran, el de la societat bona.<sup>19</sup>

Tot i que no hi ha una definició única i consensuada de la societat civil, la

majoria de les accepcions d'aquest terme reflecteixen dos trets institucionals, i també els valors que aquests trets encarnen. L'un el configuren el conjunt d'associacions que permeten fer de contrapès de l'Estat i que introdueixen els ciutadans en algunes habilitats i pràctiques necessàries per a un govern democràtic. L'altre tret és que l'apassionament es conté i s'aprofundeix en el debat, cosa que permet una democràcia raonada mitjançant el conreu del discurs civilitzat.

En un número especial de *Brookings Review* dedicat a la societat civil, l'editor d'aquesta publicació, E. J. Dionne Jr., caracteritza la societat civil de la manera següent: (a) És «Una societat en la qual les persones es tracten entre elles de manera amable i respectuosa, i en la qual s'evita el caràcter ofensiu que hem arribat a associar amb els anuncis polítics de trenta segons i amb un cert tipus de disputa televisiva», i (b) compta amb un conjunt d'associacions voluntàries que inclouen els *scouts*, la Little League, els grups de veterans, els clubs literaris, els Lions i els Elks, les esglésies i els escamots de veïns de vigilància contra el crim.<sup>20</sup>

La majoria de les anàlisis destaca sobretot el segon tret. *Jugar a bitlles tots sols* ha esdevingut una mena de símbol d'aquesta línia de pensament. Robert Putnam argumenta que jugar a bitlles amb un amic –ell en diu jugar *tots sols*– és un suport molt més dèbil de la societat civil que no pas jugar a bitlles com a membre d'una lliga d'aquest joc, pel simple fet que aquestes lligues són part de les associacions voluntàries necessàries dins la societat civil.<sup>21</sup>

En el que estem discutint, el més important d'aquesta caracterització de la societat civil és que no estableix cap diferència entre les associacions pel que fa als valors substantius que encarnen; per exemple, les lligues de jugar bitlles, els clubs literaris, les Little Leagues, o qualsevol altra associació voluntària són equivalents. No vull pas dir que, en la pràctica, aquestes associacions no tenen disposicions normatives: les Little Leagues, per exemple, poden valorar un cos saludable o el comportament esportiu –o el fet de guanyar per damunt de tot–; els clubs literaris poden estimular l'aprenentatge i la cultura, etc. Però, des del punt de vista de la contribució que fan a la societat civil, els que la defensen les consideren equivalents, és a dir: normativament parlant, moralment, no n'hi cap de superior a una altra; des d'aquest punt de vista, se les considera normativament neutrals.

Certament, els defensors de la societat civil reconeixen algunes diferèn-

cies entre les associacions, però limitades a les seves funcions com a elements de la societat civil més que no pas als continguts normatius. Així, prefereixen les associacions voluntàries més efectives pel que fa al desenvolupament d'habilitats ciutadanes, per damunt de les més febles en aquest sentit, però no qüestionen els valors als quals les persones apliquen aquestes habilitats, ni tampoc els valors que aquestes associacions encarnen. Així, efectivament, la societat civil afirma alguns valors, però amb prou feines són una capa fina de procediments i/o valors tautològics; bàsicament, la societat s'afirma ella mateixa. És cert que la societat civil –i les associacions que la vertebrèn– aprecia el discurs enraonat –més que no pas aquell que té una base valòrica–, la tolerància mútua, les habilitats participatives i la inclinació al voluntariat. No obstant això, si examinem aquests valors de més a prop, veurem que no impliquen cap formulació social particular del bé, no suggereixen en relació a què o per què és millor participar-hi, a què s'hauria de donar suport voluntàriament, quines conclusions normatives del discurs públic s'haurien de promoure o què s'hauria de considerar pertorbador.

Criden particularment l'atenció les apel·lacions dels darrers temps a trobar una base comuna i a debatre civilitzadament, dos elements buits de contingut que sovint s'evoquen quan es parla de la societat civil. La comunió és lloada, tingui el fonament que tingui, mentre sigui comú. I els defensors de la civilitat semblen satisfets sempre que algú accepti les regles del compromís –no demonitzar l'altre, no aixecar la veu, etc.– i que el diàleg sigui civilitzat en si mateix, independentment del contingut d'allò que es discuteix.<sup>22</sup>

Per a la societat civil, una associació que facilita que les persones s'apleguin per jugar al bridge té la mateixa categoria que el NARAL o l'Operació Rescat; els membres d'Elks tenen el mateix estatus que els Promise Keepers; i les lligues de bitlles no es distingeixen de la NAMBLA, els membres de la qual es troben per intercanviar trucs sobre com seduir infants de menys de vuit anys. Indubtablement, a més de la lliga de bitlles –o el club de *bridge*–, un altre suport del *capital social* que Putman troba als llocs d'Itàlia que considera més civils i democràtics són, per exemple, els grups d'observadors d'aus i les societats corals.<sup>23</sup> Els primers poden estimular el respecte per la natura i els cors poden afavorir la cultura –o un cert tipus de cultura per damunt d'altres–, però aquesta no és la raó per la qual Putman els valora, sinó que, tal com diu, ho fa perquè «ser part de la societat coral o del grup d'observadors d'aus pot

ensenyar l'autodisciplina i l'estima pel goig d'una col·laboració reeixida»,<sup>24</sup> això és el que passa amb la majoria de les associacions, si no amb totes.

En resum, des de la perspectiva bàsica de la societat civil, en principi, una associació voluntària és tan bona com qualsevol altra.<sup>25</sup> No obstant això, les associacions difereixen força entre elles si les mirem des de la perspectiva de la societat bona, perquè encarnen valors diferents. Així, en la mesura que la societat americana valora la noció d'integració racial, la seva visió de la Urban League i de la NAACP és més coherent amb aquest valor que no pas la de Nation of Islam, i la Ripon Society ho és més que no pas els grups aris, i totes són associacions voluntàries.<sup>26</sup>

El concepte de societat bona difereix del concepte de societat civil en el fet que la primera afavoreix les associacions voluntàries –tant perquè constitueixen una fàbrica social rica i poderosa com per la civilitat del seu discurs–, i la segona alhora cerca la formulació i el reforçament d'una concep-

ció social particular del bé. La societat bona gira, tal com he suggerit abans, al voltant d'uns valors centrals substantius i particulars. Així, societats diferents posen l'èmfasi en valors diferents, o almenys donen més pes normatiu a alguns valors que el que altres societats donen als mateixos valors, encara que els comparteixin. Així, per exemple, Àustria, Holanda i Suïssa valoren especialment l'acord, de manera que allà només s'actua quan s'han aconseguit concepcions profundes i compartides. Moltes societats europees valoren l'Estat del benestar, la consecució d'una menor desigualtat i

les comoditats socials més intensament que no pas les societats americana i britànica, però alhora posen menys èmfasi en els èxits econòmics.

Igualment, la qüestió de concedir privilegis o no a la religió és molt lluny de ser una simple qüestió de procediments. Moltes societats democràtiques que privilegien una religió –per exemple, l'anglicana al Regne Unit o la luterana a Escandinàvia– també accepten que una religió específica tingui més presència en la seva vida institucional del que ho fa la societat americana. La rutina de l'oració establerta als col·legis públics del Regne Unit ho il·lustra a bastament. Promoure aquests valors religiosos es considera una part integral del que se suposa que és una societat bona.

**Les institucions socials són importants a l'hora de caracteritzar les diferències entre la societat bona i els altres tipus de societat, perquè la majoria de les institucions no són ni merament processals ni valòricament neutrals**

Entre parèntesi, vull fer veure que cap de les societats esmentades no és *bona* en el sentit de la perfecció; només són societats que aspiren a promoure algunes virtuts socials específiques, i és en aquest sentit que aspiren a ser societats bones. Aquí no analitzarem en quina mesura ho aconseguen, ni l'avaluació normativa de les virtuts específiques que una societat promou en comparació amb les altres, perquè caldria tractar la qüestió de manera extensiva, cosa que ja he fet en altres ocasions,<sup>27</sup> sinó que em limitaré a argumentar que una societat bona promou concepcions particulars i substantives del bé, i que aquestes concepcions són limitades per un conjunt de valors centrals que la veu moral, i no la coerció estatal, promou amb força; però tampoc no parlaré de les condicions sota les quals aquests valors particulars es guanyen la nostra adhesió.

En definitiva, la diferència entre una societat civil i una societat bona, pel que fa a la institució fonamental que és l'associació voluntària –perquè ambdós tipus de societat giren al voltant de les associacions– és que aquesta té un paper diferent en cada cas. A la societat civil, l'associació exerceix una funció de medidora entre els ciutadans i l'Estat i, a més, contribueix a conrear les habilitats ciutadanes –preocupar-se per augmentar el coneixement dels assumptes públics, per l'associacionisme, per fer més potent la veu política com a ciutadà, etc.–, és a dir: en la societat civil, les associacions voluntàries exerciten la musculatura democràtica.

En la societat bona, les associacions serveixen a més per introduir els seus membres en determinats valors particulars i per reforçar el compromís dels individus amb una normativa determinada. Així, mentre que des de la perspectiva de la societat civil una associació és una associació voluntària i prou, des de la perspectiva de la societat bona les associacions no són equivalents, sinó que tenen rangs més o menys importants en funció del grau en què cadascuna estimula aquells valors que la societat bona intenta conrear o si, en canvi, són valòricament neutrals o, encara més, contradictòries amb aquests valors.

Hillel Steiner deia que només «un tipus particularment maldestre de liberals culturals» pot pensar que una associació voluntària és tan funcional com una altra des del punt de vista de la societat civil.<sup>28</sup> Però molts dels meus exemples els he recollit de Robert Putnam, el qual òbviament dista molt de ser maldestre però és molt valorat pels liberals, incloent-hi els que qüestionen les

seves estadístiques. És més: mentre que els liberals –si se’ls demana que es defineixin– poden admetre perfectament que ells afavoreixen algunes associacions voluntàries per damunt d’altres, la majoria no es plantegen aquesta qüestió, i no ho fan per una raó: la manera de pensar de la societat civil és neutral en aquest àmbit; per tant, no ho tracten conscientment. I encara més: els liberals no tenen una manera sistemàtica de justificar les seves preferències en la mesura que es basen en la construcció de la societat civil.

Després que Steiner qüestionés el meu argument que els liberals són neutrals quant als valors, va lamentar-se que els comunitaristes s’oposessin al matrimoni homosexual. No tinc coneixement que cap dels meus col·legues de l’àmbit de la teoria política –Charles Taylor, Michael Sandel i Michael Walzer– o sociòlegs –com Phillip Selznick o Robert Bellah– hagin estat d’acord amb aquesta postura. Des del seu punt de vista, qualsevol mena de matrimoni és tan bo com un altre, és a dir que es mantenen en una posició neutral –i, suposo, deuen assumir la mateixa postura pel que fa al matrimoni o no matrimoni. Els seus comentaris em fan suggerir que, des del punt de vista comunitarista, des de la perspectiva de la societat bona, no hi ha dues institucions –i no vull dir només les associacions voluntàries– que siguin moralment equivalents.

Això no significa que algunes institucions hagin de ser condemnades mentre que altres han de ser considerades virtuoses: algunes simplement ocupen un lloc secundari. Per exemple, una societat bona pot perfectament preferir el matrimoni que té fills –especialment quan la societat envelleix ràpidament– per damunt de qualsevol mena de matrimoni que no en tingui –sovint aquesta preferència es reflecteix clarament en les polítiques d’impostos i de concessió de permisos de paternitat. Es poden preferir els matrimonis estables per damunt dels matrimonis en sèrie, especialment quan hi ha fills involucrats –com queda reflectit a les lleis del divorci–; o es pot preferir el matrimoni per damunt de la cohabitació<sup>29</sup> i el matrimoni que uneix la societat abans

**Les escoles públiques  
estimulen una llarga llista  
de valors, malgrat la  
tendència recent de negar  
aquest fet**

que aquells els efectes dels quals acaben portant a una guerra cultural. Podem argumentar de la mateixa manera pel que fa, per exemple, a la presència del crucifix a les escoles de Baviera. Steven Macedo destaca el fet que en una societat democràtica podem deixar passar certes diferències per tal de frenar el conflicte;<sup>30</sup> tal

com jo ho veig, l'associació domèstica no proporciona als heterosexuals tota la justícia que la societat democràtica necessita i que les persones cerquen, i tampoc no satisfà els drets religiosos, però pot ser gairebé suficient per fixar un compromís amb el qual ambdues parts poden conviure. Ho repeteixo: preferir una cosa no equival en absolut a condemnar les altres.

Dit d'una altra manera, els comunitaristes poden tolerar diversos estils de vida, la qual cosa implica no condemnar ni il·legalitzar-ne uns sí i altres no; però això no vol dir que els considerin iguals o compatibles amb els valors de la societat. Indiscutiblement, el terme *tolerància* implica que jo conviuré amb les teves preferències tot i que no les comparteixi. Els liberals, en canvi, mostren sovint la seva preferència pel pluralisme en suggerir que respecten diferents normatives i posicions socials.

Fent un pas més, Steiner argumenta que els comunitaristes no tenen en compte que els liberals comparteixen una definició del bé: tots ells respecten la llibertat.<sup>31</sup> Sens dubte, això és un error, però no és un error dels comunitaristes, sinó al contrari: és la mostra més important de la inconsistència de la posició liberal. S'oposen a les caracteritzacions socials compartides del que és el bé, i el valor en què es basa tota la seva posició és eximit d'aquesta prescripció.

**La societat civil afirma alguns valors, però amb prou feines són una capa fina de procediments i/o valors tautològics; bàsicament, la societat s'afirma ella mateixa**

### Les implicacions de canviar les definicions

Vegem breument les diverses definicions de societat civil que alguns acadèmics ofereixen per aclarir encara més la diferència entre societat civil i societat bona.

Michael Novak proporciona una definició de la societat civil que és sincerament neutral des del punt de vista valoratiu: «El terme per a totes aquestes formes no estatistes de vida social –aquelles que tenen l'arrel en la naturalesa social de l'humà sota l'imperi de la raó– és *societat civil*. El terme inclou associacions naturals com la família, l'església i les associacions privades d'indole diversa com les fraternals, ètniques, patriòtiques, les organitzacions voluntàries com els Scouts, la Creu Roja, Salvem les Balenes, i els comitès d'arts, ciències, esports o educació».<sup>32</sup>

En un llibre que he citat sovint, Berger i Neuhaus consideren les estructu-

res que tenen un paper mediador un element clau de la societat civil, i les defineixen de la manera següent: «Aquestes institucions que sorgeixen entre el món privat dels individus i les enormes estructures impersonals de la societat moderna fan de mitjanceres en constituir-se en vehicles a través dels quals les creences i els valors personals es poden transmetre vers les megainstitucions. Són institucions «amb el rostre de Janus» –el Déu de dues cares–, que miren «amunt» i «avall». El procés de mediació que fan és beneficiós per a ambdues parts de la vida social: l'individu està protegit de les alienacions i de l'a-

**El concepte de societat bona difereix del concepte de societat civil en el fet que la primera afavoreix les associacions voluntàries i la segona alhora cerca la formulació i el reforçament d'una concepció social particular del bé**

nomia de la vida moderna, mentre que les grans institucions –entre les quals s'hi inclou l'Estat– guanyen legitimitat en permetre que se les relacioni amb els valors que governen de fet la vida de la gent».<sup>33</sup>

Aquesta definició és, essencialment, neutral des del punt de vista valoratiu. De fet, no distingeix entre les diverses estructures de mediació en funció dels fonaments normatius o els valors que encarnen. Una federació de sindicats pot dur a terme la funció mediadora de la mateixa manera que ho fa una associació de la patronal; un grup d'esglésies igual que una lliga d'ateus; una associació de col·leccionistes d'estampetes igual que el Sierra Club. Des d'aquest punt de vista, Berger i Neuhaus tracten l'assumpte de la neutralitat valorativa més directament i amb més ingenuïtat que qualsevol altre autor que haguem analitzat. Ambdós autors afirmen clarament que una estructura de mediació ho és independentment dels seus valors, encara que aquests puguin ser inícs, criminals o completament rebutjables. Posteriorment, en una edició revisada del seu llibre, Berger i Neuhaus accepten les limitacions del seu concepte: «Possiblement, no obstant això, vam anar una mica lluny en el nostre entusiasme per aquest tipus d'institucions, ja que no vam considerar el fet que, en efecte, algunes, definitivament, tenen un paper nefast dins la societat. Així, estrictament parlant en termes de la nostra definició, la màfia, el Ku Klux Klan i la branca social d'una organització que intenta aconseguir que el govern negociï amb els alienígenes dels ovis, també poden ser descrites com a estructures mediadores. Sens dubte, aquestes estructures fan de mediadores entre els individus i una societat més àmplia. El que passa és que les creences i els valors que són

mediats d'aquesta manera, són criminals, immorals o totalment forassenyats. Podríem suggerir que hi ha –per dir-ho clarament– bones i males estructures de mediació, i la política social serà la que hagi de distingir en termes dels valors que s'hagin de mediar». <sup>34</sup>

Mentre que a Berger i Neuhaus se'ls considera en general conservadors, John Rawls és considerat liberal per la majoria i, pel que fa a aquesta qüestió, *sembla* que la tracta des d'una perspectiva semblant, o fins i tot que va més enllà, no només en deduir que les diferents institucions mediadores són moralment equivalents, sinó, a més, perquè suggereix que tota la societat civil –no només l'Estat liberal!– és poc menys que una zona neutral en què virtuts diverses competeixen, i en la qual res no és preferible o prescriptible en tant que assumpte de política societària. (He escrit *sembla* perquè aquí no entraré en el complex debat sobre el que Rawls planteja, o *sembla* plantejar, i els seus canvis d'opinió d'un volum a l'altre de la seva obra). Crec que la cita següent en parla molt directament: «Totes les discussions tenen lloc, des del punt de vista dels ciutadans, en la cultura de la societat civil, que Habermas anomena l'*esfera pública*. Allà nosaltres discutim, com a ciutadans, com s'ha de formular la justícia perquè sigui imparcial i en quina mesura aquest o un altre aspecte semblen acceptables [...] De la mateixa manera, s'ha de debatre l'exigència d'un ideal de discurs i de la concepció processal de les institucions democràtiques. Cal prendre en consideració que aquest bagatge cultural inclou doctrines generals de tot tipus que es reflecteixen en allò que pensem, que expliquem, que debatem i argumentem, i això passa indefinidament mentre la societat tingui vitalitat i esperit. És la cultura de la vida quotidiana i les seves nombroses associacions: les universitats i esglésies, les societats científiques i educatives... arreu tenen lloc discussions polítiques sens fi sobre idees i doctrines». <sup>35</sup>

Aquest text és compatible amb la idea que la societat civil no és una societat bona, ja que no promou una *doctrina general*, sinó que proporciona un fòrum en el qual es poden debatre totes les doctrines, *indefinidament, sens fi*, dins de les nombroses associacions voluntàries que hi ha. Així, la societat civil és desitjable perquè promou i defensa el debat sens fi, però evita el consens general sobre el bé al qual la societat, globalment, s'hauria d'adscriure i que hauria de promoure entre els seus membres. En aquest sentit, l'element *sens fi* no és excloent, sinó que és realment essencial.

Michael Walzer, considerat sovint comunitarista, comparteix clarament aquest punt de vista: «Diria que l'argument de la societat civil, més que afegir una cinquena línia, corregeix les quatre visions ideològiques sobre la vida bona. En qüestiona la seva singularitat, però no té singularitat pròpia. El concepte «ésser social» descriu homes i dones que són ciutadans, productors, consumidors, membres de la nació i moltes altres coses, i cap d'elles per

**Des de la perspectiva de la societat bona les associacions no són equivalents, sinó que tenen rangs més o menys importants en funció del grau en què cadascuna estimula aquells valors que la societat bona intenta conrear**

naturalesa o perquè sigui la millor que es pugui ser. La vida associativa de la societat civil és la base real on es treballen i es posen a prova totes les versions del bé [...] i es demostra que són parcials, incompletes i, en definitiva, insatisfactòries [...] Idealment, la societat civil és una estructura d'estructures: totes s'hi troben incloses, no n'hi ha cap de preferida».<sup>36</sup>

Walzer distingeix clarament la societat civil de la societat bona. Així, en un punt del text, fa una referència irònica a un possible eslògan per a la societat civil: «Apunteu-vos a l'associació que trieu!»,<sup>37</sup> i argumenta que això implica menys que una visió mobilitzadora i obligatòriament moral. Walzer lamenta que la naturalesa antiideològica de la societat civil la faci incapaç d'inspirar els ciutadans, però defensa que aquest fet és necessari per prevenir la idealització de l'Estat. Vull destacar altre cop la importància d'aquest punt, que reflecteix una por –implícita en les observacions de Walzer–: la por que la formació social del bé dugui a l'autoritarisme, si no al totalitarisme.<sup>38</sup>

William Sullivan destaca que l'àmbit de les associacions i organitzacions que no formen part de l'Estat ni del mercat constitueix la idea «més evocada» de la societat civil,<sup>39</sup> i defensa que aquestes entitats no creixen lliurement, sinó *entrellaçades* amb l'Estat i el mercat –una bona observació.<sup>40</sup> Però Sullivan veu també que aparentment no cal fer distincions morals entre les diverses associacions voluntàries incloses en la societat civil. La seva descripció de diverses virtuts civils que se suposa que cal promoure entre els membres de la societat és especialment significativa: «Compromís públic, reciprocitat, confiança mútua, tolerància en el marc d'un acord general sobre alguns objectius».<sup>41</sup> Una vegada més, tot i que aquests valors són importants, serveixen com a suport per als bons ciutadans i per fer que la societat cívica

funcioni millor, més que no pas per promoure una visió moral particular que la societat bona intenta impulsar.

Hem d'insistir que la definició de *societat civil* és qualsevol cosa menys definitiva. I alguns dels que n'han parlat –la majoria social conservadors– inclouen en la seva idea de societat civil alguns elements que aquí hem dit que formaven part de la societat bona. Per exemple, Gertrude Himmelfarb planteja que només una societat civil nova i moralitzada de bell nou pot fer disminuir conductes immorals com la drogoaddicció, la manca de legitimitat, la negligència envers els ancians, etc.<sup>42</sup>

Però la definició de societat civil sembla rebutjar aquestes ampliacions. Com es desprèn dels exemples precedents, quan els comentaristes esmenten aquest concepte, normalment ho fan d'una manera més restrictiva. Indiscutiblement, l'esforç de Himmelfarb i d'altres per tal d'ampliar l'abast de la societat civil fa palesa la necessitat d'un altre concepte que pugui recollir aquest element normatiu addicional. El de societat bona pot ser força útil per a aquests propòsits.

Sovint entenem moltes coses d'algunes doctrines socials i teories polítiques precisament quan analitzem les teories i les doctrines oposades. Així, per exemple, els llibres de Max Weber sobre religió comparada ens donen informació sobre el determinisme econòmic de Karl Marx. La tesi de la societat civil respon, d'alguna manera, a la por que les formacions socials del bé siguin imposades per l'Estat en molts fronts. Això pot evitar-se si ens inclinem per restringir molt l'àmbit públic i si hi oposem una estimulació col·lectiva de les virtuts –tot plegat sense subordinar-ho directament a la societat civil o a l'Estat liberal.

**Walzer distingeix clarament la societat civil de la societat bona**

La crisi que cada vegada més les societats modernes hauran d'enfrontar és la del buit moral, un buit que el fonamentalisme religiós cerca omplir; s'hi fa referència de diverses maneres: pèrdua del sentit de la virtut, crisi cultural, deteriorament dels valors... No obstant això, aquest buit espiritual no es pot deixar sense omplir. Si no l'omplen uns valors que sorgeixen d'un diàleg moral compartit, l'ompliran –com ja passa en molts llocs del món– governs coercitius o teocràcies. S'espera que les societats democràtiques continuaran alerta contra el retorn de governs seglars omnipotents, i que afrontaran aquest perill amb una bona fàbrica d'institucions civils. No obstant això, vist el desafia-

ment plantejat pel fonamentalisme al món musulmà, a Israel i en diversos moviments cristians, la preocupació per la societat civil pot complementar-se perfectament amb una inquietud per la naturalesa de la societat humana. Si les societats han de generar valors substantius, els hauran de trobar més enllà de l'estreta franja dels grans compromisos processals que la societat civil implica avui? Aquesta és la pregunta que hauran de respondre les generacions futures, una pregunta que ha pres com a bandera el concepte de societat bona, una societat que enalteix un conjunt limitat de valors centrals i que es basa més en la veu moral que no pas en la coerció de l'Estat.

#### NOTES

L'autor vol agrair especialment a Robert George els comentaris a l'esborrany. Andrew Filmar va proporcionar assistència en la investigació i suggeriments editorials. A més, l'autor agraeix a Andrew Altman, David Anderson, Bruce Douglas i Thomas Spraggens Jr. els seus comentaris a l'esborrany d'aquest document, així com també a Barbara Fusco i Tim Bloser.

1. El debat va tenir lloc en una reunió organitzada per Blankenhorn a l'Institute for American Values.
2. Galston difereix de molts col·legues, com per exemple, d'Amy Gutmann, pel que fa a fins a on l'Estat hauria de promoure les virtuts ciutadanes si violessin els valors d'una comunitat. Per exemple, segons el seu parer s'hauria de respectar la cultura amish i no obligar els seus fills a assolir l'educació superior, mentre que Gutmann rebutjaria aquests valors en nom dels requeriments ciutadans d'una societat liberal. Aquest debat entre liberals

comunitaristes i liberals cabalment liberals va molt més enllà, però el que vull aclarir aquí és que ambdues postures comporten limitar l'acció de l'Estat només a la formació de virtuts ciutadanes; la diferència rau només en l'abast de les virtuts personals que el bon ciutadà ha de tenir. Vegeu William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) i Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

3. Will és secundat per Walter Berns, de l'American Enterprise Institute, el qual defensa que els ideals conservadors no es poden incloure en la noció de *llibertat*, i per Elliot Cohen, que postula que l'últim que els fundadors van visualitzar va ser un *govern dèbil*. Vegeu George Will, «Conservative Challenge», al *Washington Post*, 17 agost 1997. William J. Bennet insisteix que, mentre d'un govern gran se'n poden lamentar moltes coses, ell se sent profundament preocupat per la postura conservadora d'«incrementar els atacs

històrics contra el govern en si mateix», i rescata Benjamin Franklin, del qual es diu que va entendre que «la força de la nació depèn de l'opinió general sobre la bondat del govern», frase que els conservadors econòmics no empen gaire sovint. Vegeu William Bennet, «Rekindling Our Passion for America: Cynicism About Government Programa Cannot be Allowed to Quell Our Love of Country», a *Los Angeles Times*, 28 octubre 1997.

4. Vegeu David Brooks i William Kristol, «What Ails Conservatism», al *Wall Street Journal*, 15 setembre 1997.
5. Vegeu Amital Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (New York: Basic Books, 1996)
6. Citat a William Lund, «Politics, Virtue, and the Right To Do Wrong: Assessing the Communitarian Critique of Rights», al *Journal of Social Philosophy* 28 (1997): 102.
7. Vegeu íbid.: 108-9.
8. Vegeu Etzioni, *The New Golden Rule*, op. cit.: 85-118.
9. Vegeu íbid., 217-57; Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler i Steven M. Tipton, *The Good Society* (Nova York: Vintage, 1991); i Walter Lipmann, *An Inquiry Into the Principles of the Good Society* (Westport: Greenwood Press, 1943).
10. Sovint es menysté, sorprenentment, la diferència entre estats i societats. Quan el programa comunitarista va ser traduït a l'alemany, es va traduir *member* per *Bürger*; i quan algú va indicar que *Bürger* significa ciutadà –és a dir, aquell que participa en l'Estat i no en la societat *per se*–, es va constatar que en alemany no hi ha un mot que permeti expressar fàcilment aquesta distinció, ja que la paraula *Mitglieder* fa referència a 'algú que pertany a', però no té el poder evocador de la noció comunitarista de *member*.
11. Vegeu Dennis Wrong, *The Problem of*

*Order: What Unites and Divides Society* (Nova York: Free Press, 1994).

12. John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. David Spitz (Nova York: W. W. Norton, 1975), 71.
13. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Henry Reeve, ed. Phillips Bradley (Nova York: Alfred A. Knopf, 1991), volum 2: 261.
14. Aquesta és una qüestió important que aquí només esmentem, però no analitzem; per saber-ne l'opinió de l'autor, vegeu *The New Golden Rule*, op. cit.: 160-188.
15. Per a una anàlisi més extensa, vegeu Etzioni, *The New Golden Rule*, op. cit. 85-159.
16. Vegeu, per exemple, Robert Sampson, Stephen Raudenbush i Felton Eals, «Neighborhoods and Violent Crime: A Multinivel Study of Collective Efficacy» a *Science*, 15 agost 1997.
17. Trobareu una anàlisi excel·lent de les institucions i el seu paper en la societat bona a Bellah et al., *The Good Society*., op. cit.
18. Recentment s'ha parat molta atenció a aquesta qüestió en el món acadèmic del Dret, generalment sota l'encapçalament de «normes socials». Vegeu, per exemple, Richard Epstein, «Enforcing Norms; When the Law Gets in the Way», a *Responsive Community* 7 (1997): 4-15.
19. Vegeu Avishai Margalit, *The Decent Society*, trad. Naomi Goldblum (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
20. E. J. Dionne Jr., «Why Civil Society? Why Now?», a *The Brookings Review*, 15 (1997): 5.
21. Robert Putnam, «Bowling Alone, Revisited», a *The Responsive Community* 5 (1995): 18-33.
22. Vegeu James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (Nova York: Basic Books, 1991).

23. Vegeu Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
24. *Ibid.*: 90.
25. Aquesta diferència rellevant és instrumental, més que no pas normativa o de principis (per exemple, la mida és relativa, el nivell de l'educació pública divers, etc.)
26. Vegeu Suzanna Sherry, «Without Virtue There Can Be No Liberty», a *Minnesota Law Review* 78 (1993): 61. El notable teòric cívic Benjamin Barber planteja una qüestió similar. Però, si bé és partidari de les associacions voluntàries en general, ell prevé contra totes les que són massa «privatistes, parroquistes o particularistes», perquè poden minar la democràcia: «El parroquialisme estreny els laços entre veïns immediats en alienar-los dels altres, però subverteix els laços més amplis que requereix una democràcia, laços que només es poden alimentar expandint els límits de la imaginació més enllà de qualsevol secta o fraternitat particular». Vegeu Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984): 234-235.
27. Vegeu Etzioni, *The New Golden Rule*, op. cit.: 217-257.
28. Hillel Steiner, «Permissiveness Pilloried: A Reply to Amital Etzioni», a *The Journal of Political Philosophy* 7, núm. 1 (març 1999): 108.
29. Vistos els resultats de la recerca de Linda Waite, no hi ha cap bon motiu que ho justifiqui. Vegeu Linda Waite, «The Negative Effects of Cohabitation», a *The Responsive Community* 10 (Winter 1999/2000): 31-38.
30. Steven Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999).
31. Hillel Steiner, «Permissiveness Pilloried: A Reply to Amital Etzioni», a *The Journal of Political Philosophy* 7, núm. 1 (març 1999): 108.
32. Michael Novak, «Seven Tangled Questions», a *To Empower People: From State to Civil Society*, ed. Michael Novak (Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1996): 138.
33. Peter L. Berger and Richard John Neuhaus, «Response», a *To Empower People: From State to Civil Society*, op. cit: 148-149.
34. *Ibid.*: 149-150.
35. John Rawls, *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1996): 382-283.
36. Michael Walzer, «The Concept of Civil Society» a *Toward a Global Civil Society*, ed. Michael Walzer (Providence: Berghahn Books, 1995): 16-17.
37. *Ibid.*, 25.
38. Vegeu una anàlisi més àmplia i crítica d'aquesta concepció de la societat civil a Jean Cohen, «Interpreting the Notion of Civil Society», a *Toward a Global Civil Society*, op. cit.
39. William Sullivan, «Institutions and the Infrastructure of Democracy», a *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ed. Amital Etzioni (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995): 173.
40. *Ibid.*: 173.
41. *Ibid.*: 173.
42. Sver Gertrude Himmelfarb, «The Renewal of Civil Society», a *Culture in Crisis and the Renewal of Civil Life*, ed. T. Williams Boxx and Gary M. Quinlivan (Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.): 67-75.