



Universitat de Girona

PROBLEMES FILOSÒFICS: DEL LIBERALISME POLÍTIC RAWLSIÀ

Joan VERGÉS GIFRA

ISBN: 978-84-691-0471-2
Dipòsit legal: GI-1611-2007

Tesi doctoral

PROBLEMES

FILOSÒFICS

DEL LIBERALISME

POLÍTIC RAWLSIÀ

per

Joan Vergés Gifra

Adscrita al Departament de Filologia i Filosofia
Universitat de Girona

Girona, juny del 2003

Director: J.-M. Terricabras

a la Marga

AGRAÏMENTS

Al llarg de tots aquests anys he pogut comprovar que investigar en filosofia no és fàcil: demana temps, dedicació i esforç. Totes aquestes aquestes càrregues se suporten més fàcilment i el resultat millora molt si hom treballa en un ambient propici. Vull dir que aquest treball no hauria pogut arribar mai a bon port sense l'ajuda de tota una sèrie de persones que han contribuït -cadascú a la seva manera- a mantenir viva la il·lusió de fer filosofia. Confesso que una de les satisfaccions més profundes que em reporta el fet d'haver-lo acabat és poder dedicar finalment quatre ratlles d'agraïment a aquestes persones.

En primer lloc, haig d'agrair als professors de la Unitat de Filosofia de la Universitat de Girona l'oportunitat -primer com a alumne, més tard com a col·lega- de formar-me com a investigador en el camp de la filosofia contemporània. És just que em mostri especialment agraït amb els professors Josep Lluís Prades, David Pineda, Ramon Alcoberro i Antoni Defez. Així mateix, no puc oblidar la diligència del Sr. Ramon Fàbrega, de la Càtedra Ferrater Mora.

Agraeixo també a la Fundació Bofill i a la mateixa Universitat de Girona les beques que en el seu moment em van proporcionar per tal de fer estades d'investigació a les universitats de Harvard (EUA) i d'Oxford (GB). En totes dues estades vaig aprendre molt. Del *faculty* de Harvard voldria agrair sobretot les pacients tutories del professor T. Scanlon, així com la docència de les professores C.Korsgaard i S. Benhabib. Del departament de filosofia d'Oxford recordo amb especial agraïment les lliçons de James Griffin i les converses amb R. M. Hare.

He presentat alguns arguments d'aquest treball en diferents contribucions a congressos i seminaris. Les "Semanas de Ética y Filosofía Política" de la AEEFP han estat, per mi, particularment engrescadores –sobretot gràcies a les interminables discussions amb M.A. Quintana, J. Valdivieso, M. Melero, A. Puyol.

Tanmateix, amb qui tinc un deute més gran és amb el professor Josep-Maria Terricabras. A ell dec la direcció d'aquest treball. I a ell dec el mestratge de tots aquests anys. No puc fer-me la idea de com entendria el treball intel·lectual o l'activitat de filosofar –i no tan sols l'activitat de filosofar- sense aquest mestratge. Gràcies.

Finalment, haig de fer menció de les persones que estimo. A totes elles -als amics, però sobretot a la família i a la Marga-, els dec la il·lusió de viure amb alegria. Sense aquesta il·lusió no hauria fet ni aquest treball, ni res de bo.

Girona, 30 de juny del 2003

ÍNDIX

AGRAÏMENTS	1
ÍNDIX.....	5
INTRODUCCIÓ.....	9

PRIMERA PART

1. LA FILOSOFIA POLÍTICA DE RAWLS.....	25
1. LA RELACIÓ ENTRE EL LIBERALISME POLÍTIC I LA TEORIA DE LA JUSTÍCIA COM A EQUITAT.	25
1.1. <i>Un problema d'interpretació</i>	25
1.2. <i>La qüestió de l'estabilitat com un problema intern a Una teoria de la justícia.</i>	27
2. EL LIBERALISME POLÍTIC.	35
2.1. <i>La idea de concepció política de la justícia</i>	36
2.2. <i>La idea del consens per superposició.</i>	38
2.3. <i>La idea de raó pública</i>	47
3. LA CONCEPCIÓ DE LA JUSTÍCIA COM A EQUITAT	55
3.1. <i>Les idees fonamentals</i>	55
3.2. <i>Els dos principis de justícia</i>	67
3.3. <i>L'argument a favor dels dos principis de justícia des de la posició original</i>	78
4. UNA CONCEPCIÓ COMPLEXA DE LA JUSTIFICACIÓ: COHERENTISME I CONSTRUCTIVISME.	89
4.1. <i>La justificació d'una teoria política</i>	89
4.2. <i>Una concepció de la justificació coherentista</i>	91
4.3. <i>Equilibri reflexiu</i>	92
5. LA TEORIA RAWLSIANA DE LA JUSTÍCIA INTERNACIONAL	102
6. LES QUATRE FUNCIONS DE LA FILOSOFIA POLÍTICA. UNA UTOPIA REALISTA.	107
2. LA FILOSOFIA POLÍTICA DE RAWLS SEGONS LA NOVA VERSIÓ DEL PRAGMATISME DE RICHARD RORTY.....	111
1. INTRODUCCIÓ	111
2. UNA PRIMERA SEMBLANÇA ENTRE EL LIBERALISME POLÍTIC DE RAWLS I EL NOU PRAGMATISME DE RORTY: LA QÜESTIÓ DE LA VERITAT.	111
3. CONTINUACIÓ I SUPERACIÓ DEL PROJECTE IL·LUSTRAT. LA NOVA VERSIÓ DEL PRAGMATISME DE RORTY.	115
3.1. <i>Crítica teòrica al racionalisme il·lustrat.</i>	116
3.2. <i>Crítica pràctica al racionalisme il·lustrat. Una nova versió del pragmatisme.</i>	127
4. SEGONA SEMBLANÇA ENTRE LES FILOSOFIES DE RAWLS I DE RORTY. LA INTERPRETACIÓ RORTYANA DE LA FILOSOFIA POLÍTICA DE RAWLS.	138
5. CONCLUSIÓ	143

SEGONA PART

3. L'EXTENSIÓ APARENT DEL PRINCIPI DE TOLERÀNCIA A LA FILOSOFIA POLÍTICA MATEIXA. LA QÜESTIÓ DE L'ABSTINÈNCIA EPISTÈMICA.....	147
1. INTRODUCCIÓ: RORTY ES MEREIX UNA RESPOSTA?	147
1.1. <i>Primera rèplica i primera contrarèplica</i>	148
1.2. <i>Segona rèplica i segona contrarèplica</i>	149
2. EL DOBLE NIVELL DE JUSTIFICACIÓ D'UNA CONCEPCIÓ POLÍTICA. EL PLURALISME RAONABLE EN FILOSOFIA POLÍTICA.	150
3. LA QÜESTIÓ DE L'ABSTINÈNCIA EPISTÈMICA. LES CRÍTQUES DE DWORKIN, RAZ, ESTLUND.	156
4. CONCLUSIÓ	163
4. EL GIR POLÍTIC ÉS UN GIR HERMENÈUTIC. CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓ HERMENÈUTICA. LA QÜESTIÓ DELS FONAMENTS POC PROFUNDS.....	167
1. INTRODUCCIÓ	167
2. L'HERMENÈUTICA DE REFERÈNCIA: GADAMER	168

3. EL LIBERALISME POLÍTIC I EL GIR HERMENÈUTIC.	171
4. TRES AVANTATGES DEL GIR HERMENÈUTIC.	177
5. OBJECCIONS A LA INTERPRETACIÓ HERMENÈUTICA	181
5.1. <i>Tres objeccions inicials</i>	181
5.2. <i>L'objecció de conservadorisme</i>	184
5.3. <i>L'objecció d'arbitrarietat (o subjectivisme)</i>	192
6. CONCLUSIÓ	198
5. LA TENSIÓ ENTRE EL COHERENTISME I EL CONSTRUCTIVISME RAWLSIÀ. LA SOLUCIÓ FONHERENTISTA.	203
1. INTRODUCCIÓ	203
2. L'ASPECTE CONTRACTUALISTA DE LA TEORIA DE LA JUSTÍCIA COM A EQUITAT	203
3. OBJECCIONS CLÀSSIQUES CONTRA EL CONTRACTE SOCIAL. PRIMER PAS EN L'INTENT DE SUPERACIÓ DE LES OBJECCIONS CLÀSSIQUES.	206
4. SEGON PAS EN L'INTENT DE SUPERACIÓ DE LES OBJECCIONS CLÀSSIQUES. EL COHERENTISME I LA CONCEPCIÓ JUSTIFICATIVA DE L'EQUILIBRI REFLEXIU AMPLI. LA TEMPTACIÓ HERMENÈUTICA, UN ALTRE COP.	213
5. LA TENSIÓ ENTRE LA POSICIÓ ORIGINAL I LA CONCEPCIÓ COHERENTISTA –“PURA”- DE LA JUSTIFICACIÓ. SUPERACIÓ DEL COHERENTISME PUR I DE LA TEMPTACIÓ HERMENÈUTICA.	220
6. ELS PROBLEMES DE LA CONCEPCIÓ COHERENTISTA PURA EN FILOSOFIA MORAL: LA CRÍTICA DE GRIFFIN.	227
7. CONCLUSIÓ	230
6. L'ALTERNATIVA DEL CONTRACTUALISME SCANLONIÀ. LA QÜESTIÓ DE LA RAONABILITAT.	233
1. INTRODUCCIÓ.	233
2. LA CRÍTICA GENERAL DE RAWLS A L'UTILITARISME EN TERMES DE RAONABILITAT.	236
3. LES DIFICULTATS DE LA VICTÒRIA RAWLSIANA.	238
4. LA CRÍTICA DE HABERMAS A L'ÚS DE LA TEORIA RAWLSIANA DEL PREDICAT "RAONABLE".	243
5. L'ALTERNATIVA CONTRACTUALISTA DE SCANLON.	246
6. LA CRÍTICA SCANLONIANA A L'UTILITARISME.	254
7. CONCLUSIÓ	262
TERCERA PART	
7. EL CONSENS PER SUPERPOSICIÓ: ENTRE LA IRRELLEVÀNCIA I LA DEPENDÈNCIA COMPREHENSIVA.	271
1. INTRODUCCIÓ	271
2. EL CONSENS PER SUPERPOSICIÓ: LES ALTRES RAONS D'UNA NOCIÓ	273
3. EL CONSENS PER SUPERPOSICIÓ: LES DIFICULTATS INICIALS D'UNA NOCIÓ	277
4. ENTRE LA IRRELLEVÀNCIA I LA DEPENDÈNCIA COMPREHENSIVA	280
4.1. <i>Les dues fases argumentatives i les tasques de la filosofia política</i>	280
4.2. <i>Suficiència de la primera fase o sospita d'un punt de vista comprensiu</i>	283
4.3. <i>Escepticisme comprensiu</i>	286
4.4. <i>Autonomia comprensiva</i>	289
5. CONCLUSIÓ	294
8. ESTABILITAT SENSE CONSENS, PER SUPERPOSICIÓ.	297
1. INTRODUCCIÓ	297
2. LES DUES TOLERÀNCIES: LA TOLERÀNCIA COM A PRÀCTICA I LA TOLERÀNCIA COM A VIRTUT	297
3. MODELS DE SOCIETATS ESTABLES PER SUPERPOSICIÓ, PERÒ SENSE CONSENS	301
4. EL PLURALISME DE VALORS I EL MODUS VIVENDI	307
4.1. <i>La teoria ètica del pluralisme de valors</i>	307
4.2. <i>La crítica del pluralisme de valors al liberalisme polític</i>	311
4.3. <i>Modus vivendi</i>	314
4.4. <i>La incoherència del pluralisme de valors</i>	315
5. L'AQUIESCÈNCIA COM A BASE DE LA TOLERÀNCIA	317
5.1. <i>Disposició a passar sense l'acord</i>	317

5.2. <i>Objeccions a l'aquiescència com a base de la tolerància</i>	321
6. CONCLUSIÓ: LA POLÍTICA COM A GESTIÓ DEL CONFLICTE	322
9. LIBERALISME POLÍTIC I PLURALISME NACIONAL	327
1. INTRODUCCIÓ	327
2. EL PROBLEMA A PARTIR D'UNA HISTÒRIA GRÀFICA	328
3. L'ALTERNATIVA DE LA SECESSIÓ	332
4. TRES JUSTIFICACIONS HIPOTÈTIQUES DE L'ABSÈNCIA DE PLANTEJAMENT DEL PROBLEMA DEL PLURINACIONALISME PER PART DEL LIBERALISME POLÍTIC	333
5. PRIMERA JUSTIFICACIÓ	336
5.1. <i>Neutralitat etnocultural i nacionalisme cívic</i>	336
5.2. <i>Els mites de la neutralitat etnocultural i del nacionalisme cívic</i>	340
6. SEGONA JUSTIFICACIÓ	344
6.1. <i>La presumpta incompatibilitat entre el liberalisme i el nacionalisme</i>	344
6.2. <i>El nacionalisme liberal</i>	344
7. TERCERA JUSTIFICACIÓ	353
7.1. <i>Una resposta senzilla</i>	353
7.2. <i>Tres contrarèpliques senzilles</i>	355
8. CONCLUSIÓ	358
APÈNDIX: UN LIBERAL, POT DEFENSAR LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA DEL GOVERN DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA?	361
0. INCLUSIÓ DE L'APÈNDIX	361
1. INTRODUCCIÓ: LES CRÍTQUES DE TIPUS LIBERAL A LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA	361
2. DOS ARGUMENTS PRIMA FACIE LIBERALS A FAVOR D'UNA POLÍTICA LINGÜÍSTICA	363
3. LLENGUA, RELIGIÓ, WELTANSICHT	368
4. UN ARGUMENT LIBERAL D'ACORD AMB LA PRIMERA TENDÈNCIA DEL NACIONALISME LIBERAL. EXPOSICIÓ I CRÍTICA.	371
5. UN ARGUMENT LIBERAL D'ACORD AMB LA SEGONA TENDÈNCIA DEL NACIONALISME LIBERAL. EXPOSICIÓ I DEFENSA.	378
6. UN ÚLTIM APUNT: L'ANALOGIA ENTRE LA LLENGUA I EL VESTIR	382
BIBLIOGRAFIA	385

INTRODUCCIÓ

En els ambients acadèmics hi ha un ampli consens que John Rawls (1921-2002) ha estat un dels filòsofs polítics més importants i influents del s.XX. L'any 1974, Robert Nozick, que va ser un dels crítics més implacables i aguts de la teoria de la justícia que Rawls proposà, va dir el següent: "Avui dia, els que fan filosofia política han de treballar segons la teoria de Rawls o bé explicar per què no ho fan"¹. Doncs bé, durant trenta anys, l'afirmació de Nozick ha constituït, com a mínim, un bon consell per a introduir-se a la disciplina -si és que no ha sigut un requisit imprescindible per a introduir-s'hi. Certament, per bé o per mal, a Rawls devem que els filòsofs polítics toquin uns problemes i no uns altres, o que la perspectiva metodològica que adopten majoritàriament sigui més aviat una i no una altra². Però no tan sols això: l'auge productiu que ha experimentat la filosofia política durant aquest període i el reconeixement social que l'ha acompanyat es deuen també en bona part al treball del filòsof nord-americà. La grandesa del pensament de Rawls no es mesura solament per l'efecte que ha tingut sobre el gremi de la filosofia. I és que hem de reconèixer que Rawls ha aconseguit allò que només els grans filòsofs polítics són capaços d'aconseguir: que el llegeixin amb entusiasme els economistes, els científics polítics, els polítics, els juristes, i les persones cultes en general³.

Així com hi ha un ampli consens sobre el lloc eminent que ocupa Rawls en la història de la filosofia contemporània, també hi ha un gran acord que aquesta circumstància està indistriablement lligada a la sort que ha corregut el llibre que Rawls va publicar l'any 1971, *Una teoria de la justícia*. En contrast amb això, el món acadèmic no s'acaba de posar d'acord sobre la importància o valor que cal atribuir al llibre que va publicar 22 anys més tard, *El liberalisme polític*. Per alguns filòsofs, *El liberalisme polític* és una bona continuació, o un bon complement, o una bona revisió del llibre de 1971. Per d'altres, és un mal llibre. El treball de tesi que presentem a continuació s'ha d'entendre en relació amb aquesta discussió. I la conclusió que se'n desprèn l'acosta més a la

¹ R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988 (1974), p.183.

² Segons sembla, del seu primer llibre, *Una teoria de la justícia* se n'han venut més de 220.000 exemplars només en anglès i ha sigut traduït a 27 llengües.

³ L'obra de Rawls ha tingut una rellevància especial en el pensament i la pràctica jurídica dels EUA. Segons L.B. Solum, cap altra obra d'autor del segle XX és tan citada en la resolució de casos judicials com el seu llibre *Una Teoria de la Justícia*. Després d'ella, l'única obra de filosofia comparable, pel que fa a nombre de mencions, és el *Segon Tractat Sobre el Govern* de John Locke. Vegeu L.B. Solum, "Introduction: Situating Political Liberalism", *Chicago-Kent Law Review*, vol.69, núm.3, 1994, pp.550-551.

postura del segon grup de filòsofs que a la del primer grup. Efectivament, en aquest treball defensarem que *El liberalisme polític* és més un error que no un encert.

Òbviament, aquesta conclusió del treball tan sols serà manifesta un cop hàgim presentat els arguments que abordem en els diferents capítols que el componen. Tanmateix, serà bo que en la introducció suggerim ja una mica en quin sentit creiem que *Liberalisme polític* ha suposat, d'alguna manera, un error en la trajectòria de Rawls. Però primer recordem en quin sentit *Una teoria de la justícia* fou un encert.

Per entendre la repercussió i l'èxit gairebé immediats que va tenir *Una teoria de la justícia* hem d'explicar el context social i cultural en què va aparèixer l'obra. I és que tal com reconeixia el mateix Rawls, publicat quinze anys abans o després, el llibre hauria patit una sort ben diferent⁴. En primer lloc hem de tenir en compte que, malgrat la situació de convulsió social que vivien els EUA i Occident, en general, a finals dels anys 60 i a principis dels 70 -recordem la Guerra del Vietnam, els moviments pels drets civils, el maig del 68, etcètera-, sorprenentment no hi havia cap teoria ben articulada de la justícia que oferís una orientació filosòfica sobre com podem millorar -o no empitjorar més, almenys- una societat democràtica. Existien, certament, els corrents del marxisme i de l'existencialisme. Però cap d'ells no donava esperances que les qüestions de la justícia social es poguessin resoldre mitjançant l'argumentació racional. D'una banda, el marxisme constitueix abans que res una filosofia de la història (de la força que la mou, dels seus actors principals, de la seva fi, etc.) i, malgrat que des dels seus inicis s'ha guanyat enormes simpaties denunciant les injustícies que pateix la classe obrera, no conté pròpiament -o, si més no, és molt discutit que contingui- una teoria moral sobre la justícia⁵. D'altra banda, l'existencialisme és una filosofia que posa un accent molt gran en la situació de l'individu i en el seu caràcter tràgic: la moral, pels existencialistes, té a veure amb la decisió, més que no pas amb l'argumentació⁶.

S'ha d'afegir a tot això que la filosofia política que es produïa aleshores a les universitats anglosaxones havia caigut en el vici de l'escolasticisme i no feia aportacions

⁴ "John Rawls: For the Record", entrevista a càrrec de S.R.Aybar, J.D.Harlan i W.J.Lee, per a la revista *The Harvard Review of Philosophy*, primavera de 1991, p.42.

⁵ Alguns dels anomenats "marxistes analítics" han posat de relleu aquest fet i han mirat de solventar-lo. G.A. Cohen, per exemple, explica que es va començar a interessar per la teoria de la justícia de Rawls i els problemes que aquella tractava perquè les obres de Marx no es preocupen dels problemes de la moralitat política, que ell, de ben jove, ja trobava fonamentals. Vegeu G.A. Cohen, *Si eres igualitarista, cómo es que eres tan rico*, Barcelona, Paidós, 2001.

de tipus normatiu sobre l'organització institucional d'una societat que poguessin atraure l'atenció d'economistes, sociòlegs, politòlegs o juristes. El bon predicament que aleshores tenia el positivisme tampoc no ajudava gens a creure que les qüestions morals podien ser tractades racionalment. La situació de la disciplina era tan greu que alguns filòsofs havien arribat a proclamar-ne la mort, fins i tot⁷. Si més no, la percepció general era que la filosofia moral i política que feia l'acadèmia havia girat l'esquena a les tribulacions reals de la gent i s'ocupava d'uns problemes que no tenien cap interès social. Molts inclouen dintre aquest segon tipus de problemes totes les qüestions sobre el significat del llenguatge moral que tanta tinta havien fet córrer durant la primera meitat del segle, des de la publicació l'any 1903 del llibre de G.E. Moore, *Principia Ethica*. R. M. Hare -que fou un dels filòsofs més ben considerats abans de l'èxit del primer llibre de Rawls i, val a dir, un dels filòsofs més perjudicats per aquest èxit- és un bon exponent del tipus de filòsof que aleshores predominava. Hare creia que abans de poder dir res sobre com opera la motivació moral, o quines raons són rellevants per a la moralitat d'un cas, o com hem de pensar l'ordenament social; abans de poder fer això, hem de conèixer en què consisteix el llenguatge moral; és a dir, hem d'haver arribat a respondre les qüestions fonamentals de la metaètica. Al seu parer, és molt difícil que puguem resoldre mai els dilemes morals si abans no hem resolt les qüestions típicament filosòfiques sobre el llenguatge moral⁸.

Doncs bé, *Una teoria de la justícia* va revolucionar el panorama. I és que, en aquest llibre, Rawls no solament va abordar algunes de les qüestions normatives més importants de la filosofia política proposant una concepció substantiva de la justícia -la concepció igualitarista de la justícia com a equitat, amb els seus dos principis de justícia-, sinó que, a més, ho va fer donant raons i arguments substantius atractius a favor d'ella. Allunyant-se de l'escolasticisme en què havien caigut molts dels seus col·legues, Rawls va adoptar el punt de vista metodològic segons el qual els judicis morals que fem habitualment manifesten principis substantius profunds i que mitjançant

⁶ Per una descripció interessant en aquesta línia, sobre com es trobava la filosofia moral en els anys posteriors a la II Guerra Mundial, vegeu K.O. Apel, *Filosofia primera avui i ètica del discurs*, Vic, Eumo, 2001, pp. 93-126.

⁷ Vegeu per exemple la introducció de Peter Laslett a *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1956. Així mateix, l'any 1961 Berlin es planteja la qüestió de si encara es fa teoria política -ell respon afirmativament, però allò interessant és que hagi de dedicar tot un article a demostrar-ho. Vegeu I. Berlin, "¿Existe aún la teoría política?", dins I. Berlin, *Antología de ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995, pp. 105-147.

⁸ Per una bona introducció a l'obra de Hare, vegeu: R.M.Hare, *Ordenant l'ètica*, Vic, Eumo, 1999. En aquest llibre Hare explica quins motius el van portar a fer el tipus de filosofia que el caracteritza, i en fa una defensa.

el treball filosòfic els podem acabar de fer explícits. Ara bé, no creia pas que per a realitzar aquesta tasca necessitem conèixer amb detall les propietats del llenguatge moral o respondre d'entrada, fil per randa, totes les grans qüestions de la metaètica⁹.

En resum, tenint en compte el desert del moment, l'aparició del llibre de Rawls va representar una alenada d'aire fresc per a la filosofia política. A partir d'aleshores els filòsofs polítics van tornar a tractar lliurement, sense inhibició, qüestions morals normatives¹⁰. El punt de referència de les discussions sobre aquestes qüestions, evidentment, fou la concepció de la justícia de Rawls mateixa. De fet, la concepció rawlsiana de la justícia com a equitat ha provocat i ha protagonitzat tres dels debats més importants que han ocupat els filòsofs morals i polítics des d'aleshores¹¹. En primer lloc, ha provocat el debat i la discussió entre els partidaris de l'utilitarisme i els partidaris del liberalisme (abans de Rawls l'una i l'altra postura no s'entien pas com a necessàriament enfrontades). En segon lloc, ha provocat la discussió a l'interior del mateix liberalisme entre els partidaris de l'igualitarisme i els partidaris del llibertarisme. En tercer lloc, ha provocat el debat entre els liberals i els membres del corrent anomenat "comunitarista".

Ara bé, és important notar que, malgrat l'anomenat "gir normatiu" que Rawls va liderar amb *Una teoria de la justícia*, en cadascun d'aquests debats la discussió no s'ha limitat mai solament a qüestions morals merament "normatives" -qüestions substantives sobre què cal fer, quina norma hem de seguir. En cadascun d'aquests debats -potser en la discussió amb els comunitaristes d'una forma més clara que en els altres- els

⁹ En realitat, en l'al·locució presidencial que féu davant dels seus col·legues de l'Associació Americana de Filosofia l'any 1974, va arribar a dir que estava convençut que les qüestions metaètiques tendiran a resoldre's per si soles un cop responguem les qüestions normatives sobre quin ordenament de les institucions polítiques és més adequat per a una societat democràtica moderna (cf. "The Independence of Moral Theory", dins *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1974-1975*, vol. XLVIII, November 1975, pp.5-22). Rawls, en aquest sentit, va adoptar el punt de vista oposat al de Hare: primer necessitem una concepció substantiva de la justícia i després, en tot cas, ens podem plantejar qüestions metaètiques.

¹⁰ Cal recordar que pararel·lament al "gir normatiu" que Rawls encapçalava en l'àrea de la filosofia política, tota una sèrie de pensadors de l'àmbit anglosaxó expressaven la seva convicció que la filosofia podia ajudar i havia d'ajudar a abordar els problemes concrets de la moralitat quotidiana (la fam mundial, l'avortament, l'eutanàsia, el tracte dels animals, etcètera). És a dir, gairebé simultàniament al "gir normatiu" de la filosofia política, l'ètica en general va començar a tocar qüestions pràctiques, pròpies del que ara anomenem "ètica aplicada". En aquest sentit, fou ben significativa l'aparició de la revista *Philosophy and Public Affairs*, l'any 1972 (el mateix any de la publicació de *A Theory of Justice*, de Rawls); però encara ho fou més -de significatiu- potser que el primer article del primer número d'aquesta revista fos "Famine, Affluence and Morality", de Peter Singer, que s'obre amb les paraules següents: "Mentre escric això, en el mes de novembre de 1971, hi ha gent a l'est de Bengàlia que mor per manca de menjar, d'aixopluc o d'atenció mèdica".

¹¹ En aquest punt segueixo l'anàlisi de M. Sandel, a "Political Liberalism: A review", *Harvard Law Review*, 107:7, 1994, 1765-1766.

contrincants de Rawls, sempre han acabat en algun moment plantejant objeccions de caràcter metodològic, epistemològic o metafísic. És a dir, han plantejat problemes pròpiament metaètics a la teoria de Rawls¹²; problemes que estaven relacionats amb qüestions com ara: "Per què l'argument adequat per a l'obtenció de principis de justícia ha de ser de tipus contractualista? Com s'hauria de fer aquest argument perquè fos vinculant? Quina mena d'objectivitat tenen les conclusions que s'obtenen d'ell? Qui està obligat a acceptar aquesta mena de conclusions? Quin és l'abast de la veritat de les conclusions? Es pot parlar de *veritat* en un discurs sobre la justícia? Com s'ha de fer un argument sobre la justícia? Hom pot separar realment el bé de la justícia? Pot un estat ser neutral en relació amb el bé de totes les doctrines comprensives? Etcètera". *Nolens volens*, Rawls ha hagut d'acabar plantejant-se aquesta mena de preguntes -o bé justificar per què no se les planteja. La necessitat d'abordar qüestions a aquest nivell de la discussió filosòfica s'ha fet evident des del moment que els filòsofs contrincants han recorregut a elles per destacar el que, al seu parer, constitueix un problema o una deficiència¹³. Com podria ignorar-les, doncs? En realitat, la proposta substantiva que un filòsof polític fa no és mai òrfena metaèticament. Al mateix temps que una proposta substantiva, s'adopten sempre uns compromisos metaètics. Això, evidentment, no significa que Rawls -o el filòsof polític, en general- hagi d'adoptar el mateix plantejament fort de Hare i hagi de creure que per plantejar-se correctament un problema normatiu abans ha de disposar d'una teoria metaètica completa. Tal com suggereix James Griffin, ens cal ser més modestos, hem de ser menys ambiciosos sobre els possibles beneficis de la investigació metaètica. Rawls té raó de creure que la investigació normativa no pot esperar indefinidament una resposta definitiva de les qüestions metaètiques. Tanmateix, ni la menor ambició, ni el treball de les qüestions normatives no poden eliminar l'interès eminentment filosòfic d'aquesta mena de qüestions. I és que les mateixes qüestions normatives substantives porten a plantejar-les: "¿Com podem descriure un test suficientment poderós per a avaluar concepcions

¹² S.Darwall, A. Gibbard i P.Railton defineixen la metaètica com "els estudis sobre la justificació i la justificabilitat de les afirmacions ètiques a més del seu significat, i també la metafísica i l'epistemologia de la moral i qüestions similars". Vegeu S.Darwall, A. Gibbard i P.Railton, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends", dins S.Darwall, A. Gibbard i P.Railton (eds.), *Moral Discourse and Practice*, Oxford, OUP, 1997, p.7.

¹³ Un exemple ben clar d'això, que considerarem més endavant, és el següent: els comunitaristes van retreure a Rawls que l'argument de la posició original pressuposava una concepció de la persona inversemblant (representa una persona aïllada, un àtom, algú *unencumbered*, etcètera). Per contestar aquesta objecció Rawls va haver d'aclarir la funció que juga la posició original en el seu argument real i va haver de justificar aquesta funció apel·lant a una concepció sobre com es construeix una teoria de la justícia.

normatives en competència, si ignorem les qüestions metaètiques relatives a l'objectivitat, la veritat o el coneixement?"¹⁴. En aquest sentit, la metaètica i la moral substantiva estan obligades a caminar plegades.

En bona part, l'aparició de *El liberalisme polític* l'any 1993 s'ha d'entendre en relació amb aquesta mena de problemàtica. En aquest llibre, Rawls es va veure obligat a abordar algunes de les qüestions metaètiques que no havia abordat a *Una teoria de la justícia*¹⁵ per tal de protegir la concepció normativa de la justícia com a equitat que hi havia defensat. Tal com l'entendrem aquí, doncs, la noció de "liberalisme polític" fa referència sobretot a la forma com hem d'interpretar la concepció de la justícia com a equitat que Rawls havia exposat l'any 1971. El liberalisme polític ofereix un marc que serveix per a determinar com s'ha de fer i com s'ha d'entendre una concepció de la justícia, quan aquesta concepció aspira a dissenyar l'ordenament institucional d'una societat democràtica radicalment plural. En la mesura que ofereix aquest marc, el liberalisme polític constitueix, és clar, una concepció normativa -ens diu com hem de fer les coses en filosofia política. Però es tracta d'una concepció normativa que es mou a un nivell filosòfic ben diferent del nivell en què es mou la concepció substantiva de la justícia com a equitat. És una concepció, si es vol, metanormativa; o, com se sol dir, metaètica¹⁶.

L'objectiu principal d'aquest treball de tesi és criticar el liberalisme polític -entès en el sentit que acabem de dir. Com es veurà, el criticarem sobretot perquè aquesta concepció sobre com s'han d'entendre i elaborar les teories normatives en filosofia política ens sembla insostenible. Mirarem de soscavar el liberalisme polític exposant algunes incoherències i dificultats internes, al nostre parer importants, que presenta la concepció. Tanmateix, potser serà útil advertir des d'ara que la raó de fons d'aquesta crítica és la sospita que el liberalisme polític no constitueix una bona forma de consolidar les conclusions substantives de la justícia com a equitat. No creiem que el liberalisme polític ajudi gaire, per exemple, a reafirmar els compromisos igualitaristes de la concepció que Rawls va proposar el 1971. Més aviat al contrari: creiem que és una forma de plantejar la comprensió de la justícia com a equitat que acabarà traient força a les conclusions d'aquesta concepció -a l'esperit ideològic que desprenia, si es vol. Rawls

¹⁴ J.Griffin, *Value Judgement*, Oxford, OUP, 1996, p.144.

¹⁵ S.Darwall, A. Gibbard i P.Railton destaquen que, així com *A Theory of Justice* va contribuir decisivament a donar lloc al que ells anomenen la "Gran Expansió" de l'ètica normativa, les obres posteriors de Rawls han contribuït decisivament a tornar a fer interessant la metaètica. ("Toward *Fin de Siècle Ethics: Some Trends*", p.6)

nega que això sigui així. Segons ell, el liberalisme polític a penes exigeix cap modificació rellevant de la lletra de la concepció de la justícia com a equitat -del text de 1971. En conseqüència, diu, no li farà cap mal. Però nosaltres no n'estem tan segurs. Segurament que encara no tenim prou perspectiva per a adonar-nos-en, però tendim a estar d'acord amb Brian Barry quan diu que el pitjor enemic del Rawls de *Una teoria de la justícia* és el Rawls de *El liberalisme polític*¹⁷. Si més no, aquest treball ha tingut present, com a rerefons, el xiuxiueig constant d'aquesta sospita.

Estructura del treball

Com es pot apreciar en l'índex del treball, l'estructura de la tesi té tres parts.

En la **Primera Part** trobem dos capítols expositius. El primer d'ells està dedicat al pensament de Rawls i el segon està dedicat a la interpretació que fa Rorty de l'obra de Rawls -així doncs, en la primera part no fem encara cap argument crític contra el liberalisme polític rawlsià.

Capítol 1. John Rawls és un dels filòsofs que se citen més actualment -tant a l'acadèmia com fora de l'acadèmia. I tanmateix, malgrat la quantitat de referències que es fan a la seva obra, hom sovint té la impressió que la gent que el cita no l'ha llegit bé o l'ha llegit massa de pressa -Rawls pateix la incomprensió de la fama que, per exemple, també pateix Wittgenstein. D'altra banda, com que la tesi és un treball sobre alguns aspectes problemàtics de l'obra de Rawls, hem considerat que calia començar el treball oferint una visió general, però acurada, del projecte rawlsià en conjunt. D'aquí que aquest sigui el capítol més llarg de tots. Ara bé, també hem de dir que l'exposició de la filosofia política de Rawls no és una exposició detallada de la seva obra. En l'exposició que nosaltres presentem hi manquen molts elements de la teoria rawlsiana. Tanmateix, aquesta manca d'exhaustivitat no hauria de ser un problema greu. De fet, l'exposició del primer capítol està pensada sobretot per presentar els aspectes de la teoria rawlsiana als quals haurem de fer referència en els següents capítols.

El **Capítol 2** també és expositiu. Però, en aquest cas, l'exposició està dedicada a la interpretació que fa Richard Rorty del liberalisme polític rawlsià, d'acord amb la versió

¹⁶ Darrerament, en ètica i en filosofia política el predicat "normatiu" sol contraposar-se a "metaètic".

¹⁷ Diu Barry: "Crec que a mesura que passi el temps, cada vegada quedarà més clar que *Una teoria de la justícia* és, amb diferència, la contribució més important a la filosofia política que s'ha fet en aquest segle. Tan sols hi ha una cosa que amenaça assolir aquest reconeixement: la publicació de *El liberalisme polític*" (B. Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105, 1995, p.915).

de pragmatisme que l'ha fet famós. Rorty és un entusiasta del liberalisme polític rawlsià. En concret, és un entusiasta del "gir polític" que el liberalisme polític comporta. Aquest gir es caracteritza, entre altres coses, per demanar que, a l'hora d'afrontar l'elaboració d'una concepció de la justícia per a una societat democràtica radicalment plural, ens mantinguem "a la superfície, filosòficament parlant". És a dir, que apliquem el principi de tolerància a la filosofia mateixa i no ens plantejem qüestions "profundes" sobre la fonamentació filosòfica d'una concepció de la justícia. Tan sols necessitem recórrer a una reelaboració teòrica dels judicis morals compartits en la nostra societat a l'hora de justificar una concepció política de la justícia. Dit d'una altra manera: una concepció de la justícia serà *política* en la mesura que faci possible la convivència de persones raonables que defensen postures radicalment incommensurables i enfrontades. En una societat marcada pel pluralisme raonable, el que cal fer és mirar de propiciar un consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives que es troben en ella - entre les quals cal incloure, evidentment, les doctrines filosòfiques. Això requereix deixar de banda els aspectes controvertits que separen les doctrines comprensives entre si. Perquè una societat eminentment plural sigui estable i es mantingui unida cal deixar de banda aquelles qüestions que divideixen profundament la gent. És per tot això que Rorty és un entusiasta del gir polític rawlsià. I és que Rorty veu en ell l'encarnació de la tesi que defensa des de fa anys: la tesi segons la qual la política democràtica ha de superar les discussions estèrils de la filosofia.

Ara bé, per què ens fixem en la interpretació rortyana del liberalisme polític? És cert que Rorty celebra el gir que suposa el liberalisme polític en la trajectòria del pensament polític rawlsià. Però, per què ens hauria d'interessar gens la interpretació rortyana, a nosaltres? La resposta a aquesta pregunta són els quatre capítols de la **Segona Part** de la tesi. Efectivament, la interpretació rortyana ens serveix, d'alguna manera, per plantejar tota la sèrie de qüestions que abordem en els capítols 3, 4, 5 i 6 -en aquest sentit, podem dir que ens fixem en ella perquè resulta ser una interpretació "fructífera". Es tracta de qüestions metanormatives provocades per la tesi del liberalisme polític segons la qual la filosofia política hauria de quedar-se "a la superfície, filosòficament parlant". Dit d'una altra manera: en la segona part mirem d'abordar alguns dels problemes més importants que té la tesi del liberalisme polític segons la qual una concepció de la justícia en una societat moderna radicalment plural ha de ser *política* i ha d'evitar les controvèrsies filosòfiques. Com veurem, la conclusió general a la qual arribarem en aquesta part serà

que el liberalisme polític viu en una paradoxa ben curiosa: com més *polític* pretén ser, més *filosòfic* esdevé. Com menys desitja entrar en discussions filosòfiques -o metanormatives, o metaètiques- més debat d'aquesta mena origina.

El **Capítol 3** que obre la segona part de la tesi es planteja la pregunta de si Rawls hauria de dir alguna cosa de la interpretació que fa Rorty del liberalisme polític. Tal com l'entendem, aquesta qüestió suposa preguntar si Rorty té raó, quan interpreta Rawls de la manera que ho fa. És a dir, en el fons suposa preguntar si la interpretació de Rorty és vertadera. El que defensem en el capítol és que un cop entenem el que significa plantejar-se aquesta pregunta, també ens adonem que Rawls no pot eludir la qüestió de la veritat, en filosofia política. És a dir, no pot eludir la discussió filosòfica mitjançant el recurs del consens per superposició. Expressem-ho d'una altra manera: la interpretació de Rorty, la possibilitat que aquesta interpretació sigui correcta -que és el que Rorty defensa- fa que Rawls hagi de fer front a un tipus determinat de pluralisme: al pluralisme filosòfic. Respecte a aquest tipus de pluralisme, direm, no és vàlid el subterfugi del consens per superposició. El liberalisme polític és una interpretació filosòfica de la concepció de la justícia com a equitat; però aquesta interpretació també pot ser interpretada en un sentit o un altre per part dels altres filòsofs. Rawls no pot bandejar el pluralisme filosòfic com a irrellevant. Ens ha d'aclarir si les interpretacions que es fan d'ella són correctes, o no. És a dir, el liberalisme polític s'equivoca si creu que pot eludir els compromisos epistèmics d'una concepció normativa o filosòfica: l'abstinència epistèmica no és gens saludable.

El que retraurem a Rawls, doncs, no és que no respongui de fet a Rorty -que no li dediqui unes ratlles. El que sostindrem en el capítol 3 és que Rawls no pot excloure o eliminar d'entrada l'interès de plantejar-se si Rorty té raó o no, amb la seva interpretació. Això és el que sembla que vol fer amb el liberalisme polític, quan demana que deixem de banda les controvèrsies filosòfiques més peludes. Però el que diem per al cas de la interpretació de Rorty és vàlid per a qualsevol altra interpretació que hom faci de la filosofia de Rawls. La gràcia de fixar-se en Rorty és que justament qui està més disposat a subscriure l'abstinència epistèmica que propugna el liberalisme polític acaba fent-nos veure la necessitat d'adoptar certs compromisos epistèmics¹⁸.

¹⁸ En aquest sentit, la paradoxa que en principi afecta el liberalisme polític també afecta el neopragmatisme de Rorty: Rorty ens vol convèncer que hem d'abandonar els problemes filosòfics i dedicar-nos a la poesia i a la política... amb arguments filosòfics!

El **Capítol 4** parteix de la constatació que la interpretació rortyana del liberalisme polític no és del tot inversemblant. Aparentment, hi ha semblances notables entre Rorty i Rawls. Una d'aquestes semblances consisteix en el que Raz ha anomenat "la tesi dels fonaments poc profunds". Segons aquesta tesi, una concepció de la justícia no necessita aprofundir en qüestions filosòfiques de fonamentació i pot partir de les idees compartides sobre la moralitat política que els ciutadans d'una societat comparteixen. Rorty i altres filòsofs polítics contemporanis veuen en l'acceptació del liberalisme polític d'aquesta tesi una prova que el liberalisme polític pertany a la tradició hermenèutica -que, segons ells, és la tradició de pensament correcta. Ara bé, si és així, aleshores el liberalisme polític quedarà exposat a les crítiques serioses que hom pot formular contra el "gir hermenèutic" de la filosofia política. El capítol 4 està dedicat a mostrar quines són aquestes crítiques.

Una part important del liberalisme polític consisteix a explicar què justifica una concepció de la justícia i, en particular, què justifica la concepció de la justícia com a equitat. Entre d'altres coses, això significa que Rawls ha d'aclarir per què la concepció de la justícia com a equitat és una teoria d'aspecte contractualista. Els hermenèutics i Rorty ofereixen una explicació de per què és així. Aquesta explicació té certes virtuts -com ara que permet superar les objeccions tradicionals contra el contractualisme. En el **Capítol 5** defensarem que, si bé Rawls sovint sembla seguir aquesta línia explicativa, l'explicació en qüestió és problemàtica. En concret, destacarem que hi ha una tensió entre la concepció coherentista de la justificació -si s'interpreta d'una forma pura- i la perspectiva constructivista que confereix l'aspecte contractualista a la teoria de la justícia rawlsiana. La conclusió del capítol serà que l'aspecte contractualista de la teoria rawlsiana tan sols té sentit si ens allunyem d'una concepció coherentista pura de la justificació -que és la concepció amb la qual està compromesa la interpretació hermenèutica- i adoptem una concepció mixta en la qual s'admeti un cert fonamentisme.

El darrer capítol de la segona part, el **Capítol 6**, suggereix veure en el contractualisme de Thomas Scanlon una forma de fonamentar la perspectiva contractualista i superar així la tensió apuntada en el capítol 5. D'altra banda, una solució com la teoria moral de Scanlon permet donar una funció clara a la noció de "raonabilitat" que, en el liberalisme polític, és excessivament vaga i confusa.

Com hem dit, els capítols de la segona part del treball s'ocupen d'alguns dels principals problemes que origina el liberalisme polític quan afirma que una concepció política de

la justícia ha de mantenir-se "en la superfície, filosòficament parlant" i ha d'eludir les controvèrsies filosòfiques. És a dir, la segona part tracta alguns aspectes problemàtics d'una de les idees claus del liberalisme polític: la idea que una concepció de la justícia en una societat radicalment plural ha de ser *política*. Doncs bé, tota la **Tercera Part** gira al voltant dels problemes d'una altra de les idees claus del liberalisme polític: la idea de *consens per superposició*. Dit d'una altra manera: els capítols de la Tercera Part s'ocupen dels problemes que origina la tesi segons la qual una concepció política no ha d'entrar en les controvèrsies entre doctrines comprensives; és a dir, que una concepció política ha de ser neutral respecte a la pluralitat de concepcions del bé que trobem en una societat democràtica contemporània. Segons el liberalisme polític, una societat democràtica liberal serà ben ordenada, en aquest sentit, quan la concepció política que regula la seva estructura bàsica és capaç de generar un consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives raonables que la integren. Els capítols 7, 8 i 9 presenten diferents objeccions a la noció de *consens per superposició*.

En resum: si en la segona part ens hem ocupat dels problemes que té el liberalisme polític quan tenim present el pluralisme filosòfic o metanormatiu -i al qual, en principi, hauria de respondre la idea de concepció *política* de la justícia-, en la tercera part, podríem dir, ens ocupem dels problemes que té el liberalisme polític quan tenim present el pluralisme èticopolític o normatiu -que és allò a què pretén fer front la idea de consens per superposició.

En el **Capítol 7** critiquem la noció de consens per superposició perquè o bé demostra ser irrellevant, a efectes del paper que compleix a l'hora de justificar una concepció de la justícia; o bé, si és rellevant, aleshores pressuposa determinades tesis pròpies del liberalisme comprensiu i, per consegüent, contradiu la finalitat per a la qual ha sigut enginyada.

En el **Capítol 8** continuem amb la crítica al consens per superposició. Però aquesta vegada, l'atac consisteix a sostenir que una societat radicalment plural disposa de formes alternatives de preservar l'estabilitat i la unitat d'una societat *radicalment* plural, formes que no passen per l'acceptació per part de tots els ciutadans d'uns mateixos principis o valors polítics. És a dir, l'objecció consisteix a dir que l'ideal d'una societat plural tolerant no requereix un consens normatiu -a *principled consensus*. La tolerància, a més a més d'una virtut, també és una pràctica. I per al cas d'una societat radicalment plural l'important serà perseguir la pràctica de la tolerància.

El **Capítol 9** presenta una objecció lleugerament diferent de les que han aparegut en els dos capítols anteriors. En aquest cas del que es tracta, en primer lloc, és de fer notar que el liberalisme polític -que en principi parteix de l'acceptació que les societats contemporànies són radicalment plurals- no s'ha ocupat explícitament d'un tipus de pluralisme que actualment desperta molt d'interès i preocupació: el pluralisme multicultural i, en particular, el pluralisme nacional. Davant d'això, ens preguntem com és que Rawls no hagi parlat d'aquest tipus de pluralisme i mirem d'imaginar-nos les respostes que ens podria donar. En el capítol n'imaginem tres. Però cap d'elles ens sembla, finalment, satisfactòria.

El treball acaba amb un **Apèndix** on es toca la qüestió de si un liberal podria defensar la política lingüística de la Generalitat de Catalunya. Aquest text no és pròpiament un capítol de la tesi, perquè no constitueix cap crítica directa al liberalisme polític rawlsià. Tanmateix, l'inclouem en el treball per dues raons. En primer lloc, perquè serveix per a posar un cas de com es comporten les dues tendències que hi ha en el corrent del nacionalisme liberal del qual parlem en el capítol 9 -i, en aquest sentit, l'apèndix ens serveix per a aclarir alguns aspectes del treball.

La segona raó per la qual incloem aquest text d'apèndix té a veure, d'alguna manera, amb una conclusió implícita del treball. Al llarg de tots els capítols de la segona i tercera part hem mirat de presentar objeccions de caràcter intern al liberalisme polític. Com hem dit al principi, partim de la convicció que el liberalisme polític és una mala orientació sobre allò a què haurien d'aspirar els que fan filosofia política en una societat democràtica liberal. Ja hem anunciat que estem d'acord amb els que suggereixen que el liberalisme polític és un mal negoci, i que intuïm que Rawls faria bé d'atenir-se al monument que és la concepció de la justícia com a equitat, tal com la va presentar a *Una teoria de la justícia*. Ara bé, també creiem que les crítiques de caràcter intern i amb un marcat caràcter metodològic que hem fet al liberalisme polític difícilment seran mai torpedes a la seva línia de flotació¹⁹. Com hem dit, hem de ser modestos i humils pel que fa a les possibilitats de la investigació filosòfica o metanormativa.

¹⁹ D'altra banda, hem de dir que en aquest treball no pretenem fer, ni fem una crítica exhaustiva al liberalisme polític. Hi ha tota una sèrie de qüestions ben controvertides del liberalisme polític que no hem tocat. Com veiem, en aquest treball ens ocupem d'alguns dels problemes que presenten dos de les tres nocions distintives del liberalisme polític: la noció de la concepció política de la justícia, i la noció del consens per superposició. Però, per exemple, pràcticament no diem gaire res sobre els problemes que presenta la noció de raó pública.

Per això incloem l'apèndix en el treball. La segona raó d'aquesta inclusió és, doncs, que l'apèndix ens serveix per recordar que ens cal anar més enllà de la crítica interna si volem soscar el liberalisme polític rawlsià. Efectivament, hi ha com a mínim dues maneres de soscar la credibilitat d'una teoria pràctica i de propiciar-ne la superació. Una d'elles és contribuir al desgast de la teoria mitjançant el treball pacient de buscar-hi els punts febles, identificar-hi els mals apuntaments. La majoria de les crítiques que efectuem al liberalisme polític formen part d'aquest treball de desgast intern. L'altra manera de soscar la credibilitat d'una teoria és demostrar fins a quin punt podem prescindir d'ella a l'hora d'abordar el tractament de tota una sèrie de qüestions que considerem importants. L'apèndix del treball suggereix aquesta segona forma de criticar el liberalisme polític rawlsià. La conclusió implícita del treball que comporta la inclusió de l'apèndix consisteix a suggerir, doncs, que potser ha arribat l'hora de trencar amb el paradigma que ha dominat la filosofia política acadèmica durant els últims trenta anys. Potser ha arribat el moment de corregir l'advertiment de Nozick -que esmentàvem al principi de la introducció- i d'afirmar que, per tant, "avui dia, si un fa filosofia política - o almenys toca certs temes de filosofia política- no cal que treballi segons la teoria de Rawls -encara menys segons el liberalisme polític-, ni cal que expliqui per què no ho fa".

PRIMERA PART

CAPÍTOL 1

1. LA FILOSOFIA POLÍTICA DE RAWLS.

1. La relació entre el liberalisme polític i la teoria de la justícia com a equitat.

1.1. Un problema d'interpretació

Després de l'aparició, l'any 1993, de *El liberalisme polític*²⁰ es fa necessari plantejar-se tota una sèrie de qüestions generals sobre la doctrina filosòfica de John Rawls: A què es refereix quan parla de “liberalisme polític”? A què es refereix ara quan parla de “justícia com a equitat”? Realitza la concepció del liberalisme polític a *El liberalisme polític* la mateixa funció que realitzava la concepció de la justícia com a equitat a *Una teoria de la justícia*²¹? És el liberalisme polític de *El liberalisme polític* el substitut de la concepció de la justícia com a equitat que Rawls va exposar vint-i-dos anys abans a *Una teoria de la justícia*? Si no ho és, quin tipus de relació hem de veure aleshores entre el liberalisme polític i la teoria de la justícia com a equitat?

Si aconseguíssim respondre aquestes qüestions ens podríem fer una idea aproximada de l'evolució que ha experimentat el pensament polític de Rawls d'ençà de 1971. I com que el coneixement de l'evolució del pensament d'un autor sol ajudar a la comprensió de la seva teoria, d'aquesta manera hauríem aconseguit ja alguna cosa ben interessant. Però no era aquesta la raó principal per la qual adés afirmava que ens hauríem de plantejar aquest reguitzell de preguntes. Si aquestes preguntes són interessants és, crec, perquè demanen un esforç de sistematització considerable del conjunt del pensament polític rawlsià, entenent amb això, el conjunt de nocions filosòfiques que, segons Rawls, configuren actualment la seva filosofia política. El problema que aquestes preguntes

²⁰ Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona: Ed. Crítica, 1996 (1993). D'ara endavant, en el text m'hi referiré com a *Liberalisme*; en les notes al peu, citaré el llibre com a *LP*. Quan vulgui referir-me a l'edició anglesa, especialment per citar algun fragment del prefaci a l'edició *paperback* de 1996, parlaré de *Political Liberalism*.

²¹ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1971. L'any 1999 Rawls va publicar, en la mateixa editorial, una edició lleugerament revisada d'aquest llibre. Però la immensa majoria d'especialistes de Rawls encara treballen i citen l'edició del 1971. Per aquesta raó -per facilitar la feina del lector- hem decidit utilitzar la primera edició (en qualsevol cas, al final de la segona edició hi ha una taula de correspondència de les seccions i pàgines d'una i altra edicions). D'altra banda, cal dir que, tal com adverteix el mateix Rawls, els canvis més importants de l'edició revisada del 99 tenen a veure sobretot amb les crítiques que H.L.A. Hart va formular contra l'explicació que havia donat de la noció de llibertat i la seva prioritat respecte a altres consideracions. Però el nostre treball no entra en aquesta

plantegen, doncs, és sobretot un *problema d'interpretació*: saber com articular d'una forma ordenada *El liberalisme polític* i la part de *Una teoria de la justícia* que Rawls considera encara vàlida.

La finalitat de la presentació que ve a continuació és demostrar que el liberalisme polític és diferent de la concepció de la justícia com a equitat i que, per tant, no equival a cap mera reelaboració o substitució de les idees que ja havia exposat a *Una teoria*. Així mateix, intentaré mostrar com tampoc no és possible reduir la noció de liberalisme polític a les raons que motiven la seva aparició, o sigui, els problemes interns de la justícia com a equitat. Assenyalaré que el liberalisme polític (noció que no s'ha de confondre amb el llibre *El liberalisme polític*) és molt més que la solució a un problema intern a la justícia com a equitat, i que, en realitat, representa la configuració de l'espai conceptual en què segons Rawls ha de moure's qualsevol concepció de la justícia que pretengui ser rellevant per a la vida política d'una societat democràtica contemporània. Per aquesta raó, i a diferència del que ell sol fer, abans d'explicar la concepció de la justícia com a equitat parlaré del liberalisme polític. La noció de liberalisme polític és lògicament anterior a la concepció de la justícia com a equitat. Com mirarem de mostrar, el liberalisme polític possibilita, i no solament possibilita, sinó que justifica l'aparició d'una teoria com la concepció de la justícia com a equitat. L'ordre de l'exposició del pensament de Rawls que farem tractarà de fer explícit aquest ordre en les idees.

Abans, però, serà convenient fer un breu repàs del problema de *Una teoria* que ha acabat portant Rawls al liberalisme polític. Amb això no contradic el que acabo de dir sobre el fet que el liberalisme polític no pot ser reduït a les raons que motiven la seva aparició. Continuo mantenint aquesta opinió. Però sí que és cert que, a vegades, mostrar les causes de l'emergència o de la transformació d'una idea o conjunt d'idees fa més fàcil la comprensió de la forma que aquesta finalment adopta - ni que sigui perquè així en podem explicar la història. O, si més no, ajuda a discernir els problemes que intenta resoldre.²²

qüestió. D'ara endavant, en el text, em referiré a l'edició del 1971 com a *Una teoria*; en les notes al peu de pàgina citaré l'obra com a *TJ*.

²² Tanmateix, en aquest treball no farem una exposició detallada de l'evolució que ha fet el pensament de Rawls des dels seus inicis. Tan sols ens interessa veure el pas de *TJ* a *LP*. Per dues exposicions excel·lents en aquest sentit, vegeu el cap.1 "La gestación del liberalisme rawlsiano" del llibre de Emilio Martínez Navarro, *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*, Granada: Ed. Comares, 1999; i la

1.2. La qüestió de l'estabilitat com un problema intern a *Una teoria de la justícia*.

L'objectiu bàsic de *Una teoria* és elaborar una concepció de la justícia que proporcioni els principis de justícia que han de regular l'estructura bàsica d'una societat democràtica. La idea rectora d'aquesta concepció és portar a "un nivell d'abstracció més elevat la idea del contracte social tal i com es troba en Locke, Rousseau i Kant". La idea és que:

els principis de justícia de l'estructura bàsica són l'objecte d'un acord original. Són els principis que unes persones lliures i racionals interessades a promoure els seus propis interessos acceptarien, des d'una posició inicial d'igualtat, que definissin els termes fonamentals de la seva associació²³.

Per tal que es doni aquesta posició inicial d'igualtat, les parts contractants que concorren en la posició inicial queden situades darrere un vel d'ignorància espès²⁴. Rawls ens diu que podem pensar en les parts com a subjectes hipotètics lliures i racionals que no saben qui seran quan s'aixequi el vel; o que també podem pensar que les parts representen totes aquelles persones que es plantegen el problema de la justícia i volen trobar uns principis que regulin l'estructura bàsica de la societat. És a dir, podem pensar que ens representen a nosaltres i que l'expressió "els seus propis interessos" fa referència a l'interès de representar els nostres interessos de la millor forma possible quan abordem el problema de la justícia. L'important és que tant en una versió com en l'altra, els interessos de les parts coincidirán amb els nostres, quan ens plantegem el problema de la justícia.

Doncs bé, com diem, les parts no coneixen quin és el seu estatus social -l'estatus de les persones que representen-, ni quines habilitats o talents naturals tenen, ni les concepcions del bé que defensen, ni tampoc les circumstàncies particulars de la societat en què es troben o la generació que ocupen, etc. Les parts tan sols coneixen els fets generals sobre la societat humana i saben que aquesta societat per a la qual han d'escollir uns principis de justícia es troba sota les circumstàncies de justícia (definides, des d'un punt de vista objectiu, per l'escassetat de recursos, i des d'un punt de vista subjectiu, per l'existència de concepcions del bé discrepants²⁵). La idea és que, donada

"Presentación" de M.A. Rodilla a l'antologia de textos de Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1999.

²³ *TJ*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, § 24.

²⁵ *Ibid.*, §22.

aquesta condició inicial d'igualtat, qualsevol principi que les parts escullin serà adequat - la posició original pretén expressar un ideal de justícia procedimental pura. I d'aquí que el nom que rep la concepció de la justícia que es proposa sigui *justícia com a equitat*. Segons Rawls, la concepció de la justícia com a equitat explica millor que no la teoria utilitarista - la teoria dominant, fins aleshores, en la tradició política anglosaxona i principal adversari de la teoria contractualista que ell pretén desenvolupar - les nostres conviccions més corrents i consolidades sobre la justícia i, per tant, ofereix una millor alternativa per a la regulació de l'estructura bàsica de la societat. O això és el que creia Rawls l'any 1971.

Vint-i-dos anys després, afirma que la justícia com a equitat, tal i com està exposada a *Una teoria*, pateix un problema greu. Es tracta d'un problema intern al mateix llibre i fa referència "al fet que la descripció de l'estabilitat realitzada a la tercera part de *Una teoria* no és consistent amb la concepció global"²⁶. El propòsit de *Liberalisme* és resoldre aquesta inconsistència interna²⁷.

Recordem que *Una teoria* està dividida en tres parts i que cada part té una funció ben definida dins el conjunt de la teoria.

En la primera part, Rawls presenta els elements centrals de la concepció de la justícia com a equitat, la manera com els elements es relacionen entre si, i a més mostra com aquesta concepció s'ajusta millor que no l'utilitarisme (tant en la seva versió clàssica com en la seva versió modificada i més sofisticada que ell anomena *utilitarisme de la mitjana*) als nostres "judicis sospesats" (*considered judgements*) sobre la justícia. L'argument en aquesta primera part es desenvolupa principalment a partir de consideracions fetes en el marc de la posició original des de la qual les parts que han d'escollir els principis de justícia raonen. La posició original serveix, sobretot, per a contrastar aquelles teories morals que pretenen estructurar la societat d'acord amb un ideal normatiu particular. L'utilitarisme, la teoria contra la qual argumenta Rawls, no satisfà els requisits que ha de complir una concepció de la justícia perquè les parts de la posició original l'escullin. Els principis de la concepció de la justícia com a equitat, en canvi, sí que els satisfan.

²⁶ *LP*, p. 11.

²⁷ En principi, i malgrat l'opinió d'alguns comentadors, *LP* no sorgeix en resposta a les innumerables crítiques que *TJ* ha anat rebent des de diferents bandes al llarg d'aquests anys. De fet, tret del capítol VIII, on reconsidera l'enunciat dels dos principis de justícia, tal i com havien aparegut a *TJ*, a la llum de les "importantes" observacions que H. L. A. Hart va fer a "Rawls on Liberty and Its Priority" (1973), Rawls pràcticament no menciona cap altre crític de la seva teoria (això no impedeix, però, que a vegades sigui

La segona part del llibre no afegeix, d'entrada, res de nou a l'argument que ha presentat a la primera, ja que està destinada, bàsicament, a omplir de contingut els dos principis de justícia que les parts han escollit. Serveix per a demostrar que aquests dos principis expliquen la major part d'institucions que considerem essencials en una democràcia moderna, que poden donar compte de les obligacions dels individus respecte a la societat i que, a més, permeten aclarir en quines situacions és correcte no obeir les normes legítimament aprovades de la col·lectivitat (Rawls considera els casos de la desobediència civil i de l'objecció de consciència).

La tercera part de *Una teoria*, però, sí que és important per a l'argument general de la concepció de la justícia com a equitat i per als principis de justícia que es proposen. Perquè tracta el problema de l'estabilitat. El *problema de l'estabilitat* és important perquè la concepció de la justícia de Rawls aspira a presentar-se com una *concepció ideal i normativa* de la justícia per a l'estructura bàsica de la societat²⁸. És a dir, la seva intenció és oferir-nos els principis que regularien la societat més justa possible - tenint sempre present, és clar, les condicions generals d'existència de les societats modernes (condicions que les parts coneixen). Rawls anomena aquesta societat *societat ben ordenada*. Una societat ben ordenada és una societat en la qual "(1) tothom accepta i sap que els altres accepten els mateixos principis de justícia, i (2) les institucions bàsiques de la societat satisfan generalment, i se sap que satisfan, generalment, aquests principis"²⁹. És a dir, una societat ben ordenada es caracteritza per ser una societat regulada per una concepció de la justícia que tots els membres d'aquesta societat, en tant que racionals i raonables, lliures i racionals, accepten com a adequada. La concepció de la justícia com a equitat pretén oferir els principis de justícia per al cas ideal d'una societat en la qual tothom té un sentit de justícia que li permet reconèixer i estar disposat a seguir una concepció de la justícia³⁰. En la primera part, Rawls ha identificat aquests principis mitjançant un procés de destriament o selecció de les

possible llegir entre línies el tipus de resposta que creu que se'ls hauria d'oferir). La raó de la reconsideració de la justícia com a equitat, doncs, és sobretot interna a la mateixa teoria.

²⁸ Val la pena remarcar-ho: si Rawls no ens presentés una teoria ideal de la justícia, és a dir, una teoria pensada per a una societat idealment justa, donades les condicions d'existència d'una societat moderna, el problema de l'estabilitat no seria tan rellevant, aleshores, ja que la inestabilitat de l'estructura bàsica de la societat seria resultat de situacions injustes. El problema, en aquest cas, serien les injustícies, no l'estabilitat.

²⁹ *TJ*, p. 5.

³⁰ Una altra manera d'expressar la mateixa idea és dir que la concepció de la justícia com a equitat pretén enfocar el problema de la justícia elaborant una teoria de la justícia de compliment total (*full compliance theory*), en oposició a una teoria pensada per a casos on la concepció de la justícia només és respectada parcialment (*partial compliance theory*).

alternatives aparentment més atractives (l'utilitarisme, principalment). El problema, però, és que, per tal de simplificar les coses i facilitar l'elecció dels principis de justícia per a una societat ben ordenada, ha suposat que les parts no es veien afectades, en les seves deliberacions racionals, per sentiments d'enveja; és a dir, ha suposat que “no estan disposades a acceptar una pèrdua per a ells mateixos només si els altres també obtenen menys”³¹.

Ara bé, la realitat (aquest seria un dels fets generals sobre la societat) és ben diferent, i el sentiment d'enveja existeix, fins i tot en el cas ideal d'una societat ben ordenada³². Es fa necessari comprovar, doncs, que els principis de justícia escollits en la posició original “porten a ordres socials on no és probable que els sentiments d'enveja i altres tipus de sentiments destructius siguin forts”³³. Si no és així, aleshores, no serà possible que una societat ben ordenada es mantingui com a tal; s'esfondrarà tota sola. La qüestió és veure si, en situacions favorables perquè sigui així, els principis de justícia són capaços de generar per si mateixos el seu propi suport, si l'ordre de l'estructura bàsica a què donen lloc és intrínsecament estable o no³⁴. Un equilibri - l'ordre de l'estructura bàsica, en el nostre cas - és estable, diu Rawls, “sempre que les desviacions causades per elements distorsionadors externs a ell fan que es posin en joc forces interiors al sistema que tendeixen a portar-lo un altre cop a l'equilibri”³⁵. És a dir, cal que en la societat ben ordenada regida pels dos principis de justícia hi hagi uns elements, unes forces, que permetin que l'estructura bàsica sigui intrínsecament estable. Aquest és el problema de l'estabilitat que Rawls ha de resoldre a la tercera part de *Una teoria* i que resol per mitjà d'un doble argument que identifica les forces estabilitzadores de la societat ben ordenada en dos aspectes de la concepció de la justícia com a equitat: (1) en primer lloc, mostra com una societat ben ordenada regulada pels seus principis de justícia generarà en els individus el *sentit de justícia* necessari, la disposició psicològica

³¹ *Ibid.*, p. 143. A la p. 532, Rawls també defineix l'enveja com aquella “propensió a veure amb hostilitat els béns més grans dels altres, malgrat que el fet que aquests siguin més afortunats que nosaltres no resta valor als nostres avantatges”.

³² Rawls ens demana que distingim tres punts de vista en la seva teoria: (1) el punt de vista de les parts en la posició original; (2) el punt de vista dels ciutadans d'una societat ben ordenada; (3) el nostre punt de vista, “tu i jo”, quan considerem qüestions de justícia (Vegeu *LP*, p.58). El problema de l'estabilitat és, per tant, un problema entre el primer i el segon punt de vista. El que ens interessa és veure què passa en el cas ideal d'una societat ben ordenada, si les conclusions assolides en el primer punt de vista són també vàlides per al segon punt de vista.

³³ *TJ.*, p. 144.

³⁴ Robert Nozick també adopta una perspectiva semblant per a elaborar la seva teoria. En el seu cas, la situació ideal o favorable és una situació idònia d'anarquia. Cf. R.Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México: FCE, 1988 (1974).

³⁵ *TJ.*, p. 457.

necessària perquè aquests estiguin disposats a respectar els termes equitatius de cooperació que els principis especifiquen; (2) en segon lloc, mostra com els ciutadans d'una societat ben ordenada respectaran els termes de la seva concepció de la justícia perquè aquest respecte és *congruent* amb les diferents concepcions del bé que té cadascú; és a dir, cadascú està interessat a preservar els termes equitatius de cooperació de la justícia com a equitat perquè veu en aquests termes la realització d'un bé en si mateix; és racional per als ciutadans desitjar complir els mandats de la justícia. El capítol VIII de *Una teoria* està dedicat a la primera part de l'argument de l'estabilitat; el capítol IX, l'últim del llibre, està dedicat a la segona part de l'argument.

El problema intern que Rawls assenyala a la Introducció de *Liberalisme* prové d'aquest darrer capítol i de la segona part de l'argument de l'estabilitat³⁶: la qüestió de la congruència entre la concepció del bé dels individus i el bé d'una societat justa. A *Una teoria* tots els ciutadans d'una societat ben ordenada accepten la concepció de la justícia com a equitat en base a les mateixes raons morals: les raons que proporciona especialment la interpretació kantiana dels principis de justícia³⁷. Aquesta interpretació sosté que la posició original caracteritza la nostra naturalesa com a éssers racionals lliures i iguals en el sentit kantian d'autonomia moral. Tenim un interès fonamental d'actuar segons els principis de justícia que s'acordarien en la posició original perquè d'aquesta manera expressem la nostra naturalesa com a éssers lliures, iguals i racionals i som, per tant, moralment autònoms:

Actuant des d'aquests principis [els dos principis de justícia] les persones expressen la seva naturalesa com a éssers racionals lliures i iguals que estan subjectes a les condicions generals de la vida humana. Perquè expressar la pròpia naturalesa com un ésser d'una determinada mena és actuar segons els principis que s'escollirien si aquesta naturalesa fos l'element determinant decisiu³⁸.

El desig d'actuar de manera justa [segons els dos principis de justícia] i el desig d'expressar la nostra naturalesa com a persones morals lliures vénen a ser, pràcticament parlant, el mateix desig³⁹.

³⁶ Estic d'acord amb Samuel Freeman (vegeu S. Freeman, "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review*, 69:3, 1994, p.628) que el problema d'incoherència de la tercera part de *TJ* pot quedar circumscrit al capítol IX. La reconsideració del problema de l'estabilitat que realitza el liberalisme polític gairebé no afecta gens els dos capítols anteriors de la tercera part. A *LP* Rawls no només manté la concepció del bé com a racionalitat (que havia explicat al capítol VII de *TJ*) sinó que, a sobre, va més enllà en la teoria del desenvolupament moral dels ciutadans (que havia explicat al capítol VIII). *LP* suposa, al capdavall, la reconsideració d'una part relativament insignificant del text de *TJ*.

³⁷ *Ibid.*, § 40.

³⁸ *Ibid.*, pp. 252-253.

El problema de l'explicació de l'estabilitat a *Una teoria* és que allò que permet la congruència entre el bé de cadascú i el bé de la justícia és l'acceptació per part de cadascú d'una mateixa doctrina filosòfica comprensiva - una doctrina que pretén donar compte dels aspectes filosòfics i metafísics més generals sobre la vida i la naturalesa humana i que indica el sentit últim de les coses. *Una teoria* pressuposa que tothom es concep, en darrer terme, com a lliure, igual i racional i, d'acord amb l'ideal kantian, aspira a realitzar la seva autonomia moral. Aquesta suposició, però, no està justificada; és poc *realista*. Perquè si hi ha alguna cosa que caracteritzi les societats democràtiques modernes és justament l'existència "d'una pluralitat de doctrines comprensives incompatibles entre si i, tanmateix, raonables"⁴⁰. El *liberalisme polític* s'origina amb l'acceptació d'aquest fet com un resultat normal de la democràcia:

El liberalisme polític parteix del supòsit que, a efectes polítics, una pluralitat de doctrines comprensives raonables però incompatibles és el resultat normal de l'exercici de la raó humana en el marc de les institucions lliures d'un règim constitucional democràtic⁴¹.

Val la pena notar que el liberalisme no parteix, doncs, de la mera acceptació de l'existència d'una pluralitat de concepcions comprensives. El liberalisme polític parteix de l'acceptació que, donades les condicions per a l'exercici lliure de la raó humana que el liberalisme clàssic sempre ha propugnat, sorgiran tota una sèrie de concepcions comprensives incompatibles entre si, però *raonables*. És inevitable que, donades les condicions favorables d'una societat ben ordenada aparegui una quantitat indeterminada de concepcions comprensives incompatibles. Això és el que no va saber veure *Una teoria* i, per aquest motiu, el problema que ara cal resoldre és de caràcter intern a la mateixa concepció de la justícia com a equitat. La pregunta a respondre és la següent: "¿com és possible que pugui perdurar en el temps una societat estable i justa de ciutadans lliures i iguals dividits per doctrines religioses, filosòfiques i morals raonables però incompatibles?"⁴².

La solució al problema que presenta *Liberalisme* consisteix a demostrar que les idees de la justícia com a equitat no són intrínseques a una doctrina moral comprensiva particular com la kantiana, sinó que, al contrari, són susceptibles d'ésser presentades en termes polítics. És a dir, la concepció de la justícia com a equitat pot guanyar-se

³⁹ *Ibid.*, p. 572.

⁴⁰ *LP*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 13.

perfectament l'adhesió de les diferents concepcions comprensives raonables que configuren les nostres societats contemporànies. La seva concepció de la justícia pot aconseguir mantenir l'estabilitat i la unitat social mitjançant la promoció del que ara Rawls anomena un *consens per superposició* (*overlapping consensus*) entre les diferents doctrines comprensives raonables. La justícia com a equitat pot servir de focus d'aquest consens per superposició. L'important, a fi de no caure en el mateix error que va cometre a *Una teoria*, és tenir present que els assumptes polítics, els assumptes que afecten a tots els individus en tant que ciutadans lliures i raonables d'una societat democràtica constitucional moderna, han de conduir-se per una lògica distinta de les diferents lògiques que governen les associacions d'aquesta societat. Perquè l'ordre social d'una societat democràtica sigui *legítim* cal que hi hagi una *raó pública* que tothom pugui reconèixer com a vàlida i que serveixi per resoldre els conflictes comuns més importants a la nostra condició de ciutadans d'una mateixa societat política.

El liberalisme polític exigeix que la validesa de la justícia com a equitat es posi a prova en la tasca de realitzar aquesta empresa unificadora i reconciliadora. Ara bé, i aquí entrem ja pròpiament en el tema de la diferència entre la idea del liberalisme polític i la concepció de la justícia com a equitat, el liberalisme polític no exigeix pas que l'artífex del consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives i la raó pública que especifica els termes d'aquest consens coincideixi plenament amb la concepció de la justícia com a equitat. Aquesta és una pretensió que s'escapa dels objectius que es proposa Rawls⁴³. El liberalisme polític es limita a especificar les condicions que una concepció de la justícia ha de satisfer si vol presentar-se com una concepció política amb pretensions normatives per a l'ordenació política de la societat. Aquestes condicions vénen determinades per la consideració dels fets generals de la societat democràtica (d'aquí a un moment veurem quins són, en conjunt), especialment el fet del pluralisme raonable. El liberalisme polític es preocupa bàsicament, doncs, d'assenyalar les característiques que una concepció de la justícia ha de tenir perquè pugui ser realitzada en una societat democràtica liberal. Aquestes condicions o característiques, finalment, són tres:

[1] primer, l'especificació de determinats drets, llibertats i oportunitats (d'una classe familiar als règims democràtics); [2] segon, una prioritat especial per a aquestes llibertats; i [3] tercer, mesures que assegurin a tots els ciutadans, sigui quina sigui la seva posició social, mitjans d'ús universal

⁴³ Vegeu *Political Liberalism*, p. xlvi

(*all-purpose means*) perquè puguin fer un ús intel·ligent i efectiu de les seves llibertats i oportunitats⁴⁴.

Per Rawls, la concepció de la justícia com a equitat que va presentar a *Una teoria*, un cop es treu de sobre el primer regust metafísic, és la concepció que millor satisfà aquestes tres condicions i, per tant, és el millor candidat per aconseguir un consens per superposició entre les diverses doctrines comprensives i servir de base per a la justificació pública d'un règim democràtic constitucional. La justícia com a equitat, doncs, hauria d'ocupar un lloc destacat dins la família de concepcions polítiques que conformen la raó pública d'una societat democràtica.

Ara bé, això no vol dir que no hi hagi altres concepcions polítiques que també puguin satisfer aquestes tres condicions del liberalisme polític i puguin presentar-se, per consegüent, com a candidats per al consens per superposició i la justificació pública. De fet, diu Rawls, les condicions que cal que satisfacin encara poden apurar-se més: n'hi ha prou que una concepció respecti el *criteri de reciprocitat* i reconegui el fet de les *càrregues del judici* perquè es converteixi ja en un candidat⁴⁵. El liberalisme polític, en principi, no resol, ni pretén resoldre, quina de les concepcions que compleixen aquestes condicions és la més encertada. Tot i que és veritat que Rawls concedeix que *Liberalisme* exemplifica el compliment d'aquestes condicions sobretot en relació amb la concepció de la justícia com a equitat i per tant atorga a aquesta concepció una clara preeminència sobre les altres concepcions.

Caldria dir, finalment, que fent un esforç per acabar d'aclarir les nocions de liberalisme polític i de justícia com a equitat, Rawls ha identificat fa poc les diferents preguntes a què cadascuna d'elles intentaria respondre⁴⁶. Segons això, el *liberalisme polític* es proposa respondre a un primer tipus de conflicte: els conflictes que resulten de l'existència de doctrines comprensives irreconciliables; o sigui, el problema de la

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. xlix. Més endavant veurem què vol dir Rawls amb aquestes nocions de reciprocitat i càrregues del judici.

⁴⁶ Vegeu *Ibid.*, pp. lix i ss. i el final de l'article "The Idea of Public Reason Revisited", pp. 804 i ss. En realitat, Rawls ja va exposar d'alguna manera aquests dos tipus de conflicte a *LP* en parlar de les dues qüestions fonamentals que ha d'afrontar el liberalisme polític (Vegeu *LP*, §1). La segona qüestió - la qüestió de la tolerància - correspondria al primer tipus de conflicte. La primera qüestió - la qüestió de trobar una concepció política de la justícia que serveixi de base compartida per "establir la família d'institucions més adequades per garantir la llibertat i la igualtat democràtiques" (*Ibid.*, p. 38) - correspondria al segon tipus de conflictes. A *LP* totes dues qüestions acaben incorporades en una tercera qüestió més general: "com és possible l'existència duradora d'una societat justa i estable de ciutadans lliures i iguals que no deixen d'estar profundament dividits per doctrines religioses, filosòfiques i morals raonables?" (*Ibid.*, p. 33). Ara semblaria, tanmateix, que Rawls ha modificat el plantejament del problema

tolerància i del pluralisme en general⁴⁷. La concepció de la *justícia com a equitat*, en canvi, té la intenció d'oferir una resposta a aquells conflictes que resulten de les diferències pel que fa a estatus social, posició de classe, ocupació, etc., o de les diferències pel que fa a ètnia, gènere o raça⁴⁸. Una concepció de la justícia que vulgui resoldre els problemes del segon tipus ha de tenir present els conflictes del primer tipus. És a dir, ha de respectar la solució que ofereix el liberalisme polític davant dels conflictes que resulten de l'existència de doctrines comprensives irreconciliables⁴⁹. Com que el liberalisme polític resol el seu problema identificant i posant en joc les idees fonamentals de la cultura política de les nostres societats democràtiques contemporànies, les concepcions polítiques de la justícia hauran d'intentar resoldre el segon tipus de conflicte mitjançant una explicació que especifiqui el que elles consideren com la relació més adequada entre aquestes idees fonamentals. La justícia com a equitat no és res més que una d'aquestes propostes⁵⁰. Però vegem el liberalisme polític i la concepció de la justícia com a equitat amb una mica més de detall.

2. El liberalisme polític.

Els tres elements principals del liberalisme polític són: (1) la idea de concepció política de la justícia; (2) la idea de consens per superposició; i (3) la idea de raó pública.

i que per tal de distingir entre liberalisme polític i la concepció de la justícia com a equitat considera convenient distingir aquests dos tipus de qüestions o conflictes.

⁴⁷ Rawls considera que l'èxit de les concepcions liberals respecte a altres concepcions no liberals es deu sobretot al descobriment que fan d'una nova possibilitat social (descobriment que comença a concretar-se després de la Reforma i les guerres religioses del XVI i XVII): "la possibilitat d'una societat pluralista raonablement harmoniosa i estable". L'acceptació de la tolerància com allò que fa possible la convivència social és un descobriment de la modernitat. En l'Antiguitat i l'Edat Mitja, es considerava que l'ordre i l'estabilitat social començaven amb la intolerància de les doctrines contràries a la "veritat". Vegeu *LP*, pp. 21-22.

⁴⁸ Aquestes dues classes de conflictes, juntament amb els conflictes que resulten del fet de les càrregues del judici, constitueixen els tres tipus de conflictes principals que es poden donar entre ciutadans d'una societat ben ordenada. Per Rawls, l'únic tipus de conflicte que una societat democràtica constitucional pot resoldre d'una forma considerablement definitiva són els conflictes de la segona classe. Els conflictes de primer tipus difícilment poden ésser completament resolts pel liberalisme polític. La tercera classe de conflictes difícilment podrà ser eliminada. Vegeu *Political Liberalism*, p. lix.

⁴⁹ És possible pensar que Rawls creu que els conflictes de primer tipus són més seriosos i importants que no els de segon tipus: "Les lluites més aferrissades, segons el liberalisme polític, es lliuren confessadament per les coses més elevades: per la religió, per concepcions filosòfiques del món i per diferents doctrines morals sobre el bé" (*LP*, p. 34).

⁵⁰ Més endavant, al capítol 3, veurem els problemes que comporta afirmar una cosa així.

2.1. La idea de concepció política de la justícia

La idea de concepció *política* de la justícia és, òbviament, el primer element del liberalisme polític. La concepció de la justícia com a equitat, recordem, és un exemple privilegiat de concepció política de la justícia. Una concepció de la justícia és política quan respon a tres característiques o trets en particular.

- (1) El primer tret d'aquesta caracterització especifica l'objecte de la concepció política. L'objecte d'una concepció política és *l'estructura bàsica de la societat* d'un règim democràtic modern. Amb el nom d'"estructura bàsica" Rawls es refereix a "les institucions polítiques, socials i econòmiques principals d'una societat, així com la manera com casen les unes amb les altres en un sistema unificat de cooperació social des d'una generació fins a la següent"⁵¹.
- (2) El segon tret fa referència a la forma de presentació: una concepció política de la justícia es presenta com una *concepció independent (freestanding view)* respecte a les doctrines comprensives: "Si bé desitgem que una concepció política pugui justificar-se en relació amb una o més doctrines comprensives, no es presenta mai com una doctrina d'aquesta mena aplicada a l'estructura bàsica de la societat ni derivada d'aquesta doctrina, com si l'estructura fos simplement un àmbit més d'aplicació de la doctrina"⁵². Tot i que és una concepció moral, en el sentit de normativa - "el seu contingut ve donat per ideals, principis i criteris determinats; i aquestes normes vertebreren uns valors determinats, en aquest cas polítics"⁵³ -, una concepció política no treu mai la seva força explicativa de cap doctrina comprensiva moral, filosòfica o religiosa. La seva força explicativa és independent de les doctrines comprensives. Una concepció política articula uns valors polítics per a l'estructura bàsica que diferents doctrines comprensives raonables poden reconèixer com a vàlids.
- (3) El tercer tret d'una concepció política de la justícia fa referència al fet que "el seu contingut està expressat segons els termes de determinades idees fonamentals que es consideren implícites en la *cultura política pública* d'una societat democràtica"⁵⁴. En el cas d'un règim democràtic aquestes idees fonamentals són, principalment, (i) la idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació i

⁵¹ *LP*, p. 41.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁵³ *Ibid.*, p. 41n.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

(ii) la idea de les persones com a lliures i iguals. Hi haurà tantes concepcions polítiques de la justícia per a una societat democràtica com maneres diferents de respectar (1) i (2) i d'articular aquestes idees fonamentals⁵⁵.

Aquests són els trets que han de tenir l'objecte, la presentació i el contingut d'una concepció política si és que aquesta vol ser compatible amb els *cinc fets generals* que caracteritzen la cultura política d'una societat democràtica moderna⁵⁶. Aquests cinc fets generals, que representen el punt de partida del liberalisme polític, són els següents⁵⁷:

- (1) El fet del pluralisme raonable; és a dir, l'existència d'una pluralitat de doctrines comprensives raonables com un tret permanent i desitjable de la cultura política democràtica. (Com que ja he fet menció d'aquest fet abans i he assenyalat que el liberalisme polític s'explica sobretot com un intent de resoldre el problema que aquest fet, en general, comporta, no dic res més sobre el tema).
- (2) “El fet de l'opressió”: la constatació del fet que l'única forma de mantenir unida una societat política segons els dictàmens d'una doctrina comprensiva és mitjançant l'ús opressiu del poder estatal.
- (3) El fet que perquè un règim democràtic sigui “durador i segur” ha de rebre el suport lliure i voluntari “d'almenys una majoria substancial dels seus ciutadans políticament actius”. Tenint en compte el primer fet, això vol dir que “una concepció política de la justícia ha de poder ser acceptada per doctrines comprensives molt distintes i enfrontades, encara que raonables”.
- (4) El fet que una cultura política d'una societat democràtica “que ha funcionat bé al llarg d'un període considerable de temps conté normalment, almenys d'una forma implícita, determinades idees intuïtives fonamentals a partir de les quals és possible elaborar una concepció política de la justícia”.
- (5) El fet de “les càrregues del judici”: el reconeixement que “molts dels nostres judicis més rellevants es fan sota unes condicions tals que no podem esperar que permetin que persones conscients, en ple ús de les seves facultats de raó, ni tan sols després d'una discussió lliure, arribin unànimament a la mateixa conclusió”.

⁵⁵ Cf. a més, “The Idea of Public Reason Revisited”, p. 774.

⁵⁶ No queda clar si les parts en la posició original hauran de tenir coneixement d'aquests cinc fets generals sobre la societat democràtica moderna o no. Que Rawls digui que és indiferent per a l'elecció dels dos principis de justícia que les parts sàpiguen que el pluralisme que es dona en la societat és raonable ens pot fer pensar que no, que no és necessari. Vegeu *LP* pp. 95 i ss.

Com es pot veure, el primer i cinquè fets estan estretament relacionats entre si i s'expliquen mútuament: el fet de les càrregues del judici fa possible que puguin aparèixer doctrines comprensives raonables. En realitat, les doctrines comprensives són raonables en la mesura que les persones que abracen aquestes doctrines saben reconèixer el fet de les càrregues del judici. Així mateix, si podem parlar del fet de les càrregues del judici és gràcies a l'experiència històrica que tenim de societats democràtiques estables en les quals conviuen doctrines comprensives irreconciliables.

El segon i el tercer fet tenen a veure amb l'observació d'aquests dos fets anteriors en relació amb l'exercici del poder polític en un règim democràtic. Tots dos apunten en la direcció de la idea del consens per superposició. El quart fet és l'únic que queda més aviat despenjat de la resta i sembla donar suport a la idea de concepció política de la justícia.

2.2. La idea del consens per superposició.

Així doncs, la idea de concepció política de la justícia va acompanyada d'una altra idea clau del liberalisme polític: la idea de consens per superposició. La resposta a la pregunta del liberalisme polític passa per posar en joc totes dues idees: una societat de ciutadans lliures i iguals, que es trobin dividits per doctrines religioses, filosòfiques i morals raonables, serà estable si l'estructura bàsica d'aquesta societat "està efectivament regulada per una concepció política de la justícia que és el focus d'un consens per superposició entre, almenys, les doctrines comprensives raonables que sostenen els ciutadans"⁵⁸.

El liberalisme polític demana que les concepcions de la justícia siguin polítiques (és a dir, responguin a les tres característiques d'abans) perquè el fet del pluralisme raonable juntament amb els altres quatre fets de la cultura política d'una societat democràtica que acabem de veure, fan impossible que l'estabilitat i la unitat de la societat provinguin d'una sola doctrina comprensiva. O dit d'una altra manera, cap doctrina comprensiva "és adequada com a concepció política per a un règim

⁵⁷ Per als quatre primers fets vegeu *Ibid.*, pp. 66-69; per al quint, vegeu la p. 89.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.

constitucional”⁵⁹. La condició política d’una concepció de la justícia, podríem afirmar, es manifesta en l’intent d’aconseguir un consens per superposició.

La relació política en un règim constitucional es caracteritza per (i) ser una relació entre persones en el marc tancat⁶⁰ de l’estructura bàsica de la societat, i (ii) fer recaure el poder polític de l’ús de la força per fer valer les lleis (el poder de l’estat), en últim terme, en el “cos col·lectiu format per ciutadans lliures i iguals”⁶¹. Això últim provoca que aparegui el problema de la legitimitat de l’estructura general de l’autoritat: en quines condicions s’exerceix adequadament el poder polític? El *principi liberal de legitimitat* respon a aquesta qüestió dient que “el nostre exercici del poder polític és plenament adequat només quan s’exerceix d’acord amb una constitució, els elements essencials de la qual pot esperar-se raonablement que els ciutadans acceptaran en tant que lliures i iguals a la llum de principis i ideals admissibles per a la seva raó humana comuna”⁶². És a dir, el principi liberal de legitimitat exigeix que tots els ciutadans raonables puguin acceptar una mateixa constitució en base a raons que comparteixen en tant que membres d’una societat política⁶³. El problema, aquí, evidentment, rau en la qüestió següent: De quin tipus de raons es tracta? O dit d’una altra manera: Quines són aquestes raons que compartim en tant que ciutadans? Aquesta és justament la qüestió que hauran de mirar de resoldre les concepcions polítiques que pretenguin servir de focus d’un consens per superposició. El que el liberalisme polític demana és que aquestes raons no procedeixin únicament -no siguin únicament justificables des- d’un conjunt de doctrines comprensives particulars, sinó que articulin *valors polítics* que totes les persones puguin reconèixer com a importants per regular l’estructura bàsica de la societat⁶⁴.

La peculiaritat del consens per superposició és que aquest reconeixement de la importància dels valors polítics que realitza cada persona des de la doctrina comprensiva que determina la seva concepció del bé no procedeix de la mateixa manera en cada cas. O sigui, perquè tingui lloc la unitat social que ha de propiciar un consens per superposició és necessari que cada doctrina comprensiva pugui acceptar

⁵⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁰ L’estructura bàsica de la societat és “tancada” en el sentit que només s’hi pot entrar per naixement i sortir-ne per mort. Això, evidentment, és una idealització; una idealització que Rawls considera necessària per tal de facilitar l’exposició de la teoria de la justícia que proposa.

⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

⁶² *Ibid.*, p. 169.

⁶³ En aquest sentit, doncs, podem concebre els ciutadans com a políticament autònoms.

els valors polítics des de les seves pròpies consideracions. Però que “pensem que els valors polítics tenen alguna fonamentació ulterior no significa que no acceptem aquests valors”⁶⁵. L'ordre de deducció d'unes idees no ha de coincidir necessàriament amb l'ordre de la seva justificació⁶⁶. De la mateixa manera que diferents axiomes poden portar a un mateix teorema, diferents doctrines comprensives també poden portar a un mateix punt de vista polític. Acceptar el fet del pluralisme raonable, doncs, també vol dir acceptar la forma de raonar de cadascuna de les doctrines comprensives raonables. La unitat social no s'aconseguirà pas anul·lant aquestes formes de raonament. Cada doctrina comprensiva raonable ha de poder subscriure els valors de la constitució que regula la societat democràtica com a correctes o vertaders, segons els seus propis criteris de veritat o correcció. De fet, les doctrines comprensives no poden estar-se d'emetre judicis sobre la veritat o correcció de les raons que s'ofereixen. Aquest és precisament un dels trets que les caracteritza com a doctrines comprensives. Qui sí pot estar-se'n, i ha d'estar-se'n, és la concepció política de la justícia que ha de fer-les avenir en aquest reconeixement de la importància dels valors polítics. Una concepció política de la justícia no pot emetre judicis de veritat o de correcció moral sobre aquells assumptes que normalment tracten les doctrines comprensives. Una concepció política tan sols pot apel·lar a la raonabilitat o irraonabilitat de les diferents propostes, no a la seva veritat o maldat. Altrament, no podrà assolir l'objectiu que la seva mateixa naturalesa li marca: “la concepció política és un mòdul, una part constitutiva essencial, que, de formes diferents, quadra amb diverses doctrines comprensives raonables que perduren en una societat regulada per ella i que pot rebre el suport d'aquestes doctrines”⁶⁷. Això és el que fa que el liberalisme polític hagi d'aplicar el principi de la tolerància a la filosofia mateixa⁶⁸, o, dit d'una altra manera, que hagi d'abstenir-se d'entrar en disputes metafísiques o morals controvertides.

Rawls acaba d'aclarir la noció de consens per superposició replicant a quatre objeccions a què aquesta noció s'exposa. (1) La primera diu que el consens per superposició no és res més que un *modus vivendi*; (2) la segona, que implica un grau

⁶⁴ Rawls es refereix sobretot als valors de justícia i als valors de la raó pública. Aquesta és, d'altra banda, una altra manera d'expressar la necessitat que una concepció de la justícia es presenti com a independent respecte a les doctrines comprensives.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁶ L'ordre deductiu “fixa l'ordre segons el qual els enunciats poden ser connectats; els axiomes, o principis bàsics, resulten il·luminadors en establir aquestes connexions d'una forma clara i senzilla... Però els enunciats que justifiquen una concepció normativa i ens fan confiar en la seva raonabilitat no necessàriament estan en una jerarquia elevada en l'ordre de la deducció”. *Ibid.*, p. 277n.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 176.

excessiu d'indiferència o escepticisme cap a la qüestió de la veritat d'una concepció política; (3) la tercera afirma que perquè una concepció política sigui viable i efectiva ha de ser comprensiva i general; i finalment, (4) la quarta objecció sosté que la idea de consens per superposició és una idea utòpica.

Se sol parlar de “*modus vivendi*” per referir-se a un tractat entre dos estats amb interessos enfrontats. Cada estat busca en l'acord un punt d'equilibri, de manera que “els termes i condicions del tractat estan formulats de forma que és de coneixement públic que la seva violació no reportarà avantatges a cap estat”⁶⁹. Per això, cada estat considera convenient adherir-s'hi. Ara, si les condicions canvien i violar el tractat suposa un avantatge, tots dos estats estaran disposats a trencar els termes de l'acord, encara que això perjudiqui l'altra part. El mateix cas es dona amb un consens social “fundat en interessos egoistes o de grup, o en el resultat d'una negociació política”. El problema d'un ordre social que es basa en un *modus vivendi* és que la seva estabilitat i unitat és aparent, “depèn contingentment de circumstàncies que mantinguin una afortunada convergència d'interessos”⁷⁰.

La noció de consens per superposició és diferent de la de *modus vivendi* per tres raons, bàsicament: (1) perquè “l'objecte del consens, la concepció política de la justícia, és ella mateixa una concepció moral”; (2) perquè s'afirma per raons morals, és a dir, “inclou concepcions de la societat i dels ciutadans com a persones, així com principis de justícia, i una descripció de les virtuts polítiques, a través de les quals aquells principis es materialitzen en el caràcter humà i s'expressen en la vida pública”⁷¹; i (3) perquè, degut a aquestes dues raons anteriors, les alteracions contingents de les circumstàncies de poder no afectaran negativament el suport que la concepció política rep de les doctrines comprensives raonables. Les doctrines comprensives raonables continuaran afirmant la concepció política que genera el consens per superposició “per ella mateixa, pels seus propis mèrits”⁷². L'estabilitat del sistema resultant, per consegüent, serà intrínseca al mateix sistema.

La segona objecció observa que la idea de consens per superposició suposa una actitud d'escepticisme o indiferència cap a la veritat. Sembla com si quan afirmem que una concepció política de la justícia no hauria de preocupar-se per si les doctrines

⁶⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁷⁰ *Ibid.* L'estabilitat i unitat social del *Leviathan* de Hobbes, per exemple, sol veure's com un cas paradigmàtic d'estabilitat i unitat social basades en un *modus vivendi*.

⁷¹ *Ibid.*

comprehensives raonables són veritat, estiguéssim afirmant que la veritat no compta, que és irrellevant. Si això fos cert, aleshores el liberalisme polític tindria un greu problema, perquè moltes doctrines comprehensives sostenen la veritat o correcció de les seves postures i, per tant, no acceptarien com a mòdul d'un consens per superposició una concepció escèptica o indiferent a la veritat.

Contra aquesta objecció Rawls replica que “una concepció política no necessita ser més indiferent, posem per cas, a la veritat en filosofia o en moral del que ho és el principi de tolerància, convenientment entès, en relació amb la veritat en religió”⁷³. Una concepció política aspira solament a aconseguir un “consens raonable” pel que fa a qüestions polítiques, qüestions que afecten solament la seva condició de ciutadans lliures i iguals en un règim democràtic. I, per tant, com que el que es busca és el consens públic, s’haurà d’apel·lar a “les idees fonamentals que semblen compartir a través de la cultura política pública”. En tot cas, després cada doctrina comprensiva pot adherir-se a la concepció política que articula aquestes idees per les raons que sigui, perquè les interpreta com a vertaderes, correctes, etc⁷⁴. Això significa, també, que cal apartar de l’agenda política aquelles qüestions que generen una controvèrsia més virulenta entre les diferents doctrines comprehensives. Ara bé, si volem reduir les fonts de conflicte no és pas perquè vulguem evitar, simplement, el conflicte. No és pas la fòbia al conflicte el que determina quines qüestions es discuteixen i quines no; la raó d’aquesta restricció es troba en la mateixa concepció política, en el requeriment de raonabilitat que exigeix i en l’ideal de reciprocitat que expressa. Amb això n’hi haurà prou, per ara, sobre aquest tema, que tornarem a tocar d’aquí poc quan parlem de la raó pública. Passem, doncs, a la tercera objecció a la idea de consens per superposició.

La tercera objecció planta cara directament a la idea de consens per superposició dient que la realització d’un consens d’aquesta mena no serveix per resoldre els conflictes socials de la vida pública, ja que aquests provenen de les diferències entre les distintes doctrines comprehensives. Com més profundes són les discrepàncies més necessari és que la reflexió que aspira a generar un ordre social estable sigui comprensiva i general.

⁷² *Ibid.*, p. 180.

⁷³ *Ibid.*, p. 182.

⁷⁴ Un fet important sobre el consens per superposició és que si bé la concepció política que el provoca no pot presentar-se com a vertadera, “si alguna de les doctrines raonables que conflueixen en el consens per superposició és vertadera, aleshores la concepció política és vertadera també, o aproximadament vertadera en ser acceptada i rebre el suport d’una doctrina vertadera” (*Ibid.*, p. 186n).

Davant d'aquesta objecció el liberalisme polític respon frontalment també: en abordar temes de filosofia política, diu, el millor punt de partida és suposar que “no existeixen respostes generalment acceptables a totes, o a moltes, qüestions de justícia política”⁷⁵. Al contrari, “només un petit nombre de les qüestions que ens veiem moguts a plantejar poden resoldre's satisfactòriament. La saviesa política consisteix a identificar aquest petit nombre de qüestions i, entre elles, les més urgents”⁷⁶. Pel liberalisme polític aquestes qüestions són les qüestions que concerneixen l'estructura bàsica pel que fa a les qüestions constitucionals essencials i les qüestions bàsiques de justícia⁷⁷. Una concepció política no és sinó un “marc” dintre del qual hem de resoldre aquestes qüestions. Dintre d'aquest marc els valors que expressa la concepció política tenen preponderància sobre els altres tipus de valors. La preponderància dels valors polítics sobre els altres valors és possible per dues raons: (1) Perquè els valors polítics afecten la qüestió de la cooperació social. La millor concepció política de la justícia per a un règim democràtic modern és la liberal. Això vol dir, com hem vist abans, que dóna prioritat als drets bàsics típics i en garanteix el valor. D'aquesta manera, segons Rawls, aconseguen donar expressió a la millor forma de cooperació social. Les virtuts de la cooperació social són, per tant, “virtuts de primera magnitud”⁷⁸ i així es reconeix en una societat on gaudeixen d'una àmplia difusió. Per aquesta raó, els valors que entren en conflicte amb els valors polítics que aquestes virtuts incorporen no solen ser preponderants. (2) La segona raó de la preponderància dels valors polítics és que “els conflictes greus amb altres valors són molt escassos”. La idea de consens per superposició incideix precisament en el propòsit que ha de tenir una concepció política de reduir al màxim aquest tipus de conflictes fent que no siguin incompatibles els valors polítics i els valors religiosos, filosòfics i morals⁷⁹.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Amb les “qüestions constitucionals essencials” Rawls es refereix a aquelles qüestions més importants d'una constitució per a un règim democràtic liberal. Afecten, sobretot, la part de l'estructura bàsica que defineix i protegeix legalment les llibertats bàsiques del primer principi de justícia (Vegeu *Ibid.*, VI, §5, pp.262-265). Amb “qüestions bàsiques de justícia” Rawls es refereix a aquelles qüestions que afecten la segona part de l'estructura bàsica, destinada a garantir el valor de les llibertats bàsiques, i que en la seva teoria política tracta el segon principi de justícia.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 189. Les virtuts de la cooperació social són, bàsicament, “la virtut de la tolerància i de la disposició a apropar-se a la posició dels altres, la virtut de la raonabilitat i el sentit d'equitat”. *Ibid.*

⁷⁹ No costaria gaire afegir a aquesta explicació de les raons de la preponderància dels valors polítics sobre els valors no polítics el contingut del capítol V de *LP*, titulat “La prioritat del just i les idees sobre el bé”, que tracta justament aquest tema. Si ara no en parlo és perquè em sembla que aquest capítol no aporta pràcticament cap element nou a les idees principals del liberalisme polític. De fet, es limita a demostrar com un cas particular de concepció política, la justícia com a equitat, satisfà aquestes condicions de la preponderància dels valors polítics sobre els no polítics mitjançant la definició de cinc idees del bé que li

La quarta objecció a la idea de consens per superposició consisteix a afirmar que aquest consens és utòpic, que no és realitzable. Rawls demostra que aquesta objecció no és correcta mitjançant un esbós de com pot aparèixer un consens per superposició i mantenir-se d'una forma estable. Aquest esbós es presenta en dues parts: en una primera part, Rawls mostra de quina manera pot formar-se un consens constitucional a partir d'un acord de tipus *modus vivendi*; en la segona part, mostra com es pot passar d'aquest consens constitucional a un consens per superposició.

Rawls resumeix la formació del primer consens de la manera següent:

(...) en la primera etapa del consens constitucional, els principis liberals de justícia, acceptats inicialment de mala gana com un *modus vivendi* i elevats a nivell constitucional, tendeixen a modificar les doctrines comprensives dels ciutadans de manera que aquests acaben acceptant almenys els principis d'una constitució liberal. Aquests principis garanteixen certs drets i llibertats polítics bàsics i estableixen procediments democràtics aptes per moderar la rivalitat política i per determinar assumptes de política social. D'aquesta manera, les doctrines comprensives dels ciutadans són raonables si és que ja no ho eren abans: el pluralisme simple empeny cap al pluralisme raonable, i s'acaba assolint el consens constitucional⁸⁰.

Un consens constitucional es converteix en un consens per superposició quan aconseguix tenir la profunditat, l'amplitud i l'especificitat que caracteritzen aquest segon tipus de consens. Un consens constitucional pot arribar a tenir la profunditat d'un consens per superposició perquè un cop s'ha assolit l'acord constitucional els grups polítics, els diferents grups d'interessos que existeixen, es veuen obligats a entrar "en el fòrum públic de la discussió política i a apel·lar a altres grups que no comparteixen la seva doctrina comprensiva". Com que les raons que han d'oferir han de ser de caràcter polític, aquests grups es veuen, finalment, conduïts a formular concepcions polítiques de la justícia que els altres podrien acceptar com a raonables. D'altra banda, com que les qüestions polítiques fonamentals a debatre abarquen molt més del que el consens constitucional ha acordat (s'entén que un consens constitucional es limita a garantir els drets i les llibertats més elementals, com ara la llibertat d'expressió i la

són pròpies. Tot i que la justícia com a equitat és una concepció política liberal privilegiada, no toco aquest capítol per no barrejar l'exposició del liberalisme polític amb l'exposició de la concepció de la justícia com a equitat.

D'altra banda, no faré cap nosa, crec, esmentar les cinc raons que Samuel Freeman ha identificat per indicar que els ciutadans estaran d'acord a donar prioritat als valors polítics per sobre dels valors no polítics: (1) l'escassetat d'ocasions en les quals els ciutadans hauran d'afirmar aquesta prioritat; (2) l'educació en els valors polítics afirmats públicament; (3) l'existència de poques doctrines comprensives que consideraran permisible no respectar aquesta prioritat; (4) el fet que els valors polítics de la justícia i de la raó pública "són virtuts de primera magnitud"; (5) el fet que la majoria de gent no s'adhereix a doctrines completament comprensives, sinó parcialment comprensives. Vegeu, Freeman, pp. 641-643.

⁸⁰ LP, p. 196.

llibertat de pensament polític, i a especificar procediments democràtics de resolució de conflictes) i es fa necessari per a la cohesió social discutir temes generals sobre la societat, “els grups tendeixen a desenvolupar concepcions polítiques àmplies, que cobreixin el conjunt de l’estructura bàsica”⁸¹. Finalment, un consens constitucional aconsegeix el grau d’especificitat d’un consens per superposició quan la concepció política o concepcions polítiques de la justícia que el propicien està o estan “correctament basats en més idees centrals fonamentals” i és o són “estables per als interessos que li donen suport i que estimula”⁸².

Amb aquesta demostració de per què no està subjecte a les quatre objeccions possibles que més fàcilment se li retrauran, Rawls dóna gairebé per acabada l’explicació de la idea de consens per superposició. Abans de concloure aquesta secció, però, m’agradaria fer un parell d’observacions que, no solament poden ajudar a acabar de perfilar el concepte sinó que, a més, poden contribuir a oferir-nos una perspectiva més adequada de la seva filosofia política.

En primer lloc, és important fer notar un altre cop la diferència entre el plantejament que fa Rawls i el plantejament que faria Hobbes, o algú que subscriuís un punt de vista semblant al hobbesià, del problema de l’estabilitat. Per Hobbes la principal funció del govern és garantir que tothom complirà les lleis i les normes que regulen la societat. Sense aquesta garantia és irracional que uns individus que només procuren pel seu propi interès estiguin interessats a sostenir cap mena de govern o autoritat. Sense aquesta garantia no té massa sentit abandonar l’estat de naturalesa original en què, si bé, potencialment, tothom està en guerra contra tothom, tothom també té les mateixes possibilitats d’aconseguir el que vol. Per això, segons Hobbes, a fi de tenir aquesta garantia, els individus d’una societat estaran interessats a tenir un govern amb un poder absolut. L’estabilitat d’un règim polític depèn de l’existència d’aquest govern autoritari. En la mesura que això és així, l’estabilitat d’un règim hobbesià és externa al mateix règim, ja que no depèn dels elements que componen el sistema social, és a dir, els ciutadans i grups de ciutadans.

Rawls està d’acord amb Hobbes en la idea que una constitució justa només és possible si els requisits que aquesta imposa coincideixen amb el bé de cada persona. Però Rawls, a diferència de Hobbes, no creu que l’estabilitat més adequada sigui

⁸¹ *Ibid.*, p. 199.

⁸² *Ibid.*, p. 200.

l'externa. Un *modus vivendi* com el de Hobbes acaba essent intrínsecament inestable. Rawls busca, per tant, una estabilitat que sigui interna al mateix sistema social. Per això, més que en Hobbes, s'inspira en la tradició contractualista de Kant i Rousseau⁸³. Rawls pretén oferir-nos una explicació de l'estabilitat d'un règim polític just apel·lant a les conviccions morals de les persones que integren aquest règim en tant que lliures i iguals. Aquest "en tant que lliures i iguals" assenyalava l'existència d'una perspectiva normativa independent de les consideracions d'interès particulars de cada individu o grup. Des d'aquesta perspectiva es fa possible justificar públicament les relacions polítiques entre els ciutadans. Rawls suposa, doncs, que les persones poden internalitzar els principis i institucions d'una democràcia constitucional justa; és a dir, suposa que aquestes persones posseeixen, en un grau suficient per a la cooperació social equitativa, un sentiment de justícia. Resoldre la qüestió de l'estabilitat es converteix aleshores en el problema de trobar la forma gràcies a la qual les persones desitjarien realitzar la voluntat pública, la voluntat general tal i com aquesta queda definida pel contracte social. Les diferents concepcions polítiques de la justícia, entre elles la justícia com a equitat, aspiren a oferir el contingut d'aquesta voluntat general de persones lliures i iguals.

El segon comentari que volia fer és observar que amb l'exposició de la idea del consens per superposició Rawls ha superat ja, en gran part, la dificultat interna que motivava l'aparició del liberalisme polític. La idea de consens per superposició respon pròpiament al problema de la congruència entre el bé de cadascú i el bé de la justícia i mostra de quina manera aquesta congruència pot ser harmoniosa. El bé de cadascú i el bé de la justícia son congruents en la mesura que cadascú pot veure aquest segon tipus de bé com una cosa bona des de la seva pròpia perspectiva particular. L'acord públic no es realitza, doncs, des d'una sola doctrina comprensiva que afirma la supremacia moral o epistemològica dels valors polítics que una societat liberal consagra. La congruència, en aquest cas, es dona entre raons i punts de vista públics i raons i punts de vista no públics.

⁸³ Samuel Freeman posa un èmfasi especial en el deute de Rawls a Kant en aquest punt (vegeu, Freeman, 1994, pp. 624 i ss.). Joshua Cohen, per la seva part, suggereix que Rawls s'inspira sobretot en Rousseau (vegeu J. Cohen, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, 92:6, 1994, p. 1516).

2.3. La idea de raó pública

Ara bé, una solució com aquesta al problema de la congruència i de l'estabilitat requereix la intervenció d'una noció que no apareixia a *Una teoria* i que ara ve a considerar-se essencial: la idea de *raó pública*⁸⁴. La idea de raó pública respon a la necessitat que sorgeix del fet que la unió social es basi en un consens per superposició, és a dir, en un consens que es fonamenta, en darrer terme, en la bona harmonia entre les raons particulars de les diferents doctrines comprensives i les raons públiques que articula una concepció política de la justícia. I és que no n'hi ha prou "que tothom pugui acceptar, individualment, principis de justícia i una constitució en base a les seves pròpies raons... Tampoc n'hi ha prou que hi hagi una justificació pública de la concepció política de la justícia, entesa com una concepció independent". I no n'hi ha prou "perquè la concepció comuna de la justícia ha de ser encara interpretada i aplicada per especificar la constitució, elaborar lleis, i configurar polítiques i institucions"⁸⁵. Per a totes aquestes qüestions cal definir les formes i el contingut del raonament públic que considerarem autoritzades i distingir-les de les que no ho seran. Es donen i es donaran mil i un casos de disputa relacionats amb la interpretació dels valors essencials que encarna la constitució que tots estem d'acord a subscriure (llibertat d'expressió, igualtat de protecció, etc.). I és natural que sigui així, donada la naturalesa del consens per superposició. A fi que la discrepància entre aquestes diferents interpretacions no es converteixi en un conflicte irresoluble, cal establir raons i mètodes d'indagació i raonament en base als quals sigui possible dirimir les disputes i presentar les nostres interpretacions polítiques públicament⁸⁶:

... és essencial que una concepció política liberal inclogui, a més dels seus principis de justícia, orientacions d'indagació que defineixin les formes de raonar i els criteris per avaluar les classes d'informació rellevant en les qüestions polítiques. Sense aquestes línies d'orientació, no podran aplicar-se els principis substantius i això deixaria la concepció política incompleta i fragmentària.⁸⁷

⁸⁴ Bruce Ackerman, un altre dels teòrics reputats del liberalisme polític, ha expressat la urgència de la funció de la noció de raó pública així: "El liberalisme polític viurà o morirà en l'esforç per construir una forma constitutiva de raó pública" (Ackerman, Bruce, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, vol. XLI, núm.7, juliol de 1994, p. 368).

⁸⁵ Freeman, p. 649.

⁸⁶ "Rawls introdueix la idea de raó pública per afrontar el problema de la *interpretació i aplicació* de la concepció pública de la justícia en una societat liberal en la qual els ciutadans ratifiquen aquesta concepció des de punts de vista no públics diferents" (*Ibid.*, p. 650).

⁸⁷ *LP*, pp. 258-9.

La idea de raó pública és una peça fonamental dintre el liberalisme polític, també perquè un dels objectius que aquest es proposa és definir una societat democràtica ben ordenada com una *democràcia deliberativa*⁸⁸. Se suposa que la gent discuteix les raons que afecten les qüestions públiques i que les persones estan disposades a modificar les seves opinions originals en funció de les discussions que sostenen amb els altres ciutadans; és a dir, s'entén que les opinions polítiques de la gent no són simplement expressió dels seus interessos privats o personals. Aquesta suposició, la idea de democràcia deliberativa, està estretament lligada a la caracterització que fa el liberalisme polític del ciutadà com una persona raonable. Una persona és *raonable* quan (1) “està disposada a proposar termes equitatius de cooperació i a atènyer-se a aquests termes, sempre i quan els altres facin el mateix”; i (2) està disposada a “acceptar les càrregues del judici i les seves conseqüències”⁸⁹. La idea és que una persona és raonable quan reconeix la impossibilitat d'eliminar definitivament les fonts del desacord raonable entre la gent (les càrregues del judici) i, tanmateix, està disposada a defensar únicament aquelles propostes de cooperació social que, segons creu sincerament, els altres podrien acceptar de forma raonable, és a dir, des de la mateixa disposició justificativa en què es troba ell. D'aquesta manera la noció de raonabilitat fa manifesta una relació de *reciprocitat* entre les persones. La disposició que caracteritza la raonabilitat d'una persona raonable, podríem dir, és la disposició pròpia d'algú que desitja i s'esforça per justificar les seves idees davant dels altres en tant que reconeix els altres com a iguals. Doncs bé, aquesta mateixa idea de raonabilitat es trasllada a la idea de raó pública:

El raonament públic té per objecte la justificació pública... La justificació pública no és simplement raonament vàlid, sinó argument adreçat a d'altres: procedeix correctament des de premisses que acceptem i pensem que els altres podrien acceptar de forma raonable a conclusions que també creiem que podrien acceptar de forma raonable.⁹⁰

El lloc on aquesta disposició justificativa és més necessària, òbviament, és en la discussió d'allò públic que afecta tothom de la mateixa manera, és a dir, allò polític. La idea de raó pública pretén donar forma a aquesta deliberació pública entre ciutadans raonables sobre els aspectes fonamentals de la política. La idea de raó pública és “crucial, perquè caracteritza el raonar d'aquests ciutadans pel que fa a les qüestions

⁸⁸ “The Idea of Public Reason Revisited”, p. 772.

⁸⁹ *Liberalismo*, p. 85. Deixo per més endavant una millor caracterització d'allò raonable.

⁹⁰ “The Idea of Public Reason Revisited”, p. 786.

constitucionals essencials i a les qüestions de justícia bàsica”⁹¹. Però les qüestions constitucionals essencials i les qüestions de justícia bàsica, al seu torn, determinen també la forma segons la qual els ciutadans han de concebre’s a si mateixos com a ciutadans.

La idea de raó pública, per tant, està intrínsecament lligada a la concepció de ciutadania d’una democràcia constitucional⁹². Ens indica com hem d’entendre la relació política de ciutadania en un règim democràtic en el marc de la qual ha de moure’s la deliberació pública. La relació política entre ciutadans d’una democràcia -recordem que dèiem en parlar del consens per superposició- té dos aspectes: (1) és una relació de ciutadans a l’interior de l’estructura bàsica de la societat; (2) és una relació entre ciutadans lliures i iguals que exerceixen el poder polític últim com a cos col·lectiu. Això plantejava la qüestió de la legitimitat de l’exercici d’aquest poder: quan és que els ciutadans exerceixen aquest poder polític últim d’una forma legítima? El liberalisme polític respon que “el nostre exercici del poder polític és adequat només quan creiem sincerament que les raons que oferiríem per a les nostres accions polítiques - en el cas que les haguéssim d’afirmar com a càrrecs del govern - són suficients, i també pensem de forma raonable que els altres ciutadans podrien acceptar aquestes raons de forma raonable”⁹³. Darrera d’aquesta explicació de l’ús legítim del poder polític últim dels ciutadans hi ha altre cop l’ideal de reciprocitat que manifesta la condició raonable dels ciutadans democràtics. En aquesta ocasió, l’ideal de reciprocitat es presenta ell mateix com a criteri i serveix per a “especificar la naturalesa de la relació política en una democràcia constitucional com una relació d’amistat cívica”⁹⁴.

Amb això tenim ja una certa idea de la funció que juga la raó pública en el liberalisme polític i de les qüestions a què s’aplica (l’estructura política fonamental de la societat ben ordenada que defineix la concepció de ciutadania democràtica: les qüestions constitucionals essencials⁹⁵ i les qüestions bàsiques de justícia). Per acabar de perfilar millor el concepte de raó pública ens falta veure a qui s’aplica en particular i determinar-ne el contingut.

Rawls considera que és molt important que ens adonem que la idea de raó pública ha d’aplicar-se al discurs d’uns actors socials concrets, que ell identifica en (a) els càrrecs

⁹¹ *Ibid.*, p. 772.

⁹² *Ibid.*, p. 769.

⁹³ *Ibid.*, p. 771.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Per una explicació de les qüestions constitucionals essencials, vegeu *LP*, VI, §5.

de govern i càrrecs públics, (b) els candidats a càrrecs de govern i càrrecs públics, i (c) els jutges, especialment els jutges del Tribunal Suprem (dels EUA, s'entén; en el cas espanyol seria el Tribunal Constitucional). La idea de raó pública no s'aplica a tots els àmbits. L'activitat d'aquests tres actors circumscriu l'àmbit del *fòrum públic*, pròpiament dit. La idea de raó pública és regulativa en aquests casos. Això serveix a Rawls per distingir el tipus de raonament polític específic del fòrum públic del tipus de raonament no polític que pertany al que ell en diu *cultura de rerefons* (*background culture*). La cultura de rerefons és la cultura de la societat civil. En la cultura de la societat civil hi podem trobar moltes formes diferents de raó no pública, que no vol dir que siguin raons privades. De fet, com a mínim hi ha tantes raons no públiques com doctrines comprensives. La societat civil es compon d'un entramat d'associacions i institucions diverses (esglésies, universitats, etc). La pertinença a aquestes associacions, a diferència de la pertinença a l'estat, és voluntària: som lliures d'abandonar les associacions de la societat civil, però no d'escapar-nos del poder polític de l'estat. És gràcies al poder polític de l'estat, justament, i a la definició que fa aquest de nosaltres com a ciutadans políticament autònoms que som lliures d'afegir-nos o abandonar les diferents associacions de la societat civil⁹⁶. Una altra manera de dir això mateix és afirmar que l'apostasia i l'heretgia no constitueixen delictes segons el codi penal d'un règim democràtic liberal.

La circumscripció de l'àmbit de la raó pública al fòrum públic permet a Rawls també distingir la idea de raó pública de *l'ideal de raó pública*. Els càrrecs de govern, els càrrecs públics, els jutges satisfan l'ideal de raó pública quan “actuen des de i segueixen la idea de raó pública i expliquen als altres ciutadans les raons del seu suport a posicions polítiques fonamentals en els termes de la concepció política que consideren més raonable”⁹⁷. D'aquesta manera compleixen amb el *deure de civilitat* que tenen entre si i envers els ciutadans. Els ciutadans corrents, per la seva banda, satisfan l'ideal de raó pública quan a l'hora de votar i en el treball de control continu de l'actuació dels seus representants i càrrecs públics, “es veuen a si mateixos *com si* fossin legisladors i es pregunten quins estatuts, i d'acord amb quines raons que satisfessin el criteri de

⁹⁶ “No vull dir amb això que ho fem per un acte de lliure elecció, com si no hi haguessin lleialtats i compromisos, vincles i afectes previs. Vull dir que, com a ciutadans lliures i iguals, el fet que tinguem aquestes creences cau dintre de la nostra competència política definida pels drets i llibertats bàsics” (*Ibid.*, p. 256-7). Rawls no ens parla de llibertat en sentit metafísic, doncs, sinó en sentit polític.

⁹⁷ “The Idea of...”, p. 769.

reciprocitat, trobarien més raonable d'aprovar"⁹⁸. Quan actuen d'aquesta manera satisfan també el seu deure de civilitat, que és un deure intrínsecament moral (no un deure legal)⁹⁹.

Abans d'entrar en la qüestió del contingut de la raó pública, potser seria convenient dir alguna cosa sobre el paper privilegiat que Rawls atorga al Tribunal Suprem com a model de raó pública. Una democràcia constitucional, segons Rawls, és dualista; és a dir, es compon de dues forces, de dos poders polítics diferents: d'una banda, el poder constituent del poble quan estableix les bases d'un nou règim polític mitjançant la llei suprema d'una constitució; de l'altra, tenim el poder ordinari com a expressió del poder legislatiu del Parlament escollit democràticament per l'electorat. El Tribunal Suprem forma part dels mecanismes de l'estat encarregats de protegir la llei suprema del poble (el poble, per tant, no equival a una majoria electoral). Aquesta és la seva primera funció. Però el paper del Tribunal Suprem no es limita només a tasques defensives: una de les funcions més importants del Tribunal Suprem és "dotar la raó pública contínuament de l'efecte que li correspon servint-li de model institucional"¹⁰⁰. O sigui, el Tribunal Suprem argumenta només des de la raó pública i és "criatura" d'aquesta raó. Els legisladors i els ciutadans, en canvi, quan no hi ha en joc les qüestions constitucionals essencials o les qüestions bàsiques de justícia, poden procedir des de les seves pròpies doctrines comprensives. En la mesura que el Tribunal Suprem serveix de model institucional a la raó pública, el Tribunal Suprem realitza una *funció educativa* molt important sobre la manera com els ciutadans han de guiar els seus raonaments en la cosa pública. D'aquesta manera, el Tribunal Suprem "dóna a la raó pública vivacitat i vitalitat en el fòrum públic"¹⁰¹.

El *contingut* de la raó pública consisteix en la *família de concepcions polítiques* de la justícia que satisfan el criteri de reciprocitat¹⁰² i són completes¹⁰³. És a dir, la família

⁹⁸ *Ibid.* En una nota a peu de pàgina Rawls fa notar la semblança d'aquest criteri amb el principi kantian de contracte original.

⁹⁹ Rawls demana que els ciutadans votin els seus representants i les polítiques que aquests propugnen amb la idea de satisfer el seu deure de civilitat. Una persona és responsable a l'hora de votar quan vota des de la idea de raó pública. Votar no és ni un assumpte privat (que la gent voti segons les seves preferències i interessos; la democràcia equivaldria aleshores a l'aplicació de la regla de la majoria) ni tampoc un assumpte personal (que la gent voti d'acord amb el que considera correcte o vertader segons la seva doctrina comprensiva i sense considerar les raons públiques). Vegeu *LP*, p. 254.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰² "The Idea of Public Reason Revisited", p. 773. A *LP* semblava que el contingut de la raó pública venia determinat, no per una família de concepcions polítiques de la justícia liberals, sinó per una sola concepció política. En aquest article, Rawls amplia clarament el contingut de la raó pública a totes les concepcions polítiques liberals que satisfan el criteri de reciprocitat.

d'aquelles concepcions polítiques de la justícia liberals que articulen, d'una manera o d'una altra, però coherentment, les idees bàsiques de la societat com un sistema equitatiu de cooperació i de les persones com a lliures i iguals. Entre aquestes concepcions, és clar, cal comptar-hi la concepció de la justícia com a equitat. El liberalisme polític, doncs, no pretén fixar d'una vegada per totes la raó pública en la forma d'una concepció política de la justícia. De la mateixa manera que el liberalisme polític acceptava el pluralisme al nivell de les doctrines comprensives raonables que poden donar lloc a un consens per superposició, també accepta el pluralisme al nivell de les concepcions polítiques que poden formar part de la raó pública des de la qual s'articula aquesta unitat social. De fet, sembla bastant inevitable que l'acceptació d'una cosa hagi de portar a l'acceptació de l'altra. Les condicions que ha de satisfer una concepció política liberal perquè pugui atreure's el suport diferenciat de les doctrines comprensives raonables que integren un règim democràtic són prou flexibles perquè puguin aparèixer diferents concepcions polítiques liberals amb una capacitat d'atracció semblant: en principi, hi ha moltes maneres d'articular una concepció independent de la justícia per a l'estructura bàsica de la societat a partir d'idees bàsiques considerades implícites en la cultura política pública. Seria estrany que Rawls apliqués el principi de la tolerància al nivell de les doctrines comprensives però no l'apliqués al nivell de les concepcions polítiques de la justícia. No sembla pas que hi hagi més raons en un cas que en l'altre; més aviat al contrari¹⁰⁴.

En qualsevol cas, el que està clar és que, com que la raó pública especificarà les formes d'indagació i de raonament de les diferents concepcions polítiques de la justícia que poden propiciar un consens per superposició entre doctrines comprensives raonables, la raó pública no és equiparable a la raó secular -ja que aleshores no seria vàlida per a les doctrines comprensives religioses. Els termes de la raó pública han d'ésser acceptables per qualsevol doctrina comprensiva raonable fins i tot quan, donades les condicions de la societat en qüestió, les possibilitats d'aquesta doctrina de guanyar nous adeptes o de mantenir-se amb l'actual nombre de seguidors siguin cada vegada més i més minses - com és, de fet, el cas d'algunes religions en les nostres societats liberals contemporànies. Una doctrina comprensiva religiosa, per exemple,

¹⁰³ *Ibid.*, p. 777.

¹⁰⁴ Aquesta solució -la solució d'introduir el pluralisme raonable al nivell de la teoria política, és a dir, la solució d'aplicar el principi de la tolerància a la filosofia política mateixa- és problemàtica. Abordarem amb més detall els problemes de l'aplicació del principi de tolerància a la filosofia política mateixa quan plantegem el problema de l'abstinència epistèmica. Vegeu cap.3, *infra*.

pot acceptar una situació com aquesta perquè “no hi ha cap altra manera d’assegurar equitativament la llibertat dels seus membres que sigui consistent amb les iguals llibertats dels altres ciutadans lliures i iguals”¹⁰⁵. Per aquí tornàrem, d’alguna manera, al problema que ja hem vist abans, quan parlàvem del consens per superposició, sobre la preponderància dels valors polítics sobre els valors morals. No hi torno, doncs.

De totes maneres, en el que sí que Rawls condescendeix, ara (a “The Idea of Public Reason Revisited”, a diferència del que feia a *Liberalisme*), és que el debat públic pugui enriquir-se amb arguments que provenen directament de les doctrines comprensives. En aquest sentit, Rawls parla de *concepció àmplia* de la cultura política pública. L’únic que es demana és que es compleixi amb el que ell anomena *la condició (the proviso)*, és a dir, el requisit que “en el seu moment es presentin raons polítiques adequades - i no tan sols raons des de les doctrines comprensives - que siguin suficients per donar suport al que les doctrines comprensives introduïdes es diu que donen suport”¹⁰⁶. Deixant que les doctrines comprensives raonables participin en el debat públic, segons la concepció àmplia de la cultura política pública, la gent s’adonarà que “les arrels de la fidelitat dels ciutadans a les seves concepcions polítiques descansa en les seves respectives doctrines comprensives” i això farà que confiïn encara més en la raonabilitat mútua d’aquestes doctrines comprensives¹⁰⁷.

Igual que en el cas de la noció de consens per superposició, Rawls (tant a “The Idea...” com a *Liberalisme*) acaba d’explicar la idea de raó pública considerant la manera de respondre a les objeccions que més fàcilment se li podrien formular.

La primera objecció observa que la idea de raó pública és massa restrictiva, que limita d’una forma irraonable els temes i les qüestions que es poden debatre i discutir. Rawls rebutja aquesta objecció amb dos exemples. El primer exemple mostra com la idea de raó pública no és excessivament restrictiva, no almenys si entenem per excessivament restrictiva que vulgui resoldre les qüestions per endavant, i fa referència a la qüestió de si en les escoles públiques hauria de dir-se una pregària abans de començar o no. Rawls assenyala que no hauríem de pensar que la idea de raó pública exclou automàticament la possibilitat que es pugui pregar a les escoles. El que compta és que el debat a favor o en contra d’aquesta qüestió es pugui dur a terme d’acord amb unes consideracions que siguin rellevants políticament i que, si cal, es pugui resoldre a

¹⁰⁵ “The Idea of...”, p. 782.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 784.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 785.

favor d'aquella opció en què els valors polítics són més importants. Com a exemple d'això, Rawls indica el famós debat que va tenir lloc els anys 1784-1785 entre Patrick Henry i James Madison sobre l'establiment de l'Església Anglicana a l'estat de Virginia pel que fa a la religió a l'escola¹⁰⁸. Henry, per exemple, argumentava a favor de la incorporació de la religió a l'escola, no perquè fos bona en si mateixa, sinó per l'efecte que aquesta tendeix a produir en el caràcter dels ciutadans. Les rèpliques de Madison, remarca Rawls, anaven adreçades a posar en dubte que la religió fos l'únic mitjà d'assolir aquests efectes i s'ajudava de la història per mostrar els efectes perniciosos de la imposició d'una religió tant sobre la societat com sobre la religió mateixa. És així com procedeix la raó pública. No és veritat, doncs, que resolgui les qüestions per endavant.

No és veritat, per tant, diu Rawls, que mitjançant la separació entre església i estat, la raó pública afavoreixi més la raó secular que la fe religiosa. En realitat, aquesta separació "protegeix la religió de l'estat i l'estat de la religió; protegeix els ciutadans de les seves esglésies i els ciutadans l'un de l'altre"¹⁰⁹. Com també és equivocat pensar que el liberalisme polític és una concepció individualista perquè "el seu objectiu és la protecció dels diversos interessos en la llibertat, tant associativa com individual"¹¹⁰.

Una altra manera de pensar que la idea de raó pública, tal i com la defineix el liberalisme polític, és massa restrictiva seria dir que, quan es limiten les raons que es poden oferir públicament de la manera que aquesta noció fa, no s'aconsegueix resoldre algunes de les qüestions més disputades en l'àgora pública. El tema de l'avortament, per exemple, sembla trobar-se en una situació d'empat entre els que hi estan a favor i els que hi estan en contra; com el resol, aleshores, la idea de raó pública? En aquest punt, Rawls replica que no ens hauria d'estranyar que algunes controvèrsies es trobin en una situació d'equilibri entre les diferents parts disputants, ja que es donen situacions d'aquesta mena en molts altres camps del saber. L'important és que si s'hagués de votar a favor d'una o altra alternativa, cadascú votés de forma anàloga a com raona un jutge; és a dir, considerant en primer lloc l'ordre de valors polítics que els semblés més raonable. Si tothom raonés d'aquesta manera aleshores es respectaria el criteri de reciprocitat i la llei resultant seria legítima i vinculant. Cosa que no voldria dir que la discussió hagués d'aturar-se i que el tema hagués de quedar tancat per sempre més. El

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 794 i ss.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 795.

¹¹⁰ *Ibid.*

liberalisme no té cap problema amb les controvèrsies d'aquesta mena. De fet, diu Rawls, “els ciutadans aprenen i treuen profit del debat i la discussió”¹¹¹.

La segona objecció contra la idea de raó pública afirma que el seu contingut en forma d'una família de concepcions polítiques és massa estret, ja que, en realitat, no podem estar-nos de presentar les nostres opinions públiques en termes del que considerem veritat o correcte segons la nostra doctrina comprensiva. Contra aquesta objecció Rawls es limita a recordar el fet del pluralisme raonable i la necessitat de bandejar la discussió de qüestions irresolubles si és que volem aconseguir trobar una justificació pública per a les institucions socials i polítiques. Això no significa, però, com ja hem vist, que la idea de raó pública estigui en conflicte amb les diferents doctrines comprensives.

La tercera objecció sosté que en una democràcia constitucional ben establerta la idea de raó pública sobra i no fa cap funció. En tot cas, només seria necessària en situacions de conflicte quan es donessin fortes divisions dintre la societat. Rawls observa que aquesta opinió és senzillament equivocada. Un règim on no hi hagi fidelitat a la raó pública i on no es respecti el deure de civilitat, diu,

està condemnat a veure com s'afirmen en ell divisions i conflictes, si és que no existeixen ja. Desafortunadament, l'harmonia i la concòrdia entre les doctrines i l'afirmació per part d'un poble d'una raó pública no són condicions permanents de la vida social. Més aviat al contrari, l'harmonia i la concòrdia depenen de la vitalitat de la cultura política pública i de la dedicació dels ciutadans a la realització de l'ideal de raó pública. Si els ciutadans ja no veuen quin sentit té afirmar un ideal de raó pública i acaben ignorant-lo, aleshores fàcilment poden caure en el rencor i el ressentiment¹¹².

3. La concepció de la justícia com a equitat

3.1. Les idees fonamentals

L'objectiu del liberalisme polític, dèiem, és proporcionar el marc conceptual adequat dintre del qual hauran de moure's les teories de la justícia, donades les condicions socials de les societats democràtiques contemporànies (o els cinc fets generals de les societats democràtiques modernes). Aquestes concepcions de la justícia hauran de presentar-se com a concepcions polítiques de la justícia independents a fi de possibilitar

¹¹¹ *Ibid.*, p. 799.

un consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives raonables que integren de forma permanent la societat democràtica i servir, així, de base per a l'establiment d'una raó pública que permeti resoldre els assumptes i les qüestions polítiques més importants. El liberalisme polític admet la possibilitat que més d'una concepció de la justícia pugui reunir aquestes condicions. De fet, com acabem de veure en el darrer apartat, segons Rawls, el contingut de la raó pública no està constituït només per una sola concepció política sinó per una família de concepcions polítiques de la justícia. Cadascuna d'aquestes concepcions polítiques satisfà els requisits generals del liberalisme polític i pot ésser caracteritzada com una manera concreta d'articular les idees fonamentals de la nostra cultura política pública, especialment les idees de societat com a sistema equitatiu de cooperació i de ciutadà com a persona lliure i igual.

La concepció de la justícia com a equitat que va explicar a *Una teoria* és una d'aquestes concepcions polítiques de la justícia. I segons Rawls, hauria de gaudir d'un lloc privilegiat dintre la família de concepcions polítiques que formen part de la raó pública d'un règim democràtic, ja que *sembla* ser la concepció que millor satisfà les condicions del liberalisme polític i que millor s'adequa en general als nostres judicis sospesats sobre la justícia quan aquests es troben en equilibri reflexiu. Més endavant veurem què vol dir Rawls quan afirma que la concepció de la justícia com a equitat s'adequa millor que les altres concepcions als nostres judicis sospesats sobre la justícia quan aquests es troben en equilibri reflexiu (és a dir, considerarem el problema de la justificació en filosofia política). Per ara quedem-nos amb la idea que aquesta en principi satisfà millor que les altres concepcions les condicions del liberalisme polític. Tal i com hem vist, aquestes condicions responien sobretot a l'objectiu pràctic general d'assegurar per les raons apropiades l'estabilitat d'una societat democràtica justa. La justícia com a equitat també tindrà doncs, aquest objectiu:

L'objectiu de la justícia com a equitat és pràctic, doncs: es presenta a si mateixa com una concepció de la justícia que pot ser compartida pels ciutadans com una base d'acord polític raonat, informat i voluntari.¹¹³

El liberalisme polític sorgeix històricament com una resposta al fet del pluralisme raonable que caracteritza de forma permanent les societats democràtiques modernes. D'aquesta manera pretén resoldre el primer tipus de conflicte a què hauran de fer front

¹¹² *Ibid.*, p. 803. D'acord amb la darrera frase d'aquesta cita, l'ideal de raó pública formaria part dels elements estabilitzadors d'una societat ben ordenada.

els ciutadans d'una democràcia justa: els conflictes de tolerància entre diferents doctrines comprensives raonables però irreconciliables. Ara bé, quines característiques ha de tenir una democràcia moderna perquè pugui ser considerada justa, un cop resolta, de moment, aquests conflictes entre les diferents doctrines comprensives? Com deia Rawls, a més¹¹⁴ de resoldre aquesta primera classe de conflictes, les nostres societats democràtiques han de fer front també a tota una altra sèrie de problemes no pas menys importants: els conflictes que resulten de la confrontació entre els interessos fonamentals (econòmics, polítics i socials) dels ciutadans; o, dit d'una altra manera, els conflictes que resulten de les diferències pel que fa a estatus social, posició de classe, ocupació, etc. La justícia com a equitat, en tant que concepció política que busca servir de focus d'un consens per superposició i confia a servir de base per a la justificació pública, pretén resoldre aquest tipus de problemes articulant de la manera més adequada les idees fonamentals de la nostra cultura política¹¹⁵.

a) La idea de la societat com un sistema equitatiu de cooperació

Per Rawls la manera més adequada d'articular les idees fonamentals de la nostra cultura política pública és fer-ho al voltant de la idea que entén que la societat és un sistema equitatiu de cooperació al llarg del temps, d'una generació a una altra. Aquesta és la "idea organitzadora" de la justícia com a equitat que es considera "implícita en la cultura pública d'una societat democràtica"¹¹⁶.

Tres elements de la idea de cooperació social ajuden a dilucidar-ne el contingut:

- i) En primer lloc, la idea de cooperació social no és reductible a la idea de coordinació social d'una activitat social. La coordinació social pot ser duta a terme des d'una autoritat central. La cooperació, en canvi, demana que les regles i

¹¹³ LP, p. 39.

¹¹⁴ Aquest "a més" també és un "alhora". És obvi que els problemes de primer tipus han de resoldre's al mateix temps que els problemes de segon tipus. Que parlem de "primer" o "segon tipus" indica solament la conveniència d'establir una prioritat en l'exposició lògica de les idees.

¹¹⁵ Rawls adverteix que l'articulació d'aquestes idees fonamentals demanarà una feina d'abstracció considerable. No creu, però, que ens haguem d'estirar els cabells per això. En realitat, diu, és inevitable que haguem de recórrer a idees abstractes per tal de resoldre aquests problemes. Perquè aquests problemes són problemes profunds en la nostra societat. I com més profund és un problema més necessari es fa el recurs a nocions abstractes. El que compta és que una concepció política de la justícia que utilitzi nocions abstractes compleixi amb el propòsit que es marca com a tal. Vegeu, *Liberalismo*, I, §8.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

procediments d'organització social siguin reconeguts públicament i acceptats pels cooperants.

- ii) En segon lloc, la idea de cooperació social expressa una idea d'equitat (*fairness*): “cadascun dels participants pot acceptar raonablement els termes equitatius de la cooperació sempre que tots els altres també els acceptin”¹¹⁷. D'aquesta manera els termes equitatius de cooperació defineixen una idea de reciprocitat entre els ciutadans:

...tots els que estan compromesos amb la cooperació i compleixen amb ella tal i com ho exigeixen les regles i els procediments han de resultar beneficiats de la forma convenientment fixada per un punt de referència comparatiu adequat.¹¹⁸

La justícia com a equitat es proposa justament identificar aquest “punt de referència comparatiu adequat”. D'altra banda, és important notar, diu Rawls, que la idea de reciprocitat “es troba a mig camí entre la idea d'imparcialitat... i la idea d'avantatge mutu entesa com la promoció de l'avantatge de tothom respecte a la situació actual o de la situació esperable en el futur si les coses segueixen igual”¹¹⁹. No equival a la idea d'imparcialitat perquè no és altruista; els membres cooperants de la societat no es mouen desinteressadament pel bé general; però tampoc no equival a la idea d'avantatge mutu, perquè poden donar-se situacions en les quals la justícia com a equitat, que pretén expressar una idea de reciprocitat entre els ciutadans, beneficiï més a uns que no a uns altres (perquè aquests darrers han tingut menys sort, per exemple).

- iii) Ara bé, la idea de cooperació social sí que demana la intervenció d'una noció d'avantatge racional, o del bé, per a cada participant. Es parteix de la base que cada membre cooperant es compromet en la cooperació per realitzar o aconseguir quelcom que considera un bé.

D'aquesta caracterització en tres elements de la societat com un sistema de cooperació equitativa es desprèn també que Rawls es desmarca tant d'aquells que conceben la societat com una gran comunitat (per exemple, els comunitaristes) com d'aquells que la conceben com una gran associació de caràcter voluntarista (per exemple, els anomenats “neoliberals”). La societat, per Rawls, no és ni una cosa ni

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁸ *Ibid.*

l'altra. Hem d'entendre la societat democràtica, diu, com un sistema social complet (en el sentit que és autosuficient per a satisfer els propòsits de la vida humana) i tancat (s'hi entra per naixement i se'n surt per mort). Per això no és una associació: des d'un punt de vista polític, almenys, som lliures de sortir d'una associació sempre que vulguem. Una societat democràtica es diferencia d'una associació, també, en el sentit que no respon als objectius que les associacions normalment es marquen, ni tampoc valora la gent de la mateixa manera (no atorga valor a les persones, per exemple, en funció de la contribució que aquestes fan als propòsits de l'associació). D'altra banda, tampoc no és una comunitat si per "comunitat" "s'entén una societat governada per una doctrina comprensiva religiosa, filosòfica o moral compartida"¹²⁰. Pensar que el que estructura una societat és l'adhesió a una doctrina d'aquesta mena, diu Rawls, és no adonar-se "de l'abast limitat de la raó pública fundada en una concepció política de la justícia i equivocar-se en el tipus d'unitat que un règim constitucional és capaç d'aconseguir sense violar els principis democràtics més bàsics"¹²¹.

b) La concepció de la persona com a lliure i igual

La idea de la societat com a sistema equitatiu de cooperació està vinculada d'una forma molt estreta a una concepció determinada de la persona: una concepció política de la persona pensada per al cas d'un règim democràtic modern. Amb la qualificació de "política" es vol remarcar que aquesta concepció de la persona no pretén donar compte de la naturalesa humana en general, o de la suposada naturalesa social o psicològica de l'home, ni tampoc no pretén indicar els objectius últims de la vida humana. La concepció de la persona que es troba a la justícia com a equitat, al contrari, és "una concepció moral, una concepció que arrenca de la nostra percepció quotidiana de les persones com a unitats bàsiques de pensament, deliberació i responsabilitat i s'adapta a una concepció política de la justícia, no a una doctrina comprensiva"¹²². És una concepció política, doncs, en la mesura que tan sols considera aquells aspectes de la persona, reconeguts ja com a implícits en la cultura política pública, que ajudaran a fer més clara i a desenvolupar la idea organitzadora de la societat com a sistema equitatiu

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 48n.

de cooperació. És, en definitiva, una concepció de la persona “adequada com a fonament de la ciutadania democràtica”¹²³.

El més important de la concepció política de la persona que parteix de la tradició democràtica és que concep les persones com a lliures i iguals. En tant que lliures i iguals, les persones esdevenen membres plenament cooperants de la societat al llarg del cicle complet de la seva vida; és a dir, esdevenen ciutadans¹²⁴. Les persones són *lliures* “en virtut de les seves dues facultats morals (una capacitat per a un sentit de la justícia i una capacitat per a una concepció del bé) i de les facultats de la raó (de judici, pensament i les inferències vinculades a aquestes facultats)”¹²⁵. Les persones són *iguals* pel fet de “posseir aquestes facultats en el grau mínim requerit per ser membres plenament cooperants de la societat”¹²⁶.

Així doncs, la possessió d’una capacitat per al sentit de la justícia i d’una capacitat per a concebre el bé possibilita que una persona pugui participar, lliurement i com un igual, en un sistema equitatiu de cooperació social. De quin tipus de facultats es tracta, però? El sentit de justícia té dues característiques: (i) d’una banda és la capacitat “d’entendre, aplicar i actuar d’acord amb la concepció pública de la justícia que defineix els termes equitatius de la cooperació social”; (ii) de l’altra, “expressa també una disposició, si no el desig, d’actuar respecte a l’altra gent d’una manera que l’altra gent pugui acceptar públicament”¹²⁷. L’exercici d’aquesta facultat per part d’una persona fa que aquesta persona sigui *raonable*, ja que una persona és raonable quan es mostra disposada “a proposar principis i criteris en qualitat de termes equitatius de cooperació i a acceptar-los de bona gana sempre que se li asseguri que la resta de la gent farà igual”¹²⁸.

El sentit per a una concepció del bé “és la capacitat de formar, revisar i perseguir racionalment una concepció del propi avantatge racional o del propi bé”¹²⁹. Una concepció del bé inclou tot allò que una persona sol considerar valuós per a la seva vida i consisteix bàsicament en objectius finals (fins que volem realitzar per si mateixos), vincles i lleialtats amb altres persones i grups, i una certa noció de la nostra relació amb el món en funció de la qual solen conceptualitzar-se aquests objectius finals i aquests

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Rawls fa notar que, des dels grecs, “una persona és algú que pot ser un ciutadà”. *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 49.

vincles i lleialtats. L'exercici del sentit per a una concepció del bé per part d'una persona fa que aquesta persona sigui *racional*. La noció de racional s'aplica a "un agent singular i unificat amb les seves característiques facultats de judici i deliberació a l'hora de perseguir els objectius i interessos que li són propis"¹³⁰.

Les nocions de racional i raonable són irreductibles l'una a l'altra¹³¹. Es complementen mútuament a fi de donar compte de la capacitat d'una persona per cooperar en un sistema social definit en termes equitatius i formen part de la concepció que considera les persones d'una societat democràtica com a lliures i iguals.

Segons Rawls, que les persones siguin lliures significa tres coses. (1) En primer lloc, significa que són lliures en el sentit que es veuen capaces de "revisar i alterar la concepció del bé [que, se suposa, tenen] per motius raonables i racionals i que poden fer-ho si així ho desitgen (...), s'atribueixen el dret de concebre's independentment de qualsevol concepció particular d'aquesta mena, amb el seu esquema i els seus objectius finals i sense identificar-se amb aquesta concepció"¹³². Això vol dir que la identitat pública de les persones "no es veu afectada pels canvis que temporalment puguin succeir en la seva determinació d'aquesta concepció"¹³³. (2) En segon lloc, les persones són lliures perquè es conceben a si mateixes com a fonts autoautenticadores d'exigències vàlides (*self-authenticating sources of valid claims*) i, per tant, es veuen amb "el dret de presentar exigències a les seves institucions amb ànim de promoure les seves concepcions del bé"¹³⁴. Un esclau es defineix justament per no ser una font autoautenticadora d'exigències vàlides. (3) En tercer lloc, les persones són lliures perquè es conceben com a capaces de responsabilitzar-se dels seus propis objectius. Ser lliures en aquests tres sentits "capacita els ciutadans per ser autònoms tan racionalment com plenament"¹³⁵. L'autonomia racional d'una persona "es revela en l'exercici... de formar, revisar i perseguir una concepció del bé, i de deliberar d'acord amb aquest. També es revela en la seva capacitat d'arribar a acords amb l'altra gent"¹³⁶. D'altra banda, els ciutadans son plenament autònoms "quan actuen partint dels principis de

¹³⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹³¹ La justícia com a equitat, per tant, no fa com David Gauthier (a *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986), que es proposa derivar el raonable del racional.

¹³² *LP*, p. 60.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁶ *Ibid.*

justícia que defineixen els termes equitatius de la cooperació que es donarien a si mateixos si estiguessin representats equitativament com a persones lliures i iguals”¹³⁷.

Ara bé, com es determina quins són els termes equitatius de la cooperació social? Parlem de la idea de societat com a sistema equitatiu de cooperació i de persones lliures i iguals que poden cooperar plenament en la societat, però a què ens referim amb “termes equitatius de cooperació”? Aquesta és justament la qüestió fonamental que ha de mirar de resoldre la justícia política: “¿quina és la concepció de la justícia més adequada per definir els termes de la cooperació social entre ciutadans concebuts com a lliures i iguals i com a membres plenament cooperants de la societat al llarg d’un cicle vital complet?”¹³⁸

c) La posició original

Com s’estableixen els termes equitatius de cooperació? Com s’estableixen els principis de justícia? Els estableix una autoritat exterior, diferent de les persones afectades? S’estableixen en funció del coneixement d’un ordre moral independent que fixa el que és correcte i el que no ho és? S’estableixen d’acord amb un regne de valors al qual tenim accés a través d’una intuïció racional especial? La teoria de la justícia com a equitat respon aquestes preguntes negativament. El seu propòsit, com hem dit abans, és recuperar i reformular -portar a un “nivell més alt d’abstracció”- la idea del contracte social tradicional:

(...) els termes equitatius de la cooperació social han d’entendre’s com si fossin acordats per les persones que hi estan compromeses, és a dir, per ciutadans lliures i iguals, nascuts en la societat en què viuen¹³⁹.

No tot acord val, però. Cal definir les condicions sota les quals l’acord serà equitatiu i just. Aquestes condicions han de “situar equitativament les persones lliures i iguals, i no han de permetre que algunes persones es trobin en posicions negociadores més avantatjades que d’altres. A més, s’han d’excloure coses com les amenaces de força i coerció, engany i frau”¹⁴⁰. Aleshores sí que els termes de l’acord seran equitatius i que

¹³⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁰ *Ibid.*

tothom els podrà acceptar i respectar-los per les raons adequades. Tal com deia Rawls a *Una teoria*:

La idea intuïtiva és que com que el benestar de cadascú depèn del fet que hi hagi un esquema de cooperació sense el qual ningú no podria dur una vida satisfactòria, la divisió d'avantatges [o beneficis, resultants de la cooperació] es faci de tal manera que es guanyi la voluntat de cooperació de tots els que hi prenen part, incloent-hi els que es troben pitjor situats¹⁴¹.

Ara, les coses es compliquen; perquè del que estem parlant aquí no és pas d'un acord equitatiu concret i particular com els que es donen a vegades entre persones que es troben ja situades en un marc institucional i un rerefons definits. Del que estem parlant és d'“estendre la idea d'acord a aquest mateix rerefons”¹⁴². És a dir, el contracte social pretén aplicar la idea d'acord equitatiu a l'estructura bàsica de la societat. Per això, la justícia com a equitat ha de fer front a una de les principals dificultats que ha de resoldre una teoria del contracte social: “trobar un punt de vista distanciat dels trets i de les circumstàncies particulars del marc que fa de rerefons global i que no estigui afectat per aquests, un punt de vista que permeti arribar a un acord equitatiu entre persones concebudes com a lliures i iguals”¹⁴³. I és aquí on entra en joc la idea de posició original: la posició original ens proporciona aquest punt de vista. La posició original elimina la possibilitat que es donin situacions d'avantatge en la negociació, destria els factors moralment rellevants dels moralment irrellevants (contingències i accidents) i defineix les condicions equitatives des de les quals les parts han de pactar l'acord social. Abans ja hem vist que la definició d'aquestes condicions s'aconsegueix sobretot situant les parts darrere d'un vel d'ignorància més aviat espès: les parts no coneixen la posició social de les persones que representen; tampoc no coneixen la doctrina comprensiva que tenen, ni la seva raça, pertinença ètnica, sexe, gènere o capacitats innates (com el vigor o la intel·ligència), etc. Donades aquestes limitacions en la informació i la seva naturalesa racional, les parts escolliran unànimement uns principis de justícia equitatius i raonables. D'aquí poc veurem per mitjà de quin raonament les parts arriben a aquests principis.

¹⁴¹ *TJ*, p. 15. Aquesta cita ens serveix per adonar-nos que la qüestió de l'estabilitat és essencial i no accessòria al problema de la justícia com a equitat (i que, d'alguna manera, ja ho era a *TJ*). Els termes de cooperació són equitatius si qualsevol que es trobi en la situació adequada els pot acceptar, si qualsevol persona lliure i igual pot donar-los el seu suport.

¹⁴² *LP*, p. 53.

¹⁴³ *Ibid.*

Segons Rawls, la idea de la posició original és un “mecanisme de representació” o un “experiment mental”¹⁴⁴ que ens serveix per posar en contacte les nostres conviccions sobre la justícia:

Ens ajuda a elaborar els nostres pensaments actuals, un cop hem estat capaços d’adoptar un punt de vista clar i distint de les exigències de la justícia en una societat concebuda com una estructura de cooperació entre ciutadans lliures i iguals d’una generació a una altra¹⁴⁵.

En particular, la posició original modela o conceptualitza d’una forma clara, coherent i pública dues coses, principalment: (a) el que “ara i aquí” considerem les condicions equitatives en què haurien de trobar-se els representants dels ciutadans com a lliures i iguals en el cas que anessin a escollir els principis que han de regir l’estructura bàsica d’una societat entesa com un sistema equitatiu de cooperació i (b) les restriccions a les raons que aquests representants podrien oferir per afavorir una concepció política de la justícia sobre una altra.

La posició original serveix per a modelar o representar altres intuïcions morals. Però ara no cal que entrem en detall a veure quines. En el capítol 5, quan considerem l’aspecte contractualista de la concepció de la justícia com a equitat completarem l’exposició de la posició original. Aquesta noció és un dels elements clau de la teoria rawlsiana i també ha sigut un dels més discutits per la crítica. Per això hi dedicarem una atenció especial més endavant. Retinguem, per ara, que la raó per la qual apareix la idea de la posició original és que, gràcies a la conceptualització o representació que fa de les nostres conviccions consolidades sobre la justícia, ens sembla “la millor forma d’elaborar una concepció política de la justícia per a l’estructura bàsica a partir de la idea fonamental de la societat com a sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans concebuts com a lliures i iguals”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Rawls es refereix a la posició original com un “experiment mental” en el seu darrer llibre *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Ma: Belknap Press Harvard UP, 2001, p.17. D’ara endavant faré referència a aquest llibre mitjançant l’abreviació *JaF*. Com diu Rawls en el prefaci del llibre, *JaF* és la publicació de les lliçons que féu durant els anys 80 a la universitat de Harvard per tal d’explicar als seus alumnes d’una forma introductòria i clara la seva teoria de la justícia, amb els canvis que hi havia anat incorporant d’ençà de 1971. Aquestes lliçons van circular en forma de manuscrit durant anys i en elles s’han basat una colla de llibres i treballs de doctorat.

¹⁴⁵ *Liberalismo*, p. 56.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

d) Les idees de societat ben ordenada i d'estructura bàsica de la societat

La idea de societat ben ordenada és una altra idea fonamental de la justícia com a equitat. La seva funció dins la teoria és ajudar a especificar una mica més la idea organitzadora de la societat com a sistema equitatiu de cooperació. D'aquesta manera proporciona un nou criteri per comparar concepcions polítiques de la justícia¹⁴⁷.

Una societat és ben ordenada quan: “es tracta d'una societat en la qual tothom accepta, i sap que tothom accepta, exactament els mateixos principis de justícia; segon (...), la seva estructura bàsica (...), satisfà aquests principis d'una forma pública i notable, o almenys hi ha bones raons per creure-ho. I tercer, els seus ciutadans tenen un sentit de justícia normalment efectiu, de manera que compleixen generalment amb les institucions bàsiques de la societat, que consideren justes”¹⁴⁸.

És obvi que la idea de societat ben ordenada comporta una idealització considerable. De fet, és el que fa que la justícia com a equitat sigui pròpiament una concepció ideal de la justícia. Una idealització que Rawls considera necessari introduir perquè, entre d'altres raons, ens ajuda a establir una de les finalitats més importants que ha de mirar de realitzar una concepció de la justícia pensada per a un règim democràtic: que pugui “servir de concepció de la justícia reconeguda públicament i mútuament”¹⁴⁹ per ciutadans lliures i iguals d'una societat concebuda com un sistema equitatiu de cooperació. És d'aquesta manera també com acaba presentant-se la qüestió de l'estabilitat, ja que, en un règim democràtic modern caracteritzat per un pluralisme raonable permanent, una concepció de la justícia només serà reconeguda públicament i mútuament si aconsegueix originar un consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives raonables que l'integren.

Però ara no cal pas tornar al tema de l'estabilitat, que ja hem vist prou abans. Concentrem-nos, molt breument, en la segona característica de la idea de societat ben ordenada i en el fet que la justícia com a equitat tingui com a primer objecte l'estructura bàsica de la societat. Amb l'explicació de les raons que fan que aquesta concepció de la justícia es fixi en l'estructura bàsica de la societat, tindrem ja completa, més o menys, l'exposició de les idees principals de la justícia com a equitat i podrem passar a considerar l'argument que porta als dos principis de justícia.

¹⁴⁷ Vegeu *JaF*, p. 8.

¹⁴⁸ *Liberalismo*, p. 66.

¹⁴⁹ *JaF*, p. 9.

A què fa referència la idea d'estructura bàsica de la societat? Segons el mateix Rawls, l'estructura bàsica de la societat és

la via a través de la qual acaben casant entre si les principals institucions especials fins a constituir un sistema únic, així com la forma com aquestes assignen drets i deures fonamentals i configuren la distribució dels avantatges que sorgeixen amb la cooperació social. Així doncs, la constitució política, les formes legalment reconegudes de propietat, com també l'organització de l'economia i la naturalesa de la família, totes [aquestes institucions] pertanyen a l'estructura bàsica.¹⁵⁰

Doncs bé, la justícia com a equitat entén que el primer objecte de la justícia és l'estructura bàsica de la societat per dues raons, bàsicament: (i) la primera té a veure amb la importància d'aquesta estructura a l'hora de preservar una justícia de rerefons per a les relacions particulars entre els ciutadans, ja que “llevat que aquesta estructura estigui convenientment regulada i ajustada, un procés inicialment just pot arribar a deixar de ser-ho per molt lliures i equitatives que les transaccions particulars puguin semblar considerades en si mateixes”¹⁵¹; (ii) la segona raó té a veure amb la funció que en realitat juga aquesta estructura a l'hora de determinar el caràcter i els interessos dels individus. Vegem primer aquesta segona raó.

La forma institucional d'una societat juga un paper determinant tant en el tipus de desigs que tenen les persones que la integren com en el tipus de persones que aquestes són. Defineix la forma segons la qual una persona ha de concebre's a si mateixa especificant les expectatives vitals que la societat considera adequades per al seu cas. “L'estructura social limita també de diverses maneres les ambicions i les esperances de la gent, ja que els individus es veuran parcialment a si mateixos - amb raó - segons la posició que ocupin en ella”¹⁵². Però, a més, l'estructura social afecta també el desenvolupament dels talents i capacitats naturals de les persones ja que és a partir d'ella que es concreten “les actituds socials d'estímul i suport, així com les institucions encarregades del seu entrenament i ús [de les capacitats naturals]”¹⁵³. Per tot això es fa necessari considerar com a objecte primer de la justícia l'estructura bàsica de la societat.

L'altra raó per considerar l'estructura bàsica com a objecte primer de la justícia, dèiem, és la importància que té aquesta estructura en la tasca de preservació d'una justícia de rerefons. Les institucions bàsiques de la societat han de garantir que les

¹⁵⁰ *Liberalismo*, p. 293.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 302.

¹⁵² *Ibid.*, p. 305. “Així doncs, un règim econòmic, posem per cas, no és només un esquema institucional destinat a satisfer desigs i aspiracions existents, sinó una manera de moldejar desigs i aspiracions futures” (*Ibid.*).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 306.

accions dels individus i de les associacions tinguin lloc en un rerefons just. No n'hi ha prou que els individus o les associacions, a títol personal o associatiu, realitzin acords equitatius: “els resultats acumulats de diversos acords clarament equitatius per separat, units a tendències socials i a diverses contingències històriques, amb el temps probablement acabin alterant les relacions entre els ciutadans i les seves oportunitats”¹⁵⁴. Hi ha com una “mà invisible que guia les coses en la direcció equivocada”¹⁵⁵. La justícia està exposada a una espècie d'erosió natural. Això es veu d'una manera molt clara, diu Rawls, en el cas de les transaccions econòmiques. D'altra banda, de cara a frenar aquesta erosió natural de la justícia, el que no podem fer és confiar que les persones, o les associacions, sabran calcular els efectes erosius que les seves accions individuals i aïllades tenen per a la societat en general i que actuaran en conseqüència de la manera més adequada. Una societat no equival merament a una suma d'individus o d'associacions; respon a una estructura diferent. En conseqüència, cal efectuar una divisió del treball entre les regles que regulen les relacions específiques entre els individus i les associacions, d'una banda, i les diferents institucions socials a l'interior de les quals cal entendre aquestes regles, de l'altra. La funció de les institucions socials és definir un marc, un rerefons de justícia que permeti que es mantinguin al llarg del temps les condicions favorables dintre de les quals es poden continuar donant acords lliures i equitatius entre els ciutadans¹⁵⁶. La justícia com a equitat es proposa oferir-nos aquest rerefons de justícia¹⁵⁷.

3.2. Els dos principis de justícia

En aquesta secció es presentaran els dos principis de justícia que, segons la concepció de la justícia com a equitat, especifiquen els termes equitatius d'una societat ben ordenada i defineixen la justícia de rerefons a què ara ens referíem. La pregunta és: “concebut la societat com un sistema equitatiu de cooperació entre ciutadans raonables i racionals, i com a lliures i iguals, quins principis de justícia són més apropiats per especificar els drets i les llibertats bàsics i per regular les desigualtats econòmiques i

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 301.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁵⁶ Que els acords salarials entre treballadors i patronal siguin equitatius, per posar un exemple, depèn de la naturalesa del mercat de treball.

¹⁵⁷ Rawls creu que una de les principals diferències i encerts de la justícia com a equitat respecte a les altres concepcions de la justícia (la utilitarista i la llibertarista, especialment) és que entén com a primer objecte de la justícia l'estructura bàsica de la societat. Vegeu, concretament, *Ibid.*, VII, §2 i §3.

socials que afectaran les perspectives dels ciutadans al llarg de tota una vida?”¹⁵⁸. Recordem que la justícia com a equitat parteix de la idea fonamental de societat com a sistema equitatiu de cooperació. El primer que ha de fer una concepció política de la justícia, doncs, és determinar els termes equitatius d’aquesta cooperació; o sigui, els principis de justícia.

La formulació dels *dos principis de justícia* de la justícia com a equitat fa així (entre claudàtors, s’indica el nom abreviat amb el qual se sol conèixer cadascuna de les tres parts dels dos principis):

- (1) Tota persona pot fer la mateixa reclamació inalienable (*indefeasible claim*) a un esquema plenament adequat de llibertats bàsiques iguals, esquema que és compatible amb el mateix esquema de llibertats per a tothom. [principi de les llibertats bàsiques iguals]
- (2) Les desigualtats socials i econòmiques han de satisfer dues condicions: [i] primer, han d’estar vinculades a càrrecs i posicions oberts a tothom en condicions d’igualtat equitativa d’oportunitats [principi de la igualtat d’oportunitats]; i [ii] segon, han de promoure el major benefici per als membres menys avantatjats de la societat [principi de la diferència].¹⁵⁹

Aquests dos principis estan ordenats lèxicament - en el sentit que un principi no entra en joc fins que el seu precedent no ho hagi fet, de la mateixa manera que un diccionari posa la “b” després de la “a”. És a dir, el primer principi té prioritat sobre el segon i, dintre del segon, el principi de la igualtat d’oportunitats té prioritat sobre el principi de la diferència. La raó de la prioritat del primer principi sobre el segon descansa en el paper que juguen les llibertats bàsiques a l’hora de protegir els interessos d’ordre superior de les persones lliures i iguals que les parts representen en la posició original. D’altra banda, el principi d’igualtat d’oportunitats és prioritari respecte al principi de la diferència perquè, en corregir els defectes de la igualtat d’oportunitats formal, expressa d’una forma més immediata que no aquest últim la idea d’igualtat liberal segons la qual aquells que tenen una motivació i unes capacitats similars també haurien de tenir les mateixes perspectives d’èxit i de desenvolupament. Tot això quedarà més clar de seguida. Per començar vegem de quin tipus de llibertats bàsiques tracta el primer principi.

¹⁵⁸ *JaF*, p. 41.

¹⁵⁹ *JaF*, p. 42. Vegeu també *LP*, p. 35, pp. 327-328. D’aquests tres llocs on Rawls formula els seus dos principis de justícia he escollit el de *JaF* - encara que és cert que també hauria pogut triar *LP*, p. 35 - perquè, en la formulació del primer principi, no parla d’un “dret igual” (*equal right*) de totes les persones a un esquema plenament adequat de llibertats bàsiques iguals, com sí fa, en canvi, a les pp.327-328. El primer principi estableix la llista i la prioritat de les llibertats bàsiques i els drets bàsics dels ciutadans.

A) *El primer principi de justícia*

Les llibertats bàsiques del primer principi s'especifiquen per mitjà d'una llista. En el cas de la justícia com a equitat la llista es compon de les llibertats següents:

- a) la llibertat de pensament;
- b) la llibertat de consciència;
- c) les llibertats polítiques (de votar, per exemple);
- d) la llibertat d'associació;
- e) els drets i les llibertats que donen contingut a la llibertat i a la integritat (física i psicològica) de la persona;
- f) els drets i les llibertats que s'entenen implícits amb l'imperi de la llei (*rule of law*).

Que es parli de llibertats bàsiques i no de “llibertat”, simplement, significa que no es dóna prioritat a la llibertat com a tal, com si la llibertat fos un objectiu superior i sublim en la vida d'una persona (fer-ho és propi d'una concepció comprensiva liberal com la de Kant o Mill). D'altra banda, és molt probable que en algun moment algunes d'aquestes llibertats entrin en conflicte entre si. El que cal, aleshores, és regular aquest conflicte a partir de l'esquema de llibertats de què parla el primer principi. La prioritat de la llibertat significa que una llibertat bàsica només pot ser limitada en benefici d'una altra llibertat bàsica. El que compta és que tingui prioritat l'esquema conjunt de totes aquestes llibertats. Això vol dir, entre d'altres coses, que a fi de garantir un “camp d'aplicació central” per a les llibertats bàsiques, caldrà regular per mitjà de la constitució les relacions que s'estableixen entre elles (regular no és restringir, tanmateix). Cap d'aquestes llibertats, però -repetim-ho-, és per ella mateixa més important que les altres.

Però amb això només hem explicat què significa dir que la llibertat o, millor dit, les llibertats bàsiques són prioritàries. Ara ens falta veure més concretament -la idea bàsica ja l'hem apuntada al principi d'aquesta secció- les raons que ens permeten fer aquesta afirmació.

Parlar, aquí, d'un “dret igual” a aquesta llista de llibertats i drets podria confondre la cosa. El principi perdria força: algú sempre podria preguntar com apareix aquest “dret”, quin principi l'estableix com a tal.

Hi ha dues maneres de dissenyar una llista. L'una és històrica, l'altra analítica. La històrica consisteix a fer un examen de les llibertats bàsiques que les diferents constitucions històriques protegeixen i escollir les d'aquelles que aparentment han tingut més èxit. L'analítica tracta d'identificar "les llibertats que són polítiques i les condicions socials que són essencials per al desenvolupament adequat i el ple exercici de les dues capacitats morals de persones lliures i iguals"¹⁶⁰, que abans hem vist que eren la capacitat per un sentit de la justícia i la capacitat per un sentit del bé. D'aquesta manera, la llista es concreta a partir d'una concepció política de la persona. La justícia com a equitat, òbviament, segueix aquesta última possibilitat, i ho fa per assegurar l'exercici de les capacitats morals en dos casos que considera fonamentals: (i) en primer lloc, posa a la llista les llibertats polítiques iguals i la llibertat de pensament perquè aquestes llibertats "possibiliten que els ciutadans desenvolupin i exercitin les seves capacitats morals a l'hora de jutjar la justícia de l'estructura bàsica de la societat i la seva política"; (ii) en segon lloc, hi afegeix la llibertat de consciència i la llibertat d'associació perquè aquestes dues llibertats "possibiliten que els ciutadans desenvolupin i exercitin les seves capacitats morals a l'hora de formar, revisar i perseguir racionalment (individualment o, com sol passar, en associació amb d'altres) les seves concepcions del bé"¹⁶¹. Les llibertats bàsiques restants (les que estan relacionades amb la integritat de la persona i l'imperi de la llei) figuren a la llista perquè són necessàries per garantir les llibertats bàsiques per als dos casos fonamentals¹⁶².

Així doncs, com que les persones lliures i iguals d'una societat ben ordenada tenen un interès d'ordre superior de preservar i fomentar l'exercici de les seves dues capacitats morals, ja que és això el que els permet de ser persones plenes, també estaran interessades a establir la prioritat de les llibertats bàsiques respecte a altres consideracions de justícia social (econòmiques, per exemple). Aquesta prioritat quedarà establerta d'una forma definitiva en el procés de redacció d'una constitució per a l'estructura bàsica de la societat. Les llibertats bàsiques s'apliquen sobretot a la constitució política. D'aquesta manera, el fet de la prioritat de les llibertats bàsiques també ajuda a fer més clara la superioritat del poder constituent del poble per sobre de les altres formes de govern.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Aquesta tematització de les llibertats bàsiques correspon bàsicament a la reconsideració de la formulació dels dos principis de justícia que Rawls va fer en l'article "Basic Liberties and Their Priority" (1982) en resposta a la crítica de H. L. Hart que abans hem comentat.

B) *El segon principi de justícia*

Amb això tenim ja una primera aproximació al primer principi de justícia i a les raons de la seva prioritat. El segon principi sorgeix de la necessitat de regular el que resulta de la cooperació social. Perquè una cooperació social és sempre productiva. Per aquest motiu, el problema de la justícia com a equitat es converteix en un problema de justícia distributiva. La qüestió és definir una estructura bàsica de la societat que permeti una cooperació no només equitativa, sinó també eficient i productiva al llarg del temps. Ara bé, aquí ens cal fer una distinció: un problema de justícia distributiva és diferent d'un problema de justícia de repartiment (*allocative justice*). Tenim un problema d'aquesta segona mena quan hem de repartir una quantitat determinada de béns entre un grup determinat de beneficiaris amb uns interessos i uns desigs ja definits. En aquest segon cas, a l'hora de fer el repartiment només es té en compte la satisfacció dels desigs i de les preferències d'aquests possibles beneficiaris. L'utilitarisme clàssic, diu Rawls, pot veure's com una teoria que transforma "la idea de justícia de repartiment en un principi únic [el principi de maximització de la satisfacció de preferències] per a l'estructura bàsica al llarg del temps"¹⁶³. La concepció de la justícia com a equitat, en canvi, entén que la distribució de béns ha de fer-se d'acord amb les expectatives legítimes que han fet possible la cooperació equitativa que ha originat la producció d'aquests béns. La distribució de béns és indestruïble de les condicions del procés que els ha produït. La idea, en definitiva, és que cadascú rebi el que li pertoca des del punt de vista de la justícia.

Com hem de realitzar, però, la distribució, si d'entrada descartem la perspectiva utilitarista de repartiment segons la satisfacció de preferències ja donades? A què ens hem d'atenir a l'hora de fer la distribució? Hem d'atenir-nos a un ideal perfeccionista de la persona humana o de la societat (com el tomista, per exemple)? Rawls diu que no. La concepció de la justícia com a equitat, contràriament a la teoria utilitarista i a les teories perfeccionistes, proposa entendre el problema de la justícia distributiva com un problema de justícia procedimental pura. L'objectiu és definir la cooperació social com un procés equitatiu al llarg del temps, de manera que la distribució de béns que resulti d'aquesta cooperació, sigui la que sigui, pugui ser considerada justa. Recordem, d'altra banda, que la cooperació social s'especifica, pròpiament, al nivell de l'estructura bàsica

de la societat - no oblidem que ens estem ocupant d'una concepció política de la justícia. D'aquí que el problema de la justícia distributiva consisteixi a trobar una ordenació de l'estructura bàsica tal que "quan tothom segueix les regles de cooperació públicament reconegudes, i respecta els drets que aquestes regles especifiquen, les distribucions particulars dels béns resultants poden ser acceptades com a justes (o almenys com a no injustes), independentment de les distribucions que en resultin"¹⁶⁴. És a dir, dintre del marc de la justícia de rerefons que estableix l'estructura bàsica, els individus i les associacions poden actuar de la manera que els sembli millor.

Ara bé, en pretendre aplicar la idea de justícia procedimental pura a l'estructura bàsica de la societat ens trobem amb un petit inconvenient: el "fet" de l'erosió natural de la justícia. Fa poc hem vist com aquest fet aportava justament una de les raons més importants per adoptar com a primer objecte de la justícia l'estructura bàsica de la societat. Una concepció de la justícia no pot passar per alt aquest fet. Si la justícia de l'estructura bàsica de la societat tendeix a erosionar-se, aleshores caldrà recórrer a tota una sèrie d'ajustaments per tal d'impedir que no caigui, almenys, en una situació d'injustícia intolerable. La justícia procedimental pura, aplicada a l'objecte de l'estructura bàsica de la societat, requereix la inclusió d'una idea d'ajustament adequat de les desviacions naturals a què aquesta estructura està exposada. Aquests ajustaments, diu Rawls, contràriament al que alguns han pensat¹⁶⁵, no suposen cap interferència contínua en la llibertat dels individus. Perquè són ajustaments requerits pels dos principis de justícia a fi de preservar la *justícia de rerefons* de l'estructura bàsica i fer possible així l'exercici de la llibertat dels individus. A més, com que els principis de la justícia s'apliquen a les institucions públiques definint les expectatives legítimes de cada posició social, aquests ajustaments són coneguts amb antelació pels membres de la societat i, per tant, no "suposen pas una interferència més gran, contínua i regular en els plans i accions dels individus que, per exemple, els sistemes habituals d'imposició fiscal"¹⁶⁶. Del que s'ocupa la justícia com a equitat, per tant, és de resoldre el problema

¹⁶³ *JaF.*, p. 50.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Aquesta és una de les objeccions que R. Nozick fa al principi de la diferència a *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

¹⁶⁶ *JaF.*, pp. 51-52.

de la justícia com un problema de *justícia procedimental pura de rerefons* (*pure background procedural justice*).¹⁶⁷

El primer principi serveix per especificar els termes de cooperació equitativa que fan que es pugui pensar que la societat ben ordenada realitza, en primer lloc, un ideal de justícia procedimental pura. Una societat que respecti l'exercici de les llibertats bàsiques disposarà d'una justícia de rerefons essencial per a la cooperació equitativa lliure. El segon principi de justícia, per la seva part, té la funció d'indicar les directrius generals de com haurien de realitzar-se els ajustaments destinats a preservar la justícia de rerefons de l'estructura bàsica. De quina forma s'apliquen aquests principis, però? De la manera següent: cadascun d'aquests principis defineix un punt de vista adequat des del qual podem avaluar el seu grau d'aplicació en la societat. En el cas del primer principi aquest punt de vista avaluatiu està representat en la figura del ciutadà igual representatiu (*representative equal citizen*). En el cas del segon principi, aquest punt de vista està representat en la figura del grup de ciutadans menys avantatjat (*least advantaged group*). Tant el punt de vista del ciutadà igual representatiu com el punt de vista del grup de ciutadans menys avantatjat es constitueixen a partir dels béns resultants de la cooperació social que cal distribuir. Aquests béns reben el nom de *béns socials primaris*.

La justícia com a equitat diferencia cinc tipus de béns socials primaris¹⁶⁸:

- 1) Els drets i les llibertats bàsics que són essencials per “al ple desenvolupament i l'exercici informat de les dues capacitats morals (en els dos casos fonamentals)”;
- 2) la llibertat de moviment i de lliure elecció d'ocupació laboral en un marc d'oportunitats diverses;
- 3) els poders i les prerrogatives dels càrrecs i de les posicions d'autoritat i de responsabilitat;
- 4) els ingressos i la riquesa;
- 5) les bases socials de l'autorespecte.

Els béns socials primaris són allò que els ciutadans d'una societat ben ordenada necessiten en tant que persones lliures i iguals. És a dir, aquesta llista, igual que passava

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.50. En el manuscrit previ a *JaF*, també anomenat pel mateix Rawls *Guidetour*, perquè constituïa una mena de guia introductòria al conjunt de la seva obra, es parlava de “justícia procedimental pura ajustada” (vegeu-ne la p.36).

¹⁶⁸ Vegeu, *JaF*, pp.58-59 i *LP*, p. 214.

amb la llista de llibertats bàsiques, es confegeix a partir d'una concepció política de la justícia. El béns socials primaris no formen part de cap teoria metafísica de les necessitats de la persona humana en general, ni busquen satisfer les demandes o els desigs particulars dels individus. Només assenyalen el que una persona necessita per tal de poder ser un membre plenament cooperant de la societat. Per això tothom, en tant que ciutadà, en vol tenir més i no pas menys. En aquest sentit, i en la mesura que es concentren en l'estructura bàsica de la societat, són béns objectius. El que es té en compte en el cas de l'últim tipus de béns socials primaris - possiblement el més important de tots, segons Rawls -, per exemple, no és pas el grau d'autoestima o de felicitat personal de la gent, sinó les bases socials que han de permetre que els ciutadans puguin creure que val la pena perseguir la concepció del bé que lliurement s'han marcat com a persones racionals. D'altra banda, és l'objectivitat d'aquests béns socials primaris el que també fa possible que puguem establir comparacions interpersonals entre els ciutadans. D'aquestes comparacions interpersonals les més importants són els dos punts de vista des dels quals fa un moment dèiem que els dos principis de justícia avaluen l'estructura bàsica de la societat. Els dos principis de justícia avaluen la justícia de la societat, per tant, en funció de la distribució que l'estructura bàsica fa d'aquests béns socials primaris, considerant la seva distribució des de les expectatives que tenen el ciutadà igual representatiu i el grup de ciutadans menys avantatjat de gaudir d'aquests béns socials primaris al llarg de tota una vida. Això ho veurem més clar quan acabem de perfilar el concepte de justícia distributiva que adopta Rawls.

Quan pensem el problema de la justícia per a una societat democràtica en termes distributius, diu Rawls, el més natural és pensar que la distribució ha de fer-se de manera que cadascú acabi rebent la mateixa quantitat de béns socials primaris - o millor dit, les mateixes expectatives de gaudir d'aquests béns. Així quedaria satisfeta l'exigència democràtica d'igualtat entre els ciutadans. Les parts en la posició original, per dir-ho d'una altra forma, no acceptaran que les persones que representen rebin menys perquè uns altres tinguin més - fer-ho seria actuar irracionalment i això va en contra de la seva naturalesa. Ara bé, a més de l'exigència igualitarista, també cal tenir en compte que l'ideal de societat ben ordenada no renuncia en cap moment a organitzar la societat de la manera més eficient possible. De fet, renunciar a tenir una societat productiva eficient constituiria també un acte irracional, ja que els ciutadans, en tant que racionals, desitgen tenir el màxim de béns socials primaris per tal de satisfer les seves concepcions del bé particulars. Ara bé, l'eficiència de la cooperació social depèn, en

gran part -i amb més raó en una economia moderna, on el mercat juga un paper tan important, de l'existència d'un sistema organitzatiu que reconegui unes diferències o desigualtats estructurals considerables¹⁶⁹. D'aquesta manera, com que tothom vol el màxim nombre de béns socials primaris, una societat ben ordenada acaba tolerant aquelles desigualtats sense les quals la producció d'aquests béns seria menor i tothom en sortiria perjudicat¹⁷⁰. Una persona racional només està disposada a acceptar una distribució desigual de béns si sense aquestes desigualtats la porció que li correspon a ell d'aquests béns seria encara menor.

Però això només és vàlid per alguns casos determinats de béns socials primaris. No tot pot ser sotmès a consideracions d'eficiència o profit social. La justícia com a equitat només accepta, d'una manera clara, una distribució desigual de béns en el cas dels ingressos i de la riquesa. El primer tipus de bé social primari, en canvi, el de les llibertats bàsiques, no pot ser sotmès a una distribució desigual. Les llibertats bàsiques i els drets que una societat democràtica reconeix com a fonamentals han de ser iguals per a tothom. Per aquesta raó, justament, figuren en la constitució. És a dir, els drets i llibertats fonamentals no estan subjectes a negociació o intercanvi. Si no fos així, aleshores no estaríem conceptualitzant correctament la idea que la societat consisteix en una cooperació social entre persones lliures i iguals al llarg del temps. Això també és el que fa que distingim en l'estructura bàsica dues parts -la que pròpiament correspon a la constitució, d'una banda, i la que regula el mercat, per exemple, de l'altra- i que apliquem a cada part un principi diferent de justícia. El primer principi no accepta diferències en la distribució perquè s'encarrega d'aquells béns socials primaris essencials perquè els ciutadans puguin concebre's com a membres d'una societat entesa com un sistema equitatiu de cooperació. Per això el punt de vista comparatiu que serveix per valorar el grau d'aplicació d'aquest principi és el punt de vista del ciutadà representatiu *igual*. El segon principi, per la seva banda, accepta només aquelles desigualtats que sorgeixen d'una situació equitativa d'igualtat d'oportunitats i que poden ser desitjades racionalment perquè beneficien tothom. Però, com ho sabem que

¹⁶⁹ Això no vol dir que Rawls estigui advocant per un tipus de societat capitalista com a societat ideal. De fet, el que diferencia una societat capitalista d'una societat de règim socialista no és pas el paper que té el mercat en l'economia, sinó, sobretot, la propietat dels mitjans de producció, que en un cas és privada i en l'altre pública. Optar per un tipus de societat o altre és una cosa que no es pot decidir al nivell abstracte en què es mou la concepció de la justícia com a equitat.

¹⁷⁰ Això no implica que Rawls cregui que les desigualtats socials només són justificables amb un creixement econòmic constant. Rawls remarca clarament que no renuncia a la idea de Mill d'una societat de creixement zero. En aquest cas, el que justificaria les desigualtats seria el manteniment del grau d'eficiència assolit.

beneficien tothom? Ho sabem perquè el *grup de ciutadans menys avantatjats* en la distribució està disposat a acceptar aquestes desigualtats. Sense elles - potser fins i tot després d'un repartiment igual - veuen que encara estarien pitjor.

La cosa bona de fixar-se en un grup determinat perfectament localitzable és la simplicitat. No ens cal fer càlculs complicats sobre la satisfacció superior per al conjunt de la societat d'una ordenació social respecte a una altra. N'hi ha prou de considerar el punt de vista dels menys avantatjats, tal i com aquests queden definits objectivament per la seva participació del bé social primari dels ingressos i la riquesa. Aquesta simplicitat del principi de la diferència parla a favor de la concepció de la justícia com a equitat, ja que si aquesta vol servir realment de base per a la justificació pública, aleshores no pot ser massa complexa.

Algú podria preguntar-se, tanmateix, per què els menys avantatjats han de ser aquells que disposen de menys ingressos i riquesa, i no, en canvi, els que són marginats per raons de raça, ètnia, sexe, etc. La resposta és que la concepció de la justícia com a equitat es preocupa per definir una societat ben ordenada on els principis de justícia són respectats i, se sap que són respectats, per les raons adequades. La marginació per raons de raça, ètnia, etc., no és dóna a l'interior d'aquesta societat ben ordenada. El respecte del primer principi ho impedeix. D'altra banda, els individus que es troben marginats en una societat determinada, en un altre tipus de societat amb una organització cooperativa diferent poden no estar marginats¹⁷¹. Les desigualtats de què tracta el segon principi, doncs, són desigualtats rellevants i inevitables fins i tot des d'un punt de vista ideal. Pertanyen, per dir-ho així, a l'erosió natural de la justícia que abans hem vist. D'aquesta manera queda clar que el principi de la diferència s'ocupa de determinar els ajustaments de l'estructura bàsica que cal regular a fi de preservar la justícia de rerefons d'una societat ben ordenada.

Algú també podria assenyalar que el propòsit de jutjar la justícia de l'estructura bàsica des del punt de vista del grup menys avantatjat de ciutadans i regular les desigualtats socials de manera que afavoreixin al màxim possible en primer lloc a aquest grup de ciutadans, no sembla estar gaire d'acord amb la idea que tenim de mèrit, segons la qual cadascú hauria de rebre el que es mereix. ¿No és possible pensar que el grup menys avantatjat és el menys avantatjat (o pobre) perquè justament s'ho mereix; i

¹⁷¹ Una altra manera d'expressar això és dir que el terme "menys avantatjat" no és un designador rígid (en el sentit que va definir S. Kripke). No es refereix als mateixos individus per a tots els móns possibles, o per a totes les societats possibles, en aquest cas. Vegeu *JaF*, p. 59n.

que el grup més avantatjat és el més avantatjat (o ric) perquè ha fet mèrits per ser-ho? Quines raons hi hauria llavors per fer els ajustaments a favor del primer grup que el principi de la diferència demana? Aquesta qüestió no quedarà resolta, pròpiament, fins que considerem l'argument des de la posició original que fa que les parts escullin el principi de la diferència i no un altre. Aleshores veurem que el grup més avantatjat també té raons importants per acceptar un principi de justícia com el principi de la diferència. Ara només hauríem d'indicar que, segons Rawls, la justícia com a equitat no s'oposa a la idea de mèrit moral, tal i com aquest és definit per les diferents doctrines comprensives que integren la societat. S'oposa, en canvi, a això: que, donat el fet del pluralisme, es pretengui fer la distribució de béns primaris d'acord amb un criteri de mèrit moral que s'especifica amb independència de les institucions públiques i que tan sols una o unes quantes doctrines comprensives poden acceptar. La justícia com a equitat demana que la distribució tingui lloc d'acord amb els drets legítims i les expectatives justificades que especifiquen les regles públiques de l'esquema de cooperació social que defineix una concepció política de la justícia. La idea és que els individus facin el que les regles i els acords públics els autoritzen a fer; i que allò que els individus estan autoritzats a fer depengui al seu torn del que fan.

Aquesta darrera crítica està relacionada amb una altra crítica que també s'ha formulat a vegades contra el principi de la diferència: que aquest principi viola un dret tan fonamental com el de la integritat física i moral de les persones¹⁷². Aquesta crítica arrenca d'una afirmació que fa Rawls a *Una teoria* quan diu que el principi de la diferència “representa un acord per considerar la distribució de les capacitats naturals com una propietat comuna i compartir els beneficis d'aquesta distribució, sigui la que sigui”¹⁷³. La crítica és equivocada, segons Rawls. Perquè aquesta afirmació tan sols volia expressar el truisme moral segons el qual ningú no mereix (en el sentit moral de merèixer) el lloc que ocupa en la distribució de capacitats naturals. El que es considera com una propietat comuna, observa Rawls, no són pas les capacitats naturals, sinó la distribució de les capacitats naturals. No es planteja la qüestió de la propietat de les capacitats naturals, doncs; no almenys al nivell en què es mouen les llibertats bàsiques que protegeixen la integritat de la persona. El que es planteja és interpretar el tracte recompensatori de la societat envers la gent que té aquestes capacitats naturals (que cobrin un sou alt, per exemple), no com una recompensa al lloc que ocupen en la

¹⁷² Aquesta crítica l'ha formulada especialment Robert Nozick a *Anarchy, State and Utopia*.

¹⁷³ *TJ*, p. 101.

distribució de capacitats naturals, sinó com un esforç per “entrenar i educar les seves capacitats i fer que aquestes treballin per al bé dels altres”¹⁷⁴. D’aquesta manera, considerar la varietat de capacitats i talents naturals com una propietat comuna ens ajuda a pensar, a més, que la societat constitueix una unitat social harmoniosa on tothom fa el que és millor per al conjunt - anàlogament a com funciona una orquestra on cadascú toca un instrument de forma coordinada amb els altres músics. La idea, en definitiva, és fer possible “que les persones no vegin com una desgràcia que alguns estiguin millor capacitats que no uns altres”¹⁷⁵. Si no hi hagués cap principi que fes possible això aleshores “l’estructura dels móns socials i els fets generals de la naturalesa serien en aquesta mesura hostils a la idea mateixa d’igualtat democràtica”¹⁷⁶.

3.3. L’argument a favor dels dos principis de justícia des de la posició original

La justícia com a equitat presenta els arguments a favor dels dos principis de justícia a partir del raonament que fan les parts en la posició original. Les raons d’aquest plantejament ja han aparegut abans quan hem exposat aquesta idea: la posició original, hem dit, és un mecanisme de representació, o un experiment mental que ens permet modelar dues coses: (i) el que “aquí i ara” considerem com a condicions equitatives per a la cooperació social entre persones concebudes com a lliures i iguals; (ii) el que “aquí i ara” considerem que han de ser les restriccions raonables a les raons que es donen per escollir uns principis de justícia per a l’estructura bàsica de la societat.

Per això, demanem a les parts que arribin a un acord en dues qüestions fonamentals: (a) d’una banda, han d’acordar els principis de justícia d’una societat ben ordenada; (b) i, de l’altra, han d’acordar els principis “de raonament inductiu i les regles d’evidència a la llum dels quals els ciutadans han de determinar si els principis de justícia estan essent aplicats o no, quan i en quina mesura són satisfets, i han d’identificar les lleis i polítiques que els realitzen millor, tenint en compte les condicions socials actuals”¹⁷⁷. Quin procediment segueixen per arribar a aquests acords? Les parts arriben a aquests acords a partir de la consideració d’una llista finita de diferents concepcions de la justícia que continguin uns principis de justícia per a l’estructura bàsica i especifiquin una idea de raó pública. D’aquesta llista, les parts escullen aquella concepció de la

¹⁷⁴ *JaF*, p. 75.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

justícia que afavoreix més les persones lliures i iguals, racionals i raonables que representen; és a dir, els ciutadans d'una societat ben ordenada. Les parts comparen les concepcions d'aquesta llista entre si i trien la que més afavoreix els interessos d'aquestes persones. La posició original és, per tant, a més d'un mecanisme de representació de les nostres conviccions consolidades sobre la justícia, un mecanisme de selecció entre les diferents concepcions de la justícia que pretenen articular aquests conviccions.

A *JaF*, Rawls afirma que en fem prou per seleccionar els dos principis de justícia que sosté la concepció de la justícia com a equitat establint dues comparacions diferents amb el principi de la utilitat mitjana (*principle of average utility*), que en cada cas és definit d'una manera lleugerament diferent. En cadascuna d'aquestes comparacions, el balanç de raons acaba essent favorable als dos principis de la concepció de la justícia com a equitat. En la primera comparació, que és on queda fixat l'argument a favor del primer principi de justícia, el balanç favorable és clar i definitiu; en el segon cas, tanmateix, que és on es formula l'argument a favor del segon principi, la conclusió no és tan definitiva. Rawls comenta que la cosa bona de derivar els dos principis d'una forma diferent cada vegada és que així podem diferenciar “les raons que donen suport a l'elecció de les parts quan seleccionen el principi de la diferència, de les raons que les porta a seleccionar el principi de les llibertats bàsiques iguals”¹⁷⁸. D'aquesta manera podem veure, per exemple, que el principi de la diferència no té res a veure amb la regla del maximin, tot i que és veritat que formalment s'assemblen. La regla del maximin és una regla pràctica que es fa servir per identificar les raons que afavoreixien el primer principi en la primera comparació, donades unes condicions determinades d'incertesa; les raons a favor del principi de la diferència, en canvi, que és un principi de justícia distributiva, no es basen pas en el maximin, sinó en tota una sèrie de raons diverses¹⁷⁹. Ho veurem de seguida.

Per què, però, establim només comparacions amb un tipus determinat de principi: el principi de la utilitat mitjana? I per què aquest principi, justament? La resposta a totes dues preguntes es troba en la història del pensament democràtic. La tradició del pensament democràtic està marcada per una oposició bàsica entre dues idees o concepcions polítiques. D'una banda, tenim la concepció que entén la “societat com un

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁹ Rawls es lamenta que a *TJ* no queda del tot clar que la regla del maximin és una cosa i el principi de la diferència una altra (*Ibid.*, p.95n).

sistema equitatiu de cooperació (...), que inclou les idees d'igualtat (...), i de reciprocitat (...)"¹⁸⁰. De l'altra, tenim la concepció que entén la societat com "una societat organitzada per tal de produir el bé més gran" i que s'especifica en un principi de la justícia maximitzador i agregatiu. Els principis utilitaristes són d'aquest segon tipus. La concepció de la justícia com a equitat, en canvi, és una concepció del primer tipus: la igualtat dels drets i llibertats bàsics i la igualtat d'oportunitats equitativa expressen una idea més que notable d'igualtat i, per un altre costat, el principi de la diferència captura clarament la idea de reciprocitat. De fet, les comparacions serveixen per mostrar que els dos principis de justícia expressen millor les idees d'igualtat i reciprocitat que no pas el principi d'utilitat de la mitjana -que és el candidat més ben situat del segon tipus de concepcions- i que, per tant, són preferibles a ell (la primera comparació serveix per mostrar la superioritat dels dos principis pel que fa a igualtat, i la segona pel que fa a reciprocitat). Així doncs, la justícia com a equitat es marca com a principal contrincant l'utilitarisme perquè aquest té un pes molt important, dominant fins i tot, però indesitjable, en la tradició democràtica.

A) Primera comparació.

La primera comparació, com acabem de veure, té lloc entre els dos principis de justícia, agafats conjuntament, i el principi d'utilitat de la mitjana. El principi d'utilitat de la mitjana diu així: "les institucions de l'estructura bàsica han d'estar ordenades de tal manera que maximitzin la mitjana de benestar dels membres de la societat, començant ara i estenent-se en el futur previsible"¹⁸¹.

L'estructura de l'argument des de la posició original, en aquesta primera comparació, gira entorn de la regla del *maximin*¹⁸². Rawls descompon aquesta estructura en quatre punts, que val la pena reproduir íntegrament:

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² La regla del *maximin*, terme que és una abreviació de *maximum minimorum*, consisteix en un principi de decisió racional per a casos de risc i incertesa. Ens demana que "ordenem jeràrquicament les diferents alternatives segons el seus pitjors resultats possibles" (*TJ*, p. 152-153) i que escollim "aquella alternativa el pitjor resultat de la qual és millor que els pitjors resultats de les altres alternatives". Davant d'una taula de pèrdues i guanys com la de sota (l'exemple és de Rawls), que representa els guanys monetaris (*g*) de prendre unes decisions determinades (*d*) en unes circumstàncies determinades (*c*), de manera que $g = f(d,c)$, el *maximin* exigiria que prenguéssim la decisió *d*₃.

	<i>Circumstàncies</i>		
<i>Decisions</i>	C₁	C₂	C₃
d₁	-7	8	12
d₂	-8	7	14

- i) Si quan ens toca acordar uns principis de justícia per a l'estructura bàsica, hi ha unes determinades condicions en les quals és racional guiar-se per la regla del maximin, aleshores, en aquestes condicions, s'acordaran els dos principis de justícia i no, en canvi, el principi d'utilitat de la mitjana.
- ii) Hi ha unes determinades condicions tals que, quan es donen, és racional guiar-se per la regla del maximin quan ens toca acordar uns principis de justícia per a l'estructura bàsica.
- iii) Aquestes condicions es donen en la posició original.
- iv) Per consegüent, s'acordaran els dos principis de justícia i no, en canvi, el principi d'utilitat de la mitjana.¹⁸³

El primer que cal notar de l'enunciació d'aquesta estructura és que Rawls no proposa resoldre tots els casos de decisió racional en situacions de risc i incertesa mitjançant la regla del maximin¹⁸⁴. Tan sols diu que en una situació com la de la posició original les parts podrien utilitzar la regla del maximin per organitzar les seves deliberacions. Tot depèn, per tant, del fet que les condicions de què parla ii) es donin realment en la posició original.

Ara bé, quines són aquestes tres condicions que fan que sigui racional adoptar la regla del maximin a l'hora de decidir els principis de justícia? Rawls diu que són les següents:

- 1) La regla del maximin no considera càlculs de probabilitat. Així mateix, les parts tampoc no disposen de la possibilitat de fer càlculs de probabilitat sobre aquells estats de la societat que afecten els interessos de les persones que representen.
- 2) “Com que la regla del maximin fa que les parts avaluin les alternatives únicament segons els seus pitjors resultats possibles, ha de ser racional per a les parts, com a fideïcomissaris que són, no preocupar-se massa pel que es podria guanyar per sobre del que pot ser garantit (per a aquells que representen); i és això el que fan adoptant l'alternativa el pitjor resultat de la qual és millor que els pitjors resultats

d_3 5 6 8

¹⁸³ *JaF.*, pp. 97-98.

¹⁸⁴ Segons Rawls, J.C. Harsanyi, a “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?” (*American Political Science Review*, 1975), va pensar que la teoria de la justícia com a equitat proposava precisament això. En realitat, a *TJ* Rawls ja havia aclarit que no pretenia aplicar el maximin a totes les situacions d'elecció en circumstàncies de risc o incertesa (vegeu, *TJ*, p. 153).

de totes les altres alternatives”¹⁸⁵. Les parts no tenen aquestes preocupacions quan el nivell garantit (el millor dels pitjors resultats) és suficientment satisfactori.

- 3) “Com que la regla del maximin obliga a evitar les alternatives el pitjor resultat de les quals està per sota del nivell garantit, la tercera condició és que els pitjors resultats de totes les altres alternatives estiguin significativament per sota del nivell garantit”¹⁸⁶.

Ara que ja les coneixem, cal comprovar que aquestes condicions realment es donin en el cas de la posició original. Per començar, no hi ha cap dificultat a veure que la primera es dona gràcies al vel d’ignorància: les parts no saben a qui representen, ni coneixen l’estat de la societat per a la qual han d’escollir uns principis de justícia. No poden basar les seves deliberacions en càlculs de probabilitat, doncs. La segona condició també es dona, perquè el nivell garantit, que en la justícia com a equitat representa el grup menys avantatjat, és suficientment satisfactori. De fet, totes les desigualtats econòmiques i socials d’una societat ben ordenada regulada pels dos principis de justícia únicament s’accepten en la mesura que beneficien al màxim els menys avantatjats. Que la tercera condició, finalment, també es dona queda clar quan ens adonem que el principi d’utilitat, l’altra alternativa contra la qual competeix la justícia com a equitat, fins i tot en situacions raonablement favorables, pot arribar a demanar que “les llibertats bàsiques d’alguns siguin restringides, o fins i tot completament negades, per al major benefici dels altres o per a la societat en general”¹⁸⁷.

D’aquestes tres condicions, les més importants són la segona i la tercera. Si aquestes dues condicions es donen, aleshores tenim un argument poderós a favor dels dos principis de justícia. Aquesta primera comparació serveix sobretot per mostrar com, ja que aquestes dues condicions es donen en la posició original, les parts preferiran triar els dos principis en comptes del principi d’utilitat de la mitjana. Rawls resumeix l’argument d’aquesta manera:

(...) si és efectivament així, que una societat ben ordenada regulada pels dos principis de justícia constitueix una forma de societat política altament satisfactòria que assegura igualment per a tothom els drets i llibertats bàsics (i, per consegüent, representa un nivell garantit altament satisfactori), i si el principi d’utilitat [de la mitjana] pot a vegades permetre o, fins i tot, requerir la restricció o supressió dels drets i llibertats d’alguns en benefici d’una suma més gran de benestar social, aleshores les parts *han* d’acordar els dos principis de justícia. Només així (en aquesta

¹⁸⁵ *JaF*, p. 98.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 100.

primera comparació) poden actuar *responsablement* com a fideïcomissaris: és a dir, protegir d'una forma efectiva els interessos fonamentals de les persones que representen, i al mateix temps assegurar-se que no succeiran coses que serien completament intolerables.¹⁸⁸

Les parts, recordem un altre cop, són fideïcomissaris dels interessos dels ciutadans lliures i iguals d'una societat ben ordenada entesa com un sistema equitatiu de cooperació. La seva feina consisteix a protegir els interessos fonamentals dels ciutadans que representen, que, tal com hem vist, són dos: poder jutjar la justícia de l'estructura bàsica de la societat, i poder formar, revisar i perseguir racionalment una concepció del bé. Si suposem que els ciutadans tenen aquests interessos és perquè suposem que són membres plenament cooperants d'una societat ben ordenada. Les parts, per tant, no estaran mai disposades a pactar uns principis de justícia que podrien posar en perill els interessos fonamentals de les persones que representen. Però això és justament el que passa, segons Rawls, amb el principi d'utilitat de la mitjana: no garanteix que l'estructura bàsica respecti els interessos fonamentals d'aquestes persones i, per tant, no reconeix la seva condició de membres cooperants de la societat. Com que no ho garanteix, les parts no poden estar segures que els ciutadans que representen estaran sempre disposats a respectar l'ordenació pública tal i com quedaria establerta amb aquest principi (no estan segures que resulti una societat ben ordenada estable). Podria passar que les persones que representen siguin justament aquelles que en la realitat hauran de suportar una tensió a la pràctica insuportable si accepten aquest principi. La justícia com a equitat, en canvi, sí que ho garanteix. Per aquesta raó, ja que les parts han de considerar les tensions del compromís (*the strains of commitment*) que prenen per a les persones que representen, seleccionaran els dos principis de justícia i descartaran el principi d'utilitat de la mitjana. La justícia com a equitat garanteix que l'estructura bàsica de la societat respecta els interessos fonamentals dels ciutadans mitjançant l'establiment del primer principi de justícia. Com hem vist abans, la llista de les llibertats bàsiques del primer principi està confegida expressament per a protegir i realitzar aquests interessos. Però no només això; donada la naturalesa d'aquestes llibertats, les parts no només escolliran els dos principis de justícia, sinó que també reconeixeran la prioritat del primer principi sobre el segon.

Les parts, per exemple, volen assegurar-se que l'estructura bàsica assegura per a tothom el mateix exercici de la llibertat de consciència perquè no saben si les persones que representen pertanyen a una minoria o a una majoria religiosa. Però en canvi sí que

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 102

saben que les creences religioses o, millor dit, la possibilitat de tenir creences religioses forma part dels interessos fonamentals d'una persona (en aquest cas, del segon interès). Si les parts juguessin amb la possibilitat que les persones que representen formin part d'una majoria religiosa i, per tal d'aconseguir un major benestar social, per exemple, neguessin la prioritat d'aquesta llibertat, aleshores “demostrarien que no han entès la naturalesa de la creença religiosa o de les conviccions filosòfiques o morals”¹⁸⁹; és a dir, demostrarien que no han comprès els interessos d'ordre més elevat dels seus representats.

Fins aquí la part de l'argument que subratlla la importància de la tercera condició per aplicar l'estratègia del maximin en la posició original i que mostra com la satisfacció d'aquesta condició fa que les parts triïn els dos principis de justícia i estableixin, a més, la prioritat del primer sobre el segon. Ara falta indicar la part de l'argument que parteix de la segona condició: que les parts triaran els dos principis de justícia perquè el nivell que garanteixen és altament satisfactori. Molt del que ens cal dir aquí, de fet, ja està dit. Potser només cal remarcar que aquesta segona part no es concentra tant en el bé individual dels ciutadans (en l'interès que se'ls garanteixi que no patiran restriccions intolerables de les seves llibertats bàsiques), com en la naturalesa de la cultura política pública i en el gran bé que suposen les virtuts polítiques dels ciutadans per al conjunt de la societat.

Els dos principis garanteixen un nivell altament satisfactori, diu Rawls, perquè garanteixen l'exercici de les llibertats bàsiques iguals i d'aquesta manera fan possible que la societat es constitueixi com un règim constitucional estable. La garantia d'un règim constitucional estable és un objectiu altament desitjable. Un règim constitucional és estable quan satisfà els tres requisits següents: (1) fixa d'una vegada per sempre els drets i llibertats bàsics i els assigna una prioritat especial; (2) la concepció política en què es basa aquest règim especifica la raó pública d'una forma clara i entenedora per a tothom; (3) les seves institucions bàsiques encoratgen les virtuts cooperatives de la vida política (les virtuts de raonabilitat i d'equitat, etc). La justícia com a equitat satisfà tots tres requisits. El principi d'utilitat de la mitjana, en canvi, no: no fixa els drets i llibertats bàsics d'una forma definitiva, ja que demana fer càlculs d'utilitat contínuament; aquests càlculs són molt complicats i excessivament obscurs per a la gent corrent; i no encoratja tant com la justícia com a equitat les virtuts cooperatives de la vida política. La justícia com a equitat promou aquestes virtuts eliminant de l'agenda

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 105

política aquelles qüestions que divideixen més la societat en temes d'importància última (qüestions pròpies de les doctrines comprensives) i especificant clarament una base per a la raó pública que quan és satisfeta per les institucions bàsiques fa una funció educativa molt important.

D'aquesta manera queda completa la primera comparació dels dos principis de justícia amb el principi d'utilitat de la mitjana i es demostra que les parts escollirien els primers en comptes del segon. Segons Rawls, aquesta és la comparació més important. I això per dues raons: (a) perquè serveix per il·lustrar de quina manera procedeixen els arguments des de la posició original i (b) perquè en establir la superioritat del primer principi¹⁹⁰ i la seva prioritat respecte a d'altres consideracions de justícia social, la justícia com a equitat aconsegueix satisfer el propòsit inicial que motivava la seva aparició: “elaborar una concepció de la justícia política alternativa a l'utilitarisme dominant de la nostra tradició de pensament polític i, al mateix temps, trobar una base moral més apropiada per a les institucions d'una societat democràtica moderna”¹⁹¹. En garantir els drets i llibertats bàsics per a tothom, la concepció de la justícia com a equitat és una concepció més igualitària que la concepció utilitarista.

La primera comparació, però, no demostra que les parts escollirien el principi de la diferència. El màxim que demostra és que cal “assegurar el mitjans d'ús universal necessaris per a desenvolupar les nostres llibertats bàsiques”¹⁹². És possible, tanmateix, que hi hagi d'altres principis que realitzin l'ideal de reciprocitat d'una forma més conspícua que el principi de la diferència. La segona comparació serveix per fer veure que, en qualsevol cas, l'utilitarisme no ens proporciona pas aquest principi superior al principi de la diferència pel que fa a reciprocitat.

B) *Segona comparació*

La segona comparació consisteix a comparar els dos principis de justícia amb una concepció mixta d'utilitarisme. Aquesta concepció mixta accepta el primer principi de justícia, però en comptes d'afirmar el principi de la diferència agafa el principi utilitarista de la mitjana i el combina amb la garantia d'un mínim social adequat. Rawls

¹⁹⁰ El primer principi, com hem vist, garanteix l'estatus d'igual ciutadà per a tothom - que és l'estatus que especifica una constitució democràtica per mitjà del reconeixement de les llibertats bàsiques a què tothom té dret. I d'aquesta manera assegura per a tothom les bases socials de l'autorespecte, que és el bé social primari més important de tots. Vegeu *TJ*, p. 545.

¹⁹¹ *JaF*, p. 97

anomena aquest substitut del principi de la diferència “principi d'utilitat restringida”. La concepció mixta sosté, aleshores, que “l'estructura bàsica ha de ser ordenada per tal de maximitzar la utilitat mitjana d'una manera consistent, primer, amb garantir les llibertats bàsiques iguals (inclòs el seu valor equitatiu) i la igualtat d'oportunitats equitativa, i, segon, amb mantenir un mínim social adequat”¹⁹³. El que diferencia la segona de la primera comparació, doncs, és que en aquesta segona comparació no es dóna la tercera condició de la regla del maximin, ja que les dues alternatives que es comparen exclouen que pugui donar-se un mínim intolerable. I, per tant, l'argument no pot procedir de la mateixa manera, a partir del maximin. Ara es procedeix a partir d'una simplificació suposant que hi ha dos grups en la societat, el grup més avantatjat i el grup menys avantatjat, i s'intenta demostrar que tant l'un com l'altre preferiran els dos principis de justícia al principi d'utilitat restringida. Les raons d'aquesta demostració recauen en consideracions de publicitat, reciprocitat i estabilitat.

Una societat ben ordenada, segons Rawls, pot satisfer tres nivells de publicitat¹⁹⁴:

- 1) el primer nivell consisteix en “el reconeixement mutu per part dels ciutadans dels principis de justícia juntament amb el coneixement públic (o creença raonable) que les institucions de l'estructura bàsica satisfan realment aquests principis”;
- 2) el segon nivell consisteix en “el reconeixement mutu per part dels ciutadans dels fets generals en base als quals les parts seleccionen aquests principis en la posició original”;
- 3) el tercer nivell és “el reconeixement mutu de la justificació completa” de la justícia de l'estructura bàsica tal i com ve expressada en una concepció política de la justícia.

Una societat ben ordenada que satisfaci aquests tres nivells de publicitat, diu Rawls, tendirà a ser una societat “sense ideologia” - en el sentit marxista de consciència falsa. En ella, la concepció política farà una tasca educativa molt important de formació en la concepció que tenen les persones de si mateixes com a ciutadans i, a més, fomentarà les virtuts polítiques necessàries per a la cooperació social. La idea de societat com a sistema equitatiu de cooperació, però, inclou en una mesura considerable la idea d'avantatge mutu o reciprocitat. El contingut de les alternatives, per tant, ha de poder ser avaluat públicament segons la seva funció educativa en la idea de reciprocitat.

¹⁹² *Ibid.*, p. 120.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Vegeu *Ibid.*, p. 121.

És des d'aquesta perspectiva que el principi de la diferència es mostra superior al principi d'utilitat restringida, ja que el principi de la diferència expressa d'una forma més clara i pública una idea de reciprocitat entre els ciutadans en tant que membres plenament cooperants de la societat. El principi d'utilitat restringida expressa la idea de reciprocitat d'una forma derivada, tan sols. El principi de la diferència, en canvi, està pensat justament per satisfer aquesta exigència de reciprocitat. Ho demostra el fet que el puguin acceptar tant els que tenen més (el grup més avantatjat) com els que tenen menys ingressos i riquesa (el grup menys avantatjat) en la societat.

L'argument, en aquest cas, ja ens és familiar i, per tant, no ens hi entretindrem gaire. Les parts en la posició original, com que estan situades simètricament, comencen amb la intenció de distribuir les expectatives de tota una vida pel que fa al bé primari dels ingressos i la riquesa d'una forma igual per a tothom. Ara bé, consideracions de tipus social i econòmic fan que s'adonin que si accepten algunes desigualtats en la distribució, possiblement hi guanyin tots. Que hi guanyin tots es decideix, és clar, considerant el punt de vista del grup menys avantatjat. D'aquesta manera, s'arriba al principi de la diferència: "agafant com a base la divisió igual, els que guanyen més han de guanyar més en uns termes acceptables per als que guanyen menys, especialment per als que guanyen menys de tots"¹⁹⁵. El grup menys avantatjat, per consegüent, estarà perfectament disposat a respectar l'ordre d'una estructura bàsica que realitzi el principi de la diferència. Des d'aquesta perspectiva, el principi de la diferència contribueix, a més, a reforçar l'estabilitat d'una societat ben ordenada.

En tot cas, qui sembla que hauria d'estar més en contra de l'aplicació del principi de la diferència i qui, per tant, sembla que hauria de fer perillar més l'estabilitat de la societat, són els membres del grup més avantatjat. Des d'un punt de vista merament econòmic, almenys, hi haurien d'estar en contra. Però hi ha raons que pesen més que les consideracions econòmiques i que faran que els més avantatjats desitgin racionalment regular l'estructura bàsica segons el principi de la diferència. Rawls en menciona tres: (1) En primer lloc, hi ha l'efecte educatiu que la concepció política pública exerceix mitjançant la seva implantació institucional sobre els individus de la societat - i també, per tant, sobre els seus membres més avantatjats. Gràcies a aquest efecte, tots els individus es conceben com a ciutadans lliures i iguals implicats en una cooperació

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 124. El principi de la diferència, com diu Rawls, "selecciona un *punt focal* natural entre les exigències d'eficiència i d'igualtat" en la corba d'indiferència que representa la distribució d'ingressos i riqueses entre el grup més avantatjat i el grup menys avantatjat (*Ibid.*; vegeu, també, el gràfic a *Ibid.*, p. 108).

social mútuament avantatjosa. Per aquesta raó “consideren que el principi de distribució que s’aplica a aquesta estructura hauria de contenir una idea apropiada de reciprocitat”¹⁹⁶. I com acabem de veure, el principi de la diferència expressa la idea de reciprocitat d’una forma més conspícua que el principi d’utilitat restringida. Els més avantatjats, doncs, estan interessats a subscriure’l. (2) En segon lloc, en una societat on es respecti el principi de la diferència, els més avantatjats poden veure’s com a afortunats i considerar-se beneficiats per una estructura bàsica que els permet continuar mantenint i millorant la seva situació de més avantatjats. (3) En tercer lloc, els més avantatjats reconeixen la gran importància de tenir una cultura pública “que redueixi l’esforç malaguanyat d’estar negociant contínuament els interessos propis i de grup i que ofereixi alguna esperança d’assolir la concòrdia social i l’amistat cívica”¹⁹⁷. Per aquesta raó, també, acceptaran el principi de la diferència, ja que “l’afirmació pública d’aquest principi [per part dels més avantatjats] expressa *de la manera més clara possible* la seva acceptació d’una idea adequada de reciprocitat en relació amb els menys avantatjats”¹⁹⁸. Es pot dir el mateix dels menys avantatjats en relació amb els més avantatjats.

Aquesta reciprocitat, però, no es manté en el cas del principi d’utilitat restringida. Aquest principi, diu Rawls, “demana més dels menys avantatjats del que demana el principi de la diferència als més avantatjats”¹⁹⁹. Els demana (o pot demanar) que acceptin per a tota la vida menys avantatges econòmics i socials (mesurats en termes d’utilitat) per a ells, en benefici d’uns avantatges més grans (mesurats de forma similar) per als més avantatjats. Ho demana pressuposant una disposició important en els menys avantatjats d’actuar per simpatia cap als més avantatjats. Però la demanda és massa exigent i la disposició massa dèbil per sostenir-la. La justícia com a equitat, en canvi, és un principi de reciprocitat no tan exigent que “descansa en la nostra disposició a respondre de la mateixa manera al que els altres fan per a nosaltres (o ens fan a nosaltres)”²⁰⁰; una disposició molt més versemblant que la disposició de la simpatia.

Però el principi d’utilitat restringida té més punts flacs, encara, en comparació amb el principi de la diferència. Hi ha la qüestió de la indeterminació, per exemple: no queda clar com podem saber on queda el punt on la suma de les utilitats individuals és

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁰⁰ *Ibid.*

maximitzada (el punt de Bentham), o el punt on el producte de les utilitats és maximitzada (el punt de Nash). La incertesa en qüestions d'aquesta mena provoca disputes i fa augmentar la inestabilitat del conjunt del sistema. A la justícia com a equitat, en canvi, només li cal identificar la posició dels menys avantatjats i triar l'esquema de cooperació en què aquesta posició surt més beneficiada en termes objectius de béns socials primaris. D'aquesta manera proporciona una concepció pública adequada per fer comparacions interpersonals entre els ciutadans.

Un altre punt flac: diem que el principi d'utilitat restringida conté la idea d'un mínim social; però com es determina aquest mínim? És a dir, quin és el punt més baix perquè les tensions del compromís (social) no siguin excessives? Els ciutadans poden mostrar que les tensions del compromís són excessives de dues maneres diferents: (a) en el primer cas, estan ressentits, enfadats amb la societat, que, segons ells, els oprimeix i, per tant, estan disposats a revoltar-se; (b) en el segon cas, els ciutadans se senten fora de la societat política, adopten actituds cíniques i es retiren al seu món particular. Algú podria dir que el principi d'utilitat sosté que les tensions del compromís són excessives “quan la part de recursos socials que ens correspon no ens permet dur una vida humana *decent* i satisfer el que en la nostra societat es consideren *necessitats essencials*”²⁰¹. Però aquest concepte de mínim, diu Rawls, és massa vague, no especifica un mínim definit com fa la justícia com a equitat. D'altra banda, un mínim que cobreixi les necessitats elementals tan sols impediria que es donessin les tensions del compromís del primer tipus, però no del segon.

Per totes aquestes raons, tant el grup de ciutadans més avantatjat com el grup de ciutadans menys avantatjat triaran la concepció de la justícia com a equitat, amb el seu principi de la diferència, i descartaran la concepció mixta que inclou el principi d'utilitat restringida.

4. Una concepció complexa de la justificació: coherentisme i constructivisme.

4.1. La justificació d'una teoria política

²⁰¹ *Ibid.*, p. 128.

Rawls no busca fonamentar la seva teoria política en una concepció “vertadera” - ni en el sentit de la teoria representacionalista de la veritat, ni en el sentit de les teories peirceanes de la veritat que, com veurem, criticarà Rorty. L’aplicació del principi de tolerància a la filosofia mateixa suposa abandonar el punt de vista epistemològic o metafísic tradicional i centrar-se en consideracions polítiques que tan sols poden ser avaluades des de la raonabilitat de les seves propostes per a les persones a qui van adreçades. Rawls no aspira a presentar una concepció política vertadera que tothom que vulgui presentar-se com a racional estigui obligat a reconèixer com a tal; en fa prou amb buscar una concepció que tothom podria considerar *acceptable*. La justificació de la seva teoria política no es basa ni en principis morals que una suposada intuïció moral reconeix immediatament com a evidents (rebuig de l’intuicionisme), ni en una definició dels conceptes morals feta en termes no morals propis de la ciència empírica (rebuig del “naturalisme”)²⁰². No es basa ni en una facultat humana especial i misteriosa que pot identificar el que és vertader, ni en la realitat natural tal i com és en si mateixa. L’objectiu de la seva teoria política no és epistemològic, sinó pràctic: aspira tan sols a servir de base per a la determinació i justificació pública d’un ordre social democràtic equitatiu. Per això, perquè el seu objectiu és, primàriament, oferir-nos una base per a la justificació pública, la seva teoria política no parteix de consideracions epistemològiques o metafísiques controvertides, sinó d’idees compartides que tots acceptem o podem acceptar:

Des d’un punt de vista ideal, justificar una concepció de justícia a algú és oferir-li una prova a favor dels principis d’aquesta concepció a partir de premisses que els dos acceptem; principis que, al seu torn, tenen conseqüències que es corresponen amb els nostres judicis sospesats (*considered judgments*)²⁰³.

Les idees compartides a partir de les quals podem justificar davant d’algú altre una concepció política són les idees que es troben àmpliament reconegudes en la nostra societat liberal moderna. Rawls deixa molt clar això quan diu que una de les condicions - la tercera - que ha de complir una concepció de la justícia perquè pugui ser considerada com a política és que “el seu contingut estigui expressat en els termes de certes idees fonamentals que s’entenen implícites en la cultura política pública d’una societat democràtica”²⁰⁴.

²⁰² Vegeu, *TJ*, p. 578.

²⁰³ *Ibid.*, p. 580-581.

²⁰⁴ *LP*, p. 43.

L'argument a favor dels dos principis de justícia que Rawls presenta des de la posició original, per consegüent, no és un exemple de "geometria moral" o un cas de deducció de principis morals a partir d'una situació típica d'elecció racional (*rational choice*) entre agents maximitzadors d'interessos, anàleg als casos que solen tractar les ciències socials²⁰⁵. Proposar elaborar una concepció de la justícia a partir de la idea d'un contracte inicial no equival a defensar que existeix un punt de vista absolut i transcendental que s'escapa de les contingències històriques des del qual podem determinar el que és just i el que és injust. Defensar això seria com dir que sabem com es veuen les coses des del punt de vista diví, o com pretendre elaborar una "ètica de la creació"²⁰⁶. La idea de posició original només té força justificativa en la mesura que representa idees i exigències morals que ja reconeixem o podem reconèixer com a raonables: "La idea de l'acord inicial només pot tenir èxit si les seves condicions són de fet àmpliament reconegudes, o poden arribar a ser-ho"²⁰⁷. Si trobem que l'acord original, tot i ser hipotètic, produeix uns principis de justícia adequats és perquè "les condicions que la descripció de la posició original incorpora són aquelles condicions que de fet acceptem"²⁰⁸.

4.2. Una concepció de la justificació coherentista

La idea de justificació que Rawls defensa, doncs, és de tipus *coherentista*: "Una concepció de la justícia no pot ser deduïda de premisses o condicions sobre principis autoevidents; més aviat al contrari, la seva justificació és una qüestió del suport mutu de moltes consideracions, del fet que tot s'ajusti conjuntament en una visió coherent"²⁰⁹. La pregunta que hem de mirar de respondre és la següent: "com ho podem fer perquè els nostres judicis sospesats de justícia política siguin més consistents entre ells i alhora estiguin en harmonia amb els judicis sospesats dels altres sense que hàgim d'imposar

²⁰⁵ En els últims treballs, Rawls lamenta que ell mateix col·laborés a no deixar clara la funció que juga la posició original en la seva teoria, parlant de "geometria moral" (*TJ*, p. 120) o de "teoria d'elecció racional" (*Ibid.*, p. 15).

²⁰⁶ "Alguns filòsofs han pensat que els primers principis de l'ètica haurien de ser independents de qualsevol suposició contingent... Les concepcions morals haurien de ser vàlides per a tots els mons possibles. Ara bé, això fa de la filosofia moral l'estudi de l'ètica de la creació: un examen de les reflexions que tindria una deïtat omnipotent a l'hora de determinar quin és el millor dels mons possibles" (*Ibid.*, p. 159).

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 585.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 21.

²⁰⁹ *Ibid.*

sobre nosaltres mateixos una autoritat política opressiva?”²¹⁰. Considerarem que una concepció política de la justícia està justificada, diu Rawls, si ordena de forma coherent els nostres judicis sospesats sobre la justícia i les idees de la nostra tradició política. Una concepció política estarà més justificada que una altra, per tant, si el grau d’acord o equilibri que propicia entre, d’una banda, els seus principis i, de l’altra, els nostres judicis sospesats sobre la justícia i els judicis sospesats dels altres és més gran que l’equilibri que propicia la concepció alternativa. Rawls anomena aquest procés de trobar un equilibri entre els nostres judicis sospesats i la concepció de la justícia *equilibri reflexiu*. Així, per exemple, la teoria de la justícia com a equitat és superior a la teoria de la justícia utilitarista no perquè ho sigui "en si mateixa", sinó perquè produeix un major grau d’equilibri reflexiu entre ella i els nostres judicis sospesats mitjançant l’articulació coherent d’idees implícites en la nostra cultura política; especialment les següents: la idea de societat com a sistema equitatiu de cooperació, la idea de persones com a lliures i iguals, racionals i raonables i la idea de societat ben ordenada.

4.3. Equilibri reflexiu

D’entrada, doncs, cal reconèixer que l’acceptació del mètode de l’equilibri reflexiu mostra que Rawls no adopta en principi un punt de vista epistemològic fundacionalista o fonamentista en filosofia política. En realitat, la concepció de la justícia com a equitat és doblement no fundacionalista: (a) en primer lloc, no ho és perquè no pretén fonamentar la seva concepció en un ordre de valors independent, en una realitat independent del que nosaltres considerem correcte o incorrecte, raonable o irraonable; i (b) en segon lloc, no ho és perquè “entén que cap tipus concret de judici sospesat de justícia política, cap nivell particular de generalitat no porta tot el pes de la justificació pública”²¹¹. És a dir, ni existeix un ordre de valors independent que puguem conèixer a fi que la nostra concepció pugui ser qualificada de vertadera, ni tampoc no existeix cap principi o concepció autoevident que pugui subministrar un fonament sòlid i indestructible per a tot l’edifici teòric. Contra això últim, algú podria fer notar que en el desplegament de la seva concepció política, Rawls ha atribuït a la idea de societat com a sistema equitatiu de cooperació (i a les idees fonamentals que l’acompanyen) un paper organitzatiu central i, per tant, sembla que tot el pes de la concepció descansa sobre

²¹⁰ *JaF*, p. 30.

²¹¹ *JaF*, p. 31.

aquesta idea. Però Rawls mateix s'afanya a dir que aquesta idea és tan poc autoevident com qualsevol altra idea que trobem implícita en la cultura pública; ella sola no garanteix per endavant que aconseguixi organitzar una concepció de la justícia adequada. La capacitat de servir com a idea organitzativa no es demostra per endavant, sinó un cop s'ha elaborat tota la concepció de la justícia²¹². I és que decidim que una concepció de la justícia està justificada o no des d'un punt de vista general, per l'efecte conjunt o equilibri que aquesta concepció genera entre els seus elements i principis i els nostres judicis sospesats. Per això Rawls s'esforça per presentar tota una *teoria* de la justícia²¹³: perquè defensa una concepció de la justificació holista:

No he procedit [diu Rawls al final de *Una teoria*], per tant, com si els primers principis, o les condicions, o les definicions tinguessin unes característiques especials que els permetés tenir un lloc especial en la justificació d'una doctrina moral. Són elements centrals i recursos teòrics, però la justificació descansa sobre tota la concepció sencera i en com s'ajusta i organitza els nostres judicis sospesats en equilibri reflexiu. Com hem dit abans, la justificació té a veure amb el suport mutu de moltes consideracions, del fet que tot s'ajusti en una concepció coherent²¹⁴.

Cal subratllar que l'adopció del procediment justificatori de l'equilibri reflexiu parteix del supòsit que els ciutadans davant dels quals hem de justificar una concepció política tenen una capacitat de raonar i una capacitat per a un sentit de justícia; és a dir, poden fer judicis de tota mena i, per tant, també sobre la justícia de l'ordre social. D'aquests judicis, Rawls es concentra en els *judicis sospesats*, que són “aquells judicis que s'efectuen sota unes condicions favorables per a l'exercici del sentit de justícia i, per tant, en circumstàncies on no es donen les excuses i les explicacions més comunes per fer un error”²¹⁵. Alguns d'aquests judicis sospesats són “punts fixos” de la nostra argumentació moral, en el sentit que no ens podem imaginar que mai puguem arribar a considerar-los irrelevants o retirar-los. D'entre aquests punts fixos, Rawls menciona, per exemple, “la reprovació de l'esclavatge i de la servitud, de la subjecció de les classes treballadores, de l'opressió de les dones, de la il·limitada acumulació de fortunes

²¹² “L'important és que els mèrits de qualsevol idea que seleccionem com a idea organitzadora central no es mostren per ella mateixa, ja que la seva intrínseca raonabilitat no basta. Al contrari, es mostraran en la concepció de justícia política a què acaba conduint, i en l'èxit que tingui aquesta concepció a l'hora de ser coherent amb els nostres judicis sospesats de justícia política a tots els nivells de generalitat en el que podríem anomenar “equilibri reflexiu ample (i general)” (*Ibid.*, pp. 25-26).

²¹³ L'adopció per part de Rawls de l'equilibri reflexiu ajuda a explicar la divisió i funció de les tres parts de *TJ*; també explica alguns aspectes metodològics de l'exposició de la justícia com a equitat: que l'argument avanci per mitjà de comparacions i llistes, per exemple; o que no s'aturi en consideracions sobre el significat de les paraules i passi directament a tractar problemes de justícia substantiva.

²¹⁴ *TJ*, p. 579. Rawls reconeix el deute que té amb W.V. Quine pel que fa a aquesta concepció de la justificació.

²¹⁵ *TJ*, pp. 47-48.

per part d'uns quants, juntament amb l'horror de la tortura i la crueltat, i la maldat del plaer en l'exercici de la dominació”²¹⁶.

Ara bé, de judicis sospesats n'hi ha de moltes menes i a molts nivells diferents de generalitat. Els judicis sospesats “van des de judicis particulars sobre les accions particulars d'individus, passant per judicis sobre la justícia i injustícia d'institucions particulars i polítiques socials, fins a conviccions molt generals, com per exemple, conviccions sobre les condicions raonables que han d'imposar-se a les raons de justícia”²¹⁷. Les idees fonamentals a partir de les quals es basteix la justícia com a equitat, per exemple, formarien part d'aquest darrer grup de conviccions.

Però no solament hi ha el problema que trobem judicis sospesats de moltes menes i amb diferents nivells de generalitat; també és possible que alguns d'aquests judicis estiguin en conflicte entre si. Un exemple concret d'això són els preceptes de justícia del sentit comú que diuen que el repartiment de salaris ha de fer-se d'acord amb les màximes segons les quals cadascú hauria de cobrar pel seu esforç i que cadascú hauria de cobrar per la seva contribució²¹⁸. Un altre exemple de conflicte podria ser la tensió entre el judici que diu que tothom té dret a la intimitat i el judici que afirma que tothom també té dret a la informació que és d'interès públic. El conflicte entre judicis sospesats, però, no només té lloc entre judicis que pertanyen a un nivell de generalitat similar; també pot donar-se entre judicis de diferent nivell com quan, per exemple, hem de determinar si un cas particular cau, o no cau, sota l'interès públic i si, per tant, és correcte passar per sobre del dret a la intimitat. Un altre exemple: entre el judici que afirma que tothom ha de ser tractat de la mateixa manera (que és un principi formal molt general) i el judici que diu que un tracte equitatiu és aquell que tracta les persones diferents de manera diferent (que també és un principi formal, però no és tan general, ja que algú pot demanar un tracte diferenciat perquè es mereix igual consideració), hi ha una tensió que no es resol per si mateixa (cal veure quines diferències, i en quines circumstàncies, seran considerades rellevants, per exemple).

L'objectiu de la teoria de la justícia com a equitat és trobar el major grau d'equilibri possible entre els nostres judicis sospesats pel que fa a qüestions de justícia. Una concepció de la justícia és, en el fons, un intent d'ordenar sistemàticament i d'una manera atractiva els nostres judicis sospesats sobre la justícia. La validesa de

²¹⁶ “Reply to Habermas”, p. 178.

²¹⁷ *JaF*, p. 30.

²¹⁸ Vegeu, *TJ*, pp. 304-305.

l'ordenació prové del suport que els judicis sospesats es donen mútuament, des dels seus diferents nivells de generalitat: ajustem els principis de justícia segons els judicis particulars; identifiquem els judicis particulars segons els principis; els judicis de justícia es contrasten amb teories generals sobre la societat; etc. Ara bé, com que aquests judicis a vegades estan en conflicte entre si i es presenten a diferents nivells de generalitat, és probable que en l'elaboració de la concepció política hàgim de revisar alguns d'aquests judicis en funció d'uns altres, o retirar-ne alguns a favor d'uns altres. Les diferències entre les concepcions de la justícia sorgeixen, sobretot, a l'hora de realitzar aquests reajustaments i revisions dels nostres judicis sospesats en l'ordenació que es suggereix. Cada teoria ofereix una manera particular d'ordenar-los. En el cas que ens ocupa -la teoria de la justícia com a equitat- Rawls proposa dur a terme aquesta ordenació entenent que una concepció política ha de ser una forma de constructivisme polític. Ho veurem d'aquí a un moment.

Abans, però, i a fi de mostrar la complexitat del procediment justificatori que Rawls desplega, hauríem de fer notar que ell no parla d'un equilibri reflexiu només, sinó de quatre tipus diferent d'equilibri reflexiu: l'equilibri reflexiu estret, l'ample, el general i el complet²¹⁹.

Una persona arriba a l'*equilibri reflexiu estret* quan troba la concepció de la justícia que li exigeix el menor nombre de revisions dels judicis sospesats que sostenia inicialment d'una manera poc ordenada: les seves conviccions generals, primers principis i judicis particulars harmonitzen entre si, donant-se suport mútuament. L'*equilibri reflexiu ample* també fa referència a una harmonia i a un suport mutu entre les conviccions generals, els primers principis i els judicis particulars d'una persona, però només un cop aquesta persona ha considerat atentament "les concepcions de justícia política principals de la nostra tradició política (incloent-hi les concepcions crítiques del concepte mateix de justícia) i ha sospesat la força de les diferents raons filosòfiques i no filosòfiques que els donen suport"²²⁰. Tal i com el descriu Daniels, una persona aconsegueix l'equilibri reflexiu ample quan "treballa endavant i enrere (*back and forth*) tots aquests elements, contrastant els principis amb els casos, considerant els arguments filosòfics que defensen perspectives teòriques distintes, i fent revisions on calgui a fi de produir el conjunt més acceptable de creences"²²¹. L'equilibri és ample

²¹⁹ Aquesta distinció entre els tres tipus d'equilibri reflexiu no apareix a *TJ*.

²²⁰ "Reply to Habermas", p. 141n.

²²¹ Daniels, Norman, "Reflective Equilibrium and Justice as Political", dins *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 145.

perquè té en compte un ventall més gran d'aspectes que l'estret i perquè, probablement, per tal d'aconseguir el major grau de coherència, exigirà “molts canvis en la concepció [política] que l'ha precedit [en l'equilibri reflexiu estret]”²²². Per això mateix, però, l'equilibri reflexiu ample és més important que l'estret, té més força justificativa, perquè ha passat per un procés de contrastació més profund²²³.

En tercer lloc, l'*equilibri reflexiu general* és l'equilibri que es dona en una societat ben ordenada quan tots els ciutadans d'aquesta societat reconeixen una mateixa concepció de la justícia, respecte a la qual cadascun d'ells es troba en equilibri reflexiu ample. Finalment, Rawls anomena la conjunció de l'equilibri reflexiu ample i general, *equilibri reflexiu complet*.

Paral·lelament a aquests quatre tipus d'equilibri reflexiu, Rawls distingeix, a més, tres tipus diferents de justificació per al cas d'una concepció política de la justícia: la justificació *pro tanto*, la justificació completa i la justificació pública.

Considerem que una concepció política de la justícia està justificada *pro tanto* quan per mitjà, únicament, dels valors polítics que articula pot “donar una resposta raonable a través de la raó pública a totes, o a quasi totes les qüestions relatives als assumptes constitucionals essencials i a la justícia bàsica”²²⁴. És a dir, perquè puguem considerar que una concepció política de la justícia està justificada cal que aquesta demostrï que pot formar part del contingut de la raó pública - que, recordem, es compon de diferents concepcions polítiques de la justícia. Una concepció política de la justícia, doncs, en primer lloc, ha de ser acceptable des del punt de vista de les institucions polítiques. Ara bé, tot i que la raó pública és independent de les diferents doctrines comprensives raonables que configuren una societat democràtica plural moderna, una concepció política també hauria de poder ser acceptada des del punt de vista dels ciutadans que sostenen aquestes doctrines comprensives. Quan es refereix al tipus de justificació que ha de satisfer una concepció política de la justícia des del punt de vista d'un ciutadà democràtic que, suposadament, sosté una doctrina comprensiva raonable, Rawls parla de *justificació completa*. La justificació completa té lloc quan “el ciutadà accepta una concepció política i acaba de justificar-la incorporant-la d'alguna manera a la seva doctrina comprensiva com a vertadera o com a raonable, segons el que aquesta doctrina permeti”²²⁵. Aquest últim incís - “segons el que aquesta doctrina permeti” -

²²² “Reply to Habermas”, p. 141n.

²²³ Vegeu també *JaF*, p.31.

²²⁴ “Reply to Habermas”, p. 142.

²²⁵ *Ibid.*, p. 143.

significa que el procés d'assimilació de la concepció política per part del ciutadà no depèn de la mateixa concepció política, sinó del treball individual o col·lectiu de cadascú en tant que subscriptor d'una doctrina comprensiva raonable. Són les mateixes doctrines comprensives raonables les que indiquen la manera d'ordenar i sospesar els valors polítics en relació amb els valors no polítics. Una concepció política de la justícia no ofereix cap guia en aquesta tasca d'incorporació²²⁶. En darrer terme, el camí cap a l'equilibri reflexiu ample, que és l'estat en què es troba algú que aconsegueix justificar completament una concepció política de la justícia, l'ha de fer cadascú a partir dels seus propis judicis sospesats - que tant inclouen consideracions polítiques com consideracions no polítiques.

En tercer lloc, tenim la *justificació pública*, que suposa ampliar la idea de justificació completa al conjunt de la societat política. La justificació pública té lloc quan “tots els membres raonables de la societat política realitzen una justificació de la concepció política compartida incorporant-la en les seves respectives concepcions comprensives raonables”²²⁷. Això vol dir que la concepció política, des d'un punt de vista públic, no està justificada directament, sinó indirectament²²⁸. La justificació pública només és possible quan es dona un consens per superposició entre les doctrines comprensives raonables. Tanmateix, com que tots els individus que sostenen una d'aquestes doctrines comprensives han incorporat en ella la concepció política de la justícia - si bé per diferents raons, en cada cas - i, per consegüent, es troben en equilibri reflexiu ample i general, obtenim així la “millor justificació de la concepció política que puguem tenir mai”²²⁹. La idea de justificació pública queda, d'aquesta manera, vinculada també a la idea d'estabilitat per les raons apropiades i a la idea de legitimitat. Una societat és estable per les raons apropiades quan és estable perquè les diferents doctrines comprensives que la componen donen suport, des d'elles mateixes, a la concepció política que determina l'estructura bàsica de la societat (constitució i assumptes de justícia bàsica). És a dir, no depèn de factors contingents o de circumstàncies

²²⁶ Segons Daniels, aquí podem apreciar el canvi que ha experimentat Rawls de *TJ* a *LP*. Segons ell, a *Una teoria*, Rawls hauria suposat que la filosofia era capaç d'oferir un argument per mitjà del qual tothom podria acceptar la concepció de la justícia com a equitat per les mateixes raons. A *LP*, en canvi, Rawls nega aquesta possibilitat. “El que canvia entre *TJ* i *LP*, com a resultat de prendre's seriosament el pluralisme raonable, és la forma com els individus ajusten la justícia com a equitat a l'interior dels seus sistemes generals de creences morals (i no morals)” (Daniels, p. 149). Això és el que explica també, diu Daniels, que amb *LP* algú pugui pensar que Rawls ha “perdut” confiança en la capacitat de la filosofia política. Vegeu Daniels, p. 160 i ss.

²²⁷ “Reply to Habermas”, p. 143.

²²⁸ *Ibid.*, p. 144.

²²⁹ *Ibid.*, p. 144-145.

contínuament fluctuants com ara les relacions o els equilibris de força entre els diferents components socials - no és una estabilitat de tipus *modus vivendi*. D'altra banda, una societat regulada per una concepció política justificada públicament satisfà l'exigència de legitimitat del poder polític, ja que aquest només és legítim "quan s'exerceix en casos fonamentals d'acord amb una constitució, els assumptes essencials de la qual pot esperar-se raonablement que seran acceptats per tots els ciutadans raonables com a lliures i iguals"²³⁰.

I ara que ja tenim més o menys clar l'objectiu justificatiu final que ha de marcar-se una concepció política de la justícia, podem passar a considerar la forma segons la qual, en opinió de Rawls, hauria de concebre's aquesta concepció; és a dir, el *constructivisme polític*. "El constructivisme polític és una forma de veure l'estructura i el contingut d'una concepció política. Sosté que, un cop s'aconsegueix l'equilibri reflexiu - si és que s'arriba a aconseguir -, els principis de la justícia política (el contingut) poden representar-se com el resultat d'un determinat procediment de construcció"²³¹. El procediment de construcció de què parla aquí Rawls fa referència, evidentment, a la posició original. La idea ja ens és familiar: la justícia com a equitat diu que els principis de justícia que han de regular l'estructura bàsica d'una societat democràtica ben ordenada són aquells principis que uns agents racionals escollirien com a representants d'uns ciutadans lliures i iguals, racionals i raonables, si haguessin d'escollir-ne uns i es trobessin equitativament situats els uns respecte als altres. La posició original conceptualitza o modela les condicions equitatives d'elecció i les restriccions a les raons que les parts poden oferir-se entre si. Aquestes condicions i aquestes restriccions, al seu torn, han d'entendre's en relació amb una concepció determinada de la persona, entesa com a lliure, igual, racional i raonable, i en relació amb una concepció de la societat, entesa com un sistema equitatiu de cooperació. Tant l'una com l'altra són idees de la *raó pràctica*²³²; formen part de les idees de la raó pràctica que tots compartim com a ciutadans d'un règim democràtic. El procediment a partir del qual construïm els principis de justícia, doncs, es defineix mitjançant la raó pràctica mateixa. En aquest sentit, el constructivisme polític es diferencia de l'intuicionisme racional, que és la teoria que pretén concebre la justícia com el resultat d'un treball d'observació

²³⁰ *Ibid.*, p. 148.

²³¹ *LP*, p. 120.

²³² Vegeu, *LP*, III, §4.

immediata per part de la raó teòrica d'una realitat independent²³³. L'intuïcionisme racional, per exemple, afirmarà que un judici és incorrecte si el seu procediment no reflecteix l'ordre independent de valors tal com és en realitat. El constructivisme, en canvi, dirà que

l'error ha de radicar en la manera com el procediment cospa els principis de la raó pràctica juntament amb les concepcions de la societat i la persona. Perquè la conjectura del constructivista és que n'hi ha prou de copsar la raó pràctica com un tot perquè es donin els principis de justícia que cal considerar correctes després de reflexionar degudament.²³⁴

Rawls, en això, reconeix la seva filiació kantiana. El constructivisme polític distingeix entre raó teòrica i raó pràctica de la manera com Kant les va diferenciar i es basa en aquesta segona: “la raó pràctica s’ocupa de la producció d’objectes d’acord amb una concepció d’aquests objectes... mentre que la raó teòrica s’ocupa del coneixement d’objectes donats”²³⁵. El constructivista no especifica el procediment de deducció dels principis de justícia a partir de l’observació d’una realitat vertadera i independent, sinó que l’especifica a partir de les idees i principis de la raó pràctica en funció d’aquestes mateixes idees i principis. No especifica l’àmbit del vertader, sinó l’àmbit del raonable. Això comporta, és clar, certs perills: fer servir la raó pràctica per descriure’s a si mateixa; basar el procés d’elaboració d’un procediment de construcció dels principis de justícia en les mateixes idees de la raó pràctica; basar el procés justificatori en l’activitat reflexiva de la raó pràctica, comporta el perill que aquesta es descriu a si mateixa malament. Però, bé, aquest perill hi és sempre. De fet, simplement significa que el procés d’arribar a un equilibri reflexiu és un procés sense un fi predeterminat: la tasca normativa de justificar les nostres pràctiques “continua indefinidament”²³⁶. Per un altre costat, tanmateix, és aquesta mateixa reflexivitat de la raó pràctica el que fa que la concepció de la justícia pugui ser autònoma i pugui acabar servint de base per a la justificació pública. Una concepció és autònoma quan

en l’ordre que ella representa els valors polítics de la justícia i de la raó pública (expressats pels seus principis) no es presenten simplement com a exigències morals imposades externament. Ni ens són exigits per part dels altres ciutadans les doctrines comprensives dels quals rebutgem. Passa, més aviat, que els ciutadans poden entendre aquells valors com a valors basats en la seva

²³³ Per una contrastació més completa entre l’intuïcionisme racional i el constructivisme polític, vegeu *LP*, pp. 122-127.

²³⁴ *Ibid.*, p. 127.

²³⁵ *Ibid.*, p. 124.

²³⁶ *Ibid.*, p. 127.

raó pràctica i també en les concepcions polítiques dels ciutadans com a lliures i iguals i de la societat com un sistema equitatiu de cooperació²³⁷.

D'aquesta manera, quan afirmem una concepció de la justícia autònoma, aleshores nosaltres també “som autònoms, políticament parlant”²³⁸.

La raó per la qual Rawls introdueix aquest últim matís - “políticament parlant” - rau en la voluntat de distingir, malgrat el deute reconegut, el seu constructivisme polític del constructivisme moral de Kant. Segons Rawls, el constructivisme moral de Kant és una part essencial d'una doctrina comprensiva que entén que la idea d'autonomia ha de tenir un paper regulatiu per a tots els aspectes de la vida pràctica: l'imperatiu categòric - el procediment del constructivisme kantian - és vinculant per a qualsevol tipus de problema moral. Però no només això; el constructivisme moral també representa una forma de constructivisme més profunda que “es dirigeix a l'existència i constitució mateixa de l'ordre de valors”²³⁹. Segons aquest tipus de constructivisme “l'anomenat ordre independent de valors no es constitueix a si mateix, sinó que és constituït per l'activitat, real o ideal, de la raó pràctica (humana) mateixa”²⁴⁰. La justícia com a equitat, en canvi, és una concepció dintre del liberalisme polític, i en la mesura que vol servir de base per a la justificació pública de qüestions de justícia política partint del fet del pluralisme raonable, nega que la idea d'autonomia hagi de tenir un paper regulatiu per a tots els aspectes de la vida d'una persona i que els valors polítics siguin construïts per la mateixa activitat de la raó. En relació amb aquest segon punt, ja hem vist abans que el constructivisme polític no diu que tot sigui construït. La posició original tan sols modela les concepcions de la persona i de la societat que ja tenim com a ciutadans educats en una democràcia. Aquestes concepcions ens vénen donades, doncs. Estan implícites en la cultura pública d'un règim democràtic. Partim d'elles perquè el nostre interès fonamental és la justificació pública d'un ordre particular de l'estructura bàsica de la societat i, com que la justificació s'ofereix als altres, hem de partir del que és, o pot ser, sostingut en comú. D'altra banda, encara ha de quedar més clar que el procediment constructiu tampoc no construeix els fets que són rellevants per al raonament i el judici pràctics. Més aviat ens ajuda a identificar aquells fets que han de comptar com a raons en l'argumentació moral:

²³⁷ *Ibid.*, p. 129.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 130.

La idea de construir fets sembla incoherent. En canvi, la idea d'un procediment constructiu que proporciona principis i preceptes aptes per a identificar els fets que han de comptar com a raons és una idea bastant clara... Considerats a part d'una concepció moral o política raonable, els fets són simplement fets. El que es necessita és un marc de raonament que permeti identificar els fets rellevants des del punt de vista adequat i determinar el seu pes com a raons²⁴¹.

Així doncs, el que fa el constructivisme polític és proporcionar-nos una forma adequada d'ordenar els valors polítics que tots compartim o podem compartir com a ciutadans lliures i iguals d'una societat entesa com un sistema equitatiu de cooperació. Que sigui una forma adequada d'ordenar els valors polítics vol dir, també, que satisfà els sis elements essencials que determinen que una concepció sigui *objectiva*. Qualsevol “marc de pensament i de judici que aspiri a convertir-se en una base oberta i pública de justificació davant de ciutadans lliures i iguals”²⁴² ha de contenir aquests sis elements. Tots sis elements essencials són àmpliament reconeguts com a característics de la noció d'objectivitat i són els següents²⁴³: una concepció objectiva (1) “ha d'establir un marc intel·lectual públic suficient perquè pugui aplicar-se el concepte de judici i perquè puguin treure's conclusions basades en raons i evidència empírica després de discutir i reflexionar degudament”; en conseqüència, (2) “ha de determinar un concepte de judici correcte, realitzat des del seu punt de vista i subjecte a les seves normes”; (3) en tercer lloc, una concepció objectiva ha de “determinar un ordre de raons com un ordre donat pels seus principis i criteris, i ha d'assignar aquestes raons als agents - individuals o col·lectius - com a raons que aquests han de ponderar i per les quals han d'orientar-se en segons quines circumstàncies”; com a corol·lari d'aquest tercer element, una concepció objectiva (4) ha de distingir entre el punt de vista objectiu (el punt de vista, per exemple, “de determinats agents convenientment definits com a raonables i racionals”) i el punt de vista de qualsevol agent particular (que algú pensi que el seu judici és vertader o raonable no fa que aquest judici sigui vertader o raonable); i finalment, (5) ha de “disposar d'una descripció de l'acord en el judici entre agents raonables”, i també (6) dels desacords.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 154. En aquest mateix sentit ha d'entendre's la funció dels primers principis de justícia: “Un principi sol no expressa una afirmació universal que sempre és suficient per establir la manera com hauríem d'actuar quan les condicions de l'antecedent estan satisfetes. Al contrari, els primers principis identifiquen característiques rellevants de les situacions morals de manera que l'exemplificació d'aquestes característiques dona suport a, proporciona una raó per fer, un determinat judici ètic” (*TJ*, p. 341).

²⁴² *Ibid.*, p. 146.

²⁴³ Vegeu *Ibid.*, pp. 142 i ss.

Segons Rawls, el constructivisme polític especifica una concepció de la justícia que satisfà tots sis elements i, per tant, és objectiva. Gràcies al constructivisme polític, la concepció de la justícia com a equitat constitueix un marc adequat de raonament que ens permet fer judicis públics en base a raons i evidències que tothom, com a racional i raonable, pot reconèixer com a vàlides o raonables per als assumptes de justícia política.

5. La teoria rawlsiana de la justícia internacional

A "El Dret de Gents" ("The Law of Peoples") Rawls es proposa desenvolupar una concepció "política" de la justícia en l'àmbit internacional. La idea rectora és efectuar una extensió, sense sortir del liberalisme polític²⁴⁴, de les idees més generals de la justícia com a equitat a l'àmbit de les relacions polítiques internacionals per tal de concretar els principis de justícia que han de respectar els estats a fi de constituir una *Societat dels Pobles ben ordenats*.

La teoria rawlsiana demostrarà la validesa del seu plantejament donant compte d'un dret de gentes (*ius gentium*). Aquest és un dels seus àmbits naturals d'ampliació (extensió cap enfora)²⁴⁵. Ara bé, segons Rawls, aquesta extensió als principis de justícia internacionals no pot procedir de la mateixa manera que en el cas de la justícia domèstica. La situació és diferent. El constructivisme polític, que no parteix de primers principis universals vàlids per a tots els casos (com pretenen fer el principi d'utilitat o el principi del perfeccionisme), es caracteritza per reconèixer les diferències específiques de cada àmbit i per modificar el procediment de construcció d'acord amb les consideracions rellevants del cas. La idea continua essent la mateixa: es tracta d'elaborar un procediment de construcció raonable en què uns agents racionals equitativament situats seleccionen uns principis de justícia per al cas en qüestió: aquesta vegada, els principis que han de regular les relacions internacionals entre els estats. El que es va modificant són les condicions del que es considera un procediment de construcció raonable. La qüestió és anar adaptant la idea de posició original a cadascuna de les situacions específiques de justícia.

²⁴⁴ J.Rawls, "The Law of Peoples", dins *The Law of peoples*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1999, p.9.

²⁴⁵ Els altres àmbits naturals d'extensió són les relacions amb les generacions futures (extensió cap endavant), les relacions amb les altres espècies (animals, sobretot), i les relacions de justícia en circumstàncies socials especials (extensió cap endins).

En el cas de la justícia internacional, Rawls proposa efectuar aquesta extensió del constructivisme polític a partir d'una diferenciació entre teoria ideal i teoria no ideal i, en segon lloc, a partir d'una concreció, dintre de la teoria ideal, de dues classes distintes de posició original: una posició original per a les societats liberals ben ordenades i una altra posició original per a les societats jeràrquiques no liberals, però ben ordenades. La diferenciació entre teoria ideal i teoria no ideal no és sorprenent. La justícia com a equitat també distingeix entre teoria ideal i teoria no ideal. La preocupació fonamental de Rawls és obtenir una visió clara del que seria el més just possible, donades les condicions rellevants del cas. Rawls creu que a fi de resoldre problemes pràctics d'injustícia abans ens cal tenir una noció clara del que reclama la justícia -ens cal disposar del que, com veurem, Rawls anomena una "utopia realista"²⁴⁶.

El que és més nou a "El Dret de Gents" és que, en aquesta ocasió, la manera d'arribar a uns principis ideals de justícia procedeix a partir de dues posicions originals diferents: una per a les societats liberals i una altra per a les societats no liberals - jeràrquiques o tradicionals- que Rawls anomena "societats decents". Les parts, en el primer cas, representaran pobles amb una estructura bàsica regida per una concepció política de la justícia de signe liberal. I en el segon cas, representaran pobles amb una estructura bàsica regida per una doctrina comprensiva particular (normalment religiosa).

Efectivament, Rawls no creu que sigui necessari que una Societat de Pobles s'hagi de compondre exclusivament de règims liberals -paradigmes del que entenem per raonabilitat moral- com els que predominen en el món occidental²⁴⁷. Un poble pot no ser liberal i, tanmateix, ser ben ordenat en la mesura que respecta sincerament els drets humans i està disposat a mantenir relacions equitatives i recíproques amb la resta de pobles igualment ben ordenats. Els límits de la pluralitat de tipus de règims polítics són els drets humans; però aquests límits són amples. Dit d'una altra manera: un poble pot no ser completament raonable segons l'accepció de raonabilitat que tenim en les societats liberals, però tanmateix ser *decent* i, per tant, merèixer un tracte equitatiu. Més detalladament, podem dir que un poble decent és un poble no liberal en el sentit que considera que el bé dels seus ciutadans està vinculat a la pertinença a determinades

²⁴⁶ Perry Anderson critica a Rawls que vulgui elaborar una concepció ideal de la justícia a partir dels nostres judicis sospesos de la justícia, sense haver examinat abans les injustícies de la nostra societat. Segons Anderson, Rawls, més que un llibre com *LP*, el que necessitava escriure era *Una teoria de la injustícia*. Vegeu Anderson, Perry, "On John Rawls", *Dissent*, hivern, 1994, pp. 139-144.

²⁴⁷ Un poble és liberal en la mesura que la seva raó pública conté concepcions polítiques de la justícia que respecten els tres principis següents: a) reconeix els drets i les llibertats típiques dels règims

comunitats o grups religiosos, sol afavorir un d'aquests grups per sobre dels altres, però
ahora tolera la pluralitat religiosa i accepta escoltar les queixes que puguin expressar
els diferents grups mitjançant institucions consultives. D'altra banda, un poble decent no
té objectius agressius envers la resta de pobles, garanteix a tots els seus ciutadans els
drets humans bàsics²⁴⁸ (el dret a la vida, a la llibertat, a la propietat personal, i a la
igualtat formal de la llei natural), el seu sistema legal imposa deures i obligacions a totes
les persones del territori, i conté una idea de justícia com a bé comú en la qual creuen
sincerament els administradors de justícia i els polítics²⁴⁹.

Així doncs, hi haurà dues posicions originals: una entre societats liberals i una altra
entres societats decents. En tots dos casos suposem que el representant -o part
contractant- de cadascun dels països cridats a deliberar sobre quins principis preferiria
per a regular la cooperació i la interrelació entre els pobles no sap a quin país representa
-si bé sap que o bé és liberal, o bé decent-, ni per tant té coneixement de la seva situació
particular; etcètera. Un contrast important entre una posició original i l'altra és que els
interessos fonamentals que volen protegir les parts són diferents en cada cas. En el
primer cas, els interessos fonamentals són garantir els trets bàsics de la societat liberal; i
en el segon cas, els interessos fonamentals són protegir els trets bàsics de la societat
decent. Tanmateix, segons Rawls, aquesta diferència d'interessos no afectarà en absolut
el resultat de la deliberació. En totes dues posicions originals s'arribaran a escollir els
mateixos principis de justícia internacionals. Heus aquí aquests principis:

- 1) Els pobles són lliures i independents, i la seva llibertat i independència ha de ser respectada pels altres pobles
- 2) Els pobles han de respectar els tractats i els compromisos assumits.
- 3) Els pobles són iguals i són parts [iguals] dels acords que els obliguen.
- 4) Els pobles han d'observar el deure de no intervenció.
- 5) Els pobles tenen el dret d'autodefensar-se, però no el dret d'instigar la guerra per altres motius.
- 6) Els pobles han de respectar els drets humans.
- 7) Els pobles han de respectar certes restriccions específiques sobre la conducció de la guerra.
- 8) Els pobles tenen el deure d'ajudar aquells altres pobles que viuen en unes condicions desfavorables que impedeixen que tinguin un règim social i polític just o decent.²⁵⁰

Aquests principis corresponen a la secció més significativa de la part ideal de la
teoria del dret de gents rawlsiana. Tanmateix alguns d'ells ja anuncien de quina forma

constitucionals; b) assigna a aquestes llibertats, drets i oportunitats una prioritat especial sobre d'altres consideracions; c) dóna valor a aquestes llibertats assignant béns socials primaris a tots els ciutadans.

²⁴⁸ Cf. *The Law of Peoples*, p.65.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, §8 i §9. Rawls posa un exemple hipotètic de societat decent, que anomena *Kazanistan* (§9.3). Ell mateix reconeix que Kazanistan s'assembla molt al que fou l'Imperi Otomà.

Rawls abordarà el tractament d'aquelles qüestions més importants de la part no ideal de la teoria. D'entre aquestes qüestions sobresurten els problemes relacionats amb la guerra i amb l'obligació per part dels pobles més rics d'ajudar els pobles més pobres.

Pel que fa a la qüestió de la guerra Rawls argüeix que és legítim fer la guerra per tal de defensar-se d'un enemic agressor que posa en perill els interessos fonamentals de la societat. És a dir, les societats ben ordenades tenen dret a fer la guerra en defensa pròpia. Aquest és el cas més clar de guerra justa. Ara bé, Rawls també accepta que un poble pot entrar legítimament en guerra amb un altre poble que no l'ha agredit prèviament si el govern d'aquest segon poble viola, d'una forma flagrant i intolerable, els drets humans elementals dels seus membres. És a dir, el segon cas de guerra justa és la intervenció humanitària. Així doncs, l'autodefensa i la protecció dels drets humans són els dos fins a curt termini que justifiquen entrar en guerra. Ara bé, una guerra justa sempre haurà de respondre a un objectiu a més llarg termini: la incorporació dels estats il·legals (*outlaw states*) a la Societat de Pobles ben ordenats que respecten el *dret de gentes* i, per tant, garanteixen els drets humans dels seus ciutadans²⁵¹.

Pel que fa a la qüestió de l'existència de grans desigualtats entre els pobles avantatjats i els pobles desavantatjats (*burdened societies*), Rawls descarta que la millor manera d'abordar-la sigui adoptar la perspectiva d'una justícia distributiva d'àmbit mundial. Els pobles desavantatjats necessiten ajuda i els pobles avantatjats tenen el deure d'ajudar els pobles desavantatjats a fi que aquests puguin "arribar a esdevenir membres amb tota regla de la Societat de Pobles i puguin determinar el curs del seu propi futur per ells mateixos"²⁵². Però el deure d'ajudar és un deure transitori: val *mentre* els pobles desavantatjats no són encara del tot ben ordenats per causa de la seva situació socioeconòmica. I per adoptar-lo no cal pressuposar una perspectiva global única de distribució de la riquesa per a tot el món. Tanmateix, ara no podem perseguir els problemes que comporta adoptar aquesta posició en el tema de la justícia distributiva mundial.

²⁵⁰ *Law of Peoples*, §4.1., p.37.

²⁵¹ Aquest objectiu a llarg termini ajuda a explicar les regles i criteris que hauran de seguir-se en la conducció de la guerra. Els principis de conducció de la guerra són, en resum, els següents: l'objectiu de la guerra és la pau duradora entre els pobles; els pobles ben ordenats no lluiten entre si; la població civil - inclosos els soldats- del poble enemic no són responsables de la guerra; cal respectar els drets humans dels enemics; cal fer saber al poble enemic que l'objectiu de la guerra és la pau i una relació de cooperació futura; els càlculs d'eficiència, fets en termes de mitjans i fins, s'han de circumscriure a les condicions de moralitat que estableixen els principis anteriors. Cf. "The Law of Peoples", §14.

²⁵² *Ibid.*, p.118.

El que destaca Rawls de la seva proposta és que per mitjà de l'acceptació dels principis de justícia internacionals el dret de gentes estableix una noció de reciprocitat a nivell internacional. D'aquesta manera, tots els pobles ben ordenats poden acceptar els principis de justícia per les raons apropiades. La situació és anàloga al que succeeix en l'àmbit domèstic en relació amb el consens per superposició: cadascú pot acceptar l'acord original des de les seves pròpies raons. Rawls mateix subratlla l'analogia entre la forma de constituir el dret de gentes i la forma d'establir els principis de justícia del liberalisme polític.

El dret de gentes és universal per l'abast dels seus principis, no perquè procedeixi d'una facultat humana universal o descriu una realitat natural que tot ésser humà racional estaria obligat a reconèixer²⁵³. És universal perquè qualsevol poble pot acceptar-lo, perquè qualsevol poble ben ordenat pot acceptar-lo per les raons apropiades que defineix una concepció de la justícia independent.

Segons Rawls, la concepció política liberal de la justícia no és historicista -no solament pot aplicar-se en societats que tinguin unes institucions polítiques i una cultura liberals. Si fos historicista, aleshores, a l'hora de determinar una concepció política de la justícia per al cas domèstic, algú podria sostenir que algunes doctrines comprensives sortiran més beneficiades que d'altres per la justícia com a equitat, ja que necessàriament algunes d'aquestes doctrines hauran estat més presents en la història particular d'una societat que no d'altres. En conseqüència, la perspectiva de la teoria tampoc no pot ser qualificada d'etnocentrista. Rawls diu, explícitament, que el dret de gentes, tot i especificar una concepció de la justícia que parteix de concepcions liberals - ja que el primer pas en el procediment de construcció és el de la posició original entre societats liberals -, no és "necessàriament etnocèntric o merament occidental"²⁵⁴. Perquè poguéssim dir que ho és hauríem de fixar-nos en el seu contingut i veure si realment afavoreix més unes societats en concret que no unes altres. I Rawls nega que això passi. Segons ell, com que el procediment constructivista defineix una posició equitativa entre les parts, l'acord a què aquestes puguin arribar també ha de ser considerat equitatiu i raonable. Els principis de justícia del dret de gentes són raonables en un sentit de raonable que qualsevol societat pot acceptar, sempre i quan estigui disposat a veure en les altres societats uns iguals:

²⁵³ *Ibid.*, p.85-88.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp.121.

[La concepció liberal] només demana a les altres societats el que aquestes poden raonablement concedir, un cop estan disposades a estar en una relació d'igualtat equitativa respecte a les altres societats. No poden dir que estar en una relació d'igualtat amb altres pobles és una idea occidental! En quina altra relació pot un poble i el seu règim esperar raonablement de trobar-se?²⁵⁵

Aturem-nos un moment en aquesta última pregunta, que ens porta directament a considerar un aspecte addicional de la noció d'allò raonable. En primer lloc, notem que Rawls no sosté que hi hagi una raó o un conjunt únic de raons que puguin convèncer tothom d'una manera apodíctica i definitiva, de la mateixa manera que en el cas de la justícia domèstica tampoc no deia que hi hagués un únic conjunt de raons filosòfiques que pogués convèncer definitivament totes les doctrines comprensives perquè acceptessin la concepció política de la justícia que ell proposa. En això consistia, precisament, el gir polític de la justícia com a equitat. Les raons per adherir-se als principis de justícia, tant en un cas com en l'altre, són internes a cada doctrina comprensiva - o poble, en aquest cas. Les teories de Rawls s'abstenen de donar-nos en cap, d'aquestes raons. La justícia com a equitat i el dret de gentes es limiten a mostrar-nos que existeixen possibilitats, que és *raonable tenir fe* en un acord sobre la justícia en aquests casos fonamentals. La raó d'aquesta esperança rau, bàsicament, en el fet que cap d'aquests acords perjudica cap de les parts que podrien subscriure l'acord i en el fet que és importantíssim arribar a un acord en aquestes qüestions. Les teories de Rawls es limiten a oferir una noció mínima de raonabilitat, que tothom podria reconèixer²⁵⁶ i, per tant, més que raons apodíctiques per sostenir els acords que proposa, el que fa és proporcionar-nos raons per creure que aquests acords no són impossibles. Entendrem millor què vol dir Rawls amb això si, per acabar l'exposició de la seva teoria general, fem esment de les funcions que atribueix a la tasca filosòfica que realitza.

6. Les quatre funcions de la filosofia política. Una utopia realista.

La filosofia política, afirma Rawls al començament de *JaF*, té 4 funcions: una funció pràctica, una funció orientadora, una funció reconciliadora i una funció utopista. (i) Té,

²⁵⁵ *Ibid.*, p.122.

²⁵⁶ Un dels llocs on Rawls sembla afirmar de manera més contundent que la seva noció de raonabilitat proporciona un mínim neutral acceptable per a tothom és a "Reply to Habermas", p. 138: "Cap concepció enraonada pot passar sense les nocions del raonable i el racional tal i com jo les utilitzo. Si aquest argument [l'argument que desplega a *LP*, III, 1-3, i que enllaça el contingut dels principis polítics de la

en primer lloc, una *funció pràctica* perquè es proposa ajudar a mitigar els conflictes que provoquen més divisió social i, a més, es planteja el problema de l'ordre. En concret, la justícia com a equitat s'ocupa sobretot de mitigar la divisió social que es genera, encara avui dia, al voltant de la qüestió sobre quina és la relació més adequada entre les nocions bàsiques de llibertat i igualtat²⁵⁷. (ii) En segon lloc, té una *funció orientadora* perquè

...la filosofia política pot ajudar la gent en la manera com ha de concebre les seves institucions polítiques i socials *en conjunt*, i els seus objectius i propòsits bàsics *com a societat* amb una història - una nació -, en oposició als seus objectius i propòsits bàsics com a individus, o membres d'una família o d'associacions. A més, els membres de qualsevol societat civilitzada necessiten una concepció que els possibiliti concebre's *com a ciutadans* amb una determinat estatus polític, i que expliqui com aquest estatus afecta les seves relacions amb el món social²⁵⁸.

Finalment, (iii) Rawls també diu que la filosofia política té una *funció reconciliadora* amb el món. En això, Rawls segueix la tesi de Hegel segons la qual “quan mirem el món racionalment, el món també ens mira racionalment” - o la *Doppelsatz* que diu que “el real és racional i el racional és real”. En aquest sentit,

... la filosofia política pot intentar calmar la nostra frustració i ràbia contra la societat i la seva història mostrant-nos la forma com les seves institucions, quan són considerades degudament des d'un punt de vista filosòfic, són racionals, i que havien de desenvolupar-se en el temps històric de la manera que han fet per tal d'atènyer la seva forma racional actual²⁵⁹.

(iv) D'aquesta manera acabem arribant a la quarta funció o l'objectiu final de la filosofia política de Rawls: elaborar una *utopia realista*. La pregunta a la qual aquesta utopia realista respondria seria la següent: “Quin aspecte tindria una societat democràtica perfectament justa sota unes condicions raonablement favorables, però, tot i així, condicions històriques possibles, condicions que les lleis i tendències del món social permeten?”²⁶⁰. Segons Thomas Pogge, aquesta preocupació per determinar si és possible pensar que el nostre món pot acollir una societat democràtica perfecta ha d'emmarcar-se dins una preocupació més general, gairebé metafísica, sobre la possibilitat de respondre afirmativament a la pregunta de si val la pena viure en societat o en el món:

justícia amb la concepció dels ciutadans com a raonables i racionals] pressuposa les concepcions de Kant i Plató, aleshores també les pressuposa el més simple fragment de lògica i matemàtica”.

²⁵⁷ *JaF*, p.2

²⁵⁸ *Ibid*, pp. 2-3.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 3.

És possible imaginar un ordre social en el qual valgui la pena viure una vida humana en comú?... La qüestió ha de ser entesa des d'un punt de vista realista... La qüestió és si és possible una utopia *realista*... Si existeix aquesta possibilitat, aleshores, i només aleshores, pot considerar-se que el món és bo en el seu conjunt²⁶¹.

L'objectiu final, per consegüent - o el principi motor, si es vol²⁶² -, no és determinar una concepció de la justícia a partir d'un argument deductiu, apodíctic i definitiu, que ens permeti resoldre totes les qüestions morals que ens vagin sortint al pas. L'únic que es proposa Rawls és mostrar que encara és possible la reconciliació entre el món i nosaltres com a éssers morals²⁶³. El conjunt de l'obra de Rawls respon a la preocupació de mostrar que és *possible* pensar en l'existència d'una societat democràtica justa. Es tracta d'oferir raons per pensar que és raonable tenir fe en l'adveniment d'un món social just. En aquest sentit, la justícia com a equitat és una utopia *realista* que “assumeix el paper que va assignar Kant a la filosofia en general: la defensa de la fe raonable”²⁶⁴. Si podem arribar a determinar que ens podem acabar reconciliant amb el món i que podem arribar a viure en una societat justa, aleshores, veurem el món amb uns altres ulls i l'actitud que tenim cap a ell canviarà²⁶⁵.

Ja no és necessari que el món se'ns aparegui com a desesperadament estrany, com un món en el qual la voluntat de dominar i les crueltats opressives, instigades pel prejudici i la follia, han de portar a terme, inevitablement, la seva destrucció. Res d'això potser alleugerirà la nostra pèrdua, si ens trobem en una societat que viu uns temps irremeiablement corruptes. Tanmateix, podem pensar que el món en si mateix no és inhòspit per a la justícia i el seu bé. El nostre món social podia haver estat diferent i encara hi ha esperança per aquells que viuran uns altres temps i en un altre lloc.²⁶⁶

²⁶¹ Pogge, Thomas, *John Rawls*, München, Verlag C. H. Beck, 1994, p. 35. Si considerar que una de les funcions bàsiques de la filosofia política és la reconciliació suposa acostar-se a Hegel, plantejar aquesta pregunta sobre si la val la pena viure en el món, és tornar altre cop a Kant. Vegeu *Political Liberalism*, p. lxii.

²⁶² “Hem de començar amb el supòsit que una societat política raonablement justa és possible, i per tal que sigui possible, que els éssers humans han de tenir una naturalesa moral...” (*Ibid.*).

²⁶³ El paper reconciliador de la filosofia política suggereix que, per a Rawls, la política no seria un “escàndol” per a la filosofia. Per una opinió contrària a això, vegeu Olesti, Josep, “Filosofia i política. Contribució a la qüestió de la veritat en política (Arran d'una lectura de Maquiavel i La Boétie)”, *Estudi General*, núm. 16, Girona, 1996.

²⁶⁴ *LP*, p. 205. Vegeu, també, *Ibid.*, p. 132.

²⁶⁵ Rawls també expressa la mateixa idea en sentit negatiu: “Si donem per suposat, com una cosa del coneixement comú, que una societat democràtica ben ordenada i justa és impossible, aleshores la qualitat i el to de les nostres actituds reflectirà aquest coneixement. Una de les causes de la caiguda del règim constitucional de Weimar va ser que cap de les èlites tradicionals alemanyes van donar suport a la seva constitució o van estar disposats a cooperar per tal de fer-la funcionar.” (*Political Liberalism*, p. lxi).

²⁶⁶ *JaF*, pp. 37-38.

CAPÍTOL 2

2. LA FILOSOFIA POLÍTICA DE RAWLS SEGONS LA NOVA VERSIÓ DEL PRAGMATISME DE RICHARD RORTY.

1. Introducció

Una cosa que volia deixar clara el capítol anterior és que, segons el liberalisme polític de Rawls, una concepció *política* de la justícia que pretengui fer front al pluralisme que caracteritza essencialment - és a dir, de manera no conjuntural - les nostres societats liberals no pot fonamentar-se en cap doctrina comprensiva religiosa, filosòfica o moral. Entre moltes altres coses, com hem vist, això significa que el problema de la veritat és irrellevant per a la filosofia política.

Tal com intentarem mostrar a continuació, Richard Rorty arriba a una conclusió molt semblant partint d'una concepció pragmatista de la veritat. En aquesta coincidència ens concentrarem ara, en primer lloc. La intenció, en aquest capítol, és acabar presentant la interpretació rortyana de la filosofia de Rawls. Abans, però, haurem de fer una curta exposició del conjunt de l'obra de Rorty. D'aquesta manera, quedaran més clars els motius de fons, les estratègies i la rellevància de la interpretació rortyana.

2. Una primera semblança entre el liberalisme polític de Rawls i el nou pragmatisme de Rorty: la qüestió de la veritat.

Rawls considera que hem d'acceptar com un fet històric evident que les nostres societats estan constituïdes per una pluralitat de concepcions comprensives -o sigui, concepcions filosòfiques, religioses o morals que proporcionen una determinada cosmovisió de la vida i de l'univers. En això, precisament, es distingeixen les nostres societats liberals modernes de les societats antigues: en el fet que es reconeix com a normal el fenomen de la proliferació de doctrines comprensives raonables com a conseqüència de l'exercici lliure de les capacitats morals dels ciutadans. L'èxit del liberalisme rau, justament, en l'acceptació d'aquest fet i en el treball teòric que realitza

per tal d'assimilar-lo en l'ideal de fonamentació d'una societat ben ordenada²⁶⁷. Aquesta acceptació no hauria de sorprendre ningú, en principi.

Ara bé, malgrat tot, encara és possible que algú qüestionï l'existència del pluralisme raonable que defineix les nostres societats. I la raó d'aquest escepticisme, assenyala Rawls, l'hem d'anar a buscar en el fet que "ens agrada veure la raó com a guia de la veritat, i ens agrada pensar que la veritat és una"²⁶⁸. La rèplica principal de Rawls contra aquesta reticència a acceptar el pluralisme raonable consisteix a afirmar que una idea d'aquesta mena és més pròpia d'una concepció comprensiva que no d'una concepció política de la justícia i que, per tant, no és útil per a una justificació pública de l'ordre social. Naturalment, des d'una perspectiva comprensiva, tothom està disposat a afirmar que és ell qui té raó, que la concepció vertadera és la seva. El problema, però, és que no està gens clar què voldria dir que algú pogués demostrar mai que solament ell té la veritat²⁶⁹. Perquè el que sí que estem obligats a reconèixer -i a acceptar sense escarafalls ni lamentacions- és que la formulació dels nostres judicis sempre té lloc, i només pot tenir lloc, sota unes condicions determinades i particulars que en limiten l'abast: "La majoria dels nostres judicis més rellevants es fan sota unes condicions tals [*les càrregues del judici*] que difícilment es pot esperar que persones conscients, en ple ús de les seves facultats de raó, ni tan sols després d'una discussió lliure, arribin unànimament a la mateixa conclusió"²⁷⁰. Per tant el liberalisme, ens "insta a reconèixer la impossibilitat pràctica d'arribar a un acord polític raonable i efectiu en el judici sobre la veritat de les doctrines comprensives"²⁷¹ i ens insta a basar el procediment justificatori de la nostra concepció de la justícia en la noció de *raonabilitat*:

L'avantatge de limitar-nos a allò raonable és que, encara que no pugui haver-hi més que una doctrina comprensiva vertadera, hi pot haver, tal com hem vist, moltes doctrines raonables. Un cop acceptem el fet que el pluralisme raonable és una condició permanent de la cultura pública sota institucions lliures, la idea d'allò raonable resulta, per a un règim constitucional, més adequada com a part de la base de la justificació pública que no la idea de veritat moral²⁷².

²⁶⁷Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996 (1993), p. 20.

²⁶⁸*Ibid.*, p. 95.

²⁶⁹"No cal dir que aquells que insisteixen en les seves creences insisteixen també en la idea que solament elles són vertaderes... Però es tracta d'una pretensió que ningú no està en condicions de justificar davant el comú dels ciutadans", *Ibid.*, p.92.

²⁷⁰*Ibid.*, p.89. Aquí, com es pot veure, Rawls marca distàncies amb Habermas i Apel pel que fa a les possibilitats d'èxit del discurs racional en la tasca de generar un consens entre les persones.

²⁷¹*Ibid.*, p. 94.

²⁷²*Ibid.*, p. 161.

En això consisteix, justament, la idea de Rawls: que la seva teoria ha d'aplicar el *principi de tolerància* a la mateixa filosofia política²⁷³. La filosofia política ha de "deixar que els mateixos ciutadans dirimeixin les qüestions religioses, filosòfiques i morals [que, precisament es caracteritzen per les pretensions de veritat que sostenen sobre l'univers i la naturalesa humana i per proposar principis metodològics aplicables a tots els nivells de la realitat] d'acord amb les doctrines que ells lliurement abracin"²⁷⁴.

Com es realitza aquest "deixar" que caracteritza el liberalisme polític enfront de les diferents concepcions comprensives? De quina manera pot la política prescindir del tema de la veritat? Segons Rawls, hauríem de procedir d'una forma anàloga a la dels pensadors moderns que, en el context de les guerres de religió dels segles XVI i XVII, es van acabar persuadint de la inutilitat i inconveniència de voler fonamentar la societat sobre la base d'una mateixa professió de fe. El que hauríem de fer és, simplement, deixar de preguntar-nos si la nostra concepció de la societat és vertadera o no i limitar els esforços a l'estudi de la possibilitat de trobar un acord satisfactori amb la resta de ciutadans en relació amb una concepció política que reguli l'estructura bàsica de la nostra societat plural.

En certa manera, els objectius de la filosofia pragmatista de Richard Rorty també es mouen en aquesta mateixa direcció de tolerància filosòfica. Rorty està plenament d'acord amb Rawls que la millor manera de defensar una política liberal i democràtica és abandonar tot tipus de plantejament epistemològic de la política i limitar-se a la consideració de la possibilitat d'edificar una societat basada en l'acord públic. De fet, renunciar a fer plantejaments epistemològics de la política significa, al capdavall, reconèixer que "no disposem de cap terreny neutral des del qual poder defensar la política democràtica contra els seus adversaris"²⁷⁵.

Segons Rorty, aquest plantejament ha de ser entès en continuïtat amb la crítica il·lustrada a la idea que la moralitat respon a la necessitat d'adequar-se a la voluntat divina. En realitat, però, abans que res cal concebre el pragmatisme com una oposició directa a tota una sèrie de postulats il·lustrats bàsics dominants encara avui en la cultura occidental. La idea de Rorty és que l'únic que val la pena salvar de la Il·lustració són les institucions liberals que va propiciar: "Per a nosaltres els pragmatistes, el valor dels

²⁷³Vegeu l'article de Rawls: "La justicia como equidad: política, no metafísica", a *La Política: Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm.1, Barcelona, Paidós, 1996, pp.23-46.

²⁷⁴LP, p.186.

²⁷⁵R. Rorty, *El pragmatisme, una versió*, Vic, Eumo, 1998, lliçó III, p. 73.

ideals de la Il·lustració és precisament el valor d'algunes de les institucions i pràctiques que aquests han creat²⁷⁶. El que Rorty no vol salvar, però, és la fonamentació teòrica d'aquestes pràctiques institucionals. És a dir, la intenció de Rorty és aconseguir separar l'ideal polític il·lustrat de la seva base teòrica. Aquests dos aspectes no solament són perfectament separables sinó que, a més, és del tot desitjable que es distingeixin l'un en oposició a l'altre. En la filosofia il·lustrada, ve a dir Rorty, hi ha una espècie de contradicció o conflicte intern entre la pràctica política que fomenta i el discurs teòric que pretén fonamentar-la. Això és així perquè els il·lustrats encara creuen en la veritat com a instància reguladora i justificadora dels nostres discursos. És d'aquesta manera, observa Rorty considerant l'exemple de Jefferson, com pretenen resoldre el conflicte o la tensió que, a parer d'ells, se'ls presenta entre, d'una banda, la suposició que tot ésser humà disposa de totes les creences necessàries per a la virtut cívica i, de l'altra, l'acceptació que cal sacrificar la consciència individual en interès de la convivència col·lectiva (el problema individu/col·lectivitat)²⁷⁷. L'existència d'una veritat a la qual tothom té accés justifica que l'individu pugui sacrificar-se per la col·lectivitat sense perdre la dignitat que li és intrínseca. El problema, però, és que es fa molt difícil defensar els ideals de llibertat i fraternitat des de l'acceptació acrítica d'una realitat no humana - que tant pot rebre el nom de "Voluntat Divina" com el de "Naturalesa Intrínseca"- que determina què és correcte i què és veritat. Creure això, observa Rorty, és tornar a caure en l'error que els éssers humans devem una devoció i una humilitat total a una realitat absoluta que és diferent de nosaltres, respecte a la qual tenim un deute pendent per culpa d'un pecat original terrible²⁷⁸.

El propòsit del pragmatisme és demostrar que la vinculació de la política il·lustrada amb la filosofia o el racionalisme il·lustrat és fruit d'un accident. No existeix cap lligam essencial entre aquests dos aspectes o projectes de la il·lustració²⁷⁹. Però no només això: la filosofia racionalista que arrenca de la il·lustració no ajuda gens la política il·lustrada; més aviat la perjudica. I això perquè, si bé ja no cal obeir els capricis d'un déu superior i dominador de l'home, el filòsof il·lustrat continua creient en autoritats diferents de la capacitat dels homes de determinar lliurement el curs de la seva pròpia història. El

²⁷⁶Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, pp.55-56.

²⁷⁷cf. Rorty, R., "La prioridad de la Democracia sobre la filosofía", dins *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 240.

²⁷⁸Vegeu la lliçó I de *El pragmatisme*.

²⁷⁹ "Per què, podria preguntar algú, es considera tant sovint que els dos projectes de la il·lustració - l'un, el polític, l'altre, l'intel·lectual- són indissolubles? Jo penso que aquesta consideració pot no reflectir res

pragmatista està convençut que les idees de Veritat, Naturalesa, Raó no són res més que “l’anàleg filosòfic del fonamentalisme religiós”²⁸⁰. El filòsof racionalista il·lustrat no ha madurat prou encara. Per aquesta raó el pragmatisme representa, al mateix temps, una continuació i una superació de la il·lustració. Representa una continuació en el sentit que porta a un estadi superior l’impuls il·lustrat contra els autoritarismes i, per tant, col·labora en el procés de maduració de l’ésser humà, que ara es fa més càrrec de si mateix: “Esperem fer a la Naturalesa, a la Raó i a la Veritat, el mateix que el segle divuit va fer a Déu”²⁸¹, diu Rorty. El pragmatisme persevera en la secularització del món que va iniciar la il·lustració. D’altra banda, representa una superació de la il·lustració en el sentit que nega que puguem resoldre cap problema per mitjà del coneixement de la realitat intrínseca de les coses que assoliríem mitjançant una capacitat distintivament humana com ara la raó.

Exposat en aquests termes, i tenint en compte que Rorty considera que l’“autèntica Filosofia Primera és la Política”²⁸², podríem dir que la seva filosofia està encaminada a distingir el liberalisme il·lustrat del racionalisme il·lustrat²⁸³.

3. Continuació i superació del projecte il·lustrat. La nova versió del pragmatisme de Rorty.

La crítica que fa Rorty del racionalisme il·lustrat passa per posar de manifest tant les seves debilitats teòriques com les seves debilitats pràctiques²⁸⁴. (1) Les principals debilitats teòriques que assenyala en el racionalisme il·lustrat són: (a) la incapacitat de donar compte de tota una sèrie d’aspectes problemàtics del seu concepte de veritat en comparació amb el concepte de justificació i, (b) la incapacitat d’oferir una explicació naturalista de caràcter darwinià de l’origen de la ment i del llenguatge humà. En el fons, aquestes incapacitats són conseqüència de la idea que existeixen unes realitats o un

més que una coincidència històrica”. A Rorty, R., *Truth, Politics and “Post-modernism”*, Assen, Van Gorcum, 1997, 36.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.43.

²⁸¹ *Ibid.*, p.35.

²⁸² És molt probable que Rorty afirmés això -en la lectura d’una de les Lliçons que va llegir el juny de l’any 1996 a la Càtedra Ferrater Mora de la UdG- en al·lusió irònica a la filosofia que K.O. Apel havia defensat el novembre abans a la Càtedra amb unes lliçons titulades “Transcendental Semiotics as First Philosophy”.

²⁸³ “...el que recalco insistentment és la necessitat de destriar el liberalisme il·lustrat del racionalisme il·lustrat”, *El pragmatisme*, p. 220.

²⁸⁴ Vegeu el final de la lliçó VIII de *El pragmatisme*.

ordre natural de raons no humanes respecte a les quals hem d'adequar la conducta. En conseqüència, o bé aquestes incapacitats fan palesa la irrellevància pràctica de la teoria il·lustrada de la veritat, o bé acaben perjudicant la pràctica efectiva de la política democràtica. (2) D'altra banda, a nivell pràctic, el racionalisme il·lustrat tampoc no és una bona estratègia. Perquè més que acostar-nos a la gent que no pensa com nosaltres el que fa, en realitat, és allunyar-nos-en. A més, ja existeix una opció amb més possibilitats d'ajudar a fer realitat l'ideal democràtic: la versió del pragmatisme que ens ofereix el mateix Rorty.

3.1. Crítica teòrica al racionalisme il·lustrat.

Així doncs, la principal²⁸⁵ crítica teòrica contra el racionalisme il·lustrat consisteix a refutar des d'una perspectiva pragmatista la seva teoria de la veritat. Ara bé, seria inexacte, per no dir incorrecte, presentar l'assumpte com si la teoria pragmatista que defensa Rorty constituís senzillament una nova teoria de la veritat amb les mateixes pretensions que les altres. La teoria pragmatista de la veritat de Rorty no pot interpretar-se com una refutació en el contingut de les altres teories de la veritat; més aviat ha de concebre's com una refutació de la mateixa possibilitat d'elaboració d'una teoria filosòfica sobre un concepte anomenat "veritat" rellevant per a la política democràtica. L'objectiu de la seva teoria és persuadir-nos, precisament, de la inconveniència de pensar que hi ha "alguna cosa" que fa que les nostres creences siguin vertaderes o falses. En la realització d'aquesta tasca, Rorty s'ajuda especialment de la filosofia pragmatista de John Dewey: "Dewey ens ha posat en el camí correcte en concebre el pragmatisme no com a fonament, sinó com la forma de netejar el camí que porta a la política democràtica"²⁸⁶.

El plantejament inicial de la seva crítica, tanmateix, parteix de dos principis: (i) del *principi de W. James* que diu que només val la pena discutir aquelles diferències que tenen alguna rellevància d'ordre pràctic; i (ii) del principi paral·lel a aquest, segons el qual només es pot aspirar a -i treballar per- aconseguir una cosa quan existeix la possibilitat de reconèixer-la un cop es té (i que anomenaré *principi del reconeixement*). Amb aquests principis metodològics, típicament pragmatistes, Rorty pretén demostrar

²⁸⁵ "... la més cèlebre aportació del pragmatisme: la teoria pragmatista de la veritat.", dins R, Rorty, "Norteamericanismo y pragmatismo", *Isegoría*, núm.8, 1993, p.11.

²⁸⁶ *Objectividad, relativismo...*, p.30.

que el discurs tradicional sobre la veritat és del tot irrellevant i, a més, segons com, també perjudicial, per a la política democràtica.

Aquest discurs tradicional sobre la veritat sol girar entorn de tres premisses bàsiques²⁸⁷: (1) una suposada evidència de la suprema desitjabilitat de la veritat; (2) la idea que la veritat consisteix en una correspondència amb la realitat; i (3) el supòsit que la realitat té una naturalesa intrínseca.

El propòsit de Rorty és fer-nos adonar que, a efectes pràctics, el desig de veritat no equival a res més que al desig universal de justificació davant dels altres: "vertader" es fa servir sobretot per advertir els altres de la possibilitat que, donat que no som perfectes, pot arribar un dia en el qual ja no es consideri justificat allò que actualment ho sembla. I, en conseqüència, en aplicació del principi de James, tantes raons tenim per desitjar la justificació com per perseguir la veritat. Ara bé, a més d'això, entre la justificació i la veritat existeixen un parell de diferències importants que fan que sigui més recomanable decantar-nos a favor de la primera que no a favor de la segona: perquè, (a) d'una banda, no sabrem mai si les nostres proposicions són vertaderes o no - és a dir, no sabrem mai si corresponen a la naturalesa intrínseca de les coses-, però, en canvi, podem saber perfectament si les nostres raons són justificades davant dels altres o no, ja que els altres sempre poden dir que les consideren justificades; i (b) de l'altra, és més difícil basar l'entesa política sobre el discurs de la veritat que no sobre el discurs de la justificació.

La crítica de la primera premissa -la de la suposada evidència de la suprema desitjabilitat de la veritat- està adreçada principalment contra les teories de la veritat de peirceans com Habermas, Apel i Putnam. La crítica de les dues altres premisses està adreçada directament contra les teories representacionalistes de la veritat i contra les teories essencialistes en general. Començaré per aquesta segona crítica.

3.1.1. Crítica a la teoria representacionalista de la veritat. El panrelacionalisme.

Segons Rorty, el debat inútil i estèril entre realistes i antirealistes tan sols té lloc entre aquells que subscriuen una concepció representacionalista de la veritat i conceben el coneixement com un acte d'aprehensió o de representació exacta de la vertadera realitat de les coses²⁸⁸. Enfront d'aquesta situació, Rorty proposa un pragmatisme que es

²⁸⁷Vegeu el principi de les lliçons III-IV de *El pragmatisme*, pp. 69-70.

²⁸⁸*Objectividad, relativismo...*, p.16.

caracteritza per defensar una concepció antirepresentacionalista de la veritat (com a resposta més aviat epistemològica) i sostenir una concepció panrelacionalista de l'univers i del discurs (com a resposta de caràcter més aviat metafísic).

La controvèrsia entre els realistes i els antirealistes, observa Rorty, reproduïx molts dels perniciosos dualismes filosòfics que dominen el pensament occidental des dels grecs. Especialment el dualisme cartesià entre una *res extensa* i una *res cogitans*²⁸⁹. Tots els problemes d'aquesta controvèrsia arrenquen de la idea que existeixen dues substàncies completament distintes i irreconciliables que cal relacionar per mitjà d'un tercer element distint que faci de mitjancer entre elles. Aquest tercer element sol ser el llenguatge. El llenguatge, diu el representacionalista, té la funció de representar les coses davant la consciència del subjecte. Si realitza correctament la seva funció i la representació s'adequa a com són realment, intrínsecament, les coses, aleshores ens trobem davant d'una afirmació vertadera. Si no és així i l'afirmació no reproduïx un estat de coses real, aleshores és falsa.

Aquesta concepció representacionalista presenta molts problemes, cadascun dels quals constitueix una bona raó per abandonar-la. Els tres més importants són els següents. (1) En primer lloc - seguint la crítica de Putnam i essent fidel als principis metodològics del pragmatisme- Rorty assenyala que no disposem de cap criteri independent que ens pugui servir per formular una prova de l'èxit o fracàs de la representació i que ens permeti de respondre satisfactòriament les preguntes en què s'ha quedat encallat l'escèptic: "Com ho sabem que l'afirmació que fem correspon a la naturalesa intrínseca de les coses? És més, com ho podem saber?"²⁹⁰. (2) En segon lloc el representacionalisme presenta grans dificultats a l'hora de fer concordar el seu punt de vista amb una teoria darwinista de l'evolució de l'espècie humana, ja que pressuposa l'existència d'una realitat intrínseca i amagada de les coses i de l'home. (3) Finalment, i especialment per aquest motiu, el representacionalisme és indesitjable perquè és irrellevant i, a vegades, fins i tot perjudicial per a l'afirmació d'una teoria política democràtica, donat que podem pensar que reproduïx el model teocràtic d'obediència a una autoritat suprema no humana. En aquest darrer punt, Rorty s'inspira en -i segueix sobretot- el model de Dewey: "El seu propi esforç [el de Dewey] per refutar les

²⁸⁹ Rorty va escriure *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el llibre que potser li ha donat més popularitat dintre el món anglosaxó, per tal de mostrar les semblances que apreciava en les crítiques al cartesianisme en Dewey, Heidegger i Wittgenstein.

²⁹⁰ *Objetividad...*, p.21.

doctrines representacionalistes (...), el va emprendre perquè pensava que aquestes doctrines s'havien convertit en un obstacle per al sentiment de confiança en si mateix de l'ésser humà. Crec que, en això, tenia raó, i que val la pena continuar el seu esforç"²⁹¹.

Rorty considera que una bona manera de combatre aquesta concepció representacionalista de la veritat i de resoldre, per tant, aquests problemes és deixar de pensar la realitat a partir de dualismes com ara *res extensa/res cogitans*, subjecte/objecte o intern/extern i afirmar, en canvi, una concepció panrelacionalista de la realitat i del discurs²⁹². El punt de vista panrelacionalista consisteix a veure-ho tot com si fos un número; o sigui, consisteix a sostenir que un objecte s'esgota en les relacions que manté amb la resta de l'univers. D'aquesta manera, pensa Rorty, cau el dualisme essència/accident i amb ell aquests dualismes que apareixen immediatament lligats al representacionisme. Com que la categoria d'essencial és inaplicable al concepte de número, afirmar que els objectes són com números suposa negar l'essencialisme: la descripció del 17 com aquell número resultant de sumar disset vegades la unitat és tan propi de la disseteïtat com les següents descripcions: "menys que 22, més que 8, la suma de 6 i 11, l'arrel quadrada de 289, el quadrat de 4,123105"²⁹³, etc. Concebre els objectes per analogia amb els números significa sostenir que "no hi ha res a saber sobre ells a part d'una xarxa infinitament gran i sempre expandible de relacions amb altres objectes"²⁹⁴.

És en aquest context que hem de concebre la funció determinant del llenguatge, entès no com a quelcom que intercedeix o que s'interposa entre el subjecte i l'objecte emmirallant o velant la realitat intrínseca de les coses, sinó com una manera de col·locar l'ésser humà "en una xarxa de relacions única" en el seu plantar cara al món. El panrelacionalista nega la idea de l'essencialista segons la qual el coneixement autèntic consisteix en un encontre no lingüístic amb les coses. En oposició a aquesta idea subscriu el *nominalisme psicològic* de Sellars, la teoria que afirma que "d'una cosa tan sols se'n pot saber el que se n'afirma en les oracions que la descriuen"²⁹⁵. Per un panrelacionalista, "parlar d'una propietat equival a fer servir un predicat"²⁹⁶. És a dir, el

²⁹¹*Ibid.*, p.35.

²⁹²Vegeu la lliçó V de *El pragmatisme* titulada "Panrelacionalisme". Rorty veu en el panrelacionalisme l'espai comú que uneix aquells filòsofs que més admira de la banda continental amb aquells que admira més de la banda anglosaxona.

²⁹³*Ibid.*, p. 127.

²⁹⁴*Ibid.*, p. 128

²⁹⁵*Ibid.*, p. 129

²⁹⁶*Ibid.*, lliçó VI

llenguatge no es pot desempallegar del món, ni el món no es pot desempallegar del llenguatge.

La base teòrica que imbueix de força i valor aquestes afirmacions prové de la filosofia de Davidson -a qui Rorty considera l'antirepresentacionista "per antonomàsia"²⁹⁷-, i especialment de la seva teoria de la triangulació fonamental intèrpret-parlant-món. És des d'aquesta teoria que Davidson pretén desfer-se del que ell considera "el tercer dogma" de l'empirisme, és a dir, el dualisme esquema/contingut. La refutació de Davidson d'aquesta distinció, d'una banda, i la refutació quineana de la distinció dogmàtica entre qüestions de fet i qüestions lingüístiques, de l'altra, observa Rorty, haurien de constituir unes raons més que suficients per a convèncer-nos de la necessitat de fer-nos panrelacionalistes. Així podríem abandonar tota aquella sèrie de distincions, basades en metàfores de verticalitat, que impregnen la nostra cultura i que ens fan creure que existeix un ordre profund de raons natural o una voluntat divina oculta que determinen una jerarquia particular de relació de submissió al món, i que alhora alimenten la vana convicció que podem elaborar una anàlisi correcta de les coses²⁹⁸.

A part d'això, la teoria de Davidson també serveix a Rorty per a rebatre la típica objecció essencialista que diu que sostenir un panrelacionisme o un pragmatisme d'aquesta mena equival a incórrer en un idealisme lingüístic negador de l'existència d'una realitat independent de l'existència humana. Quan formula aquesta objecció, assenyala Rorty, l'essentialista està confonent dues qüestions molt distintes: confon la pregunta "com identifiquem els objectes?" amb la innecessària pregunta de "són anteriors els objectes a la identificació que fem d'ells?"²⁹⁹. El pragmatisme no nega l'existència d'una realitat independent de la realitat humana respecte a la qual mantenim relacions causals. Ben al contrari, és gràcies al reconeixement d'una dependència causal amb el món que podem deslliurar-nos de les acusacions de subjectivisme i relativisme que formula l'essentialista: "(...) quan trenquem els lligams representacionals amb el món, fins i tot llavors encara tenim lligams causals. Qualsevol que concedeixi que el món disposa del poder causal de canviar les descripcions que es fan d'ell [tal com fa l'intèrpret de Quine o de Davidson que busca entendre la conducta lingüística de l'indígena] hauria d'estar immunitzat contra les acusacions de subjectivisme i

²⁹⁷ *Objectividad, relativismo...*, p.25.

²⁹⁸ Amb relació a aquest punt, vegeu tota la lliçó VI de *El pragmatisme*, titulada "Contra la profunditat".

²⁹⁹ lliçó V, de *El pragmatisme*, p. 134.

relativisme"³⁰⁰. Per a Rorty, l'única garantia que tenim del fet que estem "en contacte amb el món" és "la tesi davidsoniana que una teoria de la veritat per a un llenguatge natural no és ni més ni menys que una explicació empírica de les relacions causals que existeixen entre determinats aspectes de l'entorn i el fet de sostenir com a vertaders determinats enunciats"³⁰¹.

El pragmatisme no nega, doncs, el costat del triangle que connecta l'interlocutor amb el món. "El que nega és que sigui útil des del punt de vista explicatiu escollir entre els continguts de la nostra ment o del nostre llenguatge i dir que aquest o aquell element «correspon a» o «representa» l'entorn d'una manera que no es dóna en altres elements"³⁰². Tampoc no nega el costat intèrpret-parlant ja que afirma, amb Davidson, la tesi sobre la necessitat d'una base social per a les nostres creences i també les implicacions que aquesta tesi suposa per al concepte de veritat, especialment la idea que, donada aquesta necessitat d'una base social, la majoria de les nostres creences han de ser vertaderes.

El que determina que preferim una creença i no una altra, la força explicativa de les nostres creences depèn del valor que demostren tenir en la nostra interacció exitosa amb el món³⁰³. És a dir, com que les creences són "regles o hàbits d'acció"³⁰⁴, l'important no és si representen o no una determinada parcel·la de la realitat intrínseca de les coses, sinó en quina mesura són útils per a satisfer les nostres necessitats. El coneixement, doncs, "no consisteix en l'aprehensió de la vertadera realitat, sinó en la forma d'adquirir hàbits per a fer front (*cope*) a la realitat"³⁰⁵. De la mateixa manera, el llenguatge no ha d'entendre's com una tercera instància que permet que el subjecte entri en contacte amb el món, sinó que ha d'entendre's com la manera particular que tenim els humans d'interrelacionar-nos amb l'univers. El llenguatge no és res més que un recurs que ha desenvolupat l'home en la seva evolució biològica per tal de fer front al medi. En aquest sentit, també, podem apel·lar a la tesi wittgensteiniana i pensar que el llenguatge "és més un conjunt d'eines que no un conjunt de representacions"³⁰⁶.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ "Norteamericanismo y pragmatismo", p.12.

³⁰² *Objetividad, relativismo...*, p.21.

³⁰³ "...per a Davidson, és clar, la reflexió sobre què és una creença no consisteix en l'anàlisi de la representació". Més aviat consisteix en la reflexió sobre com un organisme que utilitza el llenguatge interactua amb el que està succeint al seu voltant". *Ibid.*, p.26.

²⁸⁵ Segons Rorty, el moviment pragmatista americà s'inicia amb l'acceptació per part de Peirce d'aquesta idea d'A. Bain. Cf. *El pragmatisme*, lliçó I, p. 22.

³⁰⁵ *Objetividad...*, p.15.

³⁰⁶ Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 3. En contrast amb això, parlar de la realitat o de la naturalesa com si es tractés d'alguna cosa que no està descrita en cap

És des d'aquesta perspectiva que el pragmatista panrelacionalista soluciona el segon dels problemes que al principi d'aquesta secció dèiem que té el representacionalisme: la reconciliació amb la teoria evolucionista darwiniana. La concepció representacionalista segons la qual el llenguatge reproduïx una naturalesa intrínseca de les coses és irreconciliable amb una concepció naturalista de l'evolució de les espècies. Tot al contrari que la perspectiva pragmatista que concep el llenguatge de la mateixa manera que el dit prèmsil de la mà, o sigui, com un recurs natural que els humans han desenvolupat i perfeccionat al llarg del temps per tal de fer front al medi.

Ara també es pot veure millor per què el representacionalisme, i l'essencialisme a què aquest dóna peu, no són desitjables des del punt de vista d'una política democràtica. Tal com ja hem repetit, el representacionalisme i l'essencialisme pressuposen una naturalesa intrínseca de la realitat que, com a tal, queda fora de l'abast de l'actuació humana. Pensar que no hi ha cap naturalesa intrínseca a la qual ens hàgim d'avenir permet fer-nos càrrec plenament de la nostra contingència històrica i prendre consciència de la importància de construir, sobre la idea de justificabilitat i d'autoconfiança, una societat "on l'esperança pel futur humà pren el lloc que fins ara ocupaven el coneixement de qüestions elevades o profundes"³⁰⁷. Aquest darrer punt, però, quedarà més clar d'aquí a un moment quan parlem de la crítica pràctica al racionalisme il·lustrat.

3.1.2. Crítica a les teories peirceanes de la veritat. La naturalització del llenguatge i la raó.

Habermas, Apel i Putnam coincideixen amb Rorty en la necessitat de prescindir d'una teoria representacionalista de la veritat. Tots ells accepten la crítica de Peirce a Descartes i als representacionalistes i afirmen que la consideració dels problemes que ens interessin ha de partir no tant de la realitat en si com del llenguatge. Tots ells rebutgen "la imatge de les creences com a intents de representar la realitat (...), i la idea associada a aquesta segons la qual la veritat és una qüestió de correspondència amb la realitat. Per tant, ens acabem fent coherentistes"³⁰⁸. Tanmateix, entre Rorty i aquests filòsofs existeix tota una sèrie de discrepàncies importants, vinculades particularment a

llenguatge és fer servir "més una joguina que no una eina" (vegeu *Truth, Politics and Post-modernism*, p. 17).

³⁰⁷Final de la lliçó VI. Per una lectura més ampliada de la tesi neohegeliana segons la qual la llibertat consisteix en el reconeixement de la contingència del propi vocabulari, vegeu el cap.III, titulat precisament "La contingència de una comunidad liberal", de *Contingencia, ironía y solidaridad*.

una diferent sensibilitat respecte a la consideració del suposat desig o pretensió de veritat de les pràctiques lingüístiques:

(...) els coherentistes estem dividits pel problema de què cal dir, si és que cal dir alguna cosa, sobre la veritat. La meva opinió és que, un cop expliquem la diferència entre justificació i veritat per mitjà d'aquella altra diferència entre justificabilitat actual i justificabilitat futura, no queda gaire res més a dir. Per contra, alguns dels meus companys coherentistes -Apel, Habermas i Putnam- pensen, tal i com ho va fer Peirce, que encara queden moltes coses a dir, coses importants per a la política democràtica³⁰⁹.

Ja hem assenyalat abans que, per a Rorty, l'únic sentit de "vertader" que val la pena de conservar és l'ús que fem d'aquesta paraula per tal d'advertir a l'audiència que pot ser que allò que avui considerem justificat un dia d'aquests deixi de ser-ho. A part d'aquest ús d'advertència no queda gaire res més a dir sobre la veritat, segons Rorty.

Habermas, Apel i Putnam, en canvi, opinen diferent. Per ells, especialment per als dos primers, és important que ens fixem en alguns aspectes fonamentals de la pràctica comunicativa. En particular, en el fet que tota afirmació té pretensions de veritat. És a dir, pretén ser vàlida universalment i transcendir tot context i pràctica social limitats. Com que aquesta pretensió es troba en les pressuposicions del discurs mateix, diuen, disposem d'un punt privilegiat per tal de començar a bastir la possibilitat d'un consens entre les persones que vagi més enllà de les diferències radicals que s'expressen en les seves pràctiques socials. Cal adonar-se, remarquen Apel i Habermas, que la mateixa acció comunicativa incorpora en aquesta pretensió de veritat l'exigència de maximitzar l'audiència. D'aquí la importància de considerar rellevant per a la política democràtica el tema de la veritat. Les consideracions sobre la veritat i la racionalitat, entesa com a recerca de la veritat, ens ajuden a rebutjar el relativisme, el contextualisme i l'etnocentrisme, opcions totes elles molt perilloses per a la política democràtica. Aquestes opcions queden refutades des del moment que l'anàlisi de les pressuposicions del discurs mostra que tota pràctica discursiva incorpora una exigència de veritat i que, per tant, apunta a una sola convergència de raons com a ideal cap al qual tots podem i hem de treballar. Els conceptes de "veritat" i "racionalitat" tenen la mateixa gramàtica en totes les comunitats lingüístiques; en totes elles compleixen la mateixa funció de transcendència: la transcendència que les teories peirceanes de la veritat intenten copsar mitjançant la noció de *situació epistèmica ideal*. A aquest mateix resultat apunta la tesi

³⁰⁸El pragmatisme, lliçó III, pp. 79-80.

³⁰⁹El pragmatisme, p. 80.

àmpliament acceptada -i emparentada amb la que s'acaba de fer- de considerar un absurd gramatical la idea que existeixen llenguatges incommensurables.

Contra aquesta concepció transcendental de la veritat, Rorty desplega, des d'una consideració naturalista, darwiniana i postmoderna del llenguatge, tota una bateria de rèpliques encaminades a negar la tesi segons la qual el fet que les nostres afirmacions tinguin una pretensió de veritat fonamenta la possibilitat d'una convergència ètica i política entre els homes.

La principal objecció de Rorty contra aquests coherentistes peirceans consisteix a subratllar la gratuïtat pragmàtica d'afirmar que les nostres afirmacions tenen pretensions de veritat, com si amb això estiguéssim dient que el nostre discurs pressuposa alguna cosa més a part de l'exigència natural de poder justificar les nostres opinions davant la gent que ens interessa que les aprovi. Per Rorty "l'únic ideal que el discurs pressuposa és que siguem capaços de justificar les nostres pròpies creences davant d'una audiència *competent*"³¹⁰. Rorty no veu per què hauríem de voler justificar les nostres creences davant de qualsevol audiència; és obvi que existeixen audiències amb les quals és pràcticament impossible establir lligams comunicatius "racional" (per exemple amb els nodrissons o amb uns fanàtics nazis). I això és així perquè els discursos es justifiquen pels fins als quals apunten, per la cultura en què es basen i fomenten, per la forma de vida que representen i no pas perquè reproduïxin un ordre natural o transcendental de raons extern als interessos humans. Per aquest motiu, Rorty considera que tan gratuït és sostenir que les nostres afirmacions tenen pretensions de veritat com afirmar d'una eina qualsevol que és una bona eina.

Per aquesta mateixa raó, Rorty també rebutja prendre's seriosament l'argument de l'autocontradicció performativa que Habermas i Apel branden contra aquells que, com ell, neguen els pressupòsits pragmàtics de l'acció discursiva. Segons Rorty, aquest argument difícilment convencerà mai ningú: funciona amb la mateixa lògica que la teoria de la veritat com a correspondència, quan aquesta afirma que, encara que no ho veiem, amb les nostres afirmacions estem pressuposant una representació de la realitat, amb la diferència que ara se'ns diu que amb les nostres afirmacions pressuposem la idea de quelcom que serà vàlid i que perdurarà en el futur. Perquè el discurs és l'expressió d'una pràctica social. L'única manera de contradir un discurs, per tant, és mitjançant una altra pràctica social.

³¹⁰*Ibid*, lliçó III, p. 88.

Si aquesta negativa a prendre's seriosament la noció d'autocontradicció performativa va dirigida sobretot contra Apel i Habermas, Rorty afirma, contra Putnam, la conveniència de naturalitzar la raó³¹¹. Putnam no creu que la raó pugui ser naturalitzada. Per això, diu Rorty, torna a caure en l'intuicionisme metafísic que ha negat per una altra banda.

En definitiva, Rorty no arriba a veure què aporten d'útil per als nostres fins els conceptes de "veritat", "universalitat" o "situació epistèmica ideal", més enllà del que ja fa el concepte de "justificació"³¹². I, consegüentment, en aplicació del principi de James, els rebutja.

Aprofundint, però, una mica més en l'anàlisi de per què els coherentistes peirceans defensen una concepció de la veritat com aquesta, Rorty observa que l'objectiu que els mou és la idea de crear una comunitat cosmopolita a partir de la mera consideració d'una naturalesa de la "racionalitat" que tothom estaria obligat a reconèixer. Aquesta manera de procedir, diu Rorty, s'inscriu en la pràctica habitual d'una llarga tradició racionalista que ha intentat "acostar les comunitats exclusivistes dient que hi ha més encavalcament del que, en principi, podríem pensar entre infidels i autèntics creients, entre senyors i esclaus, entre homes i dones. Perquè tal i com va dir Aristòtil, tots els éssers humans desitgen per naturalesa saber. Aquest desig els aplega en una comunitat universal de justificació"³¹³. Segons el pragmatisme, aquesta tradició comet l'error de fer córrer plegades en la mateixa direcció equivocada tres idees diferents: (1) la necessitat de relacionar coherentment les nostres creences; (2) la necessitat de respecte dels nostres semblants; i (3) la curiositat, que Habermas i Apel, per exemple, confonen amb el desig de justificació universal.

En cap d'aquestes idees hi hauríem de veure el misteri o el caràcter transcendental que alguns hi han volgut veure. La necessitat de relacionar coherentment les creences, per començar, és un fet anàleg a -i tan simple com- la impossibilitat de "desitjar creure el que un vol". De la mateixa manera que no podem creure el que ens dona la gana, tampoc no podem estar-nos de relacionar coherentment les creences.

³¹¹ Pel que fa a la crítica de Rorty a Putnam, vegeu sobretot "Putnam and the Relativist Menace", *Journal of Philosophy*, vol. 90, núm. 9 (setembre 1993). En aquest article, Rorty enumera els cinc punts que, segons ell, el seu pragmatisme té en comú amb el pragmatisme de Putnam i mostra com la seva versió és més fidel i coherent, en conjunt, amb aquests cinc punts que no la versió de Putnam.

³¹² "...a pesar dels esforços de Putnam i Habermas per aclarir la noció d'una "situació epistèmica ideal", aquesta noció no em sembla més útil que la de "correspondència amb la realitat" o que qualsevol de les altres nocions que els filòsofs han utilitzat per a subministrar-nos glosses interessants de la paraula "vertader" ". ("Norteamericanismo y pragmatismo", p. 12)

³¹³ *El pragmatisme*, III, p. 100.

El procés de creure ha d'entendre's en relació amb la triangulació davidsoniana entre l'interpret, el parlant i el món. Per això, la necessitat de relacionar coherentment les creences va de bracet de la necessitat de respectar els nostres semblants. Totes dues necessitats mostren la base social del fet de creure. "Ens és tan difícil tolerar el pensament que tothom menys nosaltres mateixos està en desacord respecte a quelcom, com tolerar el pensament que creiem p i $\text{no-}p$ alhora. Necessitem respectar els nostres semblants perquè no podem confiar en les nostres pròpies creences, ni podem conservar el nostre autorespecte si no estem prou segurs que els nostres interlocutors conversacionals estan d'acord entre ells en relació a proposicions com «No és boig», «És un de nosaltres» (...)»³¹⁴. Ara bé, això simplement significa que "sense justificació als ulls d'una comunitat no hi ha creences, ni persones, ni veritat". Aquest fet no té cap de les implicacions desitjades per Apel i Habermas respecte a una fonamentació lingüística d'una raó universal. "Des del punt de vista de Davidson, la filosofia del llenguatge s'esgota abans no arribem als imperatius morals que constitueixen l'«ètica discursiva» d'Apel i Habermas".

En definitiva, doncs, hauríem de concebre el desig de veritat no com el desig de justificació universal sinó com el desig natural d'ampliar horitzons que és la curiositat. Dir que volem que les nostres afirmacions siguin veritat significa senzillament que desitgem que el major nombre de gent estigui d'acord amb el que creiem.

Hauríem d'acceptar, per tant, que la filosofia no pot proporcionar-nos cap argument apodíctic i definitiu a favor d'una opció política o d'una altra. En comptes de pensar que la investigació conceptual i epistèmica ens conduirà a la veritat de l'assumpte polític i que aquesta, al seu torn, ens conduirà a l'ordenament correcte de la societat, el que hauríem de fer és pensar de quina manera podem aconseguir que els que no estan d'acord amb nosaltres s'apunten al projecte democràtic inclusivista que defensem. Per Rorty, tal com hem vist, aquest procés passa necessàriament per repensar l'herència de la il·lustració d'acord amb els nous corrents de pensament que sorgeixen en resposta a les noves necessitats socials. En això, podem veure que Rorty segueix un altre cop Dewey quan aquest diu que la tasca de la filosofia consisteix a trobar la manera de "mediar entre les velles i les noves maneres de parlar"³¹⁵ per tal d'aclarir els conflictes morals i socials del seu temps.

³¹⁴*Ibid.*, p. 100-101.

³¹⁵*Ibid.*, lliçó V, p. 144.

Així doncs, i reformulant el plantejament que hem desenvolupat en aquest segon apartat, podríem dir que, des del punt de vista de Rorty, la filosofia ha d'ajudar-nos a aclarir els conflictes de convivència interns i externs que afecten avui dia la nostra societat mitjançant una nova manera de concebre les relacions entre la filosofia dominant que hem heretat de la Il·lustració ("les velles maneres de parlar") i les filosofies de Dewey o de Davidson, naturalitzades un cop accepten la teoria darwiniana de l'evolució ("les noves maneres de parlar"). El resultat d'aquesta mediació no defineix tant una doctrina filosòfica vertadera com el que és una tasca profitosa a realitzar. El que cal és treballar per canviar els vells conceptes filosòfics de tal manera que finalment siguin útils per a la política democràtica. L'objectiu final de Rorty, doncs, és, per dir-ho així, la politització de la filosofia:

A aquest nivell d'abstracció, conceptes com ara veritat, racionalitat o maduresa poden ser entesos de moltes maneres. L'únic que compta és quina manera de reformular-los serà, a la llarga, més útil per a la política democràtica. Tal i com ens va ensenyar Wittgenstein, els conceptes són usos de paraules. Durant molt de temps, els filòsofs han intentat entendre els conceptes; l'important, però, és canviar-los perquè serveixin millor els nostres propòsits³¹⁶.

O, dit d'una altra manera, el que cal és renunciar a la idea que la filosofia és la guia més apropiada per a la política democràtica, que els filòsofs, gràcies a l'exercici de la raó, ens indicaran el camí correcte que ha de seguir la nostra societat per tal d'atènyer uns graus màxims de llibertat i fraternitat. La filosofia, diu Rorty, no ha de ser tant la mestra de la política com la seva serventa³¹⁷.

Aquesta hauria de ser la conclusió de la doble anàlisi crítica del racionalisme il·lustrat que acabem de presentar i aquest és el propòsit que es marca Rorty amb relació al que podríem considerar, més pròpiament, la seva proposta filosòfica.

3.2. Crítica pràctica al racionalisme il·lustrat. Una nova versió del pragmatisme.

El nucli central del que Rorty anomena "crítica pràctica al racionalisme il·lustrat" consisteix a mostrar que aquest i la seva preocupació per la veritat no afavoreixen la pràctica efectiva de la política democràtica sinó que, en tot cas, més aviat la

³¹⁶Vegeu el final de la lliçó III-IV, *Ibid.*

³¹⁷ *Truth, Politics and Postmodernism*, p. 50: "La filosofia és una bona serventa de l'esperança política, però una mala mestra".

dificulten³¹⁸. No l'afavoreixen perquè en assenyalar com a meta l'ideal de la convergència en una veritat que queda més enllà de la capacitat d'actuació humana no ajuden a identificar el problema principal, que és l'entesa entre els éssers humans. Ho fan difícil perquè pensar que la solució als problemes humans ha de venir d'una realitat no humana planteja l'irresoluble -i per tant, des d'un punt de vista pragmatista, irrellevant- problema metafísic d'esbrinar quina és aquesta realitat no humana i, a més, amaga la responsabilitat dels homes cap a si mateixos; els fa immadurs. El que està clar, diu Rorty, és que som éssers lingüístics i que, per tant, no podem eludir la justificació i la contínua investigació de noves possibilitats de fer front al món (ja que el llenguatge és la nostra manera de fer front al món). Ara bé, això no vol dir que estiguem obligats a perseguir la veritat, de la mateixa manera “que els nostres òrgans digestius no necessiten la meta global de la salut per tal de realitzar les seves funcions”³¹⁹. Tenint present això, el que ara cal és mostrar com, a més de desitjable, també és possible l'aparició d'una nova manera de pensar que ens permeti de destriar clarament l'ideal polític de la il·lustració del seu malaguanyat racionalisme. El nou pragmatisme de Rorty, en tant que proposta positiva d'entendre la filosofia, respon a aquesta necessitat. I en la mesura que rutlla bé, constitueix ja una segona raó pràctica per abandonar el racionalisme il·lustrat.

Ara bé, és realment possible bandejar amb aquesta facilitat el problema de la veritat? No es contradiu algú que afirma que és veritat que no hi ha veritats, sinó tan sols justificacions davant dels altres? Com s'escapa Rorty de l'acusació d'autoreferencialitat a què podem pensar que està subjecte l'escèptic? Doncs bé, se n'escapa de la mateixa manera que abans: renunciant, simplement, a preocupar-se pels problemes típics de l'epistemologia i la metafísica i apostant per un canvi de perspectiva radical, centrat en els efectes que té la filosofia sobre la política. Tant lligats al paradigma epistemològic del racionalisme il·lustrat es troben el representacionista que afirma l'existència d'una realitat intrínseca i no humana, com el relativista que en dubta: “... la meua estratègia per escapar-me de les dificultats d'autoreferencialitat en què una vegada i una altra cau «el Relativista» és moure-ho tot de l'epistemologia i la metafísica a la política

³¹⁸ De fet, aquesta mateixa idea ja ha aparegut més d'un cop al llarg de la secció anterior com una de les diverses raons teòriques que Rorty presenta contra el racionalisme il·lustrat. Si ara la tornem a exposar i, a més, li atorguem un pes específic és, sobretot, perquè el mateix Rorty així ens ho indica al final de la lliçó VIII de *El pragmatisme*. No ens hauria sorprès gens, però, que Rorty no hagués distingit entre raons teòriques i raons pràctiques. Perquè recordem que Rorty subscriu una concepció pragmatista de la filosofia i que, per tant, relativitza el valor de les nocions teòriques al valor que aquestes demostren tenir per a la pràctica.

cultural”³²⁰. L’estratègia, per tant, consisteix a posar-se a jugar a una altra cosa. Es tracta d’oferir un nou vocabulari amb el qual ens puguem entendre:

...es diu que els postmoderns es contradueixen a si mateixos quan afirmen que és veritat que no hi ha cap veritat. Però no ho diuen pas, això. El que diuen és que necessitem abandonar determinades metàfores que una vegada vam fer servir per explicar la noció de veritat.³²¹

Si efectuem canvis de metàfores com el que la seva filosofia proposa (i substituïm, per exemple, la metàfora d’amor a la veritat per la metàfora de *conversabilitat*), diu Rorty, aleshores anirem millor, sabrem fer front a la realitat d’una manera millor.

Com ho sabem, però, que la nova manera de fer front a la realitat és millor que l’anterior? Com ho sabem que el nou pragmatisme de Rorty és millor que el representacionalisme clàssic o les diferents teories peirceanes que abans hem vist? Quin és el criteri que determina que una opció sigui millor que una altra? Davant d’aquestes preguntes, l’argumentació toca fons. Arribem, per dir-ho d’alguna manera, al nivell dels pressupòsits bàsics de la filosofia rortyana. Rorty no explicita mai de forma clara la configuració d’aquest nivell. Malgrat això, podríem resumir-lo molt breument de la manera següent: una opció humana (tant teòrica com pràctica) és millor que una altra si reporta una major felicitat³²². Felicitat, aquí, ha d’entendre’s, crec, en un sentit utilitarista³²³ ampli i peculiar de satisfacció de les preferències o potencialitats vitals de l’individu. Rorty sosté una posició utilitarista³²⁴. Encara que també és veritat que s’allunya de la posició utilitarista clàssica que identifica utilitat amb plaer o sensació i s’acosta a Dewey en identificar allò que és útil amb allò que propicia més el desenvolupament o el *creixement* de les capacitats personals de l’individu, allò que el fa

³¹⁹ “Norteamericanismo...”, p. 16.

³²⁰ “Putnam and the Relativist Menace”, p. 457.

³²¹ *Truth, Politics and Post-modernism*, p. 24.

³²² En això, Rorty és perfectament coherent amb la tesi pragmatista de W. James segons la qual l’únic sentit de tenir creences és la satisfacció de desigs. Vegeu *El pragmatisme*, p.40.

³²³ Vegeu per exemple el que diu a la p. 180 de *Ibid.*: “Els utilitaristes van encertar-la en identificar allò moral amb allò útil”. En una entrevista publicada fa poc Rorty es defineix a si mateix com a "utilitarista i pragmatista" ("Persuadir es bueno", dins *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002, p.159).

³²⁴ No només en assumptes morals. Jo diria que tota la seva filosofia està impregnada d’un tarannà utilitarista, en el sentit que es preocupa fonamentalment de maximitzar el que, segons el cas, defineix com a útil. En epistemologia, per exemple, manté que una teoria és millor que una altra en la mesura que sap integrar més dades en un tot coherent: com més dades integri més útil és. De la mateixa manera, defineix el progrés científic com un procés continu d’anar explicant cada vegada més i més coses, com un procés d’anar guanyant cada vegada major versatilitat i capacitat d’adaptació al medi. Per això, també, dóna tanta importància al fet que els humans es caracteritzin principalment per la capacitat de dominar un llenguatge: el llenguatge és l’instrument més versàtil d’adaptació al medi. D’altra banda, com veurem, Rorty definirà el progrés moral com un procés d’anar incorporant més i més persones al projecte liberal burgès, ja de per si inclusivista (és a dir, preocupat bàsicament per aconseguir el consens màxim possible).

més lliure i particular. No sembla que sigui exagerat afirmar que Rorty sosté un *pragmatisme utilitarista de caràcter romàntic o vitalista*:

Els pragmatistes, tant els clàssics com els “neo” volen substituir aquesta distinció [la distinció entre realitat i aparença] per la diferència que hi ha entre major i menor utilitat. Quan s’insisteix a preguntar-los “útil per a què?”, no poden contestar res més que “útil per a crear un futur millor”. Quan se’ls interroga “millor segons quin criteri?”, es troben que els manca una resposta detallada, com també s’hi haurien trobat els primers mamífers si se’ls hagués preguntat en què eren millor que els dinosaures moribunds. Els pragmatistes només poden respondre d’una manera vaga: “millor en el sentit de contenir més del que considerem bo i menys del que considerem dolent”. I quan se’ls pregunta “i què és el que vostès consideren bo?”, només poden contestar, amb Whitman, “varietat i llibertat” o, amb Dewey, “creixement”.³²⁵

Però de quin tipus de “creixement” es tracta? A quin tipus de personalitat es refereix? La resposta és que a cap, en concret. Aquestes són preguntes que cadascú ha de resoldre pel seu compte. Creure que hi ha alguna instància, a part de la pròpia voluntat, capaç de respondre-les seria caure una altra vegada en la comoditat infantil de deixar que una autoritat diferent de nosaltres resolgués un problema que és només nostre. Cadascú és lliure de determinar el curs de la seva vida de la manera que li sembli més convenient. Cadascú ha d’assumir la seva pròpia *contingència*, la condició de ser un ésser llançat en el temps, en la història. Ser lliure consisteix precisament en això, en el reconeixement de la pròpia contingència³²⁶, en l’acceptació radical del fet que res ni ningú no podrà resoldre els nostres problemes, excepte nosaltres mateixos. D’aquí el seu antiautoritarisme. La filosofia pragmatista de Rorty es proposa ajudar a fer-nos veure la necessitat d’assumir la nostra pròpia contingència. La filosofia, per Rorty, més que ajudar a conèixer-nos hauria d’ajudar a canviar-nos; hauria de tenir per objectiu aconseguir fer-nos veure que l’important no és el coneixement d’un món natural de raons en el qual tots els nostres problemes quedaran resolts per sempre, sinó l’esperança en un futur millor. L’intel·lectual, diu Rorty, és aquell que ens recorda que encara no disposem de cap llenguatge adequat que correspongui a la realitat de les coses³²⁷, és aquell que ens recorda que no tenim la Veritat de les coses.

Significa això que hem de renunciar a la recerca de la veritat que caracteritza la major part de projectes existencials preocupats per realitzar un ideal d’autenticitat? Significa això que no podem viure d’acord amb una veritat revelada, per exemple? No. Una cosa no treu l’altra, assenyala Rorty. Cadascú és lliure de seguir el projecte de vida

³²⁵ “Norteamericanismo y pragmatismo”, p. 8.

³²⁶ *Contingència, ironía y responsabilidad*, p. 46.

³²⁷ *Essays on Heidegger and Others*, p. 19.

que cregui més convenient. El que compta és que assumeixi la contingència del vocabulari que ha adoptat i que, per tant, tingui present que no tothom ha de ser del mateix parer. Rorty no nega, doncs, la possibilitat de dur una vida autèntica. El que nega és que sigui “autèntica” una vida que no accepta la radical contingència del projecte existencial que persegueix. El que compta, en darrer terme, és la possibilitat d'*ironia* respecte als llenguatge últims (vocabularis que tracten de les veritats últimes)³²⁸.

La tensió entre la irrenunciable recerca constant d'autenticitat personal i la necessitat de tolerar els ideals d'autenticitat dels altres es resol mitjançant una distinció nítida entre allò *privat* i allò *públic*. Una cosa són els afers privats de cadascú, sobre què fer amb la pròpia vida, i una altra cosa els assumptes públics sobre com organitzar la vida en comú. Serem bons ciutadans -i savis- en la mesura que sapiguem veure la diferència i trobar un equilibri entre aquests dos àmbits³²⁹. Cal renunciar a l'ideal de reunir, en una mateixa visió, la justícia i la realitat (individual, s'entén): per dir-ho així, el projecte polític de justícia social de Trotsky és una cosa; la dèria per les orquídiessilvestres, n'és una altra de molt diferent³³⁰.

Un cop s'accepta això, el *problema polític*, el problema de coordinar la cooperació entre els ciutadans en l'àmbit públic, es converteix més “en un problema de tolerar fantasies alternatives que no pas en un problema d'eliminar la fantasia a favor de la veritat”³³¹. La unitat social no s'aconsegueix pas trobant uns elements que tots compartim i que tots estem obligats a reconèixer com a comuns. Al contrari, el que uneix la societat -el que ha d'unir la comunitat humana- és la consciència de fins a quin punt són insignificants les diferències que ens separen en comparació amb els

³²⁸ Una persona és ironista quan compleix les tres condicions següents: “1) té dubtes radicals i permanents sobre el lèxic últim que habitualment utilitza, perquè han incidit en ella altres lèxics, lèxics que consideren últims les persones o llibres que han conegut; 2) s'adona que un argument formulat amb el seu lèxic actual no pot ni consolidar ni eliminar aquests dubtes; 3) en la mesura que filosofa sobre aquesta situació, no pensa que el seu lèxic es trobi més a prop de la realitat que els altres, o que està en contacte amb un poder diferent d'ella mateixa.” (*Contingència, ironia y solidaridad*, p. 91).

³²⁹ “Som bons ciutadans d'una societat moderna, pluralista, democràtica precisament en tant que no intentem que totes les parts de la nostra vida s'ajustin les unes amb les altres -i, en particular, en tant que no insistim perquè els nostres conciutadans comparteixin els nostres propis símbols de preocupació última, el sentit que tenim de la significació de les nostres pròpies vides.” (*Truth, Politics, and Post-modernism*, p. 28).

³³⁰ Vegeu l'article “Trotsky and the Wild Orchids”, *Common Knowledge*, vol.1, núm.3, hivern 1992, pp. 140-153. En aquest article Rorty fa un espècie d'autobiografia intel·lectual, on repassa de quina manera va acabar renunciant a l'ideal de joventut que l'havia portat a la filosofia: l'ideal d'arribar a conjugar la seva preocupació per la justícia social (caracteritzat per la figura de Trotsky, de qui el seu pare havia estat seguidor) amb les seves idiosincràsies i fantasies més personals (com ara l'afició per les orquídiessilvestres de les muntanyes de New Jersey).

³³¹ *Truth, Politics, and Post-modernim*, p. 21.

avantatges de conviure junts en pau.³³² Si no respectem la pluralitat, la radical diversitat dels diferents projectes privats, la llibertat de cadascú d'escollir el tipus de vida que li sembli més convenient, i pretenem edificar l'ordre social en base a un ideal comú perfeccionista o racionalista, correm el risc de cometre les atrocitats i crueltats que, al llarg de la història recent, tants intents revolucionaris han ocasionat. Enfront d'aquesta possibilitat, s'erigeix la forma política que fins ara s'ha mostrat més eficaç a l'hora de combatre la crueltat social i fomentar la llibertat i el creixement personal de cadascú³³³: la *societat liberal burgesa*, tal i com d'ençà de la il·lustració s'ha vingut desenvolupant en alguns països d'Occident. És veritat que la societat liberal burgesa no deixa de ser simplement un tipus de forma política més entre moltes altres formes alternatives. No hi ha cap raó extrínseca a la història, fonamental, necessària que porti a pensar que aquesta és la millor forma d'organització política possible. Però sí que és cert, diu Rorty, que fins ara no hem trobat res millor. El liberalisme és la forma política menys cruel de les que hem conegut fins avui. Per això és desitjable acceptar-la i fomentar-la, ja que és obvi que hem d'oposar-nos a la crueltat.³³⁴

Occident pot haver tingut l'última revolució conceptual que necessitava. El suggeriment de J.S. Mill segons el qual els governs han de dedicar-se a portar a un grau òptim l'equilibri entre deixar en pau la vida privada de les persones i impedir el sofriment, em sembla que és quasi l'última paraula.³³⁵

L'avantatge del liberalisme burgès és que accepta sense embuts que la divisió entre allò públic i allò privat és la millor solució al problema de conjugar la recerca d'autenticitat individual amb la necessitat de coordinació social i política. I d'aquesta manera, realitza la idea de Dewey segons la qual “el govern, els negocis, l'art, la religió, totes les institucions socials tenen... el mateix propòsit: alliberar les capacitats del

³³² Aquest és el model *quilt* (edredó de patchwork fet a base de retalls de roba de diferents colors) que Rorty proposa en oposició al model aristotèlic de fonamentació de la unitat social. El model aristotèlic es basa en la idea que la societat es manté unida gràcies als elements comuns que tots els seus membres comparteixen. El model *quilt* de Rorty, en canvi, es basa en la idea que les diferències que separen els uns dels altres són insignificants en comparació amb els avantatges que la convivència suposa.

³³³ Vegeu *Contingència, ironia y solidaridad*, p. 72.

³³⁴ “... una utopia socialdemòcrata no seria més natural o racional que una utopia feixista. Seria simplement menys cruel i, per tant, més desitjable. A aquells que preguntin ‘Què hi ha de tan desitjable en disminuir la crueltat?’, penso, no se'ls pot respondre res.” (*Truth, Politics and Post-modernism*, p. 44).

³³⁵ *Contingència, ironia y solidaridad*, p. 82. Rorty, en la mesura que oposa liberalisme i crueltat, s'adhereix a la formulació bàsica del “liberalisme de la por” de Judith Skhlar. Per una bona introducció a aquesta concepció, realitzada per la mateixa autora, vegeu Judith Skhlar, “The Liberalism of Fear”, a *Liberalism and the Moral Life*, Nancy Rosenblum (de.), Cambridge Ma., Harvard University Press, 1989.

individus... El seu valor es determina per la mesura amb què eduquen cada individu en la seva pròpia escala total de possibilitats”³³⁶.

El liberalisme burgès o postmodern, per dir-ho d’una altra manera més pintoresca, es caracteritza principalment per tornar a obrir les portes als *poetes* que Plató havia expulsat de la República i donar-los plena llibertat per fer la seva feina. El treball dels poetes en la societat liberal burgesa és un treball encaminat a ajudar cadascú en aquest tornar-se conscient de la “pròpia escala total de possibilitats”. Els poetes, mitjançant el seu treball creatiu, col·laboren en l’ampliació del regne del possible que és el llenguatge. Aquest treball d’ampliació poètica del llenguatge és més que rellevant per a la política democràtica. És essencial per a la reinterpretació de la societat liberal burgesa, assenyala Rorty, que concebem “el jo moral, l’encarnació de la racionalitat... com una xarxa de creences, desigs i emocions sense cap transsumpte - sense un substracte subjacent als atributs”³³⁷. El jo, diu Rorty seguint una idea de Dennet, és “un centre de gravetat narrativa”³³⁸. Els individus maduren en el procés d’anar integrant més i més dades en una xarxa coherent de creences, o sigui, en el procés de creació d’un llenguatge. L’important a tenir en compte és que no existeix cap guió que pugui guiar el procés; no hi ha metanarratives. El procés és completament contingent, com el llenguatge mateix en què acaba resultant. D’aquí la importància dels poetes. El poeta és l’antítesi del filòsof racionalista. El filòsof racionalista té per objectiu acabar parlant l’idioma de les coses, pretén acabar anomenant la realitat pels noms que li són propis. El poeta, en canvi, no es proposa res d’això. El poeta és plenament conscient de la contingència del llenguatge que dona sentit a les nostres vides. El poeta és l’ironista per excel·lència. No busca parlar l’idioma de les coses. Les metàfores que empra no vénen determinades per res que no sigui la seva pròpia narrativa personal expressada a través de la imaginació. Per això pot ajudar els individus a construir-se una narrativa que els sigui pròpia. Quan això passa, diu Rorty seguint Davidson i Nietzsche, quan resulta que algunes de les metàfores -entenent per “metàfores” qualsevol creació poètica en general- que el poeta ha creat són útils per a l’altra gent, aleshores, amb el temps, aquestes metàfores acaben essent literalitzades i passen a formar part del que és el llenguatge comú. De fet, el llenguatge comú es constitueix primàriament de metàfores literalitzades. És així com s’esdevé el progrés. El poeta és “l’avantguarda de

³³⁶ Rorty menciona aquesta frase, que Dewey va escriure a *Reconstruction in Philosophy*, a *El pragmatisme*, p. 58.

³³⁷ *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 270.

³³⁸ *El pragmatisme*, lliçó VII, p. 187.

l'espècie"³³⁹, doncs, no perquè connecti amb una realitat intrínseca de les coses, sinó perquè obre constantment noves possibilitats de veure la realitat i algunes d'aquestes noves possibilitats poden resultar ser millors que les que teníem fins ara³⁴⁰.

És possible, però, saber quines metàfores són millors que les altres? És possible destriar les metàfores que contribuiran al progrés de les que no ho faran? Rorty respon que no, que no és possible. Respondre que sí, contestar que podem saber amb antel·lació al mateix procés històric quines metàfores triomfaran, voldria dir acceptar un altre cop que hi ha un ordre natural de raons que fa necessari que algunes metàfores triomfin i d'altres no. Les metàfores, doncs, no són raons sinó tan sols causes per al canvi de creences³⁴¹. El procés d'assimilació de les metàfores que després resulten ser útils - el progrés - ha de ser també radicalment contingent. Es tracta d'anar experimentant amb les diferents noves possibilitats que els poetes o els utopistes polítics -en tant que creadors- obren, i veure si funcionen o no. Es tracta, més que res, d'un procés d'*experimentació*. Ja hem dit que el liberalisme burgès no era pas intrínsecament millor que les altres formes d'organització política; simplement ha acabat funcionant millor que les alternatives, de la mateixa manera que els mamífers han acabat adaptant-se millor al medi que els dinosaures. Que una obsessió privada, la del poeta, acabi coincidint amb una necessitat o demanda pública és una cosa purament accidental³⁴². Així mateix, que el nostre projecte polític il·lustrat triomfi arreu, dependrà en gran mesura, de la sort. Encara que també és veritat que no tenim cap raó per pensar que no en tindrem, de sort, i per tant podem conservar l'esperança:

Tot el que hem après de la filosofia "postmoderna" és que potser necessitem una interpretació de la noció de "progrés" diferent de la interpretació racionalista que va oferir la il·lustració. No se'ns ha donat cap raó per abandonar la creença que s'ha progressat molt gràcies a la realització del programa polític il·lustrat. D'ençà de Darwin que hem passat a sospitar que aquest progrés serà en gran part una qüestió de sort. Encara que tampoc se'ns ha donat cap raó per deixar d'esperar tenir sort.³⁴³

³³⁹ *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 40.

³⁴⁰ "...donar prioritat a la imaginació per sobre de l'intel·lecte... la saviesa no consisteix en l'habilitat de sistematitzar i interrelacionar totes les nostres creences, sinó més aviat en l'habilitat de trobar noves paraules per dir coses noves..." (*Truth, Politics and Post-modernism*, p. 32). El mateix Rorty declara que en tota aquesta qüestió de la noció de la metàfora, està profundament influït per les filosofies de Nietzsche i Heidegger (vegeu, *Ibid.*, p. 20)..

³⁴¹ *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 69.

³⁴² *Ibid.*, p. 57.

³⁴³ *Truth, Politics and Post-modernity*, p. 52.

Ara bé, així com no podem dir d'entrada, amb antelació al curs de la història, quins discursos, concepcions, metàfores, etc., acabaran imposant-se³⁴⁴, sí que podem dir, en el present, quins discursos, concepcions, metàfores considerem millors i quins considerem pitjors per als nostres propòsits. És a dir, forma part de l'acceptació de la nostra contingència i, per tant, de la nostra llibertat, reconèixer que de la mateixa manera que no ens podem escapar del temps en què vivim, tampoc no ens podem escapar del vocabulari que parlem, del llenguatge per mitjà del qual fem front al món. Estem vinculats d'una manera necessària al llenguatge de la cultura en la qual hem estat educats. És des d'aquesta perspectiva que considerem la realitat i valorem les coses. Estem obligats, per tant, a ser *etnocèntrics*. No hi podem fer res. Cosa que no vol dir que hàgim de ser relativistes pel que fa a la moral, sobretot si amb "relativista" entenem algú que afirma que qualsevol opció val el mateix, que és igual què triem. Ben al contrari: precisament perquè som etnocentristes i estem obligats a afirmar els valors i les concepcions de la nostra societat, no podem ser relativistes. De la mateixa manera que tampoc no vol dir que no puguem creure en la justificabilitat o l'objectivitat de les nostres opinions i creences. Ja hem vist abans que, per a Rorty, les nostres creences són justificades en la mesura que es guanyen el suport de la comunitat d'interlocutors rellevant, davant la qual volem fer aparèixer les nostres creences com a justificades. Les nostres creences són objectives, d'altra banda, si aconseguen generar un acord intersubjectiu entre aquests subjectes. Quan algú, doncs, afirma que la seva teoria és "racional" o que el seu argument és "el millor argument possible" està simplement fent-se un compliment va i inútil a si mateix, i està pressuposant, de forma gratuïta, que existeix un ordre de raons natural que tothom hauria de poder reconèixer en virtut d'una facultat racional que tots posseïm³⁴⁵. Segons Rorty, hauríem de deixar de pensar en aquests termes i afirmar, en canvi, i sense por, que la força i el valor dels nostres arguments procedeixen únicament de la comunitat en què ens trobem i de la mesura en què, de fet, ens ajuden a generar acord. Els arguments han de ser "avaluats per l'eficàcia

³⁴⁴ "Donat que ningú no coneix el futur, ningú no pot saber tampoc quines creences acabaran essent justificades i quines no, per la qual cosa no es pot dir res ahistòricament sobre el coneixement o la veritat" ("Norteamericanismo y pragmatismo", p. 19). El mateix val pel que fa a concepcions polítiques o morals.

³⁴⁵ Rorty afirma que l'etnocentrisme que ell sosté equival a un antietnocentrisme que constitueix "merament una dosis de teràpia *ad hoc*, un intent de curar les rampes que han produït en els liberals el que Bernard Williams anomena "la teoria racionalista de la racionalitat" - la idea que quan no pots apel·lar a criteris neutrals estàs essent irracional i probablement viciosament etnocèntric." (*Objetividad, relativismo y verdad*, p. 282).

que demostrin tenir a l'hora de produir acord"³⁴⁶. A més, com que aquesta és l'única força que podem reconèixer plenament, aquesta és també l'única força que podem treballar en una direcció o una altra, segons com creiem més convenient.

El problema, és clar, és determinar quina és la comunitat rellevant davant la qual hem de justificar les nostres accions i les nostres creences. En aquest punt, Rorty pretén ser molt clar: la comunitat rellevant són els liberals desenfadats o antiprohibicionistes com nosaltres, els fills de la tradició política il·lustrada³⁴⁷. La cosa bona de pertànyer a aquesta comunitat és que, afortunadament, és millor que les altres comunitats. I això per les raons que ja hem vist: no perquè sigui intrínsecament la millor opció possible, sinó perquè, fins ara, ha demostrat ser capaç de disminuir la crueltat i augmentar la capacitat de realització personal d'una forma més efectiva que les altres alternatives.

En virtut de què, però, els individus que no sostenen una concepció política liberal democràtica poden afegir-se al nostre projecte? Com podem convèncer les altres comunitats perquè s'afegeixin a la nostra concepció si hem renunciat a la possibilitat de trobar una metanarrativa racional que resolgui les diferències apel·lant a un punt exterior a totes elles? La resposta de Rorty fa així: l'adhesió té lloc per mitjà de la persuasió, que demostrarà ser racional en la mesura que produeixi acord. "Persuasió", aquí, significa capacitat dialèctica de fer que l'altre subscrigui la nostra concepció. L'estratègia que segueix aquesta capacitat dialèctica és la d'ampliar i reordenar, *redescriure* la identitat moral de les diferents comunitats -i els diferents individus que les componen-, de tal manera que sigui possible, per a una comunitat determinada, de concebre que no necessàriament va en contra seu allò que l'altra comunitat defensa i valora. El progrés moral consisteix a "ser capaços de respondre a les necessitats de grups cada vegada més inclusivistes"³⁴⁸ i de ser capaços de justificar les nostres accions a cada vegada més persones³⁴⁹.

A conseqüència de l'adopció d'un plantejament pragmatista, hermenèutic, historicista i etnocentrista com aquest les nocions clàssiques de moralitat, justícia i drets humans canvien notablement. Rorty, seguint Dewey, proposa entendre la distinció entre moralitat (obligacions categòriques) i prudència (obligacions hipotètiques) com una

³⁴⁶ *El pragmatisme*, lliçó VIII.

³⁴⁷ El lloc on Rorty tracta d'una manera més clara la qüestió del "nosaltres", de la comunitat rellevant de justificació a la qual ell s'adreça és a "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, novembre de 1987, 564-580.

³⁴⁸ *El pragmatisme*, p. 190.

³⁴⁹ "Segons la perspectiva pragmatista, la capacitat justificatòria troba la seva recompensa en ella mateixa", *Ibid.*

simple distinció entre relacions socials rutinàries i relacions socials no rutinàries, entre relacions socials que ens semblen naturals i relacions socials que no ens semblen tan naturals³⁵⁰. Els principis morals, en comptes de ser la justificació de “tot un ordre d’institucions, pràctiques i lèxics de deliberació moral i política”, són l’abreviació d’aquestes pràctiques socials³⁵¹. Aquestes pràctiques socials, diu Rorty, fent-se eco de la recuperació de Hume que realitza la filòsofa Annette Baier, s’aprenen sobretot en l’àmbit familiar³⁵². La noció central de la moral hauria de ser, no la noció d’obligació, sinó la noció de *confiança apropiada*. És el sentiment d’amor i de confiança apropiada, que hem experimentat i après en la família, i no l’imperatiu de l’obligació, el que manté unida una societat i fa possible la vida social.

En aquest mateix sentit cal considerar les nocions de justícia i drets humans. Tant l’una com l’altra han de ser concebudes des d’una perspectiva etnocentrista. Com que són principis morals, és a dir, pràctiques socials, han de ser considerades amb relació a una cultura concreta. La moralitat comença sempre essent densa (*thick*); és més endavant que, en tot cas, esdevé tènue (*thin*) i s’expressa en principis generals. La idea de *justícia* que nosaltres liberals tenim no apunta, per tant, a l’harmonia amb un ordre de raons o amb una voluntat suprema no humana, sinó que significa “lleialtat a un grup determinat”³⁵³, al grup més gran i variat de persones possible. Així mateix, el *drets humans* tampoc no designen, com se sol creure, uns drets que valen incondicionalment per a tothom en virtut d’una naturalesa humana o un ordre natural de raons ahistòric. Els pragmatistes “consideren que [els drets humans] més aviat són recomanacions pràctiques sobre de què hem de parlar, suggeriments sobre la millor manera de portar una discussió sobre qüestions morals”³⁵⁴. Són recomanacions pràctiques útils per al projecte inclusivista del liberalisme burgès.

En conclusió, com que el que ens interessa que es cultivi no són els arguments racionals sinó més aviat una sensibilitat adequada, els poetes tenen un paper més rellevant que els filòsofs en aquesta estratègia inclusivista. El poeta, amb la seva retòrica, tècniques redescriptives i apel·lacions a la sensibilitat, obtindrà millors resultats que no el filòsof racionalista que parla del coneixement d’una realitat moral no

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 193.

³⁵¹ *Contingència, ironía y solidaridad*, p. 77.

³⁵² Vegeu, *El pragmatisme*, p. 186 i ss.

³⁵³ Vegeu tota la lliçó VIII de *El pragmatisme*.

³⁵⁴ *Ibid.*, lliçó VII, p. 195.

humana³⁵⁵. Hauríem de deixar de preocupar-nos per fonamentar les nostres intuïcions morals en principis absoluts i incondicionals. Això ens permetria concentrar-nos en *l'educació sentimental* que necessitem perquè aquesta ampliació de la nostra comunitat liberal i tolerant sigui el més gran possible³⁵⁶. La nova versió de pragmatisme s'ofereix com la manera més efectiva de dur a terme aquest canvi d'enfocament. Per aquesta raó Rorty ens proposa entendre el pragmatisme com “el lèxic d'un liberalisme il·lustrat madur”³⁵⁷.

4. Segona semblança entre les filosofies de Rawls i de Rorty. La interpretació rortyana de la filosofia política de Rawls.

A continuació indiquem en quin sentit, segons Rorty, la seva filosofia i la de Rawls coincideixen en més aspectes que no simplement l'aparent confluència d'opinions pel que fa a la qüestió de la veritat -la primera semblança de què hem parlat abans, en la primera secció d'aquest capítol.

És en el famós article de 1988 “La prioritat de la democràcia sobre la filosofia”³⁵⁸ on Rorty fa més explícita la seva interpretació general de la filosofia política de Rawls. En aquest article, Rorty parteix de la tesi -que és més o menys la tesi que hem estat veient fins ara- segons la qual, en el nostre segle, en esvair-se la imatge que la il·lustració va forjar de l'ésser humà com un ésser que té en el seu interior un “centre natural ahistòric”³⁵⁹, seu de la dignitat que li és intrínseca, s'ha trencat definitivament el vincle entre justificabilitat i veritat. Fins aleshores els il·lustrats havien resolt les tensions que existien entre aquests dos conceptes apel·lant a la idea d'un jo que es trobava més enllà de les contingències de temps i lloc. Les opcions correctes i, per tant, justificades, eren

³⁵⁵ “En definitiva, els meus dubtes sobre l'efectivitat de les apel·lacions al coneixement moral són dubtes sobre eficàcia causal, no sobre estatus epistèmic” (Rorty, Richard, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, dins *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, S. Shute & S. Hurley (eds), New York, Basic Books, 1993, p. 119.

³⁵⁶ “El millor i probablement l'únic argument per deixar enrere el fundacionalisme és l'argument que ja he suggerit: que seria l'argument més eficient, perquè ens permetria concentrar-nos en la manipulació de sentiments, en l'educació sentimental... L'objectiu d'aquesta manipulació del sentiment és expandir la referència dels termes ‘la gent de la nostra mena’ i ‘la gent com nosaltres’” (*Ibid.*, p. 122).

³⁵⁷ *Contingència, ironía y solidaridad*, p. 76.

³⁵⁸ Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, dins *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 239-266.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 241. Per Rorty, Heidegger, Gadamer, Quine, Davidson y Freud han jugat un paper rellevant en aquest esvair-se de la imatge del jo il·lustrat.

aquelles que el jo arribava a conèixer com a vertaderes. Així es resolía també, per exemple, el problema de la relació individu-col·lectivitat.

El trencament d'aquest vincle entre justificabilitat i veritat, observa Rorty, ha donat peu a la polarització de la teoria social liberal entre un costat absolutista (Dworkin) i un costat pragmatista (Dewey, Rawls) i, a més, ha propiciat l'aparició d'un tercer tipus de teoria, que sol rebre el nom de "comunitarista" (Sandel, especialment). La tesi principal de l'article consisteix a defensar la concepció de la justícia de Rawls -com a representant contemporani del costat pragmatista- d'una³⁶⁰ de les acusacions que el comunitarisme sol formular en contra seu: que "la teoria social de l'estat liberal descansa sobre pressupòsits falsos"³⁶¹. Rorty sosté que Rawls queda lluny de ser blanc d'aquesta crítica, ja que el que precisament ens ensenya la seva concepció política de la justícia és "com pot funcionar la democràcia liberal sense pressupòsits filosòfics"³⁶². Els treballs posteriors a *Una teoria de la justícia*, diu, ens fan veure que, contràriament al que molts -entre els quals s'hi inclou ell mateix- van creure en llegir aquesta obra per primer cop, Rawls no es troba en continuïtat amb "l'esforç il·lustrat de basar les nostres intuïcions morals en una concepció de la naturalesa humana"³⁶³ racional³⁶⁴.

Una de les millors proves que Rawls no pretén fonamentar les nostres intuïcions morals en cap concepció de tipus metafísic és l'elecció, per part d'aquest, de *l'equilibri reflexiu* com a mètode de justificació per a la reflexió en filosofia política. L'adopció del mètode de l'equilibri reflexiu suposa reconèixer que no existeix cap ordre natural metafísic, natural o moral anterior a nosaltres que pugui respondre a les nostres necessitats socials; és acceptar que l'únic que pot justificar una concepció de la justícia és que no sigui res més que la recol·lecció de les "conviccions consolidades" sobre el que considerem just i injust, bo i dolent, en la nostra societat i la seva articulació en una "descripció històrico-sociològica de la forma com vivim"³⁶⁵. En conseqüència, Michael Sandel s'equivoca quan pensa que la recerca del punt d'Arquímedes de què parla Rawls

³⁶⁰ L'altra gran crítica del comunitarisme al liberalisme de Rawls consisteix a assenyalar la necessitat d'una concepció del jo que converteixi la comunitat en constitutiva del jo. Rorty accepta aquesta segona crítica, encara que restringeix la noció de comunitat a una comunitat determinada: la liberal. D'aquí el seu etnocentrisme liberal burgès.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 264.

³⁶² *Ibid.*, p. 244. Val a dir que Rorty restringeix l'abast del terme "filosofia" "al conjunt de discussions al voltant de la naturalesa humana, i fins i tot al voltant de si existeix alguna cosa que puguem anomenar 'naturalesa humana'" (*Ibid.*, p. 249).

³⁶³ *Ibid.*, p. 252.

³⁶⁴ Rorty comenta que l'ambigüitat amb què Rawls va presentar el terme "raonable" a *Una teoria de la justícia* va ser una de les principals causes de què no se'l llegís correctament (Cf. *Ibid.*, p. 250n).

³⁶⁵ "La prioridad de la democracia...", p. 252.

a *Una teoria de la justícia*, representa un intent de sortir del món i de la història. Rawls està simplement buscant un punt intermig entre el relativisme i una “teoria del subjecte moral” (concebut ahistòricament). “Quan parla d’un «punt d’Arquímedes» no s’està referint a un punt situat fora de la història, sinó senzillament a la mena d’hàbits socials sedimentats que deixen un marge ampli per a l’elecció d’opcions posteriors”³⁶⁶.

És així que s’arriba a la conclusió que el plantejament de Rawls “és completament historicista i antiuniversalista”. La seva teoria demostra que “per als fins d’una teoria de la societat... n’hi ha prou amb el sentit comú i la ciència social”³⁶⁷. Rorty proposa concebre el projecte rawlsià com un intent de reduir a primers principis les controvèrsies d’ordre moral i polític de la nostra societat amb l’únic objectiu de facilitar el consens social o “qualsevol equilibri reflexiu a què es pugui arribar intersubjectivament, donada la contingent dotació de les persones en qüestió”³⁶⁸. Un projecte que, si bé no ho proclama als quatre vents, Rorty està disposat a donar per bo, ja que representa “la sistematització dels principis i intuïcions dels liberals nord-americans”³⁶⁹ com ell i és un clar exemple de la prioritat de la democràcia sobre la filosofia.

Aquesta era, bàsicament, la lectura hermenèutica de caràcter pragmatista, hermenèutic, historicista i antiuniversalista que, com hem dit, Rorty feia el 1988 de la filosofia política de Rawls. Ha mantingut aquesta interpretació, Rorty? La pregunta no és capriciosa, donat que el 1993 Rawls publica “El dret de gents”³⁷⁰ i anuncia que pretén portar a terme l’expansió del seu mètode constructivista a fi d’elaborar una concepció política de la justícia raonable d’abast universal. Amb l’elaboració d’un dret de gents, diu Rawls, quedarà demostrat, entre altres coses, que el seu liberalisme polític no és susceptible de ser qualificat d’historicista:

Si faltés aquesta extensió [l’extensió de la concepció liberal que Rawls defensa] al dret de gents, una concepció liberal de la justícia política semblaria historicista i s’aplicaria només a societats amb institucions polítiques i cultura de signe liberal. En l’argumentació a favor de la justícia com equitat i de concepcions liberals més generals resulta essencial demostrar que no és així.³⁷¹

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 254.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 261.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 258.

³⁷⁰ Rawls, John, “El derecho de gentes”, *Isegoría*, núm. 16, 1997, pp. 5-36. La traducció de “El dret de Gents” que va aparèixer a *Isegoría* correspon a la primera versió del text, la del 1995, que com hem dit Rawls va revisar i ampliar el 1999. Però nosaltres ara citarem la versió de 1995 perquè a ella fa referència Rorty.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 7.

Tot fa pensar, doncs, que o bé la lectura de Rorty estava equivocada o bé Rawls ha renunciat als plantejaments polítics que aparentment caracteritzaven els seus últims treballs. Ni una cosa ni l'altra, diu Rorty. La filosofia política de Rawls continua tolerant perfectament una interpretació historicista com la que ell havia proposat a "La prioritat de la democràcia sobre la filosofia". Ens n'adonarem si parem atenció als requisits que Rawls demana que compleixin les societats no liberals com a condició per poder integrar-se en la Societat de Gents. Una d'aquestes condicions, la més important, és que el seu sistema de lleis sigui expressió d'una concepció de la justícia del bé comú que tracti imparcialment com a interessos fonamentals dels seus membres allò que jutja com a no irraonable. Això vol dir, entre altres coses, que les societats no liberals hauran de respectar els drets humans més elementals (dret a la vida, a la llibertat, a la propietat personal i a la igualtat davant la llei) i abstenir-se d'imposar doctrines filosòfiques o religioses irraonables. Fixem-nos, doncs, observa Rorty, que com a resultat d'aquesta exigència de raonabilitat, Rawls està limitant la pertinença a la Societat de Gents a "aquelles societats les institucions de les quals comprenen la major part del que Occident, amb tantes penes i treballs, ha aconseguit en els dos últims segles des de la il·lustració"³⁷². Per aquesta raó, Rorty nega que Rawls pugui rebutjar "l'historicisme i, al mateix temps, invocar aquesta noció de raonabilitat"³⁷³. Si Rawls vol ser fidel al seu propi constructivisme el que ha de fer és adoptar, explícitament, un "contextualisme fort"³⁷⁴ que defugui la temptació de trobar una racionalitat única transcultural amb pretensions de superioritat epistemològica a l'estil de Habermas. En realitat, diu Rorty, en gran part ja ho fa en avisar que el seu constructivisme és universal en virtut de l'abast que els seus principis polítics possibiliten i no en virtut d'un estatut epistemològic de validesa universal que qualsevol societat, en tant que humana, estaria obligada a reconèixer. De totes maneres, segons Rorty, Rawls hauria de ser més explícit a l'hora de traçar aquesta distinció.

Un altre problema a resoldre en la mateixa direcció interpretativa és l'ús de la noció "raó pràctica", que, segons com, també podria fer-nos pensar que Rawls no s'avé a una lectura historicista i pragmatista. Hauríem d'adonar-nos, diu Rorty, que quan Rawls parla dels "principis de la raó pràctica" no s'està referint als principis d'una facultat

³⁷² *El pragmatisme*, p. 210. Tota la segona part de la lliçó VIII està dedicada a aquest problema, de si Rawls, després de "El dret de gentes" tolera encara una lectura antiuniversalista, historicista i pragmatista.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 212.

kantiana repartida universalment entre els humans, sinó que simplement fa al·lusió “a qualsevol principi o concepció a què, de fet, s’arriba en el curs de la creació d’una comunitat”³⁷⁵. En el fons, segons Rorty, Rawls entén la racionalitat com allò “que es troba present sempre que la gent es comunica, sempre que, en comptes d’incórrer en amenaces, tracta de justificar les seves afirmacions davant dels altres”³⁷⁶. En aquest aspecte, Rawls i Habermas coincidarien en l’essencial i tots dos, al mateix temps, estarien d’acord amb la concepció que Michael Walzer defensa a *Thick and Thin*³⁷⁷ i que Rorty es fa seva³⁷⁸. Una persona és racional gràcies a l’habilitat de parlar el llenguatge de la comunitat que la jutja com a tal; és irracional quan no comparteix una quantitat suficient de creences i desigs amb aquesta comunitat. La racionalitat és intracomunal. Una persona és raonable, per tant, quan està disposada a justificar les seves creences i desigs davant dels seus conciutadans. Hauríem de rebutjar l’oposició grega entre raó i sentiment o passió i sostenir que la raó no consisteix en res més que en “el procés d’arribar a un acord mitjançant la persuasió”³⁷⁹. D’aquesta manera, suggereix Rorty, ens adonaríem que quan parlem de justícia i de les obligacions universals que aquesta ens exigeix el que fem és simplement proposar ampliar com més millor els límits de la nostra comunitat liberal i les lleialtats que ens vinculen a ella. Així també ens trobaríem en millors condicions per adoptar aquella estratègia argumentativa que promet ser més efectiva en l’expansió d’aquesta xarxa de lleialtats. Aquesta estratègia consisteix a ser “més francament etnocentristes i menys pretesament universalistes” en les nostres relacions amb les societats no liberals. “La millor cosa, afegeix Rorty, seria dir el següent: heus aquí l’aspecte que tenim, a Occident, com a resultat de deixar de tenir esclaus, de començar a educar les dones, de separar l’església de l’Estat, etc. Heus aquí què ha passat després que comencéssim a tractar certes distincions carregades de significació moral. Si féssiu el mateix, els resultats potser també us satisfarien”³⁸⁰. Aquesta és l’estratègia narrativa que, segons Rorty, Rawls hauria de seguir amb més convicció.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 215.

³⁷⁷ Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1994.

³⁷⁸ El concepte de racionalitat formulat en termes walzerians diria així: “hi ha racionalitat allà on la gent entreveu la possibilitat de passar de diferents densitats a un mateix grau de tenuïtat” (*El pragmatisme*, p. 215).

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 220.

5. Conclusió

A tall de conclusió molt breu del que hem dit en aquest capítol serà bo recordar les raons que fan que Rorty s'interessi tant per Rawls i es preocupi com es preocupa per demostrar que el liberalisme polític rawlsià està d'acord amb la seva concepció metafilosòfica.

La raó principal d'aquest interès és que Rorty veu en Rawls un dels millors exemples del que ell ve propugnant i tematitzant des de fa temps: la superació del racionalisme il·lustrat per part del projecte polític il·lustrat mateix:

El que suggereixo és veure en autors com aquests [John Rawls, juntament amb John Dewey i Michael Oakeshott] el triomf de la il·lustració en el qual aquesta es cancel·la a si mateixa. El pragmatisme és l'antitesi del racionalisme il·lustrat de la il·lustració, encara que només va ser possible (de forma perfectament dialèctica) en virtut d'aquest racionalisme.³⁸¹

Com ja sabem, Rorty veu en el projecte il·lustrat una espècie de contradicció interna, dialèctica entre, d'una banda, la defensa radical de la llibertat privada i, de l'altra, la seva desafortunada adhesió a nocions epistemològiques i metafísiques com ara Veritat, Realitat, Naturalesa, Ment, Raó, Ciència. Els il·lustrats, diu, en intentar fonamentar les seves concepcions polítiques en nocions d'aquesta mena no han fet res més que perpetuar sota un altre nom la tirania de l'autoritarisme diví que tot primer havien aconseguit defenestrar. L'entronització de la Raó, l'entregar-se cec a la Ciència, la creença en una Realitat independent de les descripcions humanes no són res més que uns nous rostres per al mateix Déu autoritari. No són res més que noves mostres de "timidesa" de l'home modern per afrontar la contingència. Aquestes mostres de timidesa o d'immaduresa encara es poden trobar avui dia atrinxerades en aquelles teories filosòfiques que sostenen una teoria de la veritat com a correspondència o en aquelles teories morals que pretenen basar-se en una realitat no humana (que tant pot dir-se "Déu" com "Drets Humans"). L'entusiasme de Rorty per Rawls radica precisament en el pragmatisme que aquest professa en enunciar que aplicarà el principi de tolerància a la filosofia mateix i que la seva teoria pretén "mantenir-se a la superfície, filosòficament parlant". Rorty està convençut que el millor favor que la filosofia pot fer a la política és justament abandonar-la i deixar que siguin els polítics i els enginyers socials els que s'encarreguin d'organitzar la cooperació social. Segons Rorty, Rawls és

³⁸¹ *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 76.

simplement un *pensador idealista* que es limita a formular constructes ideals sobre la millor manera d'ordenar de forma coherent les conviccions consolidades de la nostra societat³⁸². La filosofia, per consegüent, i a pesar dels il·lustrats, no pot proporcionar-nos un terreny neutral des del qual fonamentar la política liberal democràtica. La política liberal democràtica, en canvi, i gràcies a la distinció clara que traça entre vida privada i vida pública, sí que fa possible el treball de la filosofia tal i com l'entén Rorty: recordar-nos el fet radical de la contingència històrica de les nostres creences i desigs i fer-nos ironistes respecte als llenguatges últims; fer-nos, al capdavall, més lliures.

³⁸² Vegeu el breu, però il·luminador, article de Rorty, titulat "Idealizations, Foundations, and Social Practices" que es troba a Benhabib, S. (eda.), *Democracy and Difference*, New Jersey: Princeton University Press, 1995. En aquest article, Rorty parla de la diferència entre els pensadors idealistes i els pensadors fundacionalistes. Els pensadors idealistes són gent com ara Rawls o Nozick, gent que es planteja la pregunta "Com ho podem fer perquè les nostres pràctiques actuals siguin més coherents?", que intenta respondre disminuint la importància d'algunes de les coses que fem i donant més importància a d'altres (Rawls al que fem als jutjats; Nozick al que fem al mercat). Els fundacionalistes, en canvi, es pregunten si "hauríem d'estar en absolut compromesos amb les nostres pràctiques actuals", qüestió que responen apel·lant a alguna cosa que existeix amb independència de les nostres pràctiques.

SEGONA PART

3. L'EXTENSIÓ APARENT DEL PRINCIPI DE TOLERÀNCIA A LA FILOSOFIA POLÍTICA MATEIXA. LA QÜESTIÓ DE L'ABSTINÈNCIA EPISTÈMICA.

1. Introducció: Rorty es mereix una resposta?

En el capítol anterior hem vist la interpretació que fa el neopragmatisme rortyà del liberalisme polític rawlsià. L'hem d'interpretar d'aquesta manera? La lectura de Rorty, ens ha il·luminat aspectes importants d'aquesta teoria? Rawls estaria content amb aquesta interpretació? La veritat és que es fa difícil de creure que Rawls desitgi que pensem que la seva teoria política equival al que Rorty sosté que equival. Són dos pensadors molt diferents. Rawls és sistemàtic, constructiu, meticulós. Gaudeix d'un gran prestigi acadèmic i social. Els seus escrits versen sobre temes propis de la filosofia política contemporània i, d'una forma recurrent, sobre la qüestió de la justícia. En cadascun d'ells, adopta una actitud extremadament cauta en les afirmacions que fa sobre aquells assumptes més controvertits i el seu to pretén ser sempre conciliador -fins i tot condescendent. La seva manera de fer s'inscriu plenament dintre de la tradició analítica anglosaxona. Rorty, en canvi, és tot el contrari. Si alguna cosa podem afirmar d'ell amb certesa és que és *l'enfant terrible* de la filosofia nord-americana dels últims trenta anys. La percepció que hom té d'ell és que es tracta d'un pensador eminentment crític que sempre està buscant la polèmica i l'enfrontament amb les opinions dominants. Als EUA se'l veu com un polemista viciosament europeu i "afrancesat"; a Europa s'interpreten moltes de les seves tesis com un producte més de l'autocomplaença imperialista nord-americana. D'altra banda, Rorty no es preocupa gens de presentar les seves idees d'una forma sistemàtica i ordenada i, aparentment, no sembla tenir cap problema a utilitzar d'una manera interessada, vaga i poc precisa els termes de la qüestió que es debat. Pel que fa a això últim, cal dir que el ventall dels seus interessos és molt ampli: va des de qüestions pròpies de la metafísica més abstracta fins a qüestions pràctiques ben concretes. En resum, difícilment trobarem mai cap "parella més estranya" que Rawls i Rorty. I tanmateix, hem de reconèixer que, tal com la presenta Rorty, la filosofia política de Rawls sembla mantenir una colla de punts en comú amb el que ell es proposa

de fer i també sembla arribar a conclusions semblants. D'entrada, doncs, no resulta desenraonat demanar a Rawls que respongui alguna cosa, que rebati o confirmi la lectura rortyana. O que, si més no, ens digui què n'hem de pensar.

1.1. Primera rèplica i primera contrarèplica

Què pot dir, doncs, Rawls de la interpretació que fa Rorty de la seva filosofia? Què li pot replicar? Rawls li podria replicar que la lectura que fa del liberalisme polític no s'avé a la lletra del text. És a dir, Rawls podria demostrar textualment que el seu liberalisme polític defuig les característiques hermenèutiques, historicistes, etnocentristes que Rorty vol atribuir-li. Per exemple, podria recordar-li que afirma explícitament que la seva concepció de la justícia és primàriament una concepció moral i normativa amb un propòsit ben definit per la raó pràctica i no una descripció de la nostra societat, tal com diu ell. Ho deixa ben clar, podria afegir, quan parla de la posició original i afirma que aquest procediment constructivista no té res a veure amb la teoria social:

... no ens ocupem de descriure i explicar de quina manera la gent de fet es comporta en determinades situacions, de quina manera les institucions funcionen de fet, etc. La nostra tasca consisteix a descobrir una base pública per a una concepció política de la justícia i fer això cau sota la filosofia política i no sota la teoria social. Quan descrivim les parts no descrivim persones tal i com les trobem sinó com a representants *racionals* de ciutadans lliures i iguals, i tot des de l'interior d'una concepció *normativa*.³⁸³

D'altra banda, també podria recordar-li que al començament de "El dret de gentes" ha escrit ben clarament que és essencial demostrar que la concepció política liberal de la justícia no és historicista o que no "només pot aplicar-se a societats que tinguin unes institucions polítiques i una cultura liberals"³⁸⁴. Així mateix, Rawls ha afirmat que la seva concepció de justícia internacional no és "necessàriament etnocèntrica o merament occidental"³⁸⁵, contràriament al que creu Rorty. I com aquestes cites textuales, Rawls -o nosaltres- en podria esmentar d'altres. "Per tant -podem creure que li diria Rawls-, la teva interpretació és errònia, esbiaixada: no se sustenta en la meua obra, sinó en el que tu vols veure en la meua obra".

³⁸³ *Justice as Fairness*, p.81. Vegeu també, per exemple, "Reply to Habermas", p.141, o *LP*, p.48, per confirmar que la concepció de la persona que desplega la justícia com a equitat no pertany a la teoria social sinó que és una concepció normativa.

³⁸⁴ Rawls, "The Law of Peoples", p.38.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.66.

Seria suficient una rèplica com aquesta per a rebatre la interpretació rortyana? Rorty pot contrareplicar alguna cosa? Certament. Rorty pot respondre de la mateixa manera que ho féu després que Rawls publicqués "El dret de gents": pot dir que malgrat que la lletra dels textos de Rawls no s'avingui del tot a la seva interpretació, l'esperit i el que de fet està proposant amb la seva teoria sí que hi està completament d'acord. "No dic pas que Rawls digui el que jo dic -podria contestar Rorty-, el que mantinc és que s'hauria d'adonar que està fent el que jo sempre he demanat que es faci. Si ell es veiés com jo el veig, encara ho podria fer millor. Malauradament, no té prou autoconsciència de la tasca que realitza. L'obra que ha produït se li ha escapat de les mans. Per sort pot servir per a uns propòsits diferents dels que ell explícitament es marcava". En resum: malgrat les objeccions textuais a les quals podríem remetre'ns, *de fet* podria ser que Rorty tingués raó amb la seva interpretació.

1.2. Segona rèplica i segona contrarèplica

Davant d'aquesta hipotètica contrarèplica Rawls hauria d'assajar una altra resposta a la filosofia rortyana. La resposta més clara i contundent que podria fer seria la següent: "No necessito entrar a discutir si la interpretació del liberalisme polític que he proposat és la correcta o no, perquè el meu propi liberalisme polític ja preveu que diferents doctrines comprensives -i la interpretació rortyana forma part d'una doctrina comprensiva- s'adheriran de formes diferents a la concepció *política* de la justícia que articula la meua teoria. No necessito, doncs, replicar. Una concepció *política* no ha d'immiscir-se en discussions filosòfiques o metafísiques controvertides i ha de deixar que la gent accepti els principis de justícia per raons intrínseques a la seva pròpia forma de veure les coses. La interpretació de Rorty, doncs, ve a confirmar el que justament sostinc: que la meua concepció de la justícia és estable, que es pot guanyar el suport de persones raonables que sostenen doctrines comprensives irreconciliables".

Quina seria la reacció de Rorty? D'acord amb el que hem vist, la seva reacció més natural seria la satisfacció. Rorty també veuria en la rèplica de Rawls la confirmació del que ell diu: que Rawls és l'abanderat de la seva croada contra la metafísica i el racionalisme il·lustrat. "Entenc molt bé la seva resposta -imaginem que dirà. De fet, és el que m'esperava. Rawls té tota la raó: les controvèrsies filosòfiques són inútils en política. No farem que una societat sigui més justa amb filosofies! El que necessitem és propiciar un consens polític sobre les qüestions bàsiques de la justícia. És cert que jo

faig filosofia i metafísica i que en aquest sentit no proposo una concepció *política* de la justícia. Però és que el meu objectiu és diferent del de Rawls. Jo tinc la missió de preparar-li el camí. La filosofia i la metafísica que faig és ben *sui generis*. És wittgensteiniana, si es vol. Certament, si faig filosofia és per pujar les discussions polítiques a un nivell diferent del nivell en què tradicionalment s'han discutit. Vull portar la política -i especialment la democràtica- al nivell que li correspon, deslliurar-la de la filosofia i de la metafísica. Si demano als lectors que em segueixin en la meva argumentació és per fer-los pujar per una escala a un altre nivell de discurs. Quan els tingui a aquest altre nivell de discurs, aleshores llençaré l'escala i haurà arribat el torn de Rawls".

Aquesta escena fictícia ens serveix per il·lustrar bé un punt important. Com pot ser que teories tan diferents puguin veure simultàniament en les objeccions de l'altre una confirmació de la seva pròpia postura? Mentre Rorty accepti els principis de justícia de la seva teoria, Rawls considerarà que tot el que es pugui afegir de més sobre ella confirma de fet el seu liberalisme polític. Mentre Rawls es limiti a fer teoria política i acusi Rorty de fer una interpretació pròpia d'una doctrina comprensiva, aquest creurà que Rawls és el seu heroi. El problema aquí, evidentment, no és tant el que puguin dir Rawls i Rorty com el que hàgim de pensar nosaltres de tot aquest assumpte. Té raó Rorty en la seva interpretació? Té raó Rawls de no entrar a discutir la interpretació de Rorty? En realitat, la perplexitat d'una situació tan paradoxal no treu interès a aquestes preguntes, sinó que més aviat l'incrementa³⁸⁶.

2. El doble nivell de justificació d'una concepció política. El pluralisme raonable en filosofia política.

Tant l'explicació de la situació paradoxal en què ens trobem com l'inici de la resposta a la pregunta de si Rawls hauria de contestar la interpretació rortyana de la seva filosofia

³⁸⁶ Una situació paradoxal i perplexa com aquesta em recorda d'alguna manera la perplexitat que provocaren en K. Popper els fets que el portaren a iniciar la teoria de la falsabilitat com a criteri de demarcació del coneixement científic. Popper relata com en el primer terç del s.XX s'adonà que hi havia una gran diferència entre la teoria de la relativitat d'Einstein i teories com ara les psicoanàlisis de Freud o Adler, o el marxisme. Mentre la primera preveia formes de refutar les seves pròpies hipòtesis, les segones eren capaces de veure en qualsevol cosa que es pogués dir sobre elles una confirmació del que sostenien. Vegeu: K. Popper, "La ciencia: conjeturas y refutaciones", dins K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós, 1991 (1961), pp. 57-93.

passen per tenir present que el liberalisme polític es mou a dos nivells de justificació diferents.

- A) En primer lloc tenim el que podríem anomenar *nivell de justificació èticopolític o normatiu* d'una concepció política de la justícia. Quan queda justificada una concepció de la justícia, en aquest nivell? Clarament, quan aconsegueix convertir-se en focus d'un consens per superposició de les diferents doctrines raonables que formen part de la societat. Cadascuna d'aquestes doctrines justifica la concepció de la justícia que ha de regular la convivència social amb uns arguments propis i sovint incompatibles amb els arguments de les altres doctrines comprensives. Segons Rawls, el mecanisme de la posició original pot servir per facilitar la coincidència de posicions finals dels membres de les diferents doctrines comprensives raonables. Com ja hem vist, Rawls afirma que quan aquesta circumstància es doni aleshores haurem assolit el grau més alt de justificació possible: l'equilibri reflexiu ampli i general, que originarà estabilitat i unitat social. Cada membre de la societat creurà que els principis de justícia són justificats perquè estan d'acord -en coherència- amb tota la resta de creences que ja té.
- B) Una bona manera de fer patent la necessitat d'un segon nivell de justificació -nivell que anomenarem *filosòfic o metanormatiu*- és començar donant per suposat que s'ha assolit l'objectiu del nivell de justificació anterior. Imaginem que en una societat s'ha assolit un consens per superposició respecte a una concepció de la justícia (imaginem, fins i tot, que el recurs de la posició original ha jugat un paper important en aquest sentit). Amb això, ja ha quedat completament justificada aquella concepció de la justícia? Per què ho hauríem de creure? Per què hauríem de pensar que una concepció de la justícia queda justificada un cop és capaç de generar un consens per superposició entre doctrines comprensives diferents? Quines raons tenim per pensar que no cal res més? És el consens per superposició l'objectiu que s'ha de marcar una concepció de la justícia? Quina mena d'objectiu seria aquest? Equivaldria a un objectiu merament "polític"? Equivaldria al criteri de correcció d'una teoria de la justícia? Implica aquest criteri la noció de "veritat"? Podem justificar una teoria de la justícia sense haver-la de qualificar de "vertadera" o "correcta"? L'equilibri reflexiu ampli i general, descriu correctament l'estadi òptim de justificació d'una concepció de la justícia? Té sentit plantejar totes aquestes qüestions? Etc.

La perplexitat que provoquen les respostes que hem creuat entre Rawls i Rorty es deu al fet que tots dos estan convençuts de la possibilitat i importància de la justificació al nivell polític, però alhora discrepen completament sobre la seva significació al nivell de justificació filosòfic. Per aquesta raó, a cadascun d'ells li sembla que el que pretén l'altre confirma de fet el que ell manté, però després quan tots dos consideren amb més detall què defensa l'altre i n'observen les raons arriben a descripcions completament oposades (per exemple, Rorty afirma que no hi ha "Veritats", mentre que Rawls afirma que no hem de fer afirmacions d'aquesta mena). És una obvietat dir-ho, però la discrepància entre Rawls i Rorty és abans que res filosòfica. En conseqüència, a fi de saber si Rawls hauria de contestar o no la interpretació de Rorty i a fi de saber com ho faria, si ho fes, convé aclarir abans com s'han de tractar les diferències d'opinió a aquest nivell.

El liberalisme fa versemblant pensar que hi pot haver un cert consens al nivell polític de justificació, però no al nivell filosòfic. Rawls afirma com un fet que, en les democràcies liberals modernes i en circumstàncies normals de llibertat, els homes generaran i s'adheriran a una pluralitat de doctrines comprensives incompatibles però raonables. La tesi de les càrregues del judici explica que persones amb iguals capacitats cognitives i morals arribin a conclusions sobre el bé completament diferents i irreconciliables. Aquesta disparitat radical de posicions es resol finalment amb la solució del consens per superposició. Ara bé, si el pluralisme raonable és versemblant en relació a les qüestions del bé, no hem de pensar que encara és més versemblant en relació a totes aquelles qüestions filosòfiques de segon ordre que intenten tematitzar i comprendre les relacions polítiques i morals del nivell polític? Efectivament, la pluralitat de posicions en filosofia política sembla perfectament caracteritzable com a pluralisme raonable. De fet Rawls mateix admet, fins a cert punt, aquesta possibilitat en reconèixer que el contingut de la cultura política pública es conforma en una família de concepcions polítiques de la justícia. Totes aquestes concepcions polítiques de la justícia respecten els criteris de reciprocitat i són completes i, per tant, aspiren a servir de focus d'un consens per superposició entre les diferents doctrines comprensives raonables de la societat civil. La concepció de la justícia com a equitat, segons Rawls, és una proposta atractiva que té bones possibilitats de ser utilitzada pels ciutadans en aquest sentit.

Ara bé, què s'ha de fer davant d'aquesta suposada pluralitat raonable de concepcions polítiques de la justícia? Una cosa és clara: en aquest punt no es pot apel·lar a la mateixa

solució que utilitza Rawls per justificar la concepció de la justícia al nivell polític. És a dir, no es pot recórrer a la idea de consens per superposició. En el nivell filosòfic de justificació la idea de consens per superposició és objecte de disputa raonable; és a dir, uns filòsofs l'acceptaran i d'altres, no. Com s'ha de procedir, doncs?

Es presenta la mateixa dificultat en relació a la qüestió de si Rawls ha de mirar de refutar la interpretació de Rorty o no. Tot dependrà, evidentment, del nivell al qual l'hàgim de situar -si al nivell polític o al nivell filosòfic. D'entrada, semblaria que l'hem de situar al nivell polític perquè Rawls el descriu com una doctrina comprensiva i el mateix Rorty, com hem dit, estaria disposat a acceptar aquesta qualificació. Ara bé, també és clar que la doctrina de Rorty no és fàcilment equiparable a la religió catòlica, per exemple (pensem en una religió catòlica que acceptés la solució del liberalisme polític). La majoria de conclusions de la seva interpretació toquen qüestions relacionades amb els problemes del nivell filosòfic de justificació, afecten a la manera com una concepció política de la justícia s'ha d'entendre i elaborar (i, per tant, també a la manera com es bandeja una interpretació filosòfica pel fet de ser "comprensiva"). Per això, dir que és comprensiva no tant per a qualificar-la, com per a desqualificar-la, sembla inadequat i insuficient. D'altra banda, per què hauria de ser més comprensiva la teoria de Rorty que la de Rawls, si la major part de *El liberalisme polític* tracta de qüestions específiques de l'àmbit filosòfic, qüestions la majoria d'elles molt controvertides? La mateixa situació amb la interpretació de Rorty s'ha donat ja amb Habermas³⁸⁷. Rawls també titllà la crítica que li féu Habermas de comprensiva. Però a Habermas li dedica tot un article llarg mirant de replicar les objeccions que aquest li formula. És menys comprensiva aquesta rèplica, que les crítiques o interpretacions de Habermas?³⁸⁸ Com ha de procedir, doncs, Rawls, si la "desqualificació" de "comprensiva" no és adequada ni concloent? La resposta a aquesta pregunta, òbviament, hauria de servir per a aclarir què ha de fer Rawls davant la proliferació d'una pluralitat de concepcions de la justícia en la cultura política pública, cadascuna de les quals apareix indistriablement unida a una autocomprensió filosòfica que qüestiona determinats aspectes del liberalisme polític. Dit d'una altra manera: com ha de procedir Rawls davant el pluralisme raonable al nivell filosòfic de la justificació?

³⁸⁷ Vegeu el memorable intercanvi de crítiques entre Habermas i Rawls que tingué lloc el març del 1995 (vol.92, núm.3) a la revista *Journal of Philosophy*.

³⁸⁸ Recordem que segons Rawls negar una doctrina metafísica és també fer metafísica.

Segons el meu parer, en aquest punt de l'argumentació s'obren davant de Rawls dues possibilitats:

- (i) En primer lloc, Rawls pot afirmar que les altres concepcions de la justícia no són correctes o vertaderes i, en canvi, la seva ho és. En aquest sentit, pot sostenir que les altres concepcions no s'adonen de quins són els objectius adequats que s'ha de marcar una concepció de la justícia per a les nostres societats liberals democràtiques; per exemple, pot afirmar que la concepció X no s'adona que l'objectiu prioritari és l'estabilitat d'un consens social que garanteixi la preeminència de les llibertats individuals i que aquest consens ha de ser del tipus consens per superposició. Rawls pot discutir la forma que tenen les altres teories de defensar les seves propostes normatives d'ordenació de l'estructura institucional bàsica; per exemple, pot desautoritzar la concepció X perquè no és *prou* política, arrossega massa llast filosòfic o metafísic i no s'adona que amb aquest llast no assolirà els objectius polítics prioritaris. Pot discutir-los aquestes propostes normatives; per exemple, que la concepció X advoqui per un republicanisme excessivament exigent; etc. D'aquesta opció en direm la *via epistèmica*, en la mesura que suposa defensar que la seva concepció és la concepció política de la justícia *més correcta o vertadera*; és a dir, està més d'acord que les altres concepcions amb els criteris de correcció adequats a aquesta mena de qüestions.
- (ii) La segona opció és estar-se d'afirmar que la seva concepció de la justícia sigui més correcta o vertadera que les concepcions rivals, abstenir-se de defensar que té raó -o més raó que les altres. En aquest cas, més que defensar la seva proposta atacant la resta d'alternatives, el que faria Rawls seria "esperar", "tenir fe" -una "fe raonable", si es vol- que la gent s'apunti a la seva proposta i descarti les altres. La idea consistiria a estendre encara més el principi de la tolerància i aplicar-lo no solament a la filosofia, sinó també a la filosofia política mateixa³⁸⁹. Rawls creuria que no podrà convèncer els col·legues filòsofs d'afegir-se a la seva proposta afirmant que és la proposta més correcta

³⁸⁹ McCarthy sosté que Rawls ha de reconèixer que està obligat a aplicar el principi de tolerància a la filosofia política mateixa i no solament a la filosofia. Vegeu T.McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105, 1994, p. 62.

o vertadera. Anomenarem aquesta opció -d'acord amb una expressió ja famosa de J. Raz-, la *via de l'abstinència epistèmica*.

Quina via segueix -o hauria de seguir- Rawls? De vegades sembla que segueixi la primera opció. Ho sembla sobretot quan discuteix amb Habermas, per exemple, sobre la naturalesa, funcions, objectius, etc., que hauria de tenir una concepció de la justícia en les societats liberals democràtiques. Tanmateix, l'opció de la via epistèmica queda aparentment exclosa pel liberalisme polític. D'entrada, com sabem, Rawls repeteix en diversos llocs que la seva concepció de la justícia és política en la mesura que no es presenta com a vertadera, "es mou a la superfície, filosòficament parlant" i, per tant, evita les controvèrsies filosòfiques. Rawls afirma que vol aplicar el principi de la tolerància a la filosofia mateixa. Una forma natural d'entendre aquesta aplicació és pensar que això també inclou la filosofia política, donat que en filosofia política hi ha una gran quantitat de controvèrsies obertes. D'altra banda, Rawls podria sostenir que si afirma que la seva forma de concebre com ha de ser una teoria política de la justícia és la més correcta o fins i tot la vertadera, aleshores això pot ser contraproductiu de cara a guanyar-se l'adhesió de la gent -en aquest cas, els seus col·legues filòsofs.

Per tant, tot fa pensar que Rawls optarà per seguir la via de l'abstinència epistèmica. Ara bé, aquesta via en principi pot interpretar-se, com a mínim, de dues maneres diferents: (a) Rawls podria dir que no necessita afirmar explícitament que la seva teoria és correcta o vertadera perquè, de fet, ja ha dit tot el que necessita dir per guanyar-se el reconeixement de la gent. El problema, per tant, no és seu, sinó de la gent. La gent -nosaltres- ha de veure que la seva concepció és la més adequada, la que més els convé. En aquest sentit, Rawls estaria convençut que si les coses van com han d'anar, la seva concepció s'acabarà imposant sense necessitat d'haver de discutir qüestions controvertides sobre criteris de correcció. (b) L'altra manera com podem interpretar l'abstinència epistèmica és pensar que Rawls considera atractiva la seva proposta, però també creu que hi haurà altres concepcions atractives i no creu que hi hagi manera de determinar quina de les concepcions rivals és la millor. Per consegüent, no podria presentar la seva teoria com a vertadera. Segons això, Rawls entendria que la qüestió de quina concepció política de la justícia és millor resta indeterminada.

Quina d'aquestes dues interpretacions és l'adequada? Per ara tot fa pensar que la segona. Si Rawls mantingués que ell ja ho ha dit tot i que no ha de respondre més les qüestions filosòfiques que li puguin plantejar els seus col·legues, aleshores semblaria

que recau d'alguna manera en la via epistèmica, perquè malgrat que no ho digués explícitament estaria pressuposant que ell ja ha assolit el màxim grau de correcció a què pot aspirar una concepció política de la justícia. D'altra banda, la seva actitud podria arribar a percebre's com a intolerablement pretensiosa o prepotent i, per tant, seria contraproductiu de cara a aconseguir l'adhesió dels altres. En contrast amb això, la segona interpretació tindria la virtut de poder donar la benvinguda a més gent, donat que en sostenir amb modèstia que no hi ha manera de determinar quina concepció és la verdadera o correcta evitaria les discussions filosòfiques interminables i no hauria d'excloure directament els altres pel fet de defensar postures equivocades. Una conseqüència interessant de tot això –i que concerneix el que estem discutint en aquest capítol- és que si Rawls hagués d'adoptar aquesta via d'abstinència epistèmica, aleshores no hauria de respondre necessàriament la pregunta de si la interpretació rortyana és correcta. Per tant, la qüestió que ara hem d'aclarir és si aquesta posició -la de l'abstinència epistèmica en el sentit de la indeterminació- se sosté o no.

3. La qüestió de l'abstinència epistèmica. Les crítiques de Dworkin, Raz, Estlund.

Ronald Dworkin, Joseph Raz i David Estlund han criticat de maneres lleugerament diferents l'estratègia de l'abstinència epistèmica. Tots tres conclouen el mateix: que l'abstinència epistèmica és en realitat un miratge i que la qüestió de la veritat o correcció és inevitable en l'argumentació moral.

De fet, la crítica de Dworkin –i més en concret la crítica d'aquest a l'escepticisme intern- no va ser formulada contra Rawls explícitament, però se li pot aplicar. Vegem-la. Diu Dworkin:

¿Necessitem una raó positiva [arguments o conviccions] per pensar que no és ni vertader ni fals que Antígona va actuar correctament en enterrar el germà, o per pensar que no hi ha cap resposta correcta a la qüestió de si l'avortament és quelcom malvat o no? Malgrat que això pugui sorprendre alguns lectors, una gran majoria de filòsofs opinen que la resposta és: no. Creuen que la indeterminació és la posició per defecte en moralitat, ètica, art, i dret³⁹⁰.

Segons la nostra lectura, Rawls seria un d'aquests filòsofs de què parla Dworkin: Rawls creuria que la posició natural en filosofia política finalment és la indeterminació.

³⁹⁰ R. Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, 1996, p. 130.

És a dir, no s'atreviria a afirmar explícitament que la seva proposta teòrica és correcta o vertadera perquè en el fons creuria que no és possible donar raons positives -arguments o conviccions- a favor seu i que sempre hi haurà altres propostes tant o més atractives que la seva. Per aquesta raó adoptaria l'estratègia de l'abstinència epistèmica. Què hi diu Dworkin?

Pensem en el cas de l'avortament. De vegades, ens podem deixar convèncer pels arguments que defensen que es tracta de quelcom incorrecte. D'altres vegades, en canvi, ens semblen més poderosos els arguments o les analogies que ens porten a pensar que no hi ha res de dolent en ell. L'indeterminista, davant d'això, davant del fet que no percebem arguments absolutament convincents en un costat o l'altre, ens demana que concloquem que la qüestió és indeterminada, que no hi ha respostes correctes o incorrectes, sinó tan sols respostes diferents. Dworkin observa que la demanda de l'indeterminista pressuposa la següent premissa: "la indeterminació sobre l'avortament constitueix una afirmació teorèticament menys ambiciosa que la proposició que és immoral o que l'affirmació que no ho és; algú que sosté o que nega un judici moral de la mena que sigui ha de conèixer o mostrar o suposar quelcom més que no algú altre que afirma que l'assumpte en qüestió és simplement una qüestió d'opinió o que la resposta és indeterminada, o alguna cosa per l'estil"³⁹¹. Per aquest motiu sempre que hom no aconsegueix proporcionar o defensar aquest element addicional hi ha raó per a creure - creure "per defecte", tal com es diu en llenguatge informàtic- que la posició adequada és la indeterminació.

Segons Dworkin, en aquest argument hi ha una confusió entre inseguretats i indeterminació. Les afirmacions d'inseguretats -de no estar segurs- respecte a quina és l'opinió correcta en una qüestió controvertida són efectivament menys ambicioses teorèticament que les afirmacions positives o negatives. I és que les afirmacions d'inseguretats les fem quan, després de considerar reflexivament les raons dels arguments de totes dues bandes de la controvèrsia, arribem a la conclusió que cap d'ells és més poderós que la seva alternativa i que, per tant, no sabem què pensar, estem insegurs. En aquest cas no necessitem cap raó addicional, substantiva, per afirmar que estem insegurs. La inseguretat es dona "per defecte". Però quan diem que una qüestió és indeterminada no afirmem pas el mateix que quan diem que estem insegurs, remarca Dworkin. "L'affirmació «Estic insegur que la proposició en qüestió sigui vertadera o falsa» és perfectament consistent amb «És una cosa o l'altra», però no ho és pas amb

«La proposició en qüestió no és ni vertadera ni falsa»³⁹². Per consegüent, creure que no podem donar una resposta vertadera a una qüestió controvertida constitueix una postura per la qual convé argumentar. Es tracta d'una posició substantiva. Tornem a pensar en el cas de l'avortament. Si mantenim que l'avortament és incorrecte, necessitem argumentar-ho. Si mantenim que és correcte, necessitem argumentar-ho. Però si afirmem que no hi ha possibilitat de determinar que sigui correcte o incorrecte, també necessitem argumentar-ho. L'important, aquí, subratlla Dworkin, és que les raons d'aquest argument hauran de ser substantives en la mateixa mesura que les raons substantives a favor o en contra de la moralitat de la qüestió debatuda.

Algú que cregui que no hi ha una resposta correcta a una qüestió moral particular pensa, doncs, que ningú no podria donar una raó d'un determinat tipus per actuar o aprovar o condemnar d'una determinada manera. Quina mena de raó cregui que ningú no pot tenir dependrà, evidentment, del tipus d'actuació o aprovació o condemna que hi hagi en joc, ja que la raó ha de ser interna al domini.³⁹³

En la mesura que això és així, serà inevitable que les raons substantives que adduïm entrin en conflicte amb les postures substantives alternatives que ofereixen respostes diferents. Per exemple, respecte a la qüestió de si existeix una decisió correcta en el que havia de fer Antígona, serà rellevant que hom accepti l'utilitarisme o no. Si hom és utilitarista tendirà a creure que, efectivament, hi havia una opció més correcta que les altres. Aquesta opció dependrà de "quins dels actes disponibles per Antígona (o, en una versió diferent de l'utilitarisme, quines de les regles que haurien pogut guiar la seva decisió) haurien produït el balanç més gran de plaer per sobre del dolor a llarg termini. Així doncs, per creure que no hi ha cap resposta correcta al problema d'Antígona... hem d'haver rebutjat abans l'utilitarisme. I hem d'haver rebutjat també moltes altres teories morals o aproximacions o actituds que també haurien insistit en la possibilitat de trobar una resposta correcta"³⁹⁴. Potser el nostre intent de refutar l'utilitarisme no serà tan convincent o definitiu com voldríem. Potser quedarà algun núvol de dubte -una certa inseguretatsobre si hem aconseguit convèncer la gent de la necessitat d'adoptar una posició indeterminista respecte al tema que es discuteix i potser l'utilitarista serà capaç

³⁹¹ "Objectivity and Truth", p.130.

³⁹² Ibid., p.131.

³⁹³ Ibid., p.132.

³⁹⁴ Ibid., p.135.

encara de replicar amb tota una bateria de raons. Però "això no significa que estiguem equivocats -o tinguem raó. Aquí, també, la convicció és indefugible"³⁹⁵.

Dworkin ens demostra que tot això que val per a les afirmacions morals, també és vàlid per a les afirmacions avaluatives en general³⁹⁶. D'aquestes en destaca les que afecten el dret i la política. En dret, com en política, no hi ha indeterminació per defecte. Quan tenim una qüestió disputada entre dues o més parts i no és clar en quin sentit s'ha de pronunciar la llei, conclou que la llei no dona una resposta determinada al problema requereix haver fet una determinada lectura de les lleis que afecten el cas i exclou lectures alternatives³⁹⁷.

D'acord amb el tractament que fa Dworkin d'aquest problema, és molt possible que el que aquest repliqués a Rawls i a la solució indeterminista amb la qual, com hem vist abans, pretén justificar al nivell filosòfic el seu liberalisme polític, fos la següent:

Qui defensi una tesi general d'indeterminació en moral o ètica o estètica -que no hi ha mai una resposta correcta a cap qüestió sobre el que hauríem de fer o com hauríem de viure o què és meravellós- té un problema molt més gran i és evident que necessita amb molta més urgència una teoria altament abstracta que porti a aquestes conclusions generals. Afirmacions d'aquesta mena són realment heroiques, d'una vasta pretensió teòrica, i mirar de vestir-les amb modestes disfresses de sentit comú o practicalitat és més còmic que persuasiu.³⁹⁸

Si acceptem el que diu Dworkin, la conclusió que hem de treure és que Rawls no pot escapar-se de fer afirmacions amb càrrega epistèmica sobre la correcció o incorrecció de la seva proposta filosòfica. Quan manté que no fa afirmacions epistèmiques, o bé simplement està dient que no està completament segur que la seva teoria sigui correcta, o bé diu que la qüestió de quina teoria sigui correcta o vertadera és indeterminada. Si vol dir la primera cosa, aleshores no exclou les consideracions epistèmiques. Si vol dir la segona, ha d'oferir-nos raons substantives de per què pensa que la qüestió és indeterminada. Però aleshores ja estarà fent afirmacions epistèmiques. I és que no val oferir raons de "sentit comú o practicalitat" per defensar que és millor no pronunciar-se al respecte.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Dworkin a més a més s'entreté una estona a discutir afirmacions estètiques o de gust. Per exemple, que tant Picasso com Beethoven van ser grans artistes, però que no podem fer cap comparació entre ells. Cf. pp. 132-135.

³⁹⁷ Ibid., p.137.

³⁹⁸ Ibid., p.139.

La crítica de J. Raz a la tesi de l'abstinència epistèmica arriba a les mateixes conclusions que la crítica de Dworkin, però seguint un camí lleugerament diferent, més directe. Raz reconeix que l'èmfasi en el fi pràctic de la teoria de la justícia rawlsiana sembla ser "l'aspecte concomitant natural de l'abstinència epistèmica"³⁹⁹. Però aleshores es fa la pregunta de si el "gir polític" que ha experimentat la teoria rawlsiana en els últims anys no equivaldrà en realitat a un intent de participar en el disseny d'una política constitucional, més que no pas a una aportació a la filosofia política⁴⁰⁰. Tot i que hi ha una diferència important:

... mentre que el polític, almenys en algunes ocasions, intenta aconseguir l'acord conivent les persones que els principis que estan a la base de les seves propostes són veritables, Rawls rebutja aquest argument, i mira d'aconseguir l'acord assenyalant simplement que determinats principis ja es troben implícitament acordats, o gairebé.⁴⁰¹

Malgrat la sospita, Raz reconeix que Rawls no pretén fer mera política. Seria incorrecte, diu, considerar que l'objectiu de la seva teoria de la justícia és aconseguir a tota costa un consens sense principis normatius⁴⁰². I és que, com ja sabem, el consens per superposició que persegueix el liberalisme polític rawlsià és quelcom diferent d'un acord de tipus *modus vivendi*. És a dir, no busca arribar a un equilibri d'interessos particulars i enfrontats en relació a les qüestions fonamentals de la política. El que busca és que membres de diferents doctrines comprensives afirmen una concepció moral de la justícia, però des de raons pròpies a les seves doctrines. Per això la concepció política que ha de propiciar el consens per superposició ha d'identificar "determinats principis que ja es troben implícitament acordats, o gairebé". Tan sols així l'estabilitat que pugui resultar-ne serà realment duradora. Quan tenim això present, puntualitza Raz, podem veure en quin sentit la teoria de Rawls és tan filosòfica com pràctica:

Resulta filosòfica en la mesura que exigeix una doctrina de la justícia moral complexa. Tanmateix, és pràctica, ja que l'única raó que menciona Rawls per a la conveniència de proposar aquesta tasca a la filosofia política és que és necessària per a assegurar l'estabilitat i la unitat social basades en el consens.⁴⁰³

³⁹⁹ J. Raz, "Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica", dins *La ética en el ámbito público*, Barcelona: Gedisa, 2001, p. 79.

⁴⁰⁰ Jean Hampton també acusa Rawls de fer més política que filosofia política. Vegeu J. Hampton, "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?", *Ethics*, 99, 1989, p.810.

⁴⁰¹ Raz, p.80.

⁴⁰² En contrast amb això, G.F. Gaus considera que el liberalisme polític equival a un liberalisme populista que només es preocupa d'aconseguir el consens. Vegeu G.F. Gaus, *Justificatory Liberalism*, Oxford: Oxford UP, 1996.

El propòsit de la teoria rawlsiana és defensar una "fe raonable" en la possibilitat d'assolir un règim constitucional just basat en un consens per superposició. D'aquí es desprèn que la filosofia persegueix uns objectius determinats: l'estabilitat i la unitat social no coercitives. Però això significa, subratlla Raz, que aquests objectius constitueixen els valors que identifiquen els criteris de correcció que ha de satisfer una teoria política de la justícia en circumstàncies de pluralisme raonable. Aquest fet és suficient, diu Raz, per a concloure que Rawls no respecta, o millor dit, no pot respectar la voluntat inicial d'abstenir-se de tenir una posició epistèmica sobre la seva pròpia teoria.

El meu argument és simple... Recomanar una teoria com una teoria de la justícia per a les nostres societats equival a recomanar-la com la teoria de la justícia més justa, és a dir, vertadera, o raonable, o vàlida. Si s'afirma que el que la converteix en la teoria de la justícia per a nosaltres és que està construïda a partir del consens per superposició i, per tant, assegura l'estabilitat i la unitat, l'estabilitat i la unitat basades en el consens constitueixen els valors sobre els quals se suposa ha de basar-se una teoria de la justícia per a la nostra societat.⁴⁰⁴

En la nota a peu de pàgina que completa aquesta cita, Raz afegeix un argument més clar, encara, contra la tesi de l'abstinència epistèmica. Aquest argument arrenca de fet d'unes observacions que ha realitzat el mateix Rawls sobre la seva teoria. D'una banda, en un passatge de *El liberalisme* Rawls afirma que si bé la seva concepció de la justícia no s'autoproclama vertadera, només que hi hagi una doctrina comprensiva vertadera en el consens per superposició que aquella propiciï això ja farà que la concepció política sigui també vertadera⁴⁰⁵. D'altra banda, Rawls també diu que la concepció política de la justícia tan sols pot ser qualificada de raonable, donat que la noció de "raonable" és menys exigent i més inclusiva que la de "vertader". Rawls sempre ha vist en això un avantatge: "L'avantatge de limitar-nos a allò raonable és que, encara que no pugui haver-hi més que una doctrina comprensiva vertadera, hi pot haver, tal com hem vist, moltes doctrines raonables"⁴⁰⁶. El problema és que en tot el que diu Rawls -o potser hauríem de dir "en tot el que no diu"?-, res no garanteix tampoc que en el consens per superposició que pugui propiciar la seva concepció de la justícia hi hagi la doctrina comprensiva vertadera –si és que realment hi ha una doctrina vertadera. És a dir, de la mateixa manera que Rawls contempla la possibilitat que en el seu consens per superposició hi figuri la doctrina vertadera, sembla que també ha de contemplar la

⁴⁰³ Raz, "Enfrentar la diversidad", p.82.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp.82-83.

⁴⁰⁵ *LP*, pp.159-160, p.186n.

possibilitat que aquesta sigui incompatible amb la seva concepció de la justícia. I de la mateixa manera que abans es limitava a buscar solament el major consens entre doctrines comprensives raonables, sembla que ara hauria de conformar-se a demanar que les doctrines falses –però raonables- formessin part del consens de la seva concepció. Però, per què hauria de conformar-s'hi? A Rawls només li queda una resposta: doncs perquè això –la mena d'estabilitat i unitat que es donaria- és el que ha de mirar de realitzar una concepció política de la justícia en les nostres societats –i, per tant, aquest és el criteri de correcció a satisfer.

El meu argument anterior no es refereix tant al fet que aquest postulat [el postulat segons el qual Rawls acceptaria que hi hagués una doctrina comprensiva vertadera incompatible amb la seva concepció de la justícia] no està moralment justificat, com al fet que no és coherent, ja que en afirmar que aquest resulta de la teoria de la justícia per a nosaltres per aquestes i aquelles raons, el que estem afirmant és que aquestes raons demostren que es tracta de la vertadera teoria de la justícia, o que aquestes raons la fan vertadera (si el concepte de veritat és aplicable a les teories de la justícia).⁴⁰⁷

En aquest sentit, com diu Raz, "no pot haver-hi justícia sense veritat"⁴⁰⁸. David Estlund coincideix amb Raz -i Dworkin- en aquest punt. Estlund fa la mateixa observació d'aquesta manera:

El plantejament de criteris polítics, siguin o no intemporals, independents, univesals o necessaris, implica una idea de veritat política. El criteri mateix genera objectivitat pràctica (que encara no és la veritat) ja que l'acció pot quedar-se curta respecte al criteri. L'objectivitat teòrica o cognitiva ve donada pel fet que hi ha aquest criteri. La presència d'un fi apropiat –un objectiu- proporciona objectivitat pràctica, tant si hi ha com si no hi ha fins diferents per a situacions diferents, donat que hom podria errar en la realització del fi (*miss the target*). Així com constitueix un error pràctic errar en l'obtenció del fi apropiat, és un error cognitiu perseguir l'objectiu equivocat⁴⁰⁹.

Però, a més de coincidir amb Raz i Dworkin en la necessitat de recórrer a la noció de veritat per tal de qualificar les diferents propostes normatives de la moralitat política, Estlund intenta esbrinar a què es deu que alguns filòsofs -aquí nosaltres hem de pensar en Rorty i Rawls- defugin l'utilització del predicat "vertader". Estlund suggereix que aquest comportament es deu a la idea errònia segons la qual tan sols podem dir que un enunciat sobre la justícia és *vertader* si cospa la Veritat, és a dir, si descriu els fets

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.161.

⁴⁰⁷ Raz, p.412.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.161.

⁴⁰⁹ D.Estlund, "Making Truth Save for Democracy", dins D.Copp, J.Hampton, J.E.Roemer, *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge UP, 1995, p.80. Estlund reprèn aquesta qüestió a "The Insurality of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", *Ethics*, January, 1998, pp. 253-275. Al final d'aquest darrer article, tanmateix, mostra algunes discrepàncies amb la posició de Raz.

morals universals, necessaris, atemporals i independents de la Realitat Moral autèntica. Ara bé, aquesta concepció -elegantment platònica- sobre la veritat no és en absolut necessària per a poder fer afirmacions vertaderes sobre la justícia. El concepte de veritat és molt menys misteriós i molt més corrent del que aquesta concepció sembla suposar. Hi ha un ús, almenys, del concepte de veritat que qualsevol afirmació que hom vulgui fer sobre un aspecte particular de la realitat, del tipus que sigui, haurà de pressuposar. Això inclourà, evidentment, també les afirmacions morals:

Qualsevol explicació (o teoria, o concepció del món) que permet dir que certes coses són justes i d'altres són injustes també ha de permetre afirmar que és *veritat* dir que aquelles coses són justes i injustes respectivament⁴¹⁰.

Amb aquesta indicació no es proporciona una explicació completa del que sigui la veritat. Però tampoc cal. Tal com diu Estlund, hi hagi el que hi hagi en la noció de veritat, com a mínim hi ha d'haver la possibilitat en qüestió. De fet, el que aquesta indicació mínima assenyala és que el concepte de coneixement no es pot desvincular del de veritat⁴¹¹. Per tant, si hom afirma que es pot sostenir -en el sentit que reconeixem les raons per dir- que un comportament determinat és injust, també ha d'admetre que afirmar que tal cosa és injusta serà fer un judici vertader. El problema no és la noció de veritat, aquí. El problema és determinar quan hem d'afirmar que quelcom serà injust⁴¹².

4. Conclusió

D'aquest capítol, em sembla que en podem treure com a mínim dues conclusions. En primer lloc, que no és tan fàcil eludir la qüestió de la veritat en filosofia política. Afirmar que una concepció política determinada és la que satisfarà millor els propòsits que s'ha de marcar una concepció política en les nostres circumstàncies socials és *nolens volens* afirmar-la també com a vertadera. Entendre que és la més adequada suposa al mateix temps excloure concepcions alternatives⁴¹³. Una altra cosa és el grau de

⁴¹⁰ D.Estlund, "Who's Afraid of Deliberative Democracy?", *Texas Law Review*, vol.71, p.1465.

⁴¹¹ *Ibid.*, p.1467.

⁴¹² "Hom podria preguntar com ha de ser la realitat moral per a poder fer vertader una afirmació moral. La resposta és simple (fins a cert punt). Perquè sigui veritat que x és incorrecte, x ha de *ser* incorrecte. La qüestió de com un estat de coses pot ser incorrecte és una bona pregunta -però és una altra pregunta." (D.Estlund, *Ibid.*, p.1466).

⁴¹³ "Sigui quin sigui el valor pràctic d'aquesta tàctica [de no pronunciar-se sobre la veritat de les altres concepcions], pel que fa a la qüestió filosòfica la nostra concepció ha de ser que les altres concepcions estan equivocades. Car si no estiguessin equivocades, elles tindrien els drets de rebutjar i nosaltres no." (D.Estlund, "Insularity of the Reasonable", p.262).

seguretat que puguem tenir que això sigui així -que la concepció que defensem sigui finalment vertadera. Però afirmar-la com a més adequada comporta creure que és la concepció vertadera. Això es deu al fet que una teoria es presenta sempre amb el conjunt de raons que en principi demostren que és la millor teoria per als problemes que s'estan considerant. En el cas de Rawls, la teoria presenta com a raons que decidiran que una concepció sigui adequada la satisfacció dels criteris d'estabilitat i unitat social en una societat ben ordenada. És natural, doncs, que la seva teoria es defineixi en relació a aquests criteris o que Rawls tingui dipositades grans esperances en ella perquè els satisfà. Podem entendre que Rawls eviti la qüestió de la veritat si associem el concepte de veritat al platonisme, al realisme metafísic o a l'intuicionisme. Però no podem entendre que Rawls pugui evitar la qüestió de la veritat si associem aquest concepte -tal com semblaria que ha de fer algú que accepti el constructivisme- a aquells criteris normatius que ha de satisfer una teoria política de la justícia perquè puguem considerar que és la més adequada, o la que més possibilitats té de satisfer-los. Així doncs, l'abstinència epistèmica posa Rawls en un compromís. D'una banda, sembla que li exigeix que no proclami que la seva concepció de la justícia és vertadera o correcta per tal de no foragitar la gent que pensa de forma diferent; però alhora, si Rawls vol convèncer l'altra gent de la seva teoria, es veu obligat a defensar que és la teoria més correcta. D'aquí que Raz afirmi: "El que necessita Rawls no és l'abstinència epistèmica, sinó una doctrina esotèrica"⁴¹⁴.

La segona conclusió que hem de treure -si bé més que una segona conclusió és un altre aspecte de la conclusió anterior- és que no és tan fàcil eludir la discussió filosòfica. I és que per *justificar* que no necessitem entrar en discussions filosòfiques quan toquem determinats temes hem d'apel·lar ja a raons de tipus filosòfic. En conseqüència, com que no pot eludir ni la qüestió de la veritat, ni les discussions filosòfiques, Rawls ha d'admetre que hauria de *poder* replicar d'alguna manera la interpretació rortyana -igual que ha d'admetre que hauria de poder respondre alguna cosa a les altres interpretacions filosòfiques que puguin fer de la seva teoria altres filòsofs.

Dedicarem els dos capítols següents a l'objectiu d'esbrinar com ens hem de prendre la interpretació rortyana, com afecta el liberalisme polític. D'aquesta manera abordarem altres dificultats que presenta el liberalisme polític. La gràcia d'aquest capítol volia ser mostrar que l'estratègia d'evitar les controvèrsies filosòfiques no rutila, i mostrar que no

⁴¹⁴ Raz, p.88. Wenar sosté -per unes raons lleugerament diferents, tanmateix- una cosa similar a L. Wenar, "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, 106, 1995, p.59.

rutlla a partir de la pregunta de si Rawls hauria de contestar o no la interpretació que Rorty fa de la seva concepció política, quan Rorty és segurament un dels seguidors més fervorosos del gir polític –i de l'abstinència epistèmica- que ha experimentat la seva teoria darrerament. Paradoxalment, qui vol donar-li la raó acaba mostrant que no la té del tot. Aquesta situació paradoxal ens sembla paradigmàtica del liberalisme polític. El liberalisme polític, en principi, demana que la filosofia política s'ocupi de resoldre els problemes de la pràctica política i eviti les qüestions filosòfiques controvertides. Tanmateix, com més ho demana més problemes filosòfics ha d'afrontar i més controvèrsia filosòfica desperta⁴¹⁵.

⁴¹⁵ Darwall, Gibbard i Railton atribueixen a Rawls justament l'haver tornat a posar sobre la taula les qüestions controvertides de la metaètica que l'any 1971 havia contribuït tant a desprestigiar o a arraconar com a secundàries. Cf. S.Darwall & A.Gibbard & P. Railton, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends", dins S.Darwall & A.Gibbard & P. Railton, *Moral Discourse and Practice*, Oxford: OUP, 1997, p.6.

CAPÍTOL 4

4. EL GIR POLÍTIC ÉS UN GIR HERMENÈUTIC. CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓ HERMENÈUTICA. LA QÜESTIÓ DELS FONAMENTS POC PROFUNDS.

1. Introducció

Abans hem vist que Rawls podria voler esquivar la responsabilitat de replicar d'alguna manera la interpretació rortyana afirmant que no necessita fer-ho, ja que aquesta interpretació podria figurar en un consens per superposició sobre la seva concepció *política* de la justícia. En el capítol anterior hem indicat ja en quin sentit Rawls no pot eludir pronunciar-se sobre la veritat o correcció de les interpretacions filosòfiques o metanormatives, sobretot quan l'objecte d'aquestes interpretacions és la seva pròpia teoria. Així doncs, no pot eludir pronunciar-se sobre la interpretació rortyana.

Una altra manera de mostrar que no pot eludir la responsabilitat de dir alguna cosa és suposar que la interpretació de Rorty és la millor interpretació de la teoria rawlsiana - això és el que creu Rorty i és el que no exclou la noció de consens per superposició. Ara bé, en el cas que això fos cert, si la interpretació tingués dificultats serioses, aquestes dificultats també afectarien la teoria de Rawls. En aquest capítol considerarem algunes d'aquestes dificultats. Es tractarà de dificultats relacionades amb el fet que la interpretació rortyana s'inscriu en la tradició hermenèutica de plantejar la tasca filosòfica. La teoria rawlsiana de vegades sembla acostar-se molt a aquesta tradició - especialment en virtut de la tesi dels fonaments poc profunds.

Efectivament, Rorty forma part d'un corrent de pensament contemporani que demana que la filosofia pari atenció a les "descobertes" de filòsofs continentals com ara Heidegger o Gadamer. Com veurem, els autors d'aquest corrent que consideren amb simpatia la teoria rawlsiana reclamen que aquesta s'autoconcebi com a hermenèutica. I és que, de fet, per aquests pensadors, el gir polític és sobretot un gir hermenèutic.

A continuació farem una breu exposició de les principals idees de la filosofia de Gadamer, que és en qui els autors d'aquest corrent s'inspiren bàsicament. Després de fer-ho hauria de quedar clar que, efectivament, Rorty s'inscriu en el marc hermenèutic i que la seva intenció és introduir Rawls en aquest marc. En aquest sentit, destacarem aquells

aspectes del liberalisme polític que han donat corda a l'intent d'apropiació d'aquest per part dels hermenèutics. També veurem que Rorty no està sol en aquest intent, que hi ha filòsofs contemporanis reputats que l'acompanyen. En concret, ens fixarem en Walzer i en la forma que té Walzer de concebre el gir hermenèutic de la filosofia política. Tot seguit destacarem els avantatges aparents d'aquest gir. I a continuació el criticarem a fi de bandejar-lo. Si Rawls s'hagués d'interpretar d'acord amb el gir hermenèutic, aquestes crítiques l'afectarien directament.

2. *L'hermenèutica de referència: Gadamer*

Tradicionalment s'ha considerat que l'hermenèutica és la ciència de la comprensió textual: la ciència que interpreta i explica els textos escrits –especialment els escrits literaris, sagrats, filosòfics o jurídics.⁴¹⁶ L'hermeneuta es fa preguntes com ara: “què significa aquest escrit sagrat?”, “què volia fer-nos veure el poeta?”, “com sabem que aquesta interpretació és la correcta?”, etc. Amb el cristianisme –la religió del Llibre– l'hermenèutica cobrà importància, i amb la Reforma protestant aquesta encara es desenvolupà més. Tanmateix fou al s.XIX, amb els romàntics alemanys, quan l'hermenèutica començà a tenir un cert interès per als filòsofs. A Friedrich Schleiermacher, per exemple, devem, entre d'altres coses, l'enunciació de la “dificultat” principal a què ha de fer front tot intent hermenèutic: el cercle hermenèutic. El cercle hermenèutic presenta el següent problema: per comprendre una obra hem de comprendre les parts; ara bé, solament comprenem les parts quan ja comprenem el tot. Així mateix, Wilhelm Dilthey (1833-1911), el fundador de l'historicisme, veu en l'hermenèutica la tasca característica de les ciències de l'esperit (*Geisteswissenschaften*), en contrast amb les ciències de la naturalesa (*Naturwissenschaften*)⁴¹⁷. La preocupació dels romàntics i dels historicistes, en qualsevol cas, és eminentment metodològica –o “preceptiva”, com sol dir Gadamer. Això canvia radicalment amb Heidegger. I és que per Heidegger comprendre no és una activitat humana més entre d'altres –o una forma particular de conèixer d'unes ciències

⁴¹⁶ “Hermenèutica” prové del verb grec “hermeneyin”, que fa referència a l'art de traduir, d'anunciar, d'explicar, d'interpretar. Recordem, a més, que en la mitologia grega Hermes és l'encarregat de fer de missatger entre els déus i els homes.

⁴¹⁷ Per Dilthey les ciències de l'esperit es remeten a un únic fet: “la realitat historicosocial de l'home”. És a dir, es proposen entendre i interpretar, comprendre (*verstehen*) els fets humans pel que fa a la seva realitat espiritual –i no en tant que objectes del món, des d'una perspectiva externa i causal (*erklären*).

determinades. La comprensió designa una estructura ontològica de l'ésser humà, una forma de ser aquí de l'ésser-aquí (*Dasein*). L'home sempre es troba començant; és l'ens que comprèn l'ésser. Heidegger, doncs, porta l'hermenèutica de ple al terreny de la filosofia. Gadamer –que és deixeble de Heidegger- carrega amb aquest bagatge. Per exemple, parteix de la reinterpretació que efectuà aquell del cercle hermenèutic.

Gadamer està d'acord amb Heidegger que tota interpretació ha de dirigir-se a la cosa mateixa (al text mateix) i protegir-se de les arbitriïtats subjectives; però també està d'acord amb ell que tota interpretació o comprensió és circular i que la circularitat no és un defecte o quelcom que calgui superar, sinó justament allò que possibilita la comprensió. Gadamer recupera de Heidegger la idea del projectar:

... qui vol comprendre un text realitza sempre un projectar. Tan bon punt apareix en el text un primer sentit, l'interpret projecta de seguida un sentit del tot. Naturalment que el sentit només es manifesta perquè hom ja llegeix el text des de determinades expectatives relacionades alhora amb algun sentit determinat. La comprensió del que digui el text consisteix precisament en l'elaboració d'aquest projecte previ, que evidentment, ha de ser constantment revisat en base al que vagi resultant conforme s'avanci en la penetració del sentit⁴¹⁸.

La revisió del projecte interpretatiu es fa perquè la proposta topa, xoca amb el text –no el penetra. Si no utilitzem el llenguatge adequat, per exemple, i, per culpa d'això, el text se'ns fa obscur, aleshores hem de canviar el llenguatge per tal de comprendre el text; si, d'altra banda, ens hem format opinions equivocades, aleshores topem amb el que ens diu el text i hem de modificar-les. El criteri de correcció hermenèutic prové del text mateix: la seva comprensió és la que mana. A això es refereix Heidegger –en sintonia amb la proclama de la fenomenologia- quan diu que ens hem de dirigir a la cosa mateixa.

En definitiva, la comprensió d'un text comença amb la iniciativa de comprensió de l'interpret, però aquest sempre ha de ser sensible a l'"alteritat" del text, al fet que el text és un altre que parla, que diu coses diferents de les que veu l'interpret: "Qui vol comprendre un text ha d'estar en principi disposat a deixar-se dir quelcom per ell. Una consciència formada hermenèuticament ha de mostrar-se receptiva des del principi a l'alteritat del text"⁴¹⁹. Notem que això no significa, però, que l'interpret hagi de neutralitzar-se o anul·lar-se. El text no es mostra com allò que és perquè l'interpret desaparegui i aparegui un punt de vista neutral i objectiu. Al contrari: el text parla per ell mateix perquè l'interpret li pregunta coses, l'interpel·la, de la mateixa manera que

⁴¹⁸ H.G.Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1988, p.333.

l'interpret pot dir que el text l'està interpel·lant i convidant a preguntar-li coses. "Però aquesta receptivitat [a l'alteritat] no pressuposa ni «neutralitat» davant de les coses, ni tampoc autocancel·lació, sinó que inclou una matisada incorporació de les pròpies opinions prèvies i prejudicis. El que *importa és fer-se càrrec de les pròpies anticipacions, per tal que el text mateix pugui presentar-se en la seva alteritat* i obtingui així la possibilitat de confrontar la seva veritat objectiva amb les opinions prèvies pròpies"⁴²⁰. El primer moment del procés hermenèutic, doncs, és el trobar-se en una situació de precomprensió (*Vorverständnis*) determinada. Aquesta precomprensió consisteix en l'articulació de tota una sèrie de prejudicis (*Vorurteile*) que obren una perspectiva de sentit –el que Gadamer també en dirà “horitzó”- i proposen una primera interpretació o lectura del text en qüestió. Des d'aquesta precomprensió es pot esbossar una projecció del sentit de tot el text, que a continuació es posa a prova i es rectifica a mesura que s'aprofundeix en ell. I així contínuament en un procés infinit –perquè els prejudicis sempre canvien, ja que la situació interpretativa també canvia, ja que s'adquireixen noves perspectives, nous sentits, nous interessos, etc. Això comporta, a més, que no hi ha una "interpretació correcta en si" i que en comptes de parlar d'interpretacions cada cop més correctes hauríem de parlar d'interpretacions "diferents"⁴²¹. Des d'aquesta posició, Gadamer critica tant als il·lustrats com als romàntics el fet de no haver pres consciència plenament de la historicitat de l'ésser humà, la historicitat que mostra que no hi ha oposició entre raó i tradició, sinó que gràcies a la posició històrica i finita que ocupem ja sempre –i que defineix una precomprensió del món- pot operar la raó.

Ara bé, això no significa que estiguem lligats de peus i mans i que no tinguem marge de maniobra –és a dir, que valgui el determinisme històric. Contràriament al que creuen els il·lustrats, que veuen en l'autoritat allò contrari a la llibertat i a la raó, l'autoritat de la tradició és el que possibilita una primera obertura al món, al sentit, a la veritat. D'altra banda, l'autoritat de la tradició no és una autoritat “autoritària”, sinó una autoritat reconeguda –l'autèntica autoritat no és la del *Führer*⁴²². "No crec... que entre tradició i raó calgui suposar una oposició tan incondicional i irreductible... En realitat, la tradició és sempre també un moment de la llibertat i de la història. Fins i tot la tradició més autèntica i venerable no es realitza, naturalment, en virtut de la capacitat de

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.335.

⁴²⁰ *Ibid.*, p.336. Les cursives són nostres.

⁴²¹ *Ibid.*, p.367.

⁴²² *Ibid.*, p.348n.

permanència d'allò que d'alguna manera està ja donat, sinó que necessita ser afirmat, assumit, cultivat... la conservació és un acte de la raó, encara que caracteritzat pel fet de no atraure l'atenció sobre ell"⁴²³. Amb això, doncs, Gadamer demana que reconeguem "el dret al moment de la tradició"⁴²⁴, ja que com a éssers històrics que som sempre ens trobem, en relació amb el passat, confirmant-lo i fent-nos-el propi.

Amb això podem entendre millor el significat que dóna Gadamer al cercle hermenèutic: "El cercle no és, doncs, de naturalesa formal; no és subjectiu ni objectiu, sinó que descriu la comprensió com la interpenetració del moviment de la tradició i del moviment de l'ínterpret. L'anticipació de sentit que guia la nostra comprensió d'un text no és un acte de la subjectivitat sinó que es determina des de la comunitat que ens uneix a la tradició... El cercle de la comprensió no és en aquest sentit un cercle «metodològic» sinó que descriu un moment estructural ontològic de la comprensió"⁴²⁵. El cercle hermenèutic, consistent en el joc de projecció-revisió d'aquesta projecció, està íntimament lligat al fet de la comprensió. Perquè amb aquest joc descriu la "interpenetració del moviment de la tradició i del moviment de l'ínterpret". La projecció de sentit inicial ("l'anticipació de sentit que guia la comprensió") es fa ja sempre des de la pertinença a una tradició interpretativa determinada –amb tots els seus prejudicis i precomprensions. La comprensió hermenèutica és sempre resultat d'una mediació de passat i present: és a dir, té lloc en una tradició viva (a la qual pertany l'ínterpret). Per això Gadamer diu que la comprensió "es determina des de la comunitat que ens uneix [com a ínterprets, s'entén] amb la tradició" i que no és un "acte de la subjectivitat" solament.

3. El liberalisme polític i el gir hermenèutic.

La interpretació que fa Rorty del liberalisme polític de Rawls es basa en un sèrie d'elements que, certament, poden fer pensar que la filosofia política d'aquest s'acosta a la tradició de pensament hermenèutic que inaugurarà Gadamer. D'alguna manera aquests elements ja han aparegut en el capítol 2 quan hem exposat la interpretació rortyana. Tanmateix, no farà cap mal recordar-ne tres de rellevants:

⁴²³ *Ibid.*, p.349.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.350.

- i) En primer lloc, el liberalisme polític limita el domini d'aplicació de la seva teoria a les societats occidentals modernes d'avui dia, democràtiques i liberals - "les nostres", com se sol dir. La limitació del domini és un dels canvis més notables del *Liberalisme* respecte a *Una teoria*. Aquesta restricció -que Rorty no té cap problema a qualificar de "contextualisme" i "historicisme"- és benvinguda pels hermenèutics perquè en ella veuen el reconeixement que la comprensió i l'aclariment de les qüestions normatives només pot fer-se a l'interior del context social propi, de la història pròpia, del moment actual i de la tradició des de la qual ens interpretem contínuament i de la qual no podem escapar-nos.
- ii) Un segon element relacionat amb la restricció del domini reforça encara més les expectatives dels hermenèutics. Es tracta de la idea que l'única forma possible de justificar una concepció de la justícia als nostres conciutadans en circumstàncies de radical pluralisme és fer-ho a partir de les idees compartides que ja es troben implícites en la nostra cultura política pública. Una bona teoria, en aquest sentit, ha d'ajudar a explicitar els compromisos i les implicacions de les idees fonamentals que caracteritzen la pràctica de la nostra vida política. Si té èxit en aquest empresa aleshores obtindrà el suport de la gent i quedarà justificada. Una bona teoria política ajuda a autoaclarir-nos en allò que ja creiem. D'aquí que els hermenèutics s'alegrin tant quan veuen que Rawls afirma que la posició original no és res més que un "mecanisme de representació" de concepcions que ja es troben en la nostra cultura política pública i que d'alguna manera ja acceptem. La posició original és un recurs teòric que ajuda a copsar més clarament allò que ja creiem normativament vinculant. La posició original ajuda a "autocomprendre'ns més profundament"⁴²⁶. Recordem que és en aquest sentit, justament, que Rorty deia que Rawls és un pensador "idealista"⁴²⁷.
- iii) Un tercer element de la teoria de Rawls que desperta l'entusiasme hermenèutic és la concepció coherentista de la justificació i la idea de l'equilibri reflexiu associada a ella. Pels hermenèutics, com hem vist, no hi ha interpretacions més vertaderes que d'altres en un sentit extern a la interpretació mateixa; al

⁴²⁵ *Ibid.*, p.363.

⁴²⁶ Vegeu *LP*, p.57.

⁴²⁷ Abordarem els problemes que suposa interpretar la posició original d'aquesta manera en el proper capítol.

capdavall, tan sols hi ha interpretacions. La idea de l'equilibri reflexiu restringeix la justificació a allò que ja creiem, al sistema de creences que ja tenim. L'expansió d'aquest sistema, en tot cas, sempre es fa des d'ell mateix. Així doncs, l'autoritat epistemològica recau sobre *nosaltres* mateixos. És en aquest sentit que Rorty pot veure en Rawls l'avantguarda del seu antiautoritarisme.

Rorty no és l'únic a creure que Rawls està contribuint a propiciar un gir hermenèutic en filosofia política⁴²⁸. Thomas Kelly, per exemple, concep l'obra del darrer Rawls com un intent empíric o sociològic de reconstruir la nostra sensibilitat moral. Kelly es fixa sobretot en la posició original i en el que ha dit Rawls sobre la seva funció com a mecanisme de representació. Per ell, la posició original demostra que Rawls busca fer una "reconstrucció racional de les intuïcions incrustades en l'estructura de les nostres sensibilitats morals tal i com aquestes es despleguen en les pràctiques democràtiques"⁴²⁹. Segons Kelly podem distingir tres fases en aquest procés de reconstrucció. (i) En primer lloc, hi ha la fase d'identificació de les intuïcions que es troben en la cultura política comuna -per exemple, en els textos polítics importants, com ara la Constitució o les resolucions judicials més decisives. (ii) En segon lloc, cal passar per la fase d'"idealització" de les intuïcions recollides i de la seva elaboració en concepcions morals bàsiques -per exemple, es tracta d'adonar-se que quan afirmem que els ciutadans són lliures i iguals entenem que parlem d'una societat en la qual la gent és capaç de cooperar entre si en base al seu propi interès, però també en base a una noció compartida de justícia. (iii) Finalment, el tercer estadi de la reconstrucció racional consisteix a "procedimentalitzar" les concepcions elaborades en la fase anterior construint un procediment per a comparar diferents teories de la justícia.

⁴²⁸ Hi ha intèrprets que situen Rawls més que proper al gir hermenèutic, proper al gir postmodern. Donald Beggs, per exemple, considera que alguns aspectes del liberalisme polític fan de Rawls un autor tant o més postmodern que el mateix Derrida. Vegeu, D.Beggs, "Rawls's Political Postmodernism", *Continental Philosophy Review*, 32, 1999, p.133, p.137. Beggs està completament d'acord amb Rorty que hem de democratitzar la filosofia. No obstant això, donat que aquí no m'interessa entrar en la qüestió tan controvertida de les característiques de la modernitat i la postmodernitat, no m'aturaré en aquesta lectura. En farem prou amb la consideració del gir hermenèutic -que molts, per cert, circumscriuen a l'òrbita del postmodernisme.

⁴²⁹ T.Kelly, "Sociological Not Political: Rawls and Reconstructive Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, v.31, núm.1, març 2001, p.6.

La prestigiosa estudiosa de l'hermenèutica Georgia Warnke també opina que "el treball recent de Rawls és el cas més clar de gir hermenèutic en teoria política"⁴³⁰. En les pàgines inicials del seu llibre, Warnke caracteritza aquest gir hermenèutic comparant-lo amb les febleses del punt de vista kantianista que ha dominat la filosofia política contemporània -i també el primer llibre de Rawls-:

Si una teoria política kantiana pateix, doncs, la negligència d'haver passat per alt la seva pròpia particularitat històrica i la rica vida moral de les comunitats en què ja habita, l'aspecte central del que anomeno teoria política hermenèutica és justament la cultura específica i el conjunt de tradicions històriques a la qual pertany i a partir de la qual ha desenvolupat el seu propi vocabulari "dens" (*thick*). Aquesta teoria política pot ser anomenada hermenèutica, penso, perquè considera que una cultura i el conjunt de tradicions històriques, pràctiques i normes que la conformen s'ha d'entendre per analogia amb un text. El seu objectiu ja no és construir procediments per escollir incondicionadament principis polítics. Més aviat intenta destapar i articular els principis que ja es troben incorporats o que es deriven de les pràctiques, institucions i normes d'acció d'una comunitat. La teoria de la justícia esdevé un intent de comprendre què signifiquen les accions, les pràctiques, les normes d'una societat; un intent d'elucidar quines són les comprensions compartides d'una cultura, a fi de poder acordar quins principis de justícia tenen sentit i estan fets per ella.⁴³¹

Com hem dit, segons Warnke, el liberalisme polític de Rawls s'avé perfectament a aquesta caracterització del que és una teoria política hermenèutica. Michael Walzer, un altre dels filòsofs que defensa amb convicció la necessitat del gir hermenèutic, discrepa un xic de la interpretació de Rorty, Kelly i Warnke segons la qual Rawls forma part sens dubte d'aquesta tendència. Tanmateix, com veurem tot seguit, Walzer situa Rawls clarament a un pas d'una visió cent per cent hermenèutica.

Segons Walzer, en general hi ha tres formes diferents de fer filosofia moral, tres vies: la via del descobriment, la via de la invenció i la via de la interpretació⁴³².

(a) Hi ha filòsofs que creuen que les veritats morals s'arriben a veure per revelació: per revelació o bé divina o bé natural. En tots dos casos, se sol suposar que la moralitat té una realitat objectiva independent del subjecte que intenta descobrir les veritats morals. Els que creuen en la revelació divina consideren que la realitat moral ha sigut creada per Déu. Els que creuen en la revelació natural -la majoria de filòsofs morals realistes subscriuen aquesta via- consideren que la realitat moral és d'alguna manera una part natural del món. Aquest segon conjunt de filòsofs confia que la

⁴³⁰ G. Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992, p.39. Vegeu també p.5: "Rawls... ha reorientat hermenèuticament la seva proposta".

⁴³¹ Warnke, p.5.

⁴³² Vegeu el primer capítol de M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Ma.: Harvard UP, 1987.

visió del món moral objectiu serà resultat d'emprendre una tasca cognitiva de desvinculació respecte a la posició subjectiva que ocupem habitualment. Es tracta d'elevant-nos per sobre de les nostres particularitats a fi d'atènyer un punt de vista imparcial, objectiu, dels aspectes morals que hi ha en joc⁴³³. Walzer compara la feina del filòsof moral descobridor amb la tasca dels òrgans executius de l'Estat: es tracta de descobrir què demana la llei i fer-ho valer.

- (b) Hi ha altres filòsofs morals que dubten que hi hagi una realitat moral externa al subjecte moral -que hi hagi un guió diví o una naturalesa moral-, però encara creuen en la possibilitat de resoldre objectivament les qüestions morals. De quina forma? Doncs, establint un procediment, un mètode. El requisit més important d'aquest mètode és que tothom que el segueixi acabi estant d'acord amb la mateixa resposta. L'acord final és alhora la prova i el significat del caràcter objectiu de la resposta. En aquest sentit, Walzer compara la feina dels filòsofs morals inventors amb la tasca dels òrgans legisladors d'un Estat. Hi ha dues maneres, tanmateix, de concebre aquesta tasca d'invenció. (i) La primera és pensar que el tipus d'invenció que s'ha de fer -el tipus de llei a aprovar- ha de ser com la que Déu faria en el cas que realment existís. És a dir, es tracta d'inventar "de novo", del no res, diríem, allò que val per a qualsevol cas, universalment. Però Walzer considera molt poc plausible aquesta opció i fa notar que la via encara disposa d'una altra manera molt més versemblant de concebre la invenció. (ii) En aquest cas el procés de la invenció moral s'entén que no prové del no res, sinó que parteix d'una suposada moralitat ja existent. El constructivisme rawlsià s'hauria d'entendre, en principi, en relació a aquest tipus de procediment inventiu. I és que la posició original, recorda Walzer, pretén ser un "mecanisme de representació" dels principis morals que d'alguna manera ja acceptem. L'única cosa que fa és ajudar-nos a assolir el punt de vista de la imparcialitat, tal i com concebem intuïtivament en la nostra societat la noció d'imparcialitat.

Consultem les nostres pròpies comprensions morals, la nostra consciència reflexiva de principi, però mirem de filtrar, fins i tot barrar el pas, a qualsevol sentit d'ambició o d'avantatge personal... Per tant, ens llevem de tot coneixement de la nostra posició en la societat, de les nostres relacions privades i dels nostres compromisos privats, però no dels valors (com ara la llibertat i la igualtat) que compartim. Volem descriure el món moral on vivim des de "un punt de vista no particular" a l'interior d'aquest món⁴³⁴.

⁴³³ Walzer quan parla d'aquesta mena de filòsofs pensa sobretot en T.Nagel. Vegeu d'aquest, per exemple, *Una visió de ningú lloc*, México: FCE, 1996.

⁴³⁴ Walzer, p.16.

La inventiva del filòsof, per tant, es fa necessària tan sols per a convertir en "un tipus ideal la realitat moral"⁴³⁵, entesa en sentit sociològic. Walzer valora positivament aquesta via perquè comporta haver-se adonat que no hi ha forma de crítica social que no comenci amb una certa familiaritat amb la realitat social que pretén criticar. D'aquí que celebri l'adopció per part de Rawls del mètode justificatiu de l'equilibri reflexiu. I és que mitjançant aquest mètode queda clar que "no mirem d'entendre la llei divina ni mirem de copsar una moralitat objectiva; ni tenim la pretensió de construir una ciutat completament nova. Ens concentrem en nosaltres mateixos, en els nostres propis principis i valors"⁴³⁶. Però amb això Rawls s'acosta molt -si és que no en forma part ja- a la via de la interpretació, la via més adequada que pot seguir la filosofia moral.

- (c) Si la via del descobriment i la via de la invenció s'assemblen respectivament a la branca executiva i a la branca legislativa de l'Estat, la via de la interpretació s'ha de concebre anàlogament a la branca judicial. El jutge parteix de l'existència d'una llei ja aprovada i la seva feina és mirar d'interpretar-la correctament d'acord amb el cas en qüestió. L'intendent es troba en una situació similar: "La tesi de la interpretació és simplement aquesta: no ens cal ni el descobriment ni la invenció perquè ja poseïm el que aquestes pretenen proporcionar-nos. La moralitat, a diferència de la política, no requereix l'autoritat executiva o la legislació sistemàtica. No ens cal descobrir el món moral perquè ja hem viscut sempre en ell. No cal que l'inventem perquè ja ha estat sempre inventat"⁴³⁷. Aparentment, la qüestió moral consisteix a preguntar-se "Què és allò correcte que hem de fer?". Tanmateix, si ens fixem en l'argumentació moral ens adonarem que el problema real de la moralitat no és entendre "allò correcte que hem de fer" com si això fos quelcom extern a nosaltres, sinó arribar a comprendre bé els valors, els principis que ja compartim i que considerem adequats: "La millor comprensió de l'experiència de l'argument moral és la interpretativa. Quan argumentem, el que fem és donar una explicació de la moralitat realment existent. Aquesta moralitat té una autoritat sobre nosaltres perquè és de fet gràcies a

⁴³⁵ *Ibid.*, p.17.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.18.

⁴³⁷ *Ibid.*, pp.19-20.

ella que existim com a éssers morals que som"⁴³⁸. Així doncs, la pregunta moral en realitat és "Què és allò correcte que *nosaltres* hem de fer?"⁴³⁹.

4. Tres avantatges del gir hermenèutic.

El gir hermenèutic presenta una sèrie d'atractius o avantatges gens menyspreables, dels quals el liberalisme polític rawlsià, si s'hagués d'interpretar en aquesta línia, podria beneficiar-se. D'aquests avantatges, ara m'agradaria destacar-ne tres d'especialment rellevants.

Segons T. Scanlon una teoria moral adequada ha de poder respondre dues qüestions⁴⁴⁰. (i) En primer lloc ha de poder explicar-nos d'on prové la força normativa dels enunciats morals: quines característiques presenten, que ens sentim obligats a atorgar-los aquesta força? Podem anomenar aquesta primera qüestió la *qüestió de la normativitat* dels enunciats morals. (ii) En segon lloc, una teoria moral ha de mirar de donar compte de la capacitat que tenen els enunciats morals per a generar raons que ens mouen a actuar o a jutjar les accions d'una manera determinada o d'una altra -el que Scanlon anomena la "reason-giving force". Aquesta qüestió normalment s'anomena la *qüestió de la motivació*.

Fixem-nos que la teoria de la justícia com a equitat de Rawls també té pendent de respondre aquestes dues qüestions. (i) Per què hem de reconèixer força normativa en les conclusions que es deriven de les deliberacions de les parts en la posició original? Per què hem d'atorgar-los pes en el nostre sistema de creences? Per què hauríem de creure que els dos principis de justícia són vinculants? Rawls afirma que el disseny de la posició original es fa a partir d'unes concepcions substantives determinades sobre la societat i sobre la persona. Semblaria, doncs, que la posició original donarà conclusions justificadament vinculants en la mesura que aquestes concepcions substantives tinguin força vinculativa i estiguin justificades. En aquest sentit Habermas tindria raó quan diria: "La qüestió decisiva en la justificació dels dos principis de justícia més alts no depèn tant de les deliberacions en la posició original com de les intuïcions i els

⁴³⁸ *Ibid.*, p.21.

⁴³⁹ *Ibid.*, p.23.

⁴⁴⁰ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Ma.: Harvard UP, 1998, p.1.

conceptes bàsics que guien el disseny de la posició original mateixa"⁴⁴¹. Però aleshores la pregunta natural, que també es formula Habermas, és: d'on treuen la força normativa aquestes concepcions? Per què haurien de ser justament aquestes concepcions substantives i no unes altres? (ii) Però contestant aquestes qüestions sembla que encara no en fem prou. Encara hem de respondre la qüestió de la motivació. Per què hauríem de prendre'ns seriosament els principis de justícia acordats en la posició original? Per què un cop escollits hauríem d'aplicar-los en la nostra pràctica? Imaginem que hem sigut una part representant en la posició original i hem participat en les deliberacions que han portat a escollir els dos principis de justícia. Imaginem que un cop aquests han sigut triats s'aixeca el vel d'ignorància i aleshores sabem qui som i quin lloc ocupem en la societat. Els principis que vam triar darrere del vel ens mouran a actuar d'acord amb ells?⁴⁴²

Un dels grans avantatges de la interpretació hermenèutica del liberalisme polític és que aparentment donaria una resposta senzilla i clara a aquesta mena de qüestions.

a) Per què té força la descripció que Rawls fa de la posició original? Per què les conclusions que se n'obtenen les considerem vinculants? Doncs, perquè els judicis i les concepcions substantives que configuren la posició original *ja són acceptades* per nosaltres com a vinculants, com a adequades per a resoldre la qüestió de determinar els principis de justícia que haurien de regular la convivència social en la nostra societat. Com diu Kelly, Habermas té raó que en la posició original hi ha incorporats uns components substantius, però "els conceptes bàsics de la posició original no necessiten justificació pròpia perquè ja són acceptats pels ciutadans"⁴⁴³. "Els conceptes «polítics», matisa Kelly, no requereixen una defensa metafísica, tan sols una defensa pròpia d'una ciència social"⁴⁴⁴. La reconstrucció racional que és la posició original seria tant descriptiva com prescriptiva, per tant. El fet de començar l'elaboració d'una teoria de la justícia a partir d'idees implícites i, per tant ja acceptades, en la nostra cultura política pública permetria donar compte de la força normativa de les conclusions que en

⁴⁴¹ Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, vol.92, núm.3, 1995, p.119.

⁴⁴² Brian Barry és sensible a aquesta dificultat de la teoria de la justícia rawlsiana: "és perfectament possible que algú digui "Accepto que si hagués de prendre una decisió del tipus que s'estipula en la posició original escolliria x; però aquest fet no té cap rellevància al que se'm pot demanar raonablement aquí i ara d'acordar"" (B.Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p.59). Barry, en particular, atribueix aquesta possibilitat al fet que les deliberacions de les parts en la posició original no es diferencien en res de les deliberacions d'un observador imparcial com el que proposen determinats utilitarismes. Més endavant considerarem les objeccions de Barry al disseny de la posició original.

⁴⁴³ Kelly, pp.8-9.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.8.

resultessin. La teoria, pròpiament, tan sols intentaria explicitar les conseqüències i les implicacions de l'acceptació d'aquestes idees ja vinculants. Com va dir Walzer a *Spheres of Justice*, per saber com hem de distribuir adequadament uns béns en una societat abans hem de conèixer el significat compartit d'aquests béns en la societat en qüestió:

El problema més important no és el particularisme d'interessos... El problema més gran té a veure amb el particularisme de la història, la cultura i la pertinença. Fins i tot si estan compromesos amb la imparcialitat, la qüestió que amb tota probabilitat sorgirà en les ments dels membres d'una comunitat política no és, "Què escollirien uns individus racionals en condicions universals d'aquesta mena i aquesta?". Sinó més aviat, "Què escollirien individus com nosaltres, que tinguessin la mateixa situació que nosaltres, que compartissin una cultura i estiguessin decidits a seguir compartint-la? I aquesta qüestió fàcilment es transforma en la següent: "Quines eleccions hem fet ja en el curs de la nostra vida comuna? Quines comprensions compartim (realment)?"⁴⁴⁵

Rawls, en elaborar la posició original, hauria contestat ja el segon conjunt de preguntes i estaria mirant d'aclarir-ne les implicacions plantejant-se qüestions del primer tipus. Aquestes implicacions serien normatives perquè procedirien de nocions substantives ja acceptades.

b) La resposta hermenèutica a la qüestió de la motivació aniria en la mateixa línia. Perquè les conclusions de la posició original haurien de motivar-nos? Perquè serem sensibles a les exigències de les raons dels principis de justícia que s'hi escullin? Doncs, perquè ja som sensibles a les exigències de les concepcions morals substantives i concretes que la posició original idealitza. Els hermenèutics sempre han destacat que el llenguatge moral que realment ens mou és el vocabulari que utilitza termes densos (*thick*) associats a pràctiques concretes, particulars, locals. Els hermenèutics sempre han denigrat l'elevat grau d'abstracció que han cultivat alguns teòrics de la justícia. La gent no respon a proclames abstractes i universals, sinó que respon a pràctiques concretes, pròpies de la seva vida en comú amb els altres.

Walzer explica una història "familiar" per il·lustrar aquest fet. Imaginem, diu, que un grup de viatjants de països amb cultures ben diferents es troba en una zona neutral com ara l'espai exterior. Aquestes persones han de cooperar per tal de dur a terme la seva missió, però perquè això sigui possible han de poder arribar a un acord sobre els principis que governaran la cooperació.

En conseqüència els neguem el coneixement dels valors que subscriuen i de les pràctiques que tenen; i donat que el coneixement no és personal sinó social, els retirem de la memòria els records lingüístics i els demanem que pensin i parlin en un llenguatge

⁴⁴⁵ M. Walzer, *Spheres of Justice*, NY: Basic Books, 1983, p.5.

comodí fet una mica a mida a partir de totes les llengües naturals -un Esperanto perfeccionat. Quins principis de cooperació adoptarien?... Un procediment d'aquesta mena sembla útil per al propòsit que ens hem marcat. El que sembla menys plausible és que els viatjants quan tornin a casa hagin d'aplicar-hi els mateixos principis que han adoptat per a l'espai exterior⁴⁴⁶.

A casa no ens motiven els mateixos principis i els mateixos valors que acceptem fora de casa. Quan no som a casa (per exemple, si som refugiats o immigrants) ens conformem a allotjar-nos en un campament o, idealment, en un hotel on les normes que regulen la convivència són mínimes i acceptables per a qualsevol persona, vingui d'on vingui. Aquestes normes vàlides per tothom formen part d'una moralitat tènue (*thin*) que és d'allò més necessària en aquestes ocasions⁴⁴⁷. Tanmateix no voldrem romandre a l'hotel o al campament per sempre. Voldrem tornar a casa de seguida que puguem i viure d'acord amb aquelles pràctiques que ens són pròpies i que considerem bones. És aquest tipus de vida densa, particular, robusta, ressonant la que ens motiva de veritat i la que guia la nostra conducta.

Rawls ha deixat ben clar a *Liberalisme* que la seva concepció de la justícia està pensada per a societats democràtiques i liberals com "les nostres". En aquests sentit, el seu propòsit és elaborar una concepció de la justícia "per a casa". Per consegüent, i d'acord amb la lectura hermenèutica, les conclusions de la posició original ens motivaran perquè, donat que aquesta s'haurà enginyat a partir de nocions substantives ja compartides i locals, ressonaran a les pràctiques i els vocabularis particulars i densos de la vida en comú de la societat a la qual pertanyem.

c) El tercer avantatge de la interpretació hermenèutica del liberalisme polític és que ens permetria donar més contingut a l'afirmació de Rawls segons la qual una de les principals funcions de la filosofia política és la reconciliació amb el nostre món social. Aquesta reconciliació hauria de concebre's en relació a la tasca d'"autoaclariment" que realitza en el fons la posició original i, la teoria de la justícia com a equitat, en conjunt. Segons això, gràcies al que representa la posició original aconseguirem adonar-nos que el món social en el qual vivim -la nostra societat- no és tan injust o malvat com de vegades podem pensar. Ens reconciliarem amb la nostra realitat social.

⁴⁴⁶ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p.14.

⁴⁴⁷ Walzer tocarà amb més detall la diferència entre moralitat tènue i moralitat densa a *Thick and Thin: Morality at Home and Abroad* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

5. *Objeccions a la interpretació hermenèutica*

5.1. Tres objeccions inicials

La primera observació amb càrrega crítica que hom podria fer a la interpretació hermenèutica del liberalisme polític és que Rawls amb prou feines fa una mica de treball empíric encaminat a "aclarir" quines idees de la cultura política pública realment compartim. En això coincideixen tant els mateixos intèrprets hermenèutics -Walzer⁴⁴⁸ o Kelly⁴⁴⁹, per exemple- com alguns autors crítics amb el gir hermenèutic, com ara B. Ackerman:

En realitat, si Rawls s'hagués pres seriosament la seva pròpia apel·lació a la cultura política existent, hauria escrit un llibre molt diferent del que ha escrit... *El liberalisme polític* hauria començat amb reflexions sobre els principals esdeveniments polítics que es consideren la fundació històrica de les polítiques liberals modernes -des de la signatura de la Carta Magna passant per la Reforma Protestant, la Revolució anglesa, les revolucions americana i francesa, les Grans Reformes Liberals del segle XIX a Anglaterra, la Reconstrucció Americana, l'Estat del Benestar Anglès i el *New Deal* Americà⁴⁵⁰.

Tanmateix, també és cert que aquest problema potser no és tan terrible per a la interpretació hermenèutica -i per Rawls mateix, si és que la interpretació té raó- com podria semblar d'entrada. I és que com diu Kelly "Rawls ben segur que estaria disposat a apostar que, si investiguem més [empíricament, s'entén], els textos cabdals de la democràcia liberal revelaran que un gran nombre d'intuïcions comunes han quedat capturades en les seves idealitzacions reconstruïdes"⁴⁵¹. No solament això: Rawls podria argüir que també quedarà demostrat que les intuïcions que captura la seva posició original identifiquen els elements més importants de la pràctica democràtica de les societats liberals modernes i, per consegüent, el fet que alguns individus no l'acceptin ara mateix no constitueix una crítica devastadora⁴⁵².

⁴⁴⁸ Un dels propòsits de *Spheres of Justice* fou justament realitzar un treball eminentment sociològic o empíric que ajudés a aclarir les "comprensions compartides" de la societat nord-americana sobre una colla de béns i la forma en què s'haurien de distribuir en les seves respectives esferes.

⁴⁴⁹ "Una preocupació inicial [en l'obra de Rawls] és que Rawls no actua d'acord amb la seva pròpia metodologia... El seu treball, per exemple, a penes conté una mica d'investigació científica social que realment pretengui identificar les intuïcions incorporades en la pràctica democràtica" (Kelly, p.9).

⁴⁵⁰ B. Ackerman, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, vol.91, núm.7, 1994, p.376.

⁴⁵¹ Kelly, p.10.

⁴⁵² *Ibid.*, p.12.

Una objecció més directa contra la interpretació hermenèutica -l'anterior problema consistia més aviat a remarcar una distorsió en la interpretació- apareix quan entenem d'una forma estricta la tesi hermenèutica o "postmoderna" segons la qual la racionalitat individual està condicionada pel context social; és a dir, que el coneixement d'un individu, com diu Z. Bauman "no pot ser jutjat fora del context de la cultura, tradició, joc del llenguatge, etc. que el fa possible i li confereix significat"⁴⁵³. Si entenem que això significa que el context social i històric determina en un sentit fort el pensament de l'individu aleshores sembla que l'hermenèutic ha de fer front a les importants objeccions que s'han argüït contra el determinisme social o historicista.

Algunes de les objeccions més contundents contra el determinisme es deuen a I. Berlin. En destaquen dues o, si es vol, una que té dues parts. (i) La primera part consisteix a concedir d'entrada que, efectivament, el determinisme social podria ser una doctrina vertadera. El problema és que...

... si és vertadera i comencem a prendre'ns-la seriosament, els canvis que es produiran en la nostra llengua, en la nostra terminologia moral, en les nostres actituds recíproques i en les nostres idees sobre la història, la societat i tota la resta, seran tan profunds que no ens ho podem ni imaginar⁴⁵⁴.

(ii) Tanmateix, el determinista podria replicar simplement que aquest abandó de les nostres formes de pensar és el preu que hem de pagar per atènyer la veritat. Davant d'això, Berlin acabaria de fer-nos adonar que els canvis conceptuals que la veritat del determinisme comportaria no solament canviarien la forma que tenim d'estudiar els fenòmens humans i històrics sinó que també ens obligarien a adoptar una opció moral determinada molt qüestionable. La tasca de l'historiador no pot defugir el compromís moral:

Els que es preocupen dels assumptes humans estan compromesos amb l'ús dels conceptes i les categories morals que el llenguatge normal expressa i porta incorporats. Poden evitar-lo els químics, els filòlegs, els lògics, fins i tot els sociòlegs que tinguin prejudicis quantitius, perquè entren termes tècnics que moralment són neutres. Però els historiadors no ho poden fer això. No tenen necessitat, ni per descomptat l'obligació, de moralitzar, però tampoc no poden evitar usar el llenguatge normal amb totes les seves associacions i categories morals "implicades". Intentar evitar-lo és adoptar una altra concepció moral; de cap manera és no adoptar-ne cap⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Citat a Beggs, pp.125-6.

⁴⁵⁴ I. Berlin, "La inevitabilidad histórica", dins I.Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1998, p.209.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.212. Fixem-nos que Berlin ve a criticar en el determinisme social una cosa molt semblant a la que critica Dworkin contra l'escepticisme moral intern que hem vist en el capítol anterior: l'opció moral és inevitable. No hi ha possibilitat de bandejar la moralitat des d'una posició externa a la moralitat mateixa. Com deia Dworkin: "La moralitat és una dimensió diferenciada, independent de la nostra experiència, i

Les objeccions de Berlin són poderoses. Però l'hermenèutic també pot estar d'acord que es tracta de crítiques importants. És a dir, l'hermenèutic pot afirmar que quan parla de la dependència del pensament respecte al context social no defensa un determinisme historicista com el que critica Berlin. Simplement sosté que el pensament social, fins i tot el pensament social crític, no pot tenir lloc a l'aire, abstractament, independentment d'un context de significats compartits. En aquest sentit, doncs, sembla que si hi ha algun element interessant a conservar de l'objecció de determinisme, aquest ha de tenir alguna cosa a veure amb el dubte que un hermenèutic pugui explicar la capacitat de *crítica social* que normalment atribuïm als individus. Per tant, l'objecció que realment interessa plantejar a l'hermenèutic és l'objecció de conservadorisme.

Arribem al mateix lloc -a la necessitat de tractar l'objecció de conservadorisme- si considerem la crítica que sosté que una concepció de la justícia hermenèutica seria insuportablement *contextualista*, és a dir, tan sols valdria en determinades condicions socials i històriques. Més en concret, l'acusació afirma que el liberalisme polític rawlsià, com a molt, tan sols podria aplicar-se als EUA. No tindria res a dir a la resta de països, a la resta de societats. En aquest sentit el liberalisme polític perdria el caràcter de doctrina "revolucionària" que sempre ha tingut el liberalisme i que Ackerman, per exemple, troba essencial de preservar⁴⁵⁶.

No obstant això, per molts hermenèutics, exposada així aquesta acusació de contextualisme no té punxa, donat que creure que podem fer valer una concepció de la justícia "ressonant" per a totes les societats del món és creure en una quimera. Recordem que Rorty no té cap problema a considerar-se "etnocentrista". I recordem també que per Walzer el màxim que podem demanar d'una justícia internacional és l'exigència del respecte a la moralitat tènue (*thin*) que regula la convivència entre persones de diferents cultures en circumstàncies excepcionals. L'acusació de contextualisme, per tant, faria mal a la interpretació hermenèutica si el que volgués dir en realitat és que l'hermeneuta és algú sense capacitat d'efectuar una crítica de la seva pròpia societat, o algú que si pot articular una crítica contra ella tan sols posarà de

exerceix la seva pròpia sobirania... Si la moralitat ha de ser destruïda, ha de poder presidir el procés de la seva pròpia destrucció. No podem saltar fora de la moralitat i jutjar-la des d'un tribunal arquimedià extern a ella, igual que no podem saltar fora de la raó mateixa per tal de posar-la a prova des de sobre"

(Dworkin, "Objectivity and Truth", p.128).

⁴⁵⁶ Ackerman, p. 377.

manifest les seves pròpies opinions personals. Per tant, l'hermenèutic tindrà interès a considerar aquestes dues objeccions -les de conservadorisme i arbitrietat o subjectivisme. Vegem primer la de conservadorisme.

5.2. L'objecció de conservadorisme

L'objecció de *conservadorisme* consisteix a acusar la concepció hermenèutica -i en la mesura que Rawls es podria inscriure en ella, també a Rawls- de ser incapaç de criticar la situació social actual. Si entenem que l'objectiu d'una teoria de la justícia és sobretot descriure o dilucidar o explicitar les implicacions normatives del que ja creiem, aleshores sembla que els principis resultants no faran una funció crítica de la societat sinó tan sols una funció auxiliadora de la situació social present. "Una filosofia que només aclarís hermenèuticament el que hi ha perdria tota la seva força crítica"⁴⁵⁷, sosté Habermas. Ackerman insisteix en el mateix punt: l'objectiu de la filosofia política -i del liberalisme polític en particular- hauria de ser "criticar la cultura política, no racionalitzar-la"⁴⁵⁸. Es tracta d'una vella crítica contra els hermenèutics. Possiblement qui més ha insistit en ella darrerament és R. Dworkin. Dworkin, en el famós intercanvi de crítiques que mantingué amb Walzer a *The New York Review of Books* quan aquest publicà *Spheres of Justice*, retragué amb ironia a Walzer el fet d'haver passat per alt "el «significat social» d'una tradició molt més fonamental que les discretes tradicions que ell [Walzer] ens demana de respectar. Perquè és part de la nostra vida política comuna, si és que hi ha res que ho sigui, que la justícia és la nostra crítica, no el nostre mirall, i que podem voler reconsiderar qualsevol decisió sobre la distribució de béns... per molt fermes que siguin les tradicions que d'aquesta manera quedin desafiades"⁴⁵⁹.

D'ençà d'aleshores, Walzer ha mirat de demostrar que l'acusació no és certa i que una teoria política de la justícia hermenèutica pot ser eminentment crítica de les pràctiques polítiques de la societat en què sorgeix. Però no solament això: Walzer afirma que l'única forma real de criticar les pràctiques socials presents parteix sempre d'una comprensió dels valors compartits de la nostra societat. Malgrat que puguem repetir algunes coses que ja hem dit abans, valdrà la pena recapitular i completar l'argument de Walzer.

⁴⁵⁷ Habermas, "'Razonable" vs. "Verdadero", dins J.Habermas & J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 175.

⁴⁵⁸ Ackerman, p.377.

⁴⁵⁹ R. Dworkin, "To Each his Own", *The New York Review of Books*, vol.30, núm.6, 1983, p.6.

Sovint s'ha pensat, diu Walzer, que el crític social ha de ser algú que no es juga res amb la seva crítica, algú que observa amb distància i desapassionadament les pràctiques de la societat que ha de jutjar. Abans ens ha dit que la via de la interpretació tenia com a model anàleg la branca judicial. Doncs bé, segons la concepció no hermenèutica, el crític social hauria de ser una mena de jutge imperial que viatja a la colònia expressament des de la metròpoli per tal de dirimir un conflicte. Però Walzer creu que aquesta visió és errònia. Ell proposa concebre el crític social més aviat a partir de la figura del jutge local, és a dir, algú que coneix les pràctiques de la població autòctona, i a qui li són familiars les significacions d'aquestes pràctiques. I és que per Walzer, la crítica social no és res d'especial en una cultura. En realitat constitueix un dels "by-products" més importants "d'una activitat més gran, que podríem anomenar elaboració i afirmació cultural"⁴⁶⁰. És a dir, la crítica social forma part de qualsevol cultura viva, d'alguna manera. Les cultures no són blocs monolítics, inerts; experimenten canvis a partir de les crítiques i reformes que els seus mateixos membres introdueixen. En una societat, tant naturals són les crítiques com les apologies⁴⁶¹. Si la crítica o els principis morals semblen externs a les pràctiques socials és perquè no ens podem justificar apel·lant a nosaltres mateixos, donat que la justificació es fa als altres. Ara bé, els altres de la nostra crítica són gent amb qui compartim una determinada comprensió de les pràctiques socials, un determinat vocabulari dens i ressonant. Els principis socials són aparentment externs, però "en realitat són aspectes de la mateixa vida col·lectiva que es percep que requereix crítica"⁴⁶². Així doncs, la crítica social és interna a les mateixes pràctiques socials.

Amb els exemples que posa, Walzer pretén acabar d'aclarir el que vol dir amb tot això. Pensem en "La Carta sobre la Tolerància" de Locke. Aquest opuscle, diu Walzer, en el fons no és res més que un manifest partidista -un manifest *whiggish*- pensat per a unes circumstàncies particulars i uns interlocutors particulars. La idea que hi defensa -la de la tolerància interreligiosa- fou revolucionària en el seu moment i obrí el debat de la tolerància tal i com encara avui l'entendem. Tanmateix, observa Walzer, és important adonar-se que en el moment clau de l'argument Locke no apel·là a cap idea nova o estranya a la tradició a la qual pertanyien els seus interlocutors, sinó que ho féu...

⁴⁶⁰ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p.40.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.48.

⁴⁶² *Ibid.*

... a la idea de salvació personal. Locke apel·la al significat de la salvació en el pensament i la pràctica Protestants... "No es pot forçar els homes a salvar-se tant si volen com si no... aquesta qüestió l'han de decidir en la seva pròpia consciència". Locke no parla aquí en el nou llenguatge dels drets naturals; el llenguatge que parla és el llenguatge ja vell de la "salvació per mitjà de la fe sola". Però el que diu suggereix la forma de passar del vell llenguatge al nou llenguatge⁴⁶³.

Per aquesta raó, justament, la proposta de Locke tingué èxit. Perquè aconseguí connectar amb els sentiments i les creences de la gent a qui s'adreçava. El crític social no és aquella persona que observa la societat des de la distància, sinó que és aquella persona que *s'oposa* a determinades formes de pràctiques socials perquè comprèn el significat real d'aquestes i altres pràctiques que comparteix amb la resta de conciutadans. "L'oposició, molt més que no la distància, és el que determina la forma de la crítica social"⁴⁶⁴. La crítica no requereix que ens apartem de la societat, "sinó tan sols de determinats tipus de relacions de poder en la societat"⁴⁶⁵.

Les revolucions s'esdevenen "per interpretació i revisió"⁴⁶⁶ de les pràctiques socials de la societat a la qual el revolucionari pertany. Per exemple, els burgesos de la Revolució Francesa van fer la revolució contra l'Antic Règim enarborant la insígnia de la igualtat de tots els ciutadans davant la llei. Tanmateix la idea d'igualtat que s'implementà inicialment al nivell civil i polític adoptà explícitament nous matisos a mesura que la gent, i especialment el crític social, s'adonà que no n'hi havia prou per a satisfer l'ideal de la igualtat, amb el reconeixement formal de la llei. Calia estendre la demanda d'igualtat també al nivell econòmic. És així com de la crítica dels burgesos als aristòcrates s'originà la crítica del proletariat als burgesos:

El crític explota els significats més amplis de la igualtat, dels quals l'experiència diària en fa més burla que no reflexa. Condemna el capitalista treballant un dels conceptes clau amb els quals el capitalisme s'havia defensat. Mostra als governants les imatges idealitzades que els seus artistes han pintat i després la realitat viscuda del poder i de l'opressió⁴⁶⁷.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.53-54. Noteu la semblança de plantejaments entre Walzer i Rorty. Rorty també diu explícitament que la missió de la filosofia -si és que n'hi queda alguna- és propiciar l'encontre entre vells i nous llenguatges a fi de millorar la nostra situació present.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.55.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.60. Walzer diu que el crític social hauria de ser una mica com els nens i els vells de la societat: és a dir, hauria de ser algú que està implicat i que està interessat en la marxa de la vida social, però alhora no està completament involucrat en el *status quo* (*Ibid.*).

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.43. Walzer manté que els primers crítics socials en aquest sentit foren els profetes. Vegeu el capítol titulat "The Prophet as Social Critic" (*Ibid.*, pp. 67 i ss.).

⁴⁶⁷ Per aquesta raó no deixa de sorprendre que Marx i el marxisme siguin l'altra cara de la moneda en relació al que assolí Locke en el camp de la tolerància. "Un dels grans errors de Marx i el marxisme va ser que no va elaborar una teoria moral i política del socialisme, quan justament tota la força de la seva crítica s'explica perquè desemmascarava la hipocresia burgesa" (*Ibid.*, p.43).

El procés d'interpretació i revisió inspira també la resposta que dona Walzer a la qüestió clau de l'hermenèutica i que ha motivat l'aparició de la crítica de conservadorisme. Com veiem, la crítica social és possible perquè en una societat els significats socials compartits no són fixos, sinó dinàmics; sempre estan oberts a la interpretació i a la modificació. Per això hi ha crítica i hi ha possibilitat de reforma o, fins i tot, revolució.

Ara bé, si això és així, com podem conèixer quina de les interpretacions possibles és la millor? Com sabem quins prejudicis -sempre partim de prejudicis, diu l'hermenèutic- hem de mantenir i quins hem d'abandonar? Walzer adverteix que aquest procés d'autointerpretació no té fi, ni es pot realitzar a partir d'un guió preestablert extern a les pràctiques socials mateixes. La revisió i la interpretació revolucionària també són interpretació; la distinció entre prejudicis legítims i prejudicis il·legítims, per consegüent, tan sols pot realitzar-se a l'interior de la comprensió mateixa⁴⁶⁸. Així doncs, és cert que no hi ha forma de determinar d'una vegada per totes que estem fent la millor interpretació dels nostres valors compartits. Walzer ens demana que ho reconeguem. Tanmateix, això no treu que no sigui possible de discernir entre millors i pitjors arguments o interpretacions. Com acabem de veure, Locke i els ideòlegs postrevolucionaris d'esquerra aconseguiren introduir reformes importants en les seves societats. I com acabem de veure també, l'èxit d'aquestes reformes es degué sobretot al fet que apel·laren a la sensibilitat moral dels seus conciutadans en allò -els valors, els ideals, les esperances- que de fet ja compartien com a membres de la mateixa societat i la mateixa història. En un passatge il·luminador, Walzer explica de quina forma podem discriminar millors i pitjors interpretacions agafant d'exemple justament el principi de la diferència rawlsiana:

Com podem reconèixer les millors respostes? De vegades es diu contra la interpretació com a mètode en filosofia moral [Walzer menciona Dworkin] que no estarem mai d'acord en quins són millors sense l'ajuda d'una teoria moral correcta. Però en el cas que estic considerant, el cas del principi de la diferència, ens veiem conduïts a la interpretació perquè no estem d'acord ja sobre el significat de com seria una teoria moral correcta. No hi ha manera d'acabar definitivament amb el desacord. Però la millor explicació del principi de la diferència seria una explicació que el fes coherent amb altres valors americans -protecció igual, igual oportunitat, llibertat política, individualisme- i el connectés a concepcions plausibles sobre incentius i productivitat⁴⁶⁹.

En definitiva, la millor interpretació serà la que estarà més d'acord amb allò que ja creiem. Al final la interpretació més correcta serà finalment la que s'avingui millor amb

⁴⁶⁸ Vegeu Gadamer, *Verdad y método*, p.365.

tot el conjunt de conceptes i nocions que *nosaltres* considerem normativament vinculants⁴⁷⁰.

És satisfactòria aquesta resposta de Walzer a la crítica de conservadorisme? Tot dependrà de si aquest *nosaltres* constitueix un referent rellevant en les deliberacions normatives que hem de fer a l'hora de resoldre qüestions de moralitat política. I tal com defensarem a continuació, no es veu que aquesta noció jugui o pugui jugar cap paper significatiu o sostenible en aquest sentit. Per tant, conclourem que l'objecció es manté.

Per què hauria de ser rellevant la referència al *nosaltres*, al que ja es creu en la nostra societat? La primera resposta que s'imposa és la que diu que apel·lant al que els nostres conciutadans ja creuen o veuen com a vàlid o correcte podem aconseguir fàcilment un consens social. Donat que el problema principal del liberalisme polític és el pluralisme radical, aconseguir un consens social no és poca cosa, ni molt menys. Ara bé, aquesta resposta no sembla eludir l'acusació de conservadorisme, sinó més aviat recaure-hi. Per adonar-nos-en, reflexionem un moment en la queixa que hi ha realment darrere de la crítica. Intuïtivament, sembla obvi que hem de diferenciar entre, d'una banda, explicar hermenèticament el que ja creiem que hem de fer i, de l'altra, mirar d'esbrinar què hem de creure o què hem de fer. La queixa és que el filòsof polític hermenèutic no respecta aquesta diferència⁴⁷¹. Una cosa són els fets i les creences, i una altra la validesa o correcció dels fets o de les creences. Una cosa és que aconseguim el consens social i una altra que aquest consens social sigui correcte o vàlid moralment. En aquesta distinció de categories es basa la noció de normativitat, justament. Tanmateix la normativitat -la moralitat política, en aquest cas- no deixa de treure les seves conclusions, fins i tot quan no se la té en compte. Per tant, quan hom diu que hem de guiar-nos per allò que en la nostra societat es creu que hem de fer, la conclusió moral que molts treuen és que a qui diu això ja li està bé com estan les coses i el que creiem en la nostra societat.

⁴⁶⁹ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p.28.

⁴⁷⁰ Serà interessant de subratllar aquí que això que Walzer defensa en la teoria fa poc ha tingut una traducció ben pràctica i circumstancial en el manifest titulat "What We Are Fighting For" –amb data de 12 de febrer de 2002- que subscrigué, juntament amb molts altres intel·lectuals nord-americans -entre ells F.Fukuyama, A.Etzioni, W.A.Galston, S.Huntington- a l'inici de la Guerra d'Afganistan per tal de donar suport a la iniciativa bèl·lica del seu govern. Vegeu la pàgina web www.americanvalues.org, o bé consulteu directament la pàgina www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html

⁴⁷¹ En conseqüència els dos primers avantatges de la lectura hermenèutica són aparents. La lectura hermenèutica en realitat no respon a les dues qüestions que ha de respondre una teoria moral: no explica en el sentit adequat ni la normativitat de les afirmacions morals, ni tampoc no explica la seva "reason-giving force".

A Rawls, en la mesura que s'ha acostat perillosament al gir hermenèutic, se l'ha acusat recentment de totes dues coses. (a) D'una banda, Habermas, per exemple, li ha retret que amb la importància justificativa que atorga a la noció de consens per superposició es demostra que no distingeix prou clarament entre acceptació i acceptabilitat⁴⁷². Com veurem més endavant, Habermas reclama a Rawls -amb encert, segons el nostre parer- que estableixi un criteri de correcció moral independent de la consideració d'allò que es tingui per correcte en la nostra societat. I és que "la filosofia no pot únicament vincular-se a conviccions donades; també ha de poder jutjar-les"⁴⁷³. (b) D'altra banda, Raz ha vist en l'intent per part de Rawls de fonamentar la seva teoria de la justícia en idees compartides implícites en la cultura política pública -el que Raz anomena "la tesi dels fonaments poc profunds"- l'indici que es conforma amb la situació present i que no pretén criticar-la. Raz reconeix que una concepció de la justícia ha de procurar ser viable, factible en la societat per a la qual és pensada. Tanmateix, la virtut de la factibilitat no és la principal virtut d'una concepció de la justícia. I és que "no tota doctrina viable és vàlida"⁴⁷⁴. L'important és que la concepció sigui vàlida, correcta -com hem vist en el capítol anterior Rawls no pot eludir aquesta qüestió. Per què hauríem de pensar, es pregunta Raz, que la popularitat d'un ideal contribueix a la seva validesa, si deixem de banda la importància de la seva factibilitat? Raz assaja dues respostes. (i) En primer lloc, podríem pensar que "les creences que identifiquem com a molt acceptades gaudeixen del consentiment de (gairebé) tots, i que aquest consentiment és el fonament de la validesa moral i política"⁴⁷⁵. Tanmateix "no hi ha res en la concepció de Rawls que demostrï que l'acceptació generalitzada d'aquests principis s'assoleix sota condicions que equivalen a un consentiment lliure i informat: i resulta dubtós que el consentiment que no és lliure i informat pugui ser obligatori en el sentit requerit"⁴⁷⁶. (ii) La segona raó per la qual Rawls podria pensar que la popularitat d'un ideal en les nostres societats contribueix a la seva validesa és que Rawls creu que les nostres societats ja són justes o prou justes. "Però aquest pressupòsit converteix la teoria en essencialment complaent. Tota teoria moral i política ha d'estar oberta a la possibilitat que les societats a les quals s'aplica siguin fonamentalment imperfectes. La crítica radical de les institucions

⁴⁷² Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason", p.122. Jean Hampton creu el mateix. Però Hampton encara va més lluny que Habermas i nega la possibilitat que hi pugui haver un "liberalisme neutral" consistent. Vegeu J.Hampton, "The Moral Commitments of Liberalism", dins D.Copp & J.Hampton & J.E.Roemer, *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, pp.292-313.

⁴⁷³ Habermas, ""Razonable" vs. "Verdadero"", p.176.

⁴⁷⁴ Raz, "Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica", p.85.

⁴⁷⁵ Raz, p.86.

comunes i de les creences comunes és, almenys en principi, part de la funció d'aquestes teories"⁴⁷⁷. És a dir, Rawls tindria una teoria conservadora.

En conseqüència, si Walzer -igual que Rorty- vol ajudar Rawls a vèncer aquestes objeccions, la referència que fa al *nosaltres* no pot consistir a dir simplement que d'aquesta manera ens garantim més fàcilment el consens. Cal que la referència al *nosaltres* contingui algun component normatiu, que faci que aquesta sigui la consideració necessària o vàlida o la més vàlida que hem de tenir en compte. El problema aquí és veure en què pot consistir aquest component. Sembla que només hi ha dues possibilitats -com veurem, poc convincents.

- (a) La primera possibilitat la podríem anomenar la "tesi feble del *nosaltres*". Segons la tesi feble hem d'apel·lar al *nosaltres* perquè tota moralitat *comença* amb un *nosaltres*, és a dir en una societat i un temps concret. D'entrada, no podem sortir fora del nostre context, com no podem sortir de la nostra pròpia pell; ni tampoc no podem treure'ns de sobre les nostres pròpies preocupacions o valoracions perquè, *inicialment*, jutgem ja sempre des d'una posició determinada. D'altra banda, la justificació sempre es fa a un altre que comparteix o pot arribar a compartir un cert nombre de creences amb un mateix. Cal que hi hagi una base comuna per a poder justificar quelcom.
- (b) La segona possibilitat podríem anomenar-la la "tesi forta del *nosaltres*". Segons aquesta hem d'apel·lar al *nosaltres* perquè la moralitat *acaba* amb la referència a la societat a la qual pertanyem. No és bo ni és correcte anar més enllà, sortir-se del que es creu en general en la pròpia societat -perquè aleshores hom queda buit d'esperit, sense referències; perquè ens devem incondicionalment "als nostres"; etc.

Què hem de dir d'aquestes dues possibilitats? En relació a la tesi feble el que hem de dir és que no ajuda gaire a Rawls ni a Walzer perquè és ben banal. En realitat, tota concepció moral ha d'acceptar que comencem des d'un punt de vista particular -acceptar això és entendre quina mena de problemes són els problemes morals⁴⁷⁸. Així mateix també ha d'acceptar que la justificació tan sols és possible en circumstàncies en què les

⁴⁷⁶ *Ibíd.*

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ T. Nagel sosté que el quid de la moralitat és la recerca d'un punt d'equilibri adequat entre la parcialitat i la imparcialitat, entre el punt de vista personal i el punt de vista impersonal (Vegeu T.Nagel, *Equality and*

dues parts comparteixen o poden arribar a compartir un cert nombre de creences - acceptar això és entendre correctament el concepte de justificació. En aquest sentit, la noció de *nosaltres* no és gens problemàtica. Però tampoc no és gens rellevant -o potser només és rellevant per a foragitar plantejaments inversemblants o inintel·ligibles. Tot depèn de com es desenvolupi la fonamentació a partir d'aquesta posició inicial. La tesi feble, en aquest sentit, no ens indica en absolut cap on hem d'encarar la teoria -no fa afirmacions substantives, podríem dir. Si hem d'interpretar la tesi dels fonaments poc profunds -la tesi segons la qual hem de partir de creences compartides que es troben implícitament en la cultura política pública- d'acord amb la tesi feble del nosaltres, aleshores no hi ha problema. Però tampoc no hi ha interès⁴⁷⁹. De la mateixa manera que partim d'elles podem creure que ens podem allunyar d'elles si veiem que no ens hi hem de quedar.

La cosa ja és diferent pel que fa a la tesi forta. En aquest cas sí que tenim una certa orientació de com fonamentar i jutjar una concepció de moralitat política. La tesi forta ens ofereix un criteri normatiu substantiu: el criteri segons el qual els límits de la raó pràctica *acaben* en la comunitat a la qual pertanyem. Ella i les significacions de les pràctiques que la conformen ens guien en els nostres judicis. Ara bé, per què hauríem de pensar que els límits de la raó pràctica i de la normativitat coincideixen amb els de la societat en la qual ens trobem? Per què hauríem de creure que les normes socials d'aquesta societat nostra són correctes? Hem de creure-ho perquè així ho diu la nostra societat i no podem anar més enllà d'ella? Per què no hauríem de poder? Com remarca McCarthy, creure que la comunitat ens dóna ja tot el material que necessitem per a pensar una concepció de la justícia limita injustificadament la llibertat de discutir quins principis haurien de guiar la nostra vida col·lectiva:

... suposar que l'estoc d'idees polítiques compartides estan en certa manera donades, preparades per a ser trobades i elaborades, o que es poden fixar per endavant pel teòric equival a hipostasiar o refredar els processos continus de la comunicació política els resultats dels quals no poden ser resolts per endavant per la teoria política⁴⁸⁰.

Partiality, Oxford: Oxford UP, 1991). Per tant, fins i tot Nagel podria acceptar la tesi feble del nosaltres. Això segurament demostra fins a quin punt és "feble" la tesi.

⁴⁷⁹ Com diu Ackerman, "el concepte de cultura política pública no té cap paper important" en el liberalisme polític, de fet. Vegeu Ackerman, p.376.

⁴⁸⁰ McCarthy, p.61.

La tesi forta del *nosaltres*, en aquest sentit, sembla ser excessivament dogmàtica⁴⁸¹. Per consegüent, no la podem acceptar⁴⁸².

5.3. L'objecció d'arbitrarietat (o subjectivisme)

L'objecció d'arbitrarietat està íntimament lligada a la crítica de conservadorisme. Consisteix a retreure a l'hermenèutic que, davant de les múltiples interpretacions de les idees que compartim, la seva teoria no dóna criteris objectius per a decidir quina d'aquestes interpretacions hem de considerar més correcta o més adequada. Ens condemna a escollir sense disposar de raons suficients, arbitràriament. L'elecció que farem serà expressió de la nostra subjectivitat solament -i en aquest sentit, doncs, ens quedarem acríticament en el que ja acceptem. .

És simptomàtic que el problema al qual remet aquesta objecció aparegui moltes vegades en discussions entre autors que subscriuen d'alguna manera el plantejament hermenèutic. Què li pot criticar un hermenèutic a un altre hermenèutic? Doncs, que no s'hagi fixat en les idees compartides, les nocions polítiques públiques que *realment* són importants en la nostra societat. Efectivament, la crítica és que no hagi connectat prou amb la societat a la qual pertanyem, que no ajudi a comprendre'ns millor. Vegem, per exemple, els retrets que fa Warnke a Rawls -a qui considera tan hermenèutic com ella mateixa-.

Warnke li retreu que no hagi encertat amb la identificació de les idees fonamentals al voltant de les quals s'organitza la justícia com a equitat. Un error fatal per a un

⁴⁸¹ Aquesta és l'acusació que efectua Kymlicka contra Rorty, a qui considera un comunitarista (igual que Walzer). Vegeu W. Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, vol.18, núm.2, 1988, p. 197. Kymlicka acusa el comunitarisme de "funcionar per darrere les esquenes dels individus implicats" (*Ibid.*, p.196).

⁴⁸² És veritat, tanmateix, que una gran part dels arguments que normalment s'esgrimeixen amb més força i que, de vegades, són més eficaços en l'opinió pública de les democràcies liberals occidentals s'expressa en termes del que "nosaltres -o algú amb qui estem compromesos- hem fet tradicionalment i s'espera que continuem fent". Per exemple, una part important de l'acusació que recentment -el 15 d'agost del 2002- féu l'organització *Human Rights Watch* a l'Administració del President Bush Jr. -en motiu de les detencions arbitràries i abusives de persones sospitoses d'haver col·laborat amb el grup terrorista Al Qaida- va ser que aquesta "no havia actuat d'acord amb els principis liberals i democràtics que el mateix president Bush havia afirmat que s'havien vist atacats l'11 de setembre" (vegeu l'informe de HRW, amb data 15 d'agost, en la web www.hrw.org). Ara bé, l'objectiu de presentar acusacions o objeccions d'aquesta mena és molt similar a l'objectiu que es persegueix quan algú formula un argument *ad hominem*. El que *realment* fa que aquest tipus d'arguments siguin poderosos és que mostra que el subjecte a qui se li fa el retret actua hipòcritament; la seva actuació no és coherent amb allò que en principi diu que defensa. D'aquí que, com tothom sap, els arguments *ad hominem* siguin molt eficaços per posar en un compromís el contrincant -per això són el tipus d'arguments més emprats en política. Tanmateix, com també és ben conegut, la força d'un argument *ad hominem* no va gaire més enllà d'això.

hermenèutic. En primer lloc hi ha l'error d'haver-se fixat d'una forma excessivament restringida en la idea de cooperació social:

És... sorprenent que Rawls comenci amb la idea de cooperació [la concepció de la societat com un sistema equitatiu de cooperació], perquè no és gens clar que aquesta idea exhaurixi tot el que la política i la nostra cultura política possiblement signifiqui per nosaltres.⁴⁸³

Potser Rawls ha decidit partir d'aquesta idea de cooperació perquè creu que està associada a les nocions de reciprocitat i de col·laboració mútua que esperem veure realitzades en les nostres relacions socials i polítiques. Ara bé:

La reciprocitat i la mutualitat... també semblen tenir sentits més forts i importants que els que involucra la idea de compartir càrregues i beneficis [que esgota gairebé, per dir-ho així, la idea de cooperació]. També semblen pertànyer a la nostra idea de possibilitat d'una autodefinició política lliure. Cooperem per realitzar objectius nostres o fins que tenim en comú. Però la política també involucra l'establiment de fins i la determinació tant dels objectius i de les aspiracions col·lectives com individuals... Sigui quin sigui el significat de la idea de cooperació social, no representa adequadament la idea que la política és un domini d'autodefinició lliure i mútua⁴⁸⁴.

En resum, Warnke critica a Rawls que no hagi partit de les idees -més importants per a nosaltres, al seu parer- de "deliberació mútua i participació política". Si Rawls hagués partit d'aquestes idees per a bastir una concepció política de la justícia hauria produït una concepció ben diferent i més adequada.

El mateix sosté Warnke en relació a l'elecció per part de Rawls de la concepció de la persona com a lliure i igual. Com ja sabem, Rawls concep els membres de la societat ben ordenada com a persones amb dues facultats morals -el sentit d'una concepció del bé i el sentit de justícia- i dos interessos d'ordre superior associats a aquestes dues facultats. Warnke critica aquesta concepció. Però no per raons del tipus que esgrimí M. Sandel contra Rawls⁴⁸⁵, és a dir, perquè aquesta concepció "soscavi un sentit del jo ignorant els compromisos i objectius substantius que les persones tenen i que, per ells comprenen la seva pròpia identitat"⁴⁸⁶. La preocupació de Warnke és que la concepció de la persona de Rawls no cospa plenament aspectes importants del que creiem que constitueix una persona -aspectes importants relacionats amb el que acabem de veure que ja no cospa la noció de societat com a sistema de cooperació.

⁴⁸³ Warnke, 49.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ Vegeu *Liberalism and the Limits of Justice* de M.Sandel.

⁴⁸⁶ Warnke, p.52.

La llibertat i la igualtat de les persones morals que la posició original modela, ¿són l'únic aspecte del significat de la llibertat i la igualtat que cal modelar? O aquí torna a trobar-se a faltar la importància de la idea d'una deliberació comuna? El significat estrictament polític de la personalitat moral, no involucra també una capacitat per a la deliberació racional i l'autodefinició?... Aquesta idea [modelada en la posició original] de decisions racionalment autònomes i aïllades no sembla arribar a modelar aspectes essencials de la idea de deliberació constitutiva de les tradicions públiques d'una societat democràtica⁴⁸⁷.

Davant d'aquesta crítica, Rawls podria replicar que la preocupació de Warnke per la capacitat autodefinidora de la ciutadania i per la deliberació pública és més pròpia de la tradició aristotèlica que no de la tradició liberal en la qual ell vol situar-se. I de fet Warnke reconeix que li podria replicar d'aquesta manera. El problema, afegeix, és que en les nostres societats trobem tant una tradició com l'altra. No solament aquestes: dintre de la tradició liberal encara hi ha més tradicions o sub-tradicions de pensament polític. Per exemple, la llibertària de la qual s'abeura Nozick. Algú podria argüir que allò propi i més representatiu de les nostres societats liberals -pensem en els EUA- és la idea del govern mínim, de l'autosuficiència econòmica, de l'individualisme, etc. La crítica de Warnke és que Rawls no ha ofert una descripció de les nostres creences compartides que sigui convincent per a la gent que es concep a partir d'aquestes altres tradicions "igualmente nostres". La seva interpretació no és prou integradora dels significats de tradicions que també estan incorporades en la nostra societat. Per aquesta raó, justament, segons Warnke, la seva teoria no aconseguirà l'objectiu de servir de focus d'un consens per superposició. Les concepcions model de Rawls són massa unilaterals (*one-sided*) per a realitzar la tasca pragmàtica que tenen encomanada⁴⁸⁸.

Ara bé, el problema encara és més greu del que podria semblar fins aquí. I és que les diferents tradicions no solament discrepen pel que fa al contingut de les concepcions del bé o de la persona o de la societat que hauríem de considerar primordials. També discrepen "justament sobre la millor forma d'entendre quin significat es troba latent en la nostra cultura política pública"⁴⁸⁹. Rawls, com a bon hermeneuta, hauria d'adonar-se que la discrepància d'interpretacions també afecta als que ja estan disposats a creure que l'important és identificar les nocions fonamentals implícites en la nostra cultura política pública. La discrepància substantiva, diríem, és indissoluble de la discrepància hermenèutica. No solament hi ha diferents tradicions amb diferents valors i concepcions, sinó que en cada tradició hi pot haver una forma diferent de mirar

⁴⁸⁷ Warnke, p.53.

⁴⁸⁸ Warnke, p.58.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

d'elucidar hermenèuticament els valors i les concepcions pròpies. Això evidentment complica encara més les coses.

Malgrat tot, Warnke reconeix que en algun moment Rawls sembla haver-se adonat que la pluralitat d'interpretacions de les nostres tradicions polítiques és un fet inevitable. Ho sembla quan afirma que la raó pública de la nostra societat es constitueix de múltiples concepcions polítiques de la justícia. El que li cal a Rawls, doncs, segons Warnke, és acabar de ser conseqüent amb la posició hermenèutica i afirmar que "es pot dir el mateix no solament de les concepcions polítiques elaborades a partir d'un fons d'idees polítiques compartides, sinó també de les nostres idees sobre el significat del fons d'idees polítiques compartides mateix"⁴⁹⁰.

En definitiva, el que ve a demanar Warnke a Rawls és que s'adoni que no hi ha "una" interpretació correcta de les nostres tradicions, del *nosaltres*; sempre n'hi haurà més d'una. El pluralisme raonable és tan real al nivell de les doctrines comprensives com al nivell de les doctrines filosòfiques i polítiques. Amb aquesta resposta la perspectiva hermenèutica s'escaparia de l'acusació de conservadorisme, d'alguna manera. El problema és que ara tornem a trobar-nos en un punt similar al que hem arribat en el capítol anterior. I com aleshores -donat que la conclusió que hem tret és que no podem aplicar el principi de tolerància a la filosofia política mateixa, és a dir, no podem obviar la qüestió de la correcció-, la qüestió és: "Bé, hi ha diferents interpretacions, però quina és la millor o més correcta? Què hem de pensar?"

Segons la nostra opinió, la perspectiva hermenèutica -la interpretació de Rorty- posaria Rawls en un dilema. Imaginem que realment ha de concebre la seva pròpia teoria en termes hermenèutics. Quines opcions li queden davant del fet d'un pluralisme raonable a tots els nivells de la discussió teòrica?

(i) D'una banda, pot mantenir-se ferm en la posició que la seva teoria cospa les idees compartides adequades i en fa la millor interpretació possible. El problema, com hem vist, és que de seguida un altre hermenèutic pot discutir-li que això sigui així; aquest pot fer-li notar que hi ha altres possibilitats igualment interessants i a més advertir-lo que si es fixa massa en una interpretació exclourà altres possibilitats i, per tant, no podrà generar un consens per superposició. Les nostres societats, dirà l'hermenèutic crític, són plurals perquè en elles hi conflueixen múltiples tradicions de pensament moral i polític. Optar per una d'elles solament és ser injustificadament imparcial -des de la perspectiva

hermenèutica. És haver optat per una via de comprensió de nosaltres mateixos *arbitràriament*, donat que també n'hi havia d'altres de versemblants. Fixem-nos que l'objecció és seriosa i que si es pogués mantenir això seria catastròfic per al projecte rawlsià. Recordem que a *Liberalisme* Rawls va modificar la concepció de la justícia com a equitat perquè els crítics li retreien que aquesta teoria de la justícia es fonamentava en una doctrina comprensiva particular que n'excloïa d'altres. Si ara resulta que es fonamenta en una tradició de pensament polític particular, què hi haurà guanyat?

(ii) Què pot fer, per tant, un hermenèutic sensible al pluralisme de tradicions de pensament de les nostres societats liberals i democràtiques? Què pot fer Rawls, si és hermenèutic? Una possibilitat és la solució de Warnke, la solució que més obertament accepta el radical pluralisme interpretatiu: la conversa, el diàleg hermenèutic. Diu Warnke, al principi del seu llibre, quan ja n'anuncia les conclusions:

Defensaré que no hi ha cap concepció "correcta" o exhaustiva dels significats compartits d'una societat; ni tampoc no hi ha cap conjunt de criteris o procediments que pugui garantir el nostre acord en relació a una interpretació canònica d'ells... Argüiré que la conseqüència d'aquest pluralisme interpretatiu canvia la tasca de la teoria política i que el seu objecte d'atenció ja no hauria de ser adjudicar principis de justícia, sinó més aviat promoure la discussió. Segons el meu parer, la implicació més important d'un enfocament hermenèutic en qüestions de justícia és el lloc central que passa a ocupar la noció de conversa hermenèutica... No solament la teoria política, sinó també la política haurà de ser dialògica en el sentit que totes dues perseguiran a consciència un tipus de conversa autointerpretativa... La política i la teoria política associada a ella podran veure's com a formes d'autodefinició deliberativa a través de les quals es desenvolupa una societat democràtica. Algunes vegades aquesta societat podrà ressaltar una autointerpretació o un aspecte sobre un altre; d'altres vegades seguirà la pista d'algunes de les seves polítiques i pràctiques per tal de recuperar una línia perduda de com s'havia autoconcebut; i altres vegades patirà períodes de tensions interpretatives.⁴⁹¹

Ara bé, aquesta solució també és molt problemàtica. És important notar d'entrada que no és ben bé el mateix problema que hem vist en el capítol anterior. Warnke no diu que no es pugui determinar quina opció és millor. De fet, opta per la solució que ella considera més coherent amb la perspectiva hermenèutica. I notem que es tracta d'una posició substantiva, també: exigeix el foment del diàleg hermenèutic. La solució hermenèutica radical no recau en les mateixes dificultats insostenibles de l'abstinència epistèmica, per consegüent. Ara bé, sí que sembla recaure en un *tipus de dificultat* molt semblant al de l'abstinència epistèmica. I és que hom pot preguntar-se on ens porta la solució del diàleg hermenèutic. D'acord, podem dir, els intents d'elaboració de teories de

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.61.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp.11-12.

la justícia s'han de veure com a intents d'autodefinir-nos, d'autointerpretar-nos deliberativament. Però en quin sentit ens ajuda això a fer front als problemes polítics que ara mateix tenim? Dit en els altres termes: de quina manera hem d'encaminar el diàleg hermenèutic? Quin criteri seguirem per saber que l'estem enfocant de la forma adequada? Quin aspecte de la nostra tradició hem de ressaltar en la nostra autointerpretació? És a dir, quan acceptem la solució hermenèutica radical, encara no hem arreglat res. Encara no sabem ben bé què fer, com hem d'elaborar una teoria de la justícia. De fet, des de la perspectiva del que elabora una teoria de la justícia, la percepció més normal de la situació de la qual parteix sembla que sempre serà que en la societat no hi ha un consens interpretatiu, sinó un "període de tensions interpretatives". Per això, justament, es proposa elaborar una teoria correcta que pugui resoldre la tensió!⁴⁹² Però la perspectiva hermenèutica no dóna pistes al teòric. És més, considera que no pot donar-n'hi. En conseqüència, sempre que el teòric sostingui una posició podrà ser objecte d'acusacions d'arbitrarietat. La pregunta "Per què optes per aquesta via interpretativa i no aquesta altra?" serà una mena d'espasa de Dàmocles que ell mateix s'haurà penjat sobre el cap. Sembla que recaiem en les dificultats que han aparegut en la primera banya del dilema⁴⁹³.

L'acusació d'arbitrarietat, per tant, sembla que apareix en totes dues banyes del dilema, un cop acceptem l'enfocament hermenèutic. Si hom diu que la interpretació que fa de les idees compartides és la més adequada, l'hermenèutic rival sempre li pot dir que no, que la més adequada és la seva. Per tant, donat que efectivament hi ha una pluralitat de tradicions en la nostra societat i no hi ha forma de decidir quina d'elles és millor en base a l'apel·lació al *nosaltres*, qualsevol elecció d'una interpretació que triem semblarà arbitrària o fruit de la subjectivitat i excloent. Si, d'altra banda, hom sosté que hi ha múltiples interpretacions possibles i per tant arriba a la conclusió que el que hem de fer és fomentar el diàleg hermenèutic, aleshores qualsevol intent de conduir el diàleg en un sentit determinat serà també considerat excloent d'altres opcions i arbitrari, donat que aquestes altres opcions també seran intents d'autointerpretar-nos i productes d'algunes de les nostres pròpies tradicions.

⁴⁹² Recordem que Rawls concep la seva teoria com un intent de resoldre la "tensió interpretativa" entre la tradició de les llibertats dels antics i la tradició afí a les llibertats dels moderns. Vegeu les pàgines inicials de *JaF*.

⁴⁹³ Aquest és la mena de problemes que solen tenir les solucions autoreferencials -i la perspectiva hermenèutica és una solució eminentment autoreferencial-: la seva pròpia proposta també pot llegir-se com una interpretació més, amb els mateixos problemes que tenien les concepcions de primer ordre que pretenia explicar.

6. Conclusió

Hi ha un camí de sortida del dilema, que és seguir la via habitual per a sortir dels dilemes. És a dir, es tracta de rebutjar el plantejament hermenèutic: rebutjar la idea que la millor forma de concebre la tasca del filòsof polític és en termes d'intents d'autointerpretació o d'autocomprensió social. D'aquesta manera també s'evitaria l'acusació de conservadorisme.

Podem estar d'acord amb la crítica de Dworkin a Walzer que "el fet del desacord [sobre la justícia] mostra que no hi ha cap significat social compartit sobre el qual discrepar"⁴⁹⁴. El que hem de fer és simplement mirar de presentar la proposta teòrica que ens sembla més correcta, i defensar-la adduint les raons dels paràmetres de correcció que considerem més importants de satisfer. I en aquesta tasca fer referència a la font social de les idees que defensem no serveix de res -si seguim la tesi feble del *nosaltres*- o bé és simplement erroni -si seguim la tesi forta del *nosaltres*. Tant la qüestió a resoldre com la resposta a la qüestió són normatives i requereixen, per tant, la satisfacció de condicions normatives, no descriptives. En aquest sentit sí que tornem a veure que la qüestió de la correcció -o de la veritat- d'una teoria moral és indefugible. Prendre posicions, prendre partit en les *discussions* normatives i defensar aquesta posició amb raons pròpiament normatives és inevitable.

Podem, si voleu, dir que una part o una altra "comprèn" millor els principis més abstractes acordats; que els liberals tenen una teoria millor d'allò que la justícia requereix. Ara bé, aquest judici no és un judici antropològic neutral que podem defensar estudiant simplement les pràctiques de la societat americana. És un judici moral que pren partit en la disputa, el tipus de judici que no tindria cap sentit si la justícia fos simplement una qüestió de convenció ... [Així doncs] els principis de justícia que utilitzem per decidir quines característiques d'una comunitat són rellevants per a una distribució justa dels seus béns i oportunitats... han de ser principis que acceptem perquè ens semblen correctes i no que acceptem perquè han sigut capturats en alguna pràctica convencional. Altrament, la teoria política tan sols serà un mirall, que reflectirà inútilment el consens i la divisió d'una societat sobre si mateixa⁴⁹⁵.

En definitiva, si volem escapar-nos del dilema es tracta d'adonar-nos que l'adopció com a punt de partida de les suposades "idees compartides" o "significats compartits" o bé constitueix un intent de justificar l'*statu quo* (d'aquí l'acusació de conservadorisme), o bé no serveix de res a l'hora de plantejar problemes de moralitat

⁴⁹⁴ Dworkin, "To Each his Own", p.6.

política (i d'aquí que qualsevol opció presa a partir d'ella sigui arbitrària). Els avantatges del gir hermenèutic finalment són aparents. Per tant, Rawls faria bé d'abandonar la tesi dels fonaments poc profunds -la tesi que fa versemblant la interpretació hermenèutica de la seva teoria.

Però per què s'ha deixat seduir per aquesta tesi? Assagem dues respostes.

(a) En primer lloc, hauria caigut en la temptació del gir hermenèutic perquè els avantatges aparents que presenta són d'allò més atractius per algú que vol fer una acceptació radical del pluralisme raonable en circumstàncies favorables. Especialment atractiu és l'avantatge de la qüestió normativa. Com podem esbrinar quins principis de justícia haurien de governar l'estructura bàsica de la nostra societat si en la nostra societat es dóna un pluralisme raonable que impedeix partir d'una concepció filosòfica, moral o religiosa particular (la que un té)? Davant d'una pregunta així és temptador pensar que la justificació d'uns principis de justícia polítics no es pot fer des d'una perspectiva de primera persona -des del que un creu que haurien de ser aquests principis-, donat que és versemblant pensar que sempre hi haurà qui discrepi, sinó que s'ha de fer des d'una perspectiva de tercera persona -des del que de fora sembla que tots els membres de la nostra societat creuen que haurien de ser aquests principis. És temptador pensar que hi ha una assimetria important respecte a la validesa de les creences normatives vistes des d'una perspectiva individual i vistes des d'una perspectiva col·lectiva: és temptador considerar que el fet que una persona pensi que la creença X és justificada no la fa justificada encara, però en canvi el fet que la majoria de persones d'una societat pensin que la creença X és justificada, sí que la justifica. Tanmateix ja hem vist que això no és cert. D'una banda, l'afirmació segons la qual hem de partir del que es creu en la nostra societat pressuposa que la nostra societat ja és justa o prou justa. D'altra banda, afirmar que el que creiem col·lectivament és justificat pressuposa haver fet un judici normatiu anterior favorable a la creença en qüestió. Per què, si no, l'hauríem de considerar justificada? Com podria afectar la validesa d'un principi de justícia el fet de la seva popularitat? En resum, no podem eludir plantejar-nos la qüestió de la correcció d'uns principis de justícia -o de qualsevol qüestió normativa- en la perspectiva de primera persona. Cadascú ha de considerar les raons de les propostes que es facin, avaluar-ne la força, i treure conclusions -epistèmicament carregades, dirien Raz i Dworkin.

⁴⁹⁵ Dworkin, ""Spheres of Justice": An Exchange", *The New York Review of Books*, Juliol 23, 1983, p.46.

(b) La segona observació sobre el que pot -o podria- haver portat Rawls a caure en la temptació hermenèutica té a veure d'alguna manera amb aquest procés de consideració de raons que se suposa ha de fer cadascú. És a dir, té a veure amb la teoria de la justificació coherentista amb la qual Rawls en principi treballa. Abans ja hem indicat que la versemblança de la versió hermenèutica de la teoria rawlsiana pot estar relacionada amb l'adopció per part de Rawls de la idea de l'equilibri reflexiu com a criteri de justificació. Un hermenèutic pot veure en l'adopció d'aquesta idea la confirmació de la seva postura, ja que d'alguna manera pressuposa que ja tenim totes les creences que necessitem per tal de justificar uns principis de justícia i l'únic que ens cal és ordenar-les, equilibrar-les mitjançant la reflexió⁴⁹⁶. Ara bé, és evident que no valdrà qualsevol mena d'equilibri que es pugui assolir. Ni tampoc no és clar de quina forma hem de procedir perquè aconseguim un equilibri que puguem considerar adequat. La mena de *reflexió* que fem serà crucial per a poder dir que realment hem assolit un equilibri. D'entrada sembla que hi ha moltes maneres possibles de relacionar coherentment els nostres judicis sospesats en una teoria. I és previsible que algunes d'aquestes maneres no seran compatibles entre si. Recordem que la nostra cultura política no està exempta de conflictes i d'ambigüitats, ben al contrari. Com diu Bernstein contra la lectura excessivament simplista que fa Rorty, l'equilibri reflexiu "no designa una solució sinó un problema"⁴⁹⁷. És un problema en el sentit que no n'hi ha prou amb afirmar una concepció coherentista de la justificació. Tota la feina està per fer, encara, després de dir això. Rawls és conscient que la concepció coherentista de la justificació planteja tots aquests problemes i que la idea d'equilibri reflexiu no arregla res per si sola, no orienta la investigació, sinó que simplement indica l'estadi de justificació òptim a què pot aspirar un sistema de creences. Per això justament no es limita a ells, sinó que també adopta el constructivisme. El constructivisme és la teoria que guia el procés reflexiu de la concepció de la justícia rawlsiana. És la seva clau de volta. Sense la noció de posició original -o contracte social- la justícia com a equitat no seria rawlsiana. Els hermenèutics donen la benvinguda a aquesta forma d'entendre la tasca teòrica: veuen en el constructivisme no res més que una forma de mirar de relacionar coherentment el que ja creiem. Tanmateix, podria ser que el constructivisme en realitat comprometés Rawls a modificar la concepció coherentista pura que en

⁴⁹⁶ Recordeu l'entusiasme que mostrava Rorty per l'adopció per part de Rawls de la seva concepció coherentista i de la idea d'equilibri reflexiu.

⁴⁹⁷ R. Bernstein, "I. One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, vol.15, núm.4, novembre 1987, p.550.

principi defensa i que celebren tant els hermenèutics. En el capítol següent defensarem justament aquesta tesi, que hi ha una tensió entre la concepció coherentista de la justificació i el constructivisme rawlsià. Defensarem que la tensió s'ha de resoldre amb l'adopció per part de Rawls d'una concepció fonherentista de la justificació. Si Rawls vol seguir essent contractualista ha de creure que la idea de contracte social té un pes especial *fonamental* en una teoria de la justícia. En aquest sentit, defensarem que no és veritat el que diuen Rorty i els altres hermenèutics: que Rawls és un pensador purament idealista que rebutja el fundacionalisme *tout court*. La conclusió del capítol següent, per tant, suposarà una crítica poderosa addicional contra la interpretació hermenèutica.

5. LA TENSIÓ ENTRE EL COHERENTISME I EL CONSTRUCTIVISME RAWLSIÀ. LA SOLUCIÓ FONHERENTISTA.

1. Introducció

Seguint la línia d'alguns aspectes problemàtics que hem tocat en el capítol anterior, en aquest capítol ens aturarem a considerar l'estratègia justificativa de la teoria de Rawls. L'objectiu principal és demostrar que hi ha una relació estranya -una tensió- entre la concepció coherentista de la justificació i el constructivisme de la seva teoria. D'una banda, veurem que aparentment l'estratègia contractualista necessita apel·lar a una concepció coherentista de la justificació a fi d'evitar les objeccions tradicionals que s'han adduït contra el contractualisme. Però el preu d'això és fer versemblant la interpretació hermenèutica de la seva teoria, donat que la interpretació hermenèutica, com hem dit, s'inspira en una lectura coherentista de la justificació. D'aquesta manera, Rawls es troba amb les dificultats que aquesta interpretació presenta. D'altra banda, si Rawls concedeix massa importància al factor purament coherentista en la justificació d'una concepció de la justícia, aleshores l'estratègia contractualista corre el perill de la superfluïtat o la irrellevància teòrica. La conclusió del capítol serà que si Rawls vol mantenir l'aparença contractualista de la seva teoria i alhora mantenir-se fidel a una concepció de la justificació coherentista, ha de renunciar a una perspectiva coherentista *pura* i ha d'acceptar un cert grau de fonamentisme. D'aquesta manera confiem mostrar que és errònia la lectura hermenèutica -especialment la rortyana-, donat que aquesta està compromesa amb el coherentisme pur.

2. L'aspecte contractualista de la teoria de la justícia com a equitat

Abans de passar als problemes que planteja l'estratègia justificativa de Rawls, serà bo fer un breu recordatori d'aquells aspectes de la seva teoria que fan que la puguem qualificar de contractualista.

Segons Rawls, la seva teoria de la justícia pretén “generalitzar i portar a un ordre més elevat d’abstracció la teoria tradicional del contracte social tal i com la van entendre Locke, Rousseau i Kant”⁴⁹⁸. Es tracta d’aplicar les nocions bàsiques de la tradició contractualista a fi d’especificar els principis de justícia social que han de regular la nostra societat. Els principis de justícia s’apliquen abans que res a l’estructura bàsica de la societat. Com que el funcionament d’aquesta estructura afecta tothom, sembla raonable pensar que cal trobar una manera d’organitzar-la que tothom podria acceptar.

La idea intuïtiva que Rawls aprofita de la tradició contractualista, per tant, és “concebre els mateixos primers principis de justícia com si fossin l’objecte d’un acord original fet en una situació inicial definida adequadament”⁴⁹⁹. Amb l’expressió “definida adequadament” Rawls vol remarcar que, evidentment, no val qualsevol acord. Un acord sobre principis de justícia social només serà adequat si respon a unes determinades condicions d’*equitat*. Rawls creu que si definim una situació inicial d’elecció equitativa, els principis que resultin d’aquesta elecció també seran equitatius⁵⁰⁰.

La tasca principal, per tant, consisteix a dissenyar una situació inicial de contracte –la posició original- que sigui al màxim d’equitativa en eliminar tots els avantatges negociadors moralment arbitraris o injustificables entre les parts contractants. Rawls creu que pot definir adequadament aquesta situació equitativa introduint tota una sèrie de mesures restrictives sobre la situació de les parts. Són les quatre següents: a) mesures restrictives pel que fa a la informació de què disposen les parts contractants a l’hora d’escollir uns principis de justícia; b) mesures restrictives pel que fa a la motivació; c) restriccions relacionades amb el concepte d’allò “correcte”; i d) condicions particulars del procediment d’elecció d’uns principis de justícia en aquestes circumstàncies. Les més importants són les dues primeres.

L’objectiu del primer tipus de mesures restrictives és arribar a la imparcialitat a través de la ignorància. I és que la millor forma d’eliminar els avantatges negociadors i aconseguir l’equitat entre les parts contractants, segons Rawls, és situar aquestes parts darrera del que ell en diu un “vel d’ignorància espès”. Això significa, bàsicament, que les parts desconeixen la situació social que ocupen en la societat per a la qual han d’escollir uns principis de justícia; desconeixen també quina concepció del bé –o

⁴⁹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Ma.: Harvard UP, 1971, p. viii, p. 11.

⁴⁹⁹ TJ, p. 118.

⁵⁰⁰ Recordem que Rawls aspira a desenvolupar una teoria de la *justícia procedimental pura*.

conjunt d'interessos racionals- professen, o a quina raça o ètnia pertanyen; tampoc no saben quines capacitats innates (com ara el vigor o la intel·ligència) tenen; etc. En resum, ignoren qui són o qui seran en realitat. De fet, posats a ignorar, tampoc no saben ni per a quina societat se'ls demana que escullin uns principis de justícia (i desconeixen, per tant, la probabilitat d'acabar pertanyent a una classe social o a una altra, per exemple). L'únic que saben són fets molt generals sobre la societat i sobre la psicologia humana i, d'una manera especial, són conscients del següent: que aquesta societat està caracteritzada per dues circumstàncies de justícia que fan que la cooperació social sigui “tan possible com necessària”⁵⁰¹. És a dir, saben (i) que en aquesta societat hi ha una “escassetat moderada de recursos” i que els individus d'aquesta societat -és a dir, els seus representats, nosaltres- tenen concepcions del bé o plans de vida diferents, de manera que els interessos d'uns no coincideixen amb els dels altres; tanmateix, també saben (ii) que aquests individus són sensibles a les exigències de la justícia i que estan disposats a respectar termes equitatius de cooperació social sempre i quan els altres també els respectin. És a dir, les parts en la posició original saben que els individus que “representen” són racionals i raonables, que tant persegueixen el seu propi bé com són capaços d'atenir-se a termes de cooperació equitatius.

Ara bé –i amb això passem a discutir les restriccions motivacionals-, com poden escollir res les parts contractants en la posició original si no saben pràcticament res de les persones que representen? Se suposa que les parts són racionals en el sentit que volen aconseguir els mitjans per a satisfer els seus interessos –Rawls suposa, a més, que cada part està interessada a satisfer els seus propis interessos únicament. Ara bé, des de quina racionalitat poden negociar res trobant-se en una situació d'incertesa tan extrema com la que genera el vel d'ignorància? Rawls respon aquesta qüestió introduint la noció de béns socials primaris -que ja han aparegut abans. Els béns socials primaris són allò que qualsevol individu o ciutadà necessita a fi de desenvolupar les dues facultats morals superiors corresponents a la seva condició de persona racional i raonable (la facultat de tenir una concepció del bé, i la facultat de ser sensible a les exigències de la justícia). Aquests béns socials primaris o “mitjans d'ús universal” (*all purpose means*) són cinc: (i) els drets bàsics i les llibertats bàsiques; (ii) la llibertat de moviment i de lliure elecció d'ocupació laboral en un marc d'oportunitats diverses; (iii) els poders i les prerrogatives dels càrrecs i de les posicions d'autoritat i de responsabilitat; (iv) els ingressos i la riquesa; i (v) les bases socials de l'autorespecte. Donat el caràcter objectiu d'aquests

⁵⁰¹ TJ, p. 126.

béns, i donat, sobretot, el coneixement que es té de les persones per a les quals cal escollir uns principis de justícia, cada part pot suposar correctament que la persona que representa voldrà tenir el màxim nombre d'aquests béns socials primaris.

Pel que fa al tercer tipus de mesures restrictives, Rawls fa notar que els principis de justícia han de respectar les condicions formals associades al concepte de "correcte"; és a dir, han de ser generals, universals, públics, ordenats i finals. I pel que fa al quart tipus de restriccions, Rawls estipula que les parts han de creure que la decisió que prenguin en la posició original s'aplicarà a la societat per sempre; és a dir, no es podran tirar enrere, en el cas que no els agradin els resultats de la seva decisió un cop s'aixequi el vel d'ignorància.

Així doncs, la deliberació que té lloc en la posició original es fa darrere del vel d'ignorància, en termes de béns socials primaris, tenint present que la decisió que es prengui s'aplicarà per sempre i d'acord amb les condicions generals d'allò correcte. Aquesta deliberació es fa a partir d'una llista ja preexistent de concepcions de la justícia alternatives. Les parts comparen les virtuts de les diferents concepcions d'aquesta llista i trien la que satisfà millor els seus interessos. Com ja sabem, d'entre les possibles alternatives Rawls es fixa sobretot en l'utilitarisme i la seva pròpia proposta. I està convençut que la seva proposta s'endurà el suport de les parts.

3. Objecions clàssiques contra el contracte social. Primer pas en l'intent de superació de les objeccions clàssiques.

Amb això haurem recapitulat a grans trets, de quina manera la teoria de la justícia com a equitat "generalitza i porta a un nivell més elevat d'abstracció la idea de contracte social". Tanmateix, això no treu que no hi hagi diferències notables entre la justícia com a equitat de Rawls i les teories contractualistes clàssiques –si es permet la llicència de posar-les totes de cop en el mateix sac. (i) Rawls, per exemple, elabora la posició original d'una forma *anàloga* a com la teoria dels jocs dissenya situacions d'elecció racional⁵⁰². La posició original no és exactament un estat de naturalesa com el que normalment caracteritzen els contractualistes clàssics. La funció que fa la posició original en la teoria de la justícia com a equitat és semblant, certament, a la funció que feia l'estat de naturalesa en les teories clàssiques, però no és la mateixa des d'un punt de

vista estructural. Vegem-ho. Una manera plausible de veure l'estat de naturalesa és entendre que consisteix en una hipòtesi que té sentit a l'interior d'una estratègia de refutació *ad absurdum* de l'anarquisme: l'anarquista qüestiona que l'estat o la societat sigui en absolut necessari; el contractualista se'l pren seriosament i intenta mostrar les conseqüències inacceptables de quedar-nos en un situació inicial anàrquica d'aquesta mena. L'estat de naturalesa és aquest prendre's seriosament la tesi anarquista⁵⁰³. (ii) De fet una altra de les diferències de Rawls respecte a la tradició és que ell restringeix més l'objecte de la teoria, defineix amb més precisió que els contractualistes clàssics el problema que cal resoldre mitjançant el contracte: es tracta d'establir uns principis de justícia per a l'estructura bàsica de la societat. Les teories contractualistes tradicionals, en canvi, no defineixen amb tanta precisió els objectius i, a més, sembla que, en general, entenen que el contracte social té un poder constitutiu específic: a través del pacte social es crea el cos polític ("pactum societatis"), o bé s'estableix un lligam de compromís entre els súbdits i el govern ("pactum subjectionis"). Això no treu, però, que Rawls no sigui conscient de la peculiaritat del tipus d'acord a què s'arriba en una situació de contracte social. Recordem que el primer objecte de la justícia és l'estructura bàsica de la societat, que fa de rerefons a tots els altres pactes que tenen lloc en el seu interior. (iii) Rawls també deixa clar que el destinatari de la seva teoria són els ciutadans d'una democràcia moderna mínimament justa⁵⁰⁴. Aquesta és una qüestió que no ha quedat gaire clara en la tradició contractualista. Kant, per exemple, diu explícitament que pensa la idea de contracte social per al governant⁵⁰⁵; Locke, en canvi, sembla pensar en el poble.

Malgrat les diferències, les semblances entre la teoria de Rawls i les teories contractualistes clàssiques són ben clares i no sembla que hi hagi raons per excloure-la d'aquesta tradició. Ara bé, si Rawls forma part realment de la tradició contractualista, com respon a les objeccions que s'han formulat tradicionalment contra la idea de contracte social? Perquè la recuperació de la tradició contractualista sigui efectiva i creïble, cal que Rawls ofereixi una rèplica a aquestes objeccions, d'entre les quals destaquen les tres següents (més aviat són grups d'objeccions):

⁵⁰² Si bé Rawls també deixa clar que la posició original no és una situació de joc.

⁵⁰³ Vegeu R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, Mèxic: FCE, 1988 (1974), capítols 1 i 2.

⁵⁰⁴ D'aquí, potser, també que es plantegi no tant el problema de l'obligació política, com el problema de la desobediència civil; vegeu TJ, cap. VI.

⁵⁰⁵ Vegeu, per exemple, l'opuscle "Sobre la dita: Això potser és correcte en teoria, però no val per a la pràctica", dins *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 37-38.

(1) En primer lloc tenim les crítiques de Hume. Ha tingut lloc realment el contracte social? Hi ha cap constància que hagi tingut mai lloc? És més: com hauria pogut tenir mai lloc? Les persones que integren una societat no desapareixen de cop i apareixen de cop, per generacions, “com passa amb els cucs de seda i les papallones”⁵⁰⁶. No sembla possible, per tant, que hi hagi pogut haver mai una assemblea com la que requereix el contracte social. Suposem, de totes maneres, que el contracte social hagi pogut tenir lloc. Suposem que hagi tingut lloc fa unes quantes generacions: per què hauríem de respectar els termes del pacte, si nosaltres no el vam fer? Suposem, però, que sí vam participar en el contracte social: per què hauríem d’estar obligats a respectar els termes del pacte en el futur?

(2) El segon grup d’objeccions correspon a les crítiques de filiació hegeliana i aristotèlica. Hegel⁵⁰⁷ i altres filòsofs contemporanis – principalment d’inspiració comunitarista⁵⁰⁸ - han retret a les teories contractualistes dues coses, sobretot. (i) En primer lloc, que a l’hora de definir els termes bàsics de la convivència social s’imaginin que la societat o l’estat és com una associació de persones que busquen realitzar els seus fins privats; per Hegel, una cosa és la societat civil, que és l’àmbit dels pactes privats i els intercanvis voluntaris, i una altra l’Estat. L’Estat és el lloc on es realitza finalment l’eticitat (*Sittlichkeit*) i on s’assoleix la llibertat plena i autèntica. (ii) D’altra banda, els hegelians també s’han queixat de la concepció de la persona que, al seu parer, hi ha al darrere de la idea de contracte social: segons ells, els contractualistes pressuposen una concepció individualista, propietarista, voluntarista, atomista i desencarnada (*unencumbered*) de la persona o del jo i, en la mesura que això és així, obliden la naturalesa social -real i necessària- dels éssers humans. En això els hegelians coincideixen amb els aristotèlics⁵⁰⁹. Aristòtil va fer notar la importància del lloc que hom ocupa a la societat per a l’autocomprensió del seu propi bé. El bé d’un ciutadà no es pot concebre independentment del bé de la *polis* o comunitat a la qual pertany.

(3) La tercera objecció ha estat plantejada de forma brillant per Ronald Dworkin. Dworkin suposa, d’entrada, que el contracte social no és ni un pacte real, ni un pacte possible, pròpiament; sinó que és merament un pacte hipotètic. Ara bé, per què ens hauria d’obligar a res un pacte hipotètic? Un pacte hipotètic no té cap força coercitiva o

⁵⁰⁶ D. Hume, “Del contrato original”, dins *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 106.

⁵⁰⁷ Vegeu G.H.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Madrid: Edhasa, 1999.

⁵⁰⁸ Vegeu especialment M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge UP, 1982; C.Taylor, "Atomisme", dins A. Castiñeira, *El liberalisme i els seus crítics*, Barcelona: Proa, 1996.

⁵⁰⁹ Vegeu especialment A.MacIntyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1981.

normativa. Dworkin il·lustra això amb un exemple: “Imagina que el dilluns no coneixia el valor d’un quadre que tinc; si m’haguessis ofert 100 dòlars per ell, hauria acceptat vendre-te’l per aquest valor. El dimarts, però, descobreixo que el quadre és valuós. No pots defensar que seria just que els tribunals m’obliguessin a vendre’t el quadre per 100 dòlars, el dimecres. Possiblement sigui una sort per part meua que no em fessis l’oferta el dilluns, però això no justifica que s’exerceixi cap coerció contra mi més tard”⁵¹⁰. Un contracte hipotètic no obliga a res. De fet, “un contracte hipotètic no és simplement una forma pàl·lida de contracte real; [en realitat] no és cap mena de contracte”⁵¹¹. La crítica dworkiana, doncs, consisteix a sostenir que un contracte hipotètic no té força normativa.

Podríem dir que aquests són els tres grups d’objeccions més importants que s’han fet contra la tradició contractualista. Per consegüent, si Rawls vol afegir-se a la tradició contractualista ha de fer-hi front d’alguna manera. Supera aquestes objeccions la teoria de la justícia com a equitat? D’entrada, podem dir que sí. Com? D’una manera molt simple: negant la descripció; negant que la posició original sigui cap de les coses que cadascun d’aquest grup de crítiques suposa que és (potser, doncs, més que parlar de “superar” hauríem de parlar d’“esquivar”).

(i) En primer lloc, Rawls nega que la posició original sigui cap mena de contracte real o possible. La posició original no ha tingut mai lloc, ni tampoc no tindrà mai lloc en la història⁵¹². En realitat no hi ha ningú darrere del vel d’ignorància; les parts no existeixen, pròpiament. És evident que les persones es coneixen a si mateixes, són diferents pel que fa a capacitats innates, es troben en diferents posicions d’avantatge negociadora, etc. La posició original de Rawls es construeix justament per evitar que aquests fets siguin determinants a l’hora d’especificar uns principis de justícia.

Les crítiques de Hume, per tant, no afecten *en principi* la teoria. La posició original, tanmateix, tampoc no és un contracte històric o real en el sentit de *pacte tàcit*, tal com algunes vegades s’ha volgut creure⁵¹³. Així com el pacte històric és un pacte que ha tingut lloc en la història passada, el pacte tàcit seria un pacte que estaria passant en el present històric. En aquest sentit, es diu, per exemple, que si els súbdits d’un país

⁵¹⁰ R. Dworkin, “The Original Position”, dins *Reading Rawls*, N. Daniels (ed.), Stanford: Stanford UP, 1989, p. 19.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹² Vegeu, LP, p.120, p. 54. Vegeu també, TJ, p. 12.

determinat no marxen a un altre país és perquè, d'alguna manera, accepten, donen el seu lliure consentiment al govern o al funcionament de l'estat del país on es troben⁵¹⁴. Hume, un altre cop, va copsar intuïtivament un dels punts febles d'aquesta interpretació en preguntar: "Podem afirmar seriosament que un pobre pagès o artesà és lliure d'abandonar el seu país, quan no coneix la llengua o els costums d'altres països i viu amb el petit jornal que guanya?"⁵¹⁵. O sigui, per començar, un pacte tàcit no deixaria de ser un pacte real entre persones amb situacions d'avantatge diferents i per tant, no seria –necessàriament– equitatiu. S'entendria, per consegüent, que Rawls rebutgés aquesta possibilitat⁵¹⁶. D'altra banda, un pacte tàcit, en la mesura que fos històric, continuaria estant subjecte a les objeccions humeanes. El fet de no explicitar verbalment els termes de l'acord, en definitiva, no modificaria res.

(ii) Aquestes observacions sobre el fet que malgrat que es parli de contracte, no hi ha hagut mai, ni segurament pugui haver-hi mai un contracte social, fa que ens adonem que si volem entendre bé la naturalesa de la posició original no ens hem de fixar tant en els termes literals que la descriuen com en la funció que aquesta situació juga, en conjunt, en la concepció política que ajuda a articular. L'error de la crítica de filiació hegeliana consistiria a no haver-se adonat d'això, justament. Un contractualista no està obligat a pensar que la societat o l'estat consisteix bàsicament en una associació entre individus interessats únicament a satisfer els seus propis interessos. Rawls, a més, deixa ben clar que la raó per la qual els principis de justícia s'han d'aplicar a l'estructura bàsica de la societat és que els pactes voluntaris entre els ciutadans i la creació d'associacions voluntàries s'esdevenen a l'interior d'aquesta i, per consegüent, es veuen afectats per com està dissenyada. Així doncs, ni les parts contractants són persones reals, ni els termes que les parts contractants acorden representen la naturalesa social dels ciutadans. El liberalisme polític separa clarament el que és l'estatut polític del ciutadà del que els

⁵¹³ Locke sembla que va ser partidari d'entre el contracte com a pacte tàcit. Vegeu J.Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, Madrid, Alianza, 1993, §119.

⁵¹⁴ Noteu que l'absentisme electoral sol interpretar-se sovint també en aquesta línia. Al meu parer aquesta interpretació de l'absentisme electoral és una mala aplicació de la dita que qui calla, atorga. L'absentisme electoral pot tenir moltes lectures: la del consentiment tàcit no és més que una d'elles.

⁵¹⁵ La cita continua així: "Seria com si afirméssim que, com que segueix en el vaixell, un home accepta lliurement obeir el capità, encara que el van portar a bord mentre dormia i que per tal de deixar la barca hauria de saltar al mar i morir" (Hume, p. 105).

⁵¹⁶ Hem de dir que Rawls no rebutja explícitament la interpretació del contracte social en termes d'un pacte tàcit. Però sí que l'exclou en la mateixa construcció de la posició original en demanar que les parts escullin uns principis de justícia per a ciutadans lliures i iguals d'una societat completa i *tancada*. Una societat és tancada quan només s'hi pot entrar per naixement i sortir-ne per mort. És a dir, s'exclou *ex hypothesi* el problema del dret a l'emigració. I és que Rawls parla d'una teoria ideal de la justícia; el dret

diferents ciutadans entenen que és la naturalesa humana (un ciutadà no perd la condició de ciutadà pel fet de cometre heretgia, per exemple).

Tanmateix, Rawls és conscient que una teoria contractualista corre el perill que la gent malinterpreti que la situació inicial de contracte que descriu expressa d'una forma metafòrica, per dir-ho així, la naturalesa veritable i metafísica dels éssers humans⁵¹⁷. Sembla que hi ha prou elements per pensar que en la descripció que van fer de l'estat de naturalesa els autors clàssics del contractualisme (almenys Hobbes, Locke i Rousseau) van voler copsar, entre d'altres coses, el que segons ells constitueix l'essència de l'home.⁵¹⁸ No és estrany, per tant, que algun intèrpret de la teoria de la justícia com a equitat hagi volgut veure en la posició original més del que realment hi ha, en el sentit d'una concepció del subjecte o del jo: com si amb el vel d'ignorància, per exemple, es volgués donar a entendre que el jo és “anterior i independent als seus atributs contingents” o que el jo és anterior ontològicament als fets sobre les persones. No és estrany, però és erroni. La posició original, segons Rawls –i amb això ja ens comença a donar alguna pista sobre com haurem de concebre la seva versió del contracte social-, representa tan sols un punt de vista argumentatiu que podem ocupar “en qualsevol moment limitant-nos a raonar a favor dels principis de justícia respectant les restriccions informatives esmentades. Quan simulem d'aquesta manera estar en la posició original, el nostre raonament no ens compromet amb una doctrina metafísica particular sobre la naturalesa del jo més del que la nostra participació en una peça teatral fent, per exemple, de Macbeth, o de Lady Macbeth, ens comprometria a pensar que som realment un rei o una reina embarcats en una lluita desesperada pel poder polític”⁵¹⁹.

(iii) Falta demostrar encara, però, que la teoria contractualista de Rawls no està subjecte a la important objecció de Dworkin sobre la impotència vinculativa dels contractes hipotètics. En aquest cas sembla més difícil poder dir que Rawls es defensa de l'objecció negant l'antecedent ja que, de fet, ell mateix afirma explícitament en diferents llocs que la posició original és una situació contractual hipotètica⁵²⁰.

a l'emigració formaria part d'una teoria no ideal. Rawls reconeix que a TJ l'única part dedicada a teoria no ideal és la corresponent al capítol sobre desobediència civil i objecció de consciència.

⁵¹⁷ J. González García, per exemple, a *Metáforas del poder* (Madrid: Alianza, 1998) sembla considerar que la posició original de Rawls està constituïda a base d'elements metafòrics. El vel d'ignorància seria un d'ells (ibid., p. 93). En el cas de la posició original parlar d'elements metafòrics és, si més no, desorientador.

⁵¹⁸ Aquesta seria una altra raó a afegir a la que ja dóna LP (p. 323) per pensar que alguns autors clàssics del contractualisme poden tenir més dificultats a esquivar l'objecció hegeliana.

⁵¹⁹ PL, p. 57-58.

⁵²⁰ Vegeu, per exemple, PL, p.307; TJ, p. 120.

Ara bé, aquí hem de notar dues coses. (a) En primer lloc, que quan Rawls afirma això el que vol dir abans que res és que aquest contracte no és històric. “Hipotètic” aquí no significa res més que el contracte no és real, sinó fictici. (b) En segon lloc, i en part com a conseqüència d’això últim, cal notar que donat que és una situació completament fictícia, Rawls no creu que estigui obligat a afirmar que la funció de la posició original sigui fer veure la possibilitat d’un contracte i que, per tant, la força de les conclusions de la seva teoria hagi de derivar en certa mesura d’aquesta situació. De fet, el mateix Rawls ens suggereix que en vista d’alguns elements de la descripció –com ara que les parts es troben darrere d’un vel d’ignorància espès que les fa totes idèntiques i que permet que l’acord sigui unànime- podem veure “l’elecció en la posició original des del punt de vista d’una persona [d’una de les parts] seleccionada a l’atzar”⁵²¹. I és que la posició original està pensada de tal manera que en ella no hi ha negociació “en el sentit corrent” de la paraula –és a dir, no hi ha cap estira-i-arrotonsa entre interessos conflictius. Rawls no exclou, doncs, que la teoria de l’Observador Ideal –d’un observador benivolent que ho sap tot- pugui definir també uns principis de justícia adequats.

Tal com veurem de seguida, la funció que Rawls sembla assignar a la posició original no consisteix a mostrar la possibilitat de cap contracte, sinó en una altra cosa. D’alguna manera, el que hi ha en joc en la posició original és una cosa diferent del que normalment hi ha en joc en un contracte. En aquest sentit, en la mesura que nega, en el fons, que la posició original s’assembli a una situació de negociació corrent podem dir que Rawls segueix la mateixa estratègia que en les anteriors rèpliques a les objeccions al contracte social. És veritat, tanmateix, que aleshores la cosa s’estira tant que sembla que més que superar l’objecció dworkiana el que se supera realment és el mateix plantejament contractualista.

En qualsevol cas, per ara quedem-nos amb la idea que la posició original no és ni un contracte històric, ni l’explicitació d’un pacte tàcit, ni un “contracte” hipotètic, ni tampoc no consisteix en una formulació més o menys metafòrica d’una concepció metafísica de la persona o de la societat⁵²².

⁵²¹ TJ, p. 139.

⁵²² En aquest apartat no hem estudiat una altra possibilitat més d’interpretació de la naturalesa de la posició original. Algú podria pensar que la posició original expressa bàsicament un pressupòsit de la racionalitat pràctica i basar la seva afirmació en fragments com ara el que diu que la posició original és “un procés racional de deliberació sota condicions ideals” (PL, 309). En aquest sentit, la posició original s’acostaria a la comunitat il·limitada de comunicació de què parla K.-O. Apel. Ara bé, es fa difícil creure - i més a la llum del que acabem de dir sobre el contracte hipotètic- que Rawls vulgui defensar que tot aquell que refusi argumentar a partir dels arguments que proporciona la posició original o negui, simplement, la raonabilitat d’aquest constructe teòric, està incorrent en una autocontradicció

4. Segon pas en l'intent de superació de les objeccions clàssiques. El coherentisme i la concepció justificativa de l'equilibri reflexiu ampli. La temptació hermenèutica, un altre cop.

Ara bé, si la posició original no és res d'això, què és?

Per entendre la naturalesa i la funció de la posició original i superar així les objeccions clàssiques contra el contractualisme, hem de fer un breu repàs de les concepcions de rerefons que Rawls defensa pel que fa a (i) la qüestió de la justificació d'una teoria de la justícia, i pel que fa a (ii) la forma d'elaborar una teoria de la justícia. És a dir, per entendre bé la posició original i superar les objeccions clàssiques contra el contractualisme, cal que recordem que Rawls defensa una concepció *coherentista* de la justificació i una concepció *constructivista* sobre la forma d'elaborar una teoria de la justícia.

Segons Rawls, la idea de justificació pressuposa dues coses: en primer lloc, que es dóna un desacord real; en segon lloc, que hi ha prou base perquè es doni un acord possible. Només te sentit justificar quelcom a algú quan aquest algú discrepa efectivament de nosaltres en relació amb el tema discutit i, tanmateix, comparteix, o pot compartir amb nosaltres una sèrie de creences bàsiques que permetran que ens acabem posant d'acord. La justificació es fa sempre a partir d'elements compartits o compartibles⁵²³.

A quin tipus d'elements hem d'apel·lar, però, a l'hora de justificar una teoria de la justícia? Aparentment, disposem de tres possibilitats, aquí: (1) el fonamentisme o fundacionalisme; (2) el "naturalisme"⁵²⁴; i (3) el coherentisme. (1) El fonamentisme o fundacionalisme consisteix a identificar veritats autoevidents sobre la justícia, adoptar-les com a premisses i derivar deductivament a partir d'elles conclusions igualment vertaderes. Els elements compartits o compartibles, aquí, ho serien en virtut de la naturalesa racional de les persones i de la seva natural capacitat per a conèixer la veritat.

performativa. A TJ ja va deixar clar que no defensava "que els principis de justícia proposats fossin veritats necessàries o que fossin derivables de premisses o condicions sobre principis autoevidents" (TJ, 21). M.A. Rodilla remarca les diferències entre Rawls i Habermas i Apel. (Vegeu "Presentación", dins J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1999, p.19).

⁵²³ TJ, p. 578-79.

⁵²⁴ Posem "naturalisme" entre cometes per recordar que segons Rawls aquest nom respon a un "abús del llenguatge" (Ibid., p. 578).

(2) El “naturalisme” consisteix a reduir els conceptes morals a conceptes no morals i a “mostrar mitjançant procediments acceptats del sentit comú i de les ciències que els enunciats aparellats d’aquesta manera amb els judicis morals corresponents són vertaders”⁵²⁵. En aquest segon cas, els elements compartits o compartibles que possibilitarien la justificació ho serien, evidentment, per la mateixa raó que en el fonamentisme –és a dir, per la nostra natural capacitat per conèixer la veritat.

Rawls rebutja tant el fonamentisme com el “naturalisme”. Rebutja el fonamentisme perquè malgrat l’aparença de veritat d’alguns principis morals “existeixen grans dificultats a l’hora de mantenir que [aquests] són necessàriament vertaders, o a l’hora d’explicar què es vol dir amb això”⁵²⁶. D’altra banda, rebutja el “naturalisme” perquè aquesta concepció de la justificació depèn d’una teoria del significat que distingeixi clarament els conceptes morals dels conceptes no morals. Però actualment, diu, no disposem de cap teoria convincent en relació amb el tema. Per consegüent, al final adopta el coherentisme.

(3) El coherentisme defineix una concepció holista de la justificació i sosté, bàsicament, el següent: “No podem deduir una concepció de la justícia a partir de premisses autoevidents o de condicions autoevidents sobre principis. En comptes d’això, la justificació de la concepció depèn del suport mutu de moltes consideracions i del fet que cada element s’ajusti l’un amb l’altre en una visió coherent”⁵²⁷. L’adopció d’aquesta perspectiva sobre la justificació té dos avantatges clars: (i) D’entrada, ens permet començar el procés de justificació d’una teoria de la justícia en les idees i les conviccions *contingents* que de fet ja compartim sobre la justícia. (ii) Un altre avantatge és que podem passar a discutir directament temes *substantius* de la justícia i no cal que ens aturem a debatre qüestions relacionades amb la teoria del significat i la teoria de la veritat en assumptes de moral.

D’acord amb tot això, doncs, una teoria de la justícia serà justificada en la mesura que aconseguixi posar en contacte i relacionar coherentment les conviccions consolidades que ja compartim sobre la justícia. Així mateix, considerarem justificats aquells principis de justícia que s’avinguin millor amb el conjunt de les nostres conviccions consolidades sobre la justícia un cop aquestes es trobin relacionades coherentment entre si. Cap element de la teoria és autosuficient per si mateix, i només té validesa en la

⁵²⁵ TJ, 578.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ TJ, p. 21, p. 579. Una altra raó per la qual Rawls adopta el coherentisme és que aquesta concepció de la justificació li permet passar directament a fer teoria *substantiva* de la justícia.

mesura que forma part del conjunt total de conviccions i idees inicials –el coherentisme és no fundacionalista. Epistemològicament parlant, l'objectiu final és aconseguir que els principis resultants de la teoria i les nostres conviccions consolidades inicials formin un tot coherent i estable. Com ja sabem, d'aquesta mena de coherència entre principis de justícia i conviccions, Rawls en diu “*equilibri reflexiu*”⁵²⁸.

Ara bé, de quina forma podem aconseguir aquesta coherència entre principis i conviccions? És a dir, de quina forma hem d'elaborar una teoria de la justícia a fi que puguem acabar tenint uns principis de justícia i unes conviccions consolidades sobre la justícia que formin un tot coherent i estable? La resposta, aquí, com sabem, és el *constructivisme*. Segons el constructivisme, “la justícia correspon a allò que es convindria en determinats tipus de situacions”⁵²⁹, és a dir en unes situacions ideals d'elecció. És en aquest punt que podem començar a assajar una primera hipòtesi sobre la naturalesa i la funció de la posició original que permeti a Rawls escapar-se de les objeccions clàssiques al contractualisme. Perquè podem pensar que la posició original consisteix justament en aquesta situació d'elecció ideal que el constructivisme postula com a forma d'elaborar una teoria de la justícia. La posició original és un mecanisme, un recurs teòric que ens serveix per a posar en contacte d'una forma coherent i relacionar d'una forma adequada les nostres conviccions consolidades inicials sobre la justícia a fi de veure clarament quins principis de justícia s'avenen millor amb el que considerem que és just. No és res més, tal i com reconeix Rawls, que un “mecanisme de representació”⁵³⁰ que ens serveix per posar en contacte les nostres conviccions sobre la justícia. És una forma de conceptualitzar, de modelar, de representar figurativament d'una forma viva i clara el que “aquí i ara” tenim per consideracions rellevants sobre la justícia.

La posició original pretén ser una “construcció” que conceptualitzi o modeli d'una forma clara i efectiva les consideracions que trobem rellevants sobre la justícia en base, sobretot, a les idees de societat i de persona que ja tenim. Per començar, assenyala Rawls, la posició original ens permet modelar dues coses: (i) primer, el que “aquí i ara” considerem que són les condicions equitatives en què haurien de trobar-se els representants dels ciutadans en el cas que anessin a escollir uns principis de justícia; i (ii) segon, les restriccions a les raons que aquests representants podrien oferir per

⁵²⁸ Ara no cal que entrem en els detalls de les diferències entre tipus d'equilibris reflexius. Vegeu *infra*, §1.4.3.

⁵²⁹ B. Barry, *Teorías de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 1995, p.287.

⁵³⁰ PL, p.55 i ss.

afavorir una concepció política de la justícia per sobre d'una altra. Però, com sabem, la posició original ajuda a conceptualitzar més coses.

El fet que les parts estiguin situades simètricament, per exemple, conceptualitza o modela la convicció que tenim segons la qual, en assumptes de justícia política bàsica, els ciutadans són iguals en tots els aspectes rellevants i, per consegüent, han de ser tractats de la mateixa manera. D'altra banda, les restriccions a les raons que les parts poden oferir modela també, per exemple, la convicció que tenim segons la qual el fet d'ocupar una determinada posició social o tenir una doctrina comprensiva determinada no és una bona raó per acceptar o esperar que els altres acceptaran una concepció de la justícia que afavoreixi aquesta posició social o aquesta doctrina comprensiva determinada. És a dir, les parts de la posició original no poden apel·lar a raons de tipus egoista. Val a dir que una part important de les restriccions a les raons que les parts poden oferir està composta de les restriccions formals implícites en el concepte de "correcte" (*right*). Aquestes restriccions diuen que els principis de justícia han de ser generals en la seva forma, universals pel que fa a la seva aplicació, i "han de poder ser reconeguts públicament com a darrera instància d'apel·lació per ordenar les exigències en conflicte"⁵³¹ dels ciutadans. L'última d'aquestes condicions, la de l'ordre, és la responsable que s'excloguin raons de tipus egoista en la posició original⁵³².

Però no solament això. La idea de posició original, a més de modelar aquests dos aspectes de les nostres conviccions consolidades sobre la justícia, també ens ajuda a aclarir els conceptes d'autonomia racional i autonomia plena que, tal com hem vist, caracteritzen la llibertat del ciutadà d'una democràcia moderna. L'autonomia racional dels ciutadans és copsada conceptualment "convertint la posició original en un cas de justícia purament procedimental"⁵³³: s'accepta qualsevol principi que resulti escollit

⁵³¹ *TJ*, p. 135.

⁵³² *Ibid.*, p. 136. La condició de l'ordre exigeix que els principis de justícia imposin un ordre entre les exigències en conflicte de la gent. Per això exclou les raons de tipus egoista, "perquè si tothom tingués dret a promoure els seus fins de la manera que més li plagués, o si tothom hagués de promoure els seus propis interessos, aleshores no seria possible ordenar jeràrquicament les exigències en competència de la gent i el resultat es determinaria per la força i la malícia".

⁵³³ *LP*, p. 103. La justícia procedimental pura es diferencia de la justícia procedimental perfecta i de la justícia procedimental imperfecta. La *justícia procedimental perfecta* es caracteritza per disposar d'un criteri independent del que és un resultat just i d'un procés adequat per satisfer aquest criteri. Repartir un pastís és un exemple paradigmàtic de justícia procedimental perfecta: el criteri independent és que la persona que talla el pastís es quedi l'última part que queda. D'aquesta manera s'aconsegueix que la repartició sigui equitativa. La *justícia procedimental imperfecta*, en canvi, es caracteritza per disposar d'un criteri independent però li manca el disseny d'un procediment segur que pugui satisfer-lo en tots els casos. L'exemple paradigmàtic de justícia procedimental imperfecta és el procés penal: únicament el culpable pot ser condemnat, però res no garanteix que la justícia no cometi errors. A diferència de totes dues, la *justícia procedimental pura* es caracteritza per disposar d'un procediment adequat, però li manca

segons el procediment que descriu la posició original. D'aquesta manera, pren forma la idea que els ciutadans i només els ciutadans han de determinar els termes equitatius de la seva cooperació. Els ciutadans són racionalment autònoms de dues maneres: (a) són lliures de perseguir i revisar, dintre dels límits que marca una concepció de la justícia, les seves concepcions del bé; i (b) volen assegurar-se els seus interessos d'ordre superior relacionats amb les seves facultats morals (la facultat del sentit de la justícia i la facultat del sentit d'una concepció del bé). Doncs bé, la descripció de les parts modela aquests dos aspectes de l'autonomia racional dels ciutadans, ja que les parts "són lliures, dintre de les restriccions de la posició original, d'acordar qualsevol principi de justícia que considerin més avantatjós per als seus representants; i en estimar aquests avantatges, consideren els interessos d'ordre superior d'aquestes persones"⁵³⁴. "Les parts miren de garantir les condicions polítiques i socials que permetin als ciutadans de perseguir el seu bé i exercir les facultats morals que els caracteritzen com a lliures i iguals"⁵³⁵ perquè d'aquesta manera es converteixin en "persones plenes".

Si l'autonomia racional dels ciutadans és copsada per la forma com deliberen les parts en la posició original, la seva autonomia plena, en canvi, és copsada per la forma com queda fixada aquesta posició original. Els ciutadans són plenament autònoms "quan actuen partint de principis de justícia que defineixen els termes equitatius de la cooperació que es donarien a si mateixos si estiguessin representats equitativament com a persones lliures i iguals"⁵³⁶. Són els aspectes estructurals de la posició original, per tant, els que ens ajuden a modelar la idea d'autonomia plena dels ciutadans democràtics.

En definitiva, podríem resumir a grans trets el que segons Rawls cal fer -des d'un punt de vista de la lògica justificativa i constructiva- a l'hora d'especificar uns principis de justícia de la manera següent: (i) En primer lloc es tracta de recollir un nombre considerable de conviccions suficientment sospesades que tinguem sobre la justícia, siguin del tipus que siguin i tinguin la generalitat que tinguin; és a dir, hem de recollir des de concepcions fonamentals de la societat i de la persona, fins a principis generals com ara "tothom és igual", passant per judicis tan concrets com ara "el grau de corrupció de la classe política al Tercer Món clama al cel". (ii) En segon lloc, cal mirar de construir, en base a algunes d'aquestes conviccions sospesades que ja tenim, una

un criteri independent de justícia. En la justícia procedimental pura és just qualsevol resultat que surti del procés.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 109.

situació d'elecció ideal en la qual unes parts contractants definides adequadament seleccionarien uns principis de justícia. (iii) En tercer lloc, cal comprovar si els principis de justícia seleccionats s'ajusten coherentment amb les conviccions que hem recollit abans. Si s'ajusten bé, perfecte. Si no, aleshores o bé hem de modificar els principis perquè s'ajustin millor amb les conviccions (i això suposa, és clar, canviar el disseny de la situació d'elecció on s'han escollit aquests principis), o bé, en cas que no considerem adequada la modificació d'aquests principis, hem de renunciar a aquelles conviccions que estiguin més clarament en conflicte amb ells. (iv) Un quart moment en el procés és el de comparar els principis que fins aquí han sigut justificats amb altres teories de la justícia rivals. Si els principis en qüestió superen aquest fase, aleshores queden àmpliament justificats. Com hem dit, l'objectiu final és aconseguir que entre els principis de justícia i el conjunt de les nostres conviccions consolidades sobre la justícia -conjunt ampli en la mesura que inclou altres teories de la justícia- es doni el que Rawls anomena un "equilibri reflexiu ampli". Segons ell, si adoptem els dos principis de justícia de la seva teoria aconseguirem justament aquesta mena d'equilibri.

Abans de continuar aturem-nos un moment i fixem-nos en dues coses. En primer lloc, fixem-nos que si la naturalesa i la funció de la posició original consisteix en el que acabem de dir, aleshores Rawls supera en principi les objeccions clàssiques contra el contractualisme⁵³⁷. Les crítiques al contractualisme estarien en realitat donant cops de bastó de cec: no haurien entès contra què piquen. En segon lloc, fixem-nos que si l'explicació que acabem de fer de la posició original a partir de la concepció coherentista de la justificació fos tota la història a explicar sobre la posició original, aleshores això semblaria fer versemblant la interpretació que fan els hermenèutics de la teoria de Rawls: l'objectiu del contractualisme seria simplement l'"autoclarificació" del que *nosaltres* ja creiem que és la justícia. La descripció dels quatre passos que acabem de mencionar, per exemple, s'assembla molt a les tres fases que Kelly identifica com els passos propis d'una teoria que té per objecte simplement esclarir el que la nostra societat ja considera just⁵³⁸. Això significa, evidentment, que el primer problema amb el qual toparia aquesta explicació de la posició original seria el conjunt d'objeccions que hem plantejat en el capítol anterior contra la lectura hermenèutica (especialment les

⁵³⁷ Aquest seria el quart avantatge de la interpretació hermenèutica de la teoria de Rawls. Per als tres anteriors, vegeu infra cap.4, §4.

⁵³⁸ Les fases de identificació, idealització i procedimentalització. Vegeu Kelly, p.8.

objeccions de conservadorisme i arbitrietat). La situació per a Rawls, doncs, és compromesa: el coherentisme hauria salvat momentàniament la teoria rawlsiana de les crítiques clàssiques contra el contractualisme, però al preu altíssim de fer-la una teoria eminentment hermenèutica.

A continuació defensarem que el preu encara és més alt del que podria pensar-se. Perquè si la interpretació que hem fet de la funció i naturalesa de la posició original és encertada, aleshores Rawls no solament ha de fer front a les objeccions contra la interpretació hermenèutica, sinó que també ha de contestar la crítica de superfluïtat i inutilitat que algú pot fer al seu contractualisme. Com veurem tot seguit, si la interpretació de la posició original s'ha d'entendre estrictament en termes hermenèutics, aleshores la noció de contracte social perd tota la seva gràcia i sembla perfectament prescindible. Evidentment, aquesta objecció no seria tant un problema de les raons de la teoria, com una objecció contra la forma de presentació -contractualista- de la seva teoria⁵³⁹. Però modificaria completament l'aspecte de la teoria de la justícia com a equitat i, per tant, és versemblant pensar que Rawls voldria defugir aquesta possibilitat. Segons la nostra opinió, l'única manera d'evitar aquesta conseqüència és justament concedir importància al disseny contractualista de la teoria. És a dir, l'única opció és creure que la idea de contracte social juga un paper decisiu -fins a cert punt independent de les altres raons i concepcions modelades- en la justificació dels principis de justícia. No és casual que Rawls opti pel constructivisme. Ara bé, com veurem, això suposa abandonar una concepció de la justificació coherentista pura i admetre un cert grau de fonamentisme. Suposa concedir a la idea de contracte social un rol fonamental -no solament en l'ordre d'exposició de la teoria, sinó també en l'ordre de raons justificadores de la teoria.

En definitiva, doncs, Rawls es troba efectivament en una situació compromesa, en un dilema. O bé ha de modificar el caràcter contractualista de la seva teoria, o bé ha de modificar la concepció coherentista de la justificació. O bé la posició original és un recurs que, paradoxalment, malgrat el seu èxit inicial, acaba essent superflu per a justificar els dos principis de justícia; o bé la posició original no és harmònica amb una concepció coherentista "pura" de la justificació i possiblement s'avingui millor amb una concepció mixta ("fonherentisme"). Com veurem, l'opinió defensada aquí és que Rawls hauria de seguir la segona banya del dilema. D'aquesta manera evitaria els problemes

⁵³⁹ Els hermenèutics no tindrien cap problema a prescindir de la presentació contractualista de la teoria, un cop es fes notar que aquesta és supèrflua.

associats a la interpretació hermenèutica -tant els problemes de les raons com el problema de la presentació contractualista. Vegem, però, amb una mica més de detall el dilema en qüestió.

5. La tensió entre la posició original i la concepció coherentista –“pura”- de la justificació. Superació del coherentisme pur i de la temptació hermenèutica.

A fi de veure aquest problema amb més claredat, el primer que hem de fer és adonar-nos que l'equilibri reflexiu ampli no equival a establir qualsevol tipus de relació entre les nostres conviccions inicials sospesades sobre la justícia i els principis de justícia. L'objectiu no és relacionar de qualsevol manera el màxim nombre de judicis que puguem fer sobre la justícia, sinó relacionar-los de tal manera que al final puguem dir *reflexivament* que els diferents continguts d'aquests judicis es reforcen equilibradament entre si. La coherència entre les conviccions ha de ser *l'adequada*. Seria absurd -sembla- dir que l'equilibri reflexiu ampli equival simplement a relacionar coherentment el màxim *nombre* de judicis sobre la justícia. Perquè aleshores els loquaços en aquestes qüestions sempre tindrien més raó que els lacònics.

Aclarit aquest punt, suposem, a continuació, dues coses:

- (1) que la concepció coherentista de la justificació és la correcta;
- (2) que amb el constructivisme de Rawls, és a dir, mitjançant la posició original aconseguim l'equilibri reflexiu ampli desitjat.

La pregunta, aleshores, és la següent: De quina forma ens ha ajudat a assolir l'equilibri reflexiu ampli, la posició original? O millor dit: de quina forma ens pot haver ajudat a aconseguir i a reconèixer l'ordre de les nostres conviccions sobre la justícia i derivar d'aquí els principis de justícia? Com ens ha ajudat a identificar les relacions adequades entre les diferents conviccions que tenim a fi que aquestes quallin perfectament? Ha estat d'una forma que fa que la posició original sigui un element *necessari* per a la justificació dels dos principis de justícia?

Aparentment, Rawls té a l'abast dues respostes, aquí. (A) D'una banda, pot dir que la posició original ens ha ajudat a descobrir quelcom que restava ocult “en” les nostres conviccions inicials sobre la justícia. Segons aquesta resposta, la posició original no hauria afegit absolutament res de nou –normativament parlant- a les nostres idees inicials, sinó que tan sols ens hauria ajudat a fer-les més clares. (B) De l'altra, Rawls pot

dir que la posició original ha afegit quelcom nou, un element addicional al conjunt de conviccions inicials sobre la justícia i que gràcies a aquest element nou hem pogut assolir l'equilibri reflexiu ampli.

Ara bé, respongui el que respongui, Rawls es troba amb una dificultat. Imaginem que respon (A). Segons aquesta primera resposta, es reconeix que la posició original ha jugat un paper prou important en la teoria. Ha estat un recurs útil per a fer-nos veure amb claredat les connexions entre les idees que de fet ja tenim sobre la justícia i derivar, així, uns principis de justícia adequats. Ara bé, un cop ha fet aquesta funció, per què hauríem de voler mantenir-lo? Per a què el necessitem més? Una cosa és certa, almenys, segons aquesta resposta: la raó per la qual el contracte social ens ha fet veure les relacions coherents entre les nostres conviccions consolidades de la justícia ja es trobava, d'alguna manera, en el conjunt de conviccions consolidades mateix. La posició original simplement ha col·laborat a fer-la clara. Ara bé, si al final veiem que la raó per la qual el contracte social ens ha permès trobar les relacions entre les nostres conviccions sobre la justícia és externa al mateix contracte social, perquè no apel·lem directament a ella?

Recordem els quatre passos de la lògica justificativa que segueix Rawls. Per què no hauríem de poder passar, doncs, directament des del primer pas al tercer i del tercer al primer, és a dir, de les conviccions als principis de justícia i dels principis de justícia a les conviccions, a fi d'assolir l'equilibri reflexiu⁵⁴⁰? Recordem, d'altra banda, que segons Rawls la posició original ens ajuda a assolir un major grau de coherència entre tots els nostres judicis un cop "hem sigut capaços d'adoptar un punt de vista clar i distint de les exigències de la justícia"⁵⁴¹. Però si ja tenim aquest *punt de vista clar i distint*, què més hauríem de voler que fes la posició original? Hem vist alguns exemples de com Rawls justificava la descripció que fa de la seva versió del contracte social apel·lant a conviccions morals sobre la justícia que d'alguna manera tots tenim. El vel

⁵⁴⁰ En el tercer pas aconseguim l'equilibri reflexiu estret. En el quart l'equilibri reflexiu ampli. Ara m'interessa aturar-me en la possibilitat d'assolir l'equilibri reflexiu estret sense passar per l'estadi del disseny de la posició original.

⁵⁴¹ "Com a mecanisme de representació, la idea de la posició original serveix com a mitjà de reflexió pública i d'autoclarificació. Ens ajuda a elaborar els nostres pensaments actuals, un cop hem sigut capaços d'adoptar un punt de vista clar i distint de les exigències de la justícia en una societat concebuda com una estructura de cooperació entre ciutadans lliures i iguals d'una generació a una altra. La posició original serveix com a idea mitjançant la qual totes les nostres conviccions, independentment del seu grau de generalitat –tant si tenen a veure amb les condicions equitatives d'emplaçament de les parts, com si afecten a les restriccions raonables que s'imposen a les raons, als primers preceptes i principis, o als judicis sobre les institucions i les accions particulars-, poden entrar en contacte les unes amb les altres". (PL, pp.56-57).

d'ignorància ajuda a modelar, dèiem, la idea que en assumptes de justícia política bàsica totes les persones són igualment importants i tenen el mateix dret a dir-hi la seva. És a dir, el vel d'ignorància modela la idea que els principis que regulen la vida col·lectiva en una societat justa no poden beneficiar més uns individus que uns altres, que aquests principis han de ser neutrals entre els ciutadans. Però per què no hauríem de poder apel·lar a aquesta idea directament, doncs? Bruce Ackerman, per exemple, reconeix que és veritat que el vel d'ignorància impedeix que les parts dissenyin principis que afavoreixin la seva pròpia persona. Tanmateix...

... si aquest és l'únic objectiu que té [el vel d'ignorància], hi ha una forma més directa d'aconseguir-lo. [Els ciutadans liberals polítics] poden adoptar simplement un protocol que prohibeixi embrancar-se en arguments justificatius que requereixi a qualsevol ciutadà que la seva concepció del bé és superior a la dels seus conciutadans. Per dir-ho en termes rawlsians: els ciutadans poden saltar-se l'estadi de la posició original i procedir directament a especificar les restriccions adequades sobre l'ús que han de fer de la raó pública.⁵⁴²

També hem vist com la posició original ajudava a expressar les idees d'autonomia racional i plena de les persones, les restriccions del concepte d'allò correcte, etc. Però per què no fer servir aquestes mateixes idees en l'argument explícit a favor dels dos principis de justícia si, de fet, elles són les que aporten tot el caràcter normativament vinculant que els atorguem? Per què, per exemple, no dir simplement que només considerarem adequats aquells principis que tractin les persones d'una forma imparcial i equitativa, donada la seva doble condició de persones autònomes i en virtut de les condicions formals que han de satisfer uns principis de justícia? Sembla que la posició original vol expressar, i aconseguir, certament, expressar d'una forma "teatral" i viva la idea que la justícia ha de ser imparcial respecte als interessos legítims de la gent. Però per què no dir-ho sense "histrionisme" i més clarament encara, i així evitem malentesos? Suposem, tal com defensen Brian Barry i tants d'altres, que la posició original de Rawls serveix per expressar un punt de vista d'imparcialitat. Per què no expressar l'exigència d'imparcialitat directament? "La consideració imparcial –diu Kymlicka- també es pot generar sense fer ús de cap mena de recurs especial; només cal demanar als agents que tinguin la mateixa consideració cap als altres malgrat el coneixement del seu propi bé i la seva habilitat per promoure'l" ⁵⁴³. Però Kymlicka encara va més lluny. La idea d'imparcialitat que la posició original expressa no és res més que una nova versió de la Regla d'Or: la posició original, diu, és "més una generalització de la Regla d'Or que no

⁵⁴² Ackerman, p.369.

pas una generalització de la doctrina de l'estat de naturalesa⁵⁴⁴. És evident, tanmateix, que afirmar que la posició original no equival a res més que a la formal i vàcua Regla d'Or no és sinó una altra manera de dir que la posició original és un recurs superflu i inútil per a la justificació dels dos principis de justícia. I val a dir que hi ha llocs on Rawls mateix sembla donar peu a interpretacions d'aquesta mena. Pensem, per exemple, en quan diu el següent: "Podríem conjecturar que per a cada concepció tradicional de la justícia hi ha una interpretació de la situació inicial en la qual els seus principis són la solució preferida"⁵⁴⁵. Això seria així en la mesura que les diferents concepcions tradicionals respectessin la Regla d'Or, és clar. Però això també vindria a demostrar el que s'ha dit tantes vegades: que la Regla d'Or pot arribar a justificar gairebé qualsevol principi moral de gairebé qualsevol concepció moral mínimament raonable⁵⁴⁶.

En resum, si Rawls adopta aquesta primera resposta, la posició original acaba convertint-se en un pas superflu per a la justificació real dels dos principis de justícia. En realitat, les relacions vinculants entre les idees que tenim sobre la justícia i els principis de justícia s'estableixen de forma natural i en virtut d'elles mateixes. No sembla que faci falta, per tant, un pas intermedi que ens les posi "més" en contacte del que ja ho estan.

(B) La resposta alternativa és dir que si hem assolit el grau més adequat de coherència entre els nostres judicis sobre la justícia mitjançant el contracte social i d'aquesta manera obtenim els principis de justícia més adequats és perquè el contracte social ha afegit alguna cosa diferent al conjunt desordenat -si es vol dir així- de conviccions sobre la justícia que teníem. No és cap casualitat que hàgim assolit l'equilibri reflexiu *mitjançant* el contracte social. L'ordre entre les conviccions de la justícia que proporciona la posició original és preferible a qualsevol altre ordre d'aquestes mateixes conviccions. D'aquesta manera, podem dir que els dos principis de justícia són justificats *perquè* s'escullen en la posició original. El fet que siguin triats en la posició original, aleshores, proporciona una raó decisiva al seu favor. Com és això? Perquè la posició original –en el seu conjunt- cospa alguna cosa important del que estem dient quan parlem de justícia *que no pot expressar-se altrament*. Per això utilitza també aquest recurs quan ha d'elaborar una teoria de la justícia per a l'àmbit internacional.

⁵⁴³ W. Kymlicka, "Contractualism", dins P. Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, p. 194.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 192.

⁵⁴⁵ TJ, 121.

⁵⁴⁶ Tocarem aquest problema i la qüestió de la raonabilitat en el proper capítol.

Al nostre parer, aquesta és la interpretació més interessant de l'estratègia contractualista. De fet, hi ha algun fragment on Rawls sembla creure-se-la. A *Una teoria*, per exemple, afirma que hi ha dues raons per elaborar la posició original. La primera ja la coneixem: la posició original “és un mecanisme expositiu que resumeix el significat [de les condicions que han de satisfer uns principis de justícia] i ens ajuda a treure'n conseqüències”. La segona, però, aniria en la línia d'aquesta segona resposta: “D'altra banda -diu-, aquesta concepció [la de la posició original] suggereix la seva pròpia elaboració, de manera que si deixem que ella ens guiï ens veiem portats a definir més clarament el punt de vista des del qual podem fer la millor interpretació de les relacions morals”⁵⁴⁷. En aquest cas, la idea de la posició original faria la funció que Kant demanava que complissin les hipòtesis a fi que no fossin un mer exercici de la imaginació: “Si es vol que la imaginació no desvariegi, sinó que creï sota l'estreta vigilància de la raó, és necessari que hi hagi primer quelcom completament segur i no inventat o produït per la simple opinió. Aquest quelcom és la *possibilitat* de l'objecte mateix”⁵⁴⁸. La interpretació més atrevida de l'estratègia contractualista podria dir que la posició original explota, d'alguna manera, les possibilitats de l'objecte d'estudi mateix, és a dir, de la justícia.

D'acord amb això, ara seria el moment de mirar de determinar l'element o els elements addicionals i específics que introdueix la idea de posició original en les consideracions sobre la justícia. En aquesta recerca primer sospesariem els diversos candidats que el mateix Rawls sembla oferir, i a continuació comprovaríem si aquestes opcions s'escapen o no de les crítiques clàssiques al contracte social que abans hem plantejat. Algunes vegades s'ha considerat que un dels atractius principals de l'estratègia contractualista és que permet explicar nocions morals difícils en termes de nocions de racionalitat prudencial que, d'entrada, no semblen tan difícils. En alguns llocs, Rawls sembla descobrir aquest tipus d'avantatges en la posició original. D'aquí que a *Una teoria* es preocupés per afirmar la semblança entre el seu plantejament contractualista i els plantejaments deliberatius de la teoria de la decisió. Així mateix, en un altre lloc sosté que gràcies a la posició original el racisme i el masclisme queden bandejats no solament com a immorals, sinó també com a irracionals. Tanmateix, com

⁵⁴⁷ TJ, 22.

⁵⁴⁸ El text continua així: “Des d'aquesta perspectiva, és perfectament legítim recórrer a l'opinió en relació amb la realitat d'aquest objecte. Ara bé, perquè aquesta opinió no sigui infundada, ha d'estar lligada, com a fonament explicatiu, a allò efectivament donat i, per tant, cert. Aleshores l'opinió rep el nom *d'hipòtesis*”. I. Kant, *Crítica de la raó pura*, A 770/B798.

ja és conegut, més endavant Rawls ha refusat completament la interpretació prudencial del seu contractualisme. El contractualisme que defensa no és prudencial sinó que pretén ser moral⁵⁴⁹.

Però potser podrem trobar altres llocs on Rawls aclareixi de quina manera la idea de contracte social apareix en la seva teoria i aquest paper no sigui de tipus prudencial. A "Rèplica a Alexander i Musgrave", per exemple, Rawls va afirmar que el contracte social es fa present en la teoria de la justícia com a equitat de tres maneres diferents: (1) fent memòria de la significació de la distinció entre persones lliures i iguals; (2) introduint les condicions de publicitat, que impliquen que "les parts jutgin les concepcions de justícia a la llum dels seus efectes de publicitat"⁵⁵⁰; (3) introduint la idea d'un compromís col·lectiu i unànime, fet amb bona fe -és a dir, amb la disposició de respectar-lo⁵⁵¹. Tanmateix, aparentment, qualsevol d'aquestes idees també pot ser utilitzada sense haver d'apel·lar a una situació de contracte. És veritat que el vel d'ignorància ajuda d'alguna manera a representar la distinció i la igual llibertat dels beneficiaris dels principis que resulten de l'elecció de les parts en la posició original -és a dir, nosaltres els ciutadans. Però ja hem vist que hom pot apel·lar a aquesta idea directament. També és veritat que la posició original copsa d'alguna manera el que s'exigeix en la condició de publicitat. Però sembla que moltes altres teories de la justícia no contractualistes també poden estar disposades a acceptar aquesta condició⁵⁵². La satisfacció de la condició de publicitat no sembla exclusiva del contractualisme. El mateix podem dir de la idea de compromís col·lectiu i unànime.

Malgrat tot, a efectes del que ens interessa mostrar aquí ens podem estalviar aquesta discussió ara, i deixar-la per més tard⁵⁵³. L'important, pel que hem estat discutint en aquest capítol, és que si fos cert que Rawls ha de seguir el curs argumentatiu de la

⁵⁴⁹ Com diu Barry la teoria de Rawls no és un contractualisme que descansi en les *circumstàncies de justícia*, sinó un que descansa en les *circumstàncies de la imparcialitat*, perquè "parteix de la idea que la situació d'elecció ha d'estar representada per característiques que d'alguna manera assegurin que les eleccions que es fan (en algun sentit) tindran una consideració igual dels interessos de totes les parts" (Barry, *Teorías de la justicia*, p.288).

⁵⁵⁰ És a dir, perquè uns principis de justícia siguin justificats han de poder ser acceptats quan es fa públic quins són.

⁵⁵¹ Vegeu "Réplica a Alexander y Musgrave", dins *Justicia como equidad*, p. 187-88.

⁵⁵² Fins i tot un utilitarista, de qui de vegades es considera que no supera la condició de publicitat -com quan se li retreu l'objecció que B.Williams anomena "Utilitarisme de la Casa del Govern"- pot dir d'alguna manera que tothom, quan sàpiga i conegui els principis de justícia que proposa podrà acceptar-los.

⁵⁵³ En el capítol següent proposaré una idea alternativa a aquests esbossos que Rawls, de fet, mai no ha desenvolupat prou. Proposaré veure en la teoria de Scanlon una teoria contractualista que supera les dificultats en les quals s'encalla Rawls. El contractualisme scanlonià no té els problemes de la posició original de Rawls.

segona banya del dilema, aleshores hauríem mostrat que el seu constructivisme està d'alguna manera en conflicte amb la concepció de la justificació coherentista que justament el possibilita. Perquè allò específic que hauria contribuït decisivament a justificar els dos principis de justícia tindria una força diferent i especial respecte al conjunt de creences o intuïcions sobre la justícia de les quals hem partit inicialment. Acceptar aquesta resposta seria acceptar que hi ha quelcom que té un pes justificatiu independent, però determinant, en relació amb les implicacions del que creiem normalment.

Ben mirat, és possible que aquesta conclusió –la segona banya del dilema- no faci trontollar gaire el plantejament justificatiu de la teoria de Rawls. Però, com a mínim, exigeix una revisió de la concepció coherentista de la justificació que la teoria sembla pressuposar. Aquesta concepció semblava ser estrictament coherentista –o “pura”. La interpretació dels hermenèutics, si més no, depèn de concebre la posició original com un simple recurs teòric que serveix per a posar en contacte creences o conviccions que ja tenim i que en el fons fan tota la feina normativa i justificativa⁵⁵⁴. Tanmateix, la resposta que se segueix d'optar per la segona banya del dilema sembla fer problemàtica una interpretació pura de la concepció coherentista de la justificació. Com a mínim, si Rawls vol continuar mantenint l'aspecte contractualista de la seva teoria, ha d'acceptar que la noció de contracte té un pes diferent i fonamental –no circumstancial o intuïtiu– respecte a les altres idees compartides en la nostra societat. Per això, justament, podríem afegir, la relació que aquesta noció ajuda a establir entre elles és l'adequada!

Això no significa, però, que Rawls hagi d'abandonar completament la concepció coherentista de la justificació. La teoria segons la qual justificar una creença és inserir-la en un conjunt de creences coherent és una teoria atractiva. El problema que hem apuntat sorgeix quan entenem aquesta teoria d'una forma excessivament purista. És probable que fos molt millor per a Rawls adoptar una concepció “mixta” de la justificació: una concepció que combinés elements propis del fonamentisme i elements propis del coherentisme –si es vol dir així, una espècie de “fonherentisme”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ El panrelacionalisme de Rorty afirma que una creença és justificada en virtut de les relacions que manté amb totes les altres creences que mantenim. En aquest sentit podem concebre-la com una concepció coherentista pura.

⁵⁵⁵ L'encunyadora d'aquest terme és Susan Haack. Vegeu S. Haack, *Evidence and Inquiry*, Oxford: Blackwell, 1993. Per una breu, però clara, descripció del “fonherentisme”, J.L. Blasco & T. Grimaltos, *Teoria del coneixement*, València: Universitat de València, p.95.

6. Els problemes de la concepció coherentista pura en filosofia moral: la crítica de Griffin.

James Griffin ha destacat els problemes del coherentisme pur i, sense rebutjar l'objectiu de la coherència, ha subratllat la importància de fer filosofia moral a partir de la identificació de creences d'alta fiabilitat (*high reliability*). En aquest sentit, crec que algunes de les seves observacions ens poden ser útils de cara a enfortir l'aposta pel fonherentisme en el camp de la filosofia pràctica.

Segons Griffin, en filosofia moral, hi ha dues metodologies clarament oposades. (i) En primer lloc hi ha la metodologia -molt estesa actualment⁵⁵⁶- de l'apel·lació desordenada a les intuïcions -aquí "intuïció" significa "creença o sentiment moral que tenen les persones independentment de qualsevol teoria o filosofia moral"⁵⁵⁷. Segons aquesta metodologia, un judici és problemàtic o fins i tot erroni si contradiu alguna intuïció –o judici substantiu basat en una intuïció. El problema d'aquesta metodologia és que està plagada de dificultats: per començar, les intuïcions no són com les percepcions, tal com de vegades s'ha pensat, no tenen la seva força; d'altra banda, així com algunes poden ser molt encertades, d'altres poden estar completament equivocades; etc. El problema principal és saber quines intuïcions han de ser mantingudes i quines rebutjades; és a dir, el problema principal és la discriminació crítica de les intuïcions que tenim. (ii) En segon lloc, hi ha aquells filòsofs puristes que aspiren a fer filosofia moral amb independència de qualsevol apel·lació a judicis substantius i pretenen basar-se únicament en la satisfacció de les exigències de la raó pràctica o del llenguatge moral. El seguidor més clar d'aquesta metodologia és Kant, però, segons Griffin, també ho són R.M.Hare o R.B.Brandt. El problema d'aquesta metodologia és la poca plausibilitat de creure que podem derivar judicis substantius a partir de la identificació de característiques merament formals de la raó o el llenguatge. La majoria d'aquestes teories no han aconseguit convèncer la gent d'aquesta possibilitat. Sembla que l'apel·lació a judicis substantius és fins a cert punt, almenys, necessari per a obtenir conclusions realment substantives.

Enmig d'aquest debat, Griffin observa que el coherentisme s'ha presentat com una metodologia capaç de recórrer a les intuïcions i alhora fer-ne un ús crític. El

⁵⁵⁶ Part de la popularitat d'aquesta metodologia segurament es deu a la popularitat de la interpretació hermenèutica. O potser hem de dir que ambdues postures es reforcen mútuament.

⁵⁵⁷ J.Griffin, *Value Judgment*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p.3.

coherentisme afirma que podem distingir les bones de les males intuïcions fent les creences coherents entre si. Segons aquesta teoria "una creença és justificada si és membre d'un conjunt coherent de creences"⁵⁵⁸. El problema principal d'aquesta teoria és justament la noció de "coherència": saber què ens demana realment. La solució més corrent és interpretar la noció de coherència com a consistència: la teoria coherentista exigiria aleshores que una creença sigui consistent amb les altres creences del conjunt. Però aleshores -fins i tot quan interpretem la consistència en un sentit abarcador ampli- sorgeixen com a mínim dos problemes: (a) En primer lloc, tenim el problema de l'efecte "bootstrap"⁵⁵⁹. Aquest consisteix en el fet que la creació -la conjunció- d'un conjunt de creences a partir de dues creences merament consistents redueix la credibilitat del conjunt a la credibilitat de la creença menys creïble: "si una creença d'un 20% de credibilitat s'uneix a una altra de 70% de credibilitat, la credibilitat de la conjunció és de 20%"⁵⁶⁰. La idea de coherència en termes de consistència no explica, doncs, de quina manera la credibilitat del conjunt pot elevar-se a partir de la credibilitat dels seus components. (b) En segon lloc, tenim l'objecció familiar de la regressió, segons la qual la credibilitat d'una creença no pot dependre de la d'una altra sense fi: "la credibilitat ha de provenir d'algun lloc"⁵⁶¹. La resposta que el coherentista sol donar a aquestes objeccions és negar la idea que la justificació és lineal -tal com creu el fundacionalista- i afirmar que hem d'entendre la coherència no solament en termes de consistència sinó també en termes d'una "organització de creences en una xarxa de relacions inferencials"⁵⁶². Segons Griffin, alguns coherentistes han vist el referent més clar de teoria justificada en aquest sentit de coherència en la teoria científica, tal com la descriu C.G. Hempel a *Filosofia de la ciència natural*⁵⁶³. Una teoria científica consisteix en una organització sistemàtica de conjunts de creences amb relacions inferencials, de les quals la més important és la relació explicativa.

Ara bé, la teoria coherentista té problemes fins i tot aleshores. En destaquen dos: (i) El primer problema és que hi pot haver molts conjunts coherents de creences incompatibles

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.9.

⁵⁵⁹ Un "bootstrap" és la cinta que hi ha darrere d'una bota i que ajuda a posar-se-la. Aquest terme sol usar-se com a modificador. Segons *The New Oxford Dictionary of English* un procés de "bootstrap" consisteix en "la tècnica d'usar els recursos existents com a base i modificar-los per a crear quelcom més complex i efectiu".

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.10.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ C.G.Hempel, *Filosofia de la ciencia natural*, Madrid: Alianza, 1992 (1966).

entre ells⁵⁶⁴. En principi hi ha una quantitat infinita de móns possibles. Com decidim quina és la descripció més adequada? Normalment decidim fent referència a la informació que obtenim mitjançant la percepció. Això ens porta al segon problema: (ii) Una teoria coherentista pot incloure una explicació de la percepció com a *input* d'un món no conceptual? Normalment creiem que el món objectiu, independent de nosaltres, té un efecte sobre les nostres capacitats cognitives. Gràcies a això, distingim d'entrada entre descripcions coherents però incompatibles i triem la més adequada. Una teoria coherentista sobre l'explicació científica ha de poder donar compte d'això. El problema, aleshores, fa notar Griffin és que "una teoria que aconsegueixi fer això difícilment podrà ser considerada encara una teoria coherentista, o bé haurà de ser considerada una teoria híbrida coherentista-fundacionalista"⁵⁶⁵.

Com a mínim, l'acomodació necessària de *l'input* empíric requereix l'abandó d'una versió simple de coherentisme: la versió que sosté, com el coherentisme en moltes de les seves formulacions implica, que cap creença comença amb una credibilitat més alta que cap altra creença, que no hi ha creences privilegiades amb una credibilitat inicial independent de la resta⁵⁶⁶.

L'intent de fer valer el coherentisme en filosofia moral topa amb dificultats semblants. El problema és que no és gens clar que pugui recórrer a la mateixa solució que en el cas de la teoria científica. Com diu Griffin, tot depèn que puguem trobar creences anàlogues a les percepcions, creences que Griffin anomena "d'alta fiabilitat"⁵⁶⁷. Només podrem distingir entre móns morals possibles, coherents però incompatibles entre si, apel·lant a creences d'alta fiabilitat, la credibilitat de les quals no depengui únicament de la coherència que mantinguin amb altres creences del conjunt. La qüestió, evidentment, és saber quina mena de creences poden jugar aquest paper. En relació amb això uns autors en proposaran unes i uns altres autors en proposaran unes altres. La qüestió de resoldre quina proposta és la més adequada dependrà de múltiples factors -com ara el tipus de teoria en qüestió, la finalitat a la qual respon, el grau d'ambició cognitiva que en puguem esperar, etc. Aquesta és una qüestió molt complicada en la qual ara no ens podem entretenir⁵⁶⁸. L'important, tanmateix, és que l'exercici de realitzar aquesta mena

⁵⁶⁴ Agafem un conjunt coherent de creences A; a continuació neguem totes les creences de A: on hi havia p, posem no-p; on hi havia q, posem no-q. D'aquesta manera obtenim B: un conjunt de creences tan coherent com A.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.11.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ Un altre problema de la introducció de la teoria coherentista en filosofia moral és que, a diferència de la teoria científica, en teoria moral els criteris que identifiquen la satisfacció dels objectius no són gens clars.

⁵⁶⁸ El llibre de Griffin constitueix una proposta "heterogènia".

de propostes suposarà com a mínim l'acceptació d'una concepció de la justificació coherentista que no tanca les portes a un cert plantejament fonamentista.

Bona part de l'atractiu aparentment poderós del coherentisme, ens diu Griffin, es deu sobretot al fet que moltes vegades se l'ha confós amb la concepció holista de la justificació. Però l'una i l'altra són diferents. Un cop ens n'adonem, veurem que aquesta possibilitat d'una concepció mixta fonamentista-coherentista no és una possibilitat absurda.

El que és impossible de resistir no és el coherentisme, sinó l'holisme. L'holisme és la tesi segons la qual la justificació prové solament d'un conjunt complet de creences. El coherentisme és tan sols una versió d'aquesta concepció... Hi ha més espai lògic a l'interior de l'holisme del que ocupa el coherentisme. Tant el fundacionalisme [o fonamentisme] com el coherentisme ofereixen una perspectiva de l'estructura completa de les transferències de credibilitat. El fundacionalisme simple té punts de partida -creences bàsiques- d'alta credibilitat amb un flux unidireccional de credibilitat a partir d'ells. El coherentisme simple té creences que confereixen credibilitat a altres creences solament a partir de les seves pròpies relacions. La veritat segur que és molt més complicada que cap d'aquestes dues perspectives⁵⁶⁹.

Fins aquí l'exposició dels problemes del coherentisme que fa Griffin. El que m'interessava subratllar d'aquesta exposició és que reforça d'alguna manera la conclusió a la qual hem arribat en les seccions anteriors: que una concepció coherentista pura no és tan viable com una concepció mixta fonamentista-coherentista.

7. Conclusió

El recorregut d'aquest capítol ha estat el següent. En primer lloc hem recordat que la teoria de Rawls vol situar-se en la tradició contractualista de la filosofia política. Per aquesta raó hem considerat que Rawls havia de fer front a les objeccions clàssiques que s'han aixecat tradicionalment contra el contractualisme. Hem vist llavors que la teoria de Rawls sembla poder evitar el verí d'aquestes objeccions un cop fem notar que el seu contractualisme va de bracet d'una concepció de la justificació coherentista. Tanmateix, aquesta circumstància, en principi benvinguda, posa Rawls en un compromís, donat que si la justificació coherentista és purista sembla donar la raó a la interpretació que fan els hermenèutics del liberalisme polític. Això, d'entrada, obligaria Rawls a replicar a les objeccions que hem destacat en el capítol 4. Però no solament això: en aquest capítol hem fet notar que si la concepció coherentista de la justificació s'hagués d'entendre en

sentit purista aleshores hi hauria una tensió o dilema entre aquesta concepció coherentista de la justificació i el seu constructivisme -o contractualisme. Si el que predomina és la puresa de la concepció coherentista, aleshores la noció de contracte esdevé supèrflua. Si, en canvi, la noció de contracte s'ha de mantenir, aleshores cal modificar la concepció pura del coherentisme i admetre un cert fonamentisme que faci un lloc preferent i especial a l' aspecte important que hagi copsat la idea de contracte social. Al final d'aquest capítol hem suggerit que aquesta segona opció seria la menys traumàtica per a Rawls i per al contractualisme en general.

El primer problema que ara tenim, evidentment, és omplir de contingut aquesta part de fonamentisme. És a dir, quina idea fonamental -o idees fonamentals- o "creença d'alta fiabilitat" pot auxiliar la teoria contractualista de Rawls? El segon problema és explicar el contractualisme de tal manera que eviti les objeccions clàssiques. És evident que un cop renunciem al coherentisme pur -i a la interpretació hermenèutica associada a ell- reapareixen les objeccions clàssiques. Mirarem de fer front a aquests dos problemes en el proper capítol. Ja veurem que totes dues qüestions es resolen amb una mateixa resposta. Defensarem que la teoria scanloniana pot oferir el nucli de fonamentisme que el contractualisme necessita i alhora donar compte del caràcter normatiu i motivacional del contractualisme -i d'aquesta manera superar almenys l'objecció dworkiniana contra els contractes hipotètics, que és una de les més importants.

⁵⁶⁹ Griffin, p.12.

6. L'ALTERNATIVA DEL CONTRACTUALISME SCANLONIÀ. LA QÜESTIÓ DE LA RAONABILITAT.

1. Introducció.

En el capítol anterior hem vist que la teoria de Rawls tan sols podrà mantenir l'aspecte de teoria contractualista en la mesura que abandoni una concepció de la justificació coherentista pura i adopti una concepció mixta, fonherentista –és a dir, hem vist que una teoria contractualista no pot ser coherentista pura, a risc de perdre el perfil netament contractualista. Ara bé, això significa que a Rawls li cal identificar algun fonament -o alguns fonaments- per al seu plantejament contractualista: una idea, noció, concepció o teoria que tingui un pes específic o credibilitat superior en l'entramat de creences que la seva teoria articula. Quina idea o concepció podria tenir aquest pes? En quina noció –o nocions- ens podria demanar Rawls que hi veiéssim una "alta fiabilitat" a l'hora de justificar mitjançant la idea de contracte social una concepció de la justícia?

Un intèrpret que tingués present alguns passatges de la teoria rawlsiana podria suggerir que un candidat important a aquesta funció fonamentadora és la noció de "raonabilitat". Existeix tot un corrent en el contractualisme modern que veu en la idea de contracte social la millor forma d'especificar les condicions de *racionalitat prudencial* que ha de respectar una concepció política per a ser justificada: el resultat d'un contracte social és justificat perquè és racional, en el sentit que respon a les raons -interessos- particulars de les persones que participen en el contracte⁵⁷⁰. En aquest corrent, doncs, la noció de racionalitat prudencial juga un paper fonamentador. Ara bé, com ja sabem, Rawls no accepta el plantejament merament prudencial del contractualisme⁵⁷¹. Però no per això hem de creure que es queda sense recursos. Segons el nostre intèrpret, Rawls hauria substituït la noció de "racionalitat prudencial" per la de "raonabilitat moral". El criteri que el seu contractualisme establiria per a discernir les concepcions correctes de les

⁵⁷⁰ Em refereixo, naturalment, al corrent contractualista que arrenca de Hobbes i arriba fins a D. Gauthier.

⁵⁷¹ Rawls addueix dues raons bàsicament per a no acceptar-lo. En primer lloc, aquest plantejament no garanteix que la situació d'equilibri resultant -la satisfacció de preferències dels individus que s'avenen a respectar els principis acordats- sigui "moralment acceptable". En segon lloc, Rawls creu que un acord fet a partir de raons prudencials no serà mai tan estable com un acord fet a partir de raons morals.

incorrectes seria la satisfacció de les exigències de raonabilitat. La posició original representaria aquest conjunt d'exigències.

El problema d'aquest suggeriment és la mateixa teoria de Rawls. No hi ha cap terme que aparegui més sovint en ella que "raonable"⁵⁷². Però tampoc no hi ha cap terme el significat del qual sigui més imprecís: "raonable" apareix qualificant principis de justícia, judicis, condicions d'un procés de construcció, decisions, expectatives, normes, virtuts, creences, etc⁵⁷³. El concepte de raonabilitat és certament una de les nocions més fosques i misterioses de tota l'obra rawlsiana. El lloc on Rawls ens en parla més nítidament és en el segon capítol de *Liberalisme*, quan intenta explicar en quin sentit les persones són raonables. Allà diu que una persona és raonable quan (a) està disposada a "proposar principis i criteris en qualitat de termes equitatius de cooperació, i a acceptar-los de bona gana sempre que se li assegurí que els altres faran igual"⁵⁷⁴ i (b) està disposada a reconèixer les càrregues del judici⁵⁷⁵. Aparentment, el primer aspecte de la noció de raonabilitat -la disponibilitat a proposar principis i criteris equitatius als altres- constitueix un inici esperançador en la recerca d'un fonament moral per al contractualisme⁵⁷⁶. Podria ser que a partir d'aquest aspecte poguéssim establir un criteri de validesa per a discernir les concepcions de la justícia correctes de les incorrectes o menys correctes.

El que defensarem en aquest capítol és que, malauradament, Rawls no persegueix suficientment aquesta idea, no l'especifica prou perquè pugui servir-nos de criteri discriminador. Efectivament, podem pensar que la posició original busca copsar el primer aspecte de la idea de raonabilitat. De fet, requerir que els principis de justícia

⁵⁷² Com diu Wenar: "a *El liberalisme polític* la justícia com a equitat flueix al ritme sua d'allò raonable" (Wenar, p.34).

⁵⁷³ Vegeu la llista de substantius -aspectes de la teoria rawlsiana- que l'adjectiu "raonable" arriba a qualificar, segons Wenar. Cf. *Ibid.*

⁵⁷⁴ PL,80.

⁵⁷⁵ Rawls utilitza el concepte de càrregues del judici per referir-se a les fonts de desacord i discrepància entre persones raonables. Les càrregues del judici són "els diferents elements al·leatoris implicats en l'exercici adequat (i conscient) de les nostres facultats de raó i judici en el curs ordinari de la vida política" (*Liberalisme*, 86). Rawls ofereix una llista de 6 elements (Cf. *Ibid.* pp.87-88). Una qüestió molt interessant -però que, malauradament, no tractarem en aquest treball- és perquè ens hauríem de creure la tesi de les càrregues del judici. És a dir, perquè hauríem de veure com un fet "epistemològic" inevitable l'aparició en les societats democràtiques modernes de múltiples doctrines comprensives *raonables*. Rawls no en parla gairebé gens d'aquest tema. En contrast amb això, J.F. Gaus creu essencial per al liberalisme polític prendre's seriosament la qüestió i resoldre-la mitjançant una teoria de la justificació personal i una teoria de la justificació pública. Vegeu el seu llibre *Justificatory Liberalism*, Oxford: Oxford UP, 1996.

⁵⁷⁶ El segon aspecte de la noció de raonabilitat, el reconeixement de les càrregues del judici, no sembla un bon candidat al paper fonamentador, donat que acceptar-lo comporta tan sols -si bé és un "tan sols" molt important- acceptar que es donarà un pluralisme raonable en la societat. Però no ens dóna pistes sobre com justificar uns principis de justícia.

s'acordin en condicions com les de la posició original és, d'alguna manera, demanar que les persones estiguin disposades a proposar i a acceptar de bona gana principis equitatius de cooperació si els altres fan el mateix. Així doncs, en aquest sentit seria veritat que el seu contractualisme estaria vinculat a la noció de raonabilitat. El problema, però -un problema que ja ens és familiar i que ara tornem a tocar des d'una altra perspectiva-, és que la posició original com a tal no demostra ser un recurs efectiu per a discriminar entre teories més i menys raonables en aquest sentit. És a dir, no ens serveix per a discernir com a més o menys adequades o correctes teories que ja respecten mínimament l'exigència d'imparcialitat o equitat que sembla expressar en general la idea de raonable. Dit d'una altra manera: en la teoria rawlsiana la idea de raonabilitat no estaria prou desenvolupada per a saber quines condicions s'haurien de representar en la posició original a fi d'escollir els principis de justícia més adequats o correctes. Això és el que intentarem mostrar a continuació a propòsit de la crítica general que efectua la justícia com a equitat a la teoria utilitarista. Defensarem -seguint Rawls, de fet- que un utilitarista també podria recórrer a la posició original per a justificar els seus principis de justícia i afirmar, consegüentment, que són raonables. Per aquesta raó, o bé la posició original semblarà formar part d'un argument circular, o bé hi haurà raons per pensar que és un recurs superflu.

En contrast amb això defensarem que el contractualisme de Thomas Scanlon és una teoria moral que desenvolupa suficientment l'element que pretén copsar el primer aspecte de la noció de raonabilitat rawlsiana -de fet, Rawls l'agafà prestat de Scanlon. Mostrarem que això és així perquè Scanlon fa de la motivació moral entesa en el sentit de raonabilitat que hem indicat abans el fonament de la moralitat. Scanlon, d'alguna manera, intenta especificar el punt de vista independent de la moralitat que, encertadament, Habermas reclama a Rawls. Destacarem, a més, que no és la noció de raonabilitat pròpiament, per si sola, la que identifica el punt de vista de la moralitat; és més correcte afirmar que la noció de raonabilitat té alguna cosa a dir quan forma part d'una teoria moral adequada que en mostra el paper amb més o menys claredat. Scanlon, en definitiva, fa teoria moral a un nivell de profunditat en el qual el Rawls "polític" no ha volgut entrar mai. Gràcies a això ens ofereix una crítica contractualista efectiva contra l'utilitarisme -si més no, més efectiva que la de Rawls. En resum, suggerirem que el nucli central de la teoria scanloniana -la motivació moral- podria representar una part important de la solució fonamentista que requereix el contractualisme -també el

rawlsià- i podria contribuir així a la superació de les objeccions clàssiques contra el contractualisme.

2. La crítica general de Rawls a l'utilitarisme en termes de raonabilitat.

Abans de res, és just recordar que tant Rawls com Scanlon parteixen de la caracterització que W. Sibley efectuà l'any 1953⁵⁷⁷ sobre l'ús que fem habitualment del terme "raonable" -en contrast amb el terme "racional"- quan avaluem la conducta d'algú. La conclusió principal de l'article de Sibley és que quan sabem que una persona és raonable sabem també que està disposada a "dirigir la seva conducta segons un principi d'equitat, a partir del qual [ell i els altres] podrien raonar en comú"⁵⁷⁸, però que, en canvi, el fet de saber que una persona és racional no ens indica res sobre la seva disposició a actuar moralment -sinó tan sols que "siguin quins siguin [els fins que persegueixi], utilitzarà la intel·ligència per a assolir-los"⁵⁷⁹. Rawls i Scanlon reconeixen el seu deute amb Sibley i articulen una crítica a l'utilitarisme que gira al voltant d'aquest concepte. Vegem primer en quin sentit podem dir que la crítica de Rawls consisteix a dir que l'utilitarisme no és tan raonable com la seva teoria de la justícia com a equitat.

La tesi general de Rawls és que la proposta normativa de l'utilitarisme ha de ser rebutjada perquè és *menys raonable* que la seva proposta normativa, la teoria de la justícia com a equitat. És a dir, en una societat regida per principis utilitaristes hi haurà menys disposició a atendre equitativament els interessos i les raons de les persones que componen aquesta societat que en una societat regida pels dos principis de justícia que la teoria de la justícia com a equitat estipula. Per demostrar-ho, Rawls dissenya una situació ideal de contracte en la qual unes parts racionals que es troben sota un vel d'ignorància espès i que desitgen obtenir la màxima quantitat de béns socials primaris han d'escollir aquells principis de justícia que regularan l'estructura bàsica de la societat en la qual, un cop s'aixequi el vel, es trobaran vivint. Segons Rawls, les parts, abans que el principi utilitarista, triaran els seus dos principis de justícia⁵⁸⁰. La preferència de les parts pels postulats normatius de la seva teoria és indicativa del fet que aquests són més raonables que els principis utilitaristes. Això és així perquè la posició original -la

⁵⁷⁷ W. Sibley, "The Rational versus the Reasonable", *Philosophical Review*, 62, 1953, pp.554-560.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 560.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Vegeu *infra*, cap.1, §3.3

situació ideal de contracte- s'ha configurat a partir de les *condicions de raonabilitat* que hom ha tenir present a l'hora de tractar la qüestió de quins principis de justícia haurien de regular una societat moderna. Recordem que l'objectiu del plantejament justificatiu del constructivisme polític que Rawls defensa és, primer, identificar les condicions de raonabilitat que han de guiar el tractament de la qüestió de la justícia i, després, posar-les en contacte de forma adequada elaborant una situació d'elecció racional que ens serveixi per a escollir la millor alternativa de les que hi ha disponibles. En el sentit que la situació d'elecció racional és posterior a la identificació de les condicions de raonabilitat, la posició original modela "la distinció entre allò raonable i allò racional, posant allò raonable per davant d'allò racional"⁵⁸¹. Per consegüent, doncs, la posició original només té força justificativa en la mesura que representa idees i exigències morals que reconeixem o podem reconèixer com a raonables⁵⁸². Malgrat alguns malentesos -fins i tot automalentesos-, Rawls sempre ho ha dit, això:

És natural preguntar per què, si aquest acord [la posició original] no té mai lloc, hauríem de tenir cap interès per aquests principis [els que resultin de la posició original], morals o no. La resposta és que les condicions que s'incorporen en la descripció de la posició original són condicions que de fet ja acceptem. O que, si no les acceptem, possiblement ho podríem fer persuadits per la *reflexió filosòfica*. Cada aspecte de la situació contractual pot rebre suport. Així doncs, el que farem serà aplegar en una sola concepció una colla de condicions per a principis que, ben mirat, ja estem disposats a reconèixer com a raonables.⁵⁸³

D'aquí que, tal com hem apuntat abans, puguem descriure la victòria dels dos principis de justícia per sobre dels principis de l'utilitarisme dient que són *més raonables* -o passen millor el test de raonabilitat que suposa la posició original⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ J. Rawls, *El liberalisme polític*, Barcelona, Crítica, 1995, p.55n.

⁵⁸² Aquí no ens plantegem la qüestió d'on surten aquestes idees que ja considerem o podríem considerar raonables. Per mor de l'argument no arribem a considerar l'afirmació del liberalisme polític segons la qual aquestes idees són idees que ja es troben implícites en la nostra cultura política pública. Era aquesta afirmació, justament, com hem vist, la que donava peu a la interpretació hermenèutica que ja hem tractat en el capítol 4 i, parcialment, en el capítol 5.

⁵⁸³ J. Rawls, *A Theory of Justice* (TJ), Cambridge Ma., Harvard UP, 1971, p.21. Les cursives són nostres. D'altra banda, aquesta cita mostra que Rawls ha tingut sempre present l'objecció dworkiana contra la irrellevància dels contractes hipotètics.

⁵⁸⁴ Malgrat no passi el test de raonabilitat de la posició original, no crec que Rawls pretengui insinuar que l'utilitarisme és *irraonable*. Crec que en fa prou amb demostrar que no és *tan raonable* com els seus dos principis de justícia.

3. *Les dificultats de la victòria rawlsiana*⁵⁸⁵.

Aquesta és la funció general -podríem dir- que Rawls vol atribuir a la idea de raonabilitat en la seva crítica a l'utilitarisme. El problema, tanmateix, és que a part d'aquesta voluntat, no sembla que hi hagi res en la teoria de Rawls sobre el concepte de raonabilitat que indiqui de forma clara i no circular que aquesta idea afavoreix més la seva proposta normativa que la proposta de l'utilitarisme. Segons el que hem dit, podem afirmar que el fet que els dos principis de justícia de la teoria de Rawls fossin escollits en la posició original faria que aquests fossin més raonables que el principi utilitarista - en les seves diferents variants- perquè en la posició original hi ha congregades les condicions de raonabilitat que aparentment han de determinar l'elecció d'uns principis de justícia⁵⁸⁶. Certament, ha quedat clar que la posició original ha de ser la instància de la raonabilitat. Ara bé, de què depèn que jutgem unes condicions com a condicions de raonabilitat dignes de figurar en la construcció de la posició original? De quina forma determinem que unes exigències o unes restriccions en particular identifiquen elements de raonabilitat? El màxim que detallava la caracterització de Sibley de la qual parteix Rawls és que quan algú és raonable és en certa manera imparcial i equànime i, en aquest sentit, no egoista. Però això no sembla que contradigui per res el contingut o la intenció de l'utilitarisme, ni de moltes altres teories morals. Al contrari: l'utilitarisme, segons com, sembla demanar que a l'hora de plantejar-se la realització d'una determinada acció hom consideri els seus propis interessos i raons de la mateixa manera que els interessos i les raons de qualsevol altra persona que es pugui veure afectada per aquesta acció⁵⁸⁷. De fet, el mateix Sibley afirmà explícitament que qui "prefereixi actuar raonablement, en reflexionar sobre què fer tindrà en compte *necessàriament* el sentit de la màxima utilitarista"⁵⁸⁸. És a dir, d'entrada no sembla que hi hagi cap conflicte o antipatia entre l'utilitarisme i la idea de raonabilitat -i, per tant, amb la idea d'equitat. Repetim la

⁵⁸⁵ És important tenir en compte que es tracta de dificultats associades a l'argument general contra l'utilitarisme que enginya Rawls a partir de la posició original. No avaluem la força o la punta d'alguns arguments concrets i autònoms respecte al contractualisme que també apareixen en el seu llibre. Per exemple, no avaluem la força de l'argument de la publicitat. És possible que uns principis de justícia com els de Rawls satisfacin més bé la condició de publicitat que l'utilitarisme.

⁵⁸⁶ Hi ha gent que creu que en la posició original que descriu Rawls les parts preferirien en realitat un principi utilitarista de la mitjana restringit. Però ara deixarem de banda aquesta qüestió i suposarem que la posició original de Rawls afavoreix efectivament els seus dos principis.

⁵⁸⁷ Nagel considera que el contractualisme i l'utilitarisme tenen el mateix objectiu: interpretar adequadament el requisit moral general de considerar imparcialment els interessos de les persones. En aquest sentit, totes dues teories s'oposen a les diferents formes de subjectivisme, relativisme i egoïsme. Vegeu T. Nagel, *The Last Word*, Oxford: Oxford UP, 1997, pp.122-125.

pregunta, doncs: De quina forma determinem que unes exigències o restriccions identifiquen elements de raonabilitat? Per què hauríem d'acceptar una descripció i no una altra? Una teoria constructivista sempre estarà oberta a aquest tipus de pregunta. Podríem anomenar-la la "pregunta oberta" del constructivisme. Barry ha expressat molt bé com sorgeix:

És fàcil veure com es pot ser un intuicionista d'algun tipus i res més. En canvi, no veig de quina manera el constructivisme podria ser mai una teoria moral completament autocontinguda. Car sempre haurà de respondre la següent pregunta: ¿per què hauria d'acceptar la construcció que vostè diu que és la correcta? Per suposat vostè pot decidir simplement que la paraula "justícia" ha de ser atribuïda al que sorgeix d'ella, però ¿per què hauria de prestar atenció a això?⁵⁸⁹

És evident que aquesta operació de convenciment no es pot fer des de la posició original que descriu Rawls, donat que el que està en qüestió justament ara és la pertinència o no -la raonabilitat o no, diríem- de la descripció que fa Rawls de la posició original. La resposta a aquesta qüestió és que es fa des d'una *posició substantiva* sobre quines són les condicions que és raonable exigir en qüestions de justícia i quines no, donada ja una certa concepció de la justícia. En el cas de la teoria de Rawls, què ajuda en bona part a determinar quines són les condicions de raonabilitat que han de figurar en la posició original són justament els mateixos principis de justícia de la teoria rawlsiana -potser no al principi del procés, però ben segur que al final.

Però aquest fet -el fet que depengui d'una posició substantiva i, per tant, d'una predisposició prèvia a acceptar els principis de justícia rawlsians- no hauria de sorprendre ningú. No sorprèn pas a Rawls. En realitat, s'avé molt bé amb una circumstància: la concepció coherentista de la justificació que defensa Rawls. Hem de recordar que per Rawls el grau de justificació de la seva teoria depèn del fet que assoleixi un equilibri reflexiu ampli entre les conviccions inicials -expressades a diferents nivells de generalitat i concreció- a partir de les quals hem construït una situació d'elecció racional de principis de justícia i els principis de justícia que semblen resultar-ne. Segons Rawls, la justificació es juga al nivell d'aconseguir un grau alt de coherència entre principis de justícia i conviccions consolidades sobre la justícia: quan aquesta coherència no es dóna, aleshores es tracta o bé de canviar les nostres conviccions i modificar la descripció de la situació de contracte inicial, o bé de buscar uns altres principis que s'ajustin millor a elles. No ha d'estranyar, doncs, que afirmem

⁵⁸⁸ Sibley, p.559-560. Les cursives són nostres.

⁵⁸⁹ Barry, *Teorías de la justicia*, p.291.

que les condicions de raonabilitat que s'incorporen a la posició original reben el suport - independent fins a cert punt, s'entén- dels principis de justícia i que aquests, al seu torn, rebin el suport -igualment independent i simultani- de les "condicions de raonabilitat".

Ara bé, tot això ens porta cap a la mateixa pregunta: una persona amb tendència a creure en la correcció del principi utilitarista ¿no podria, doncs, dissenyar des d'aquest convenciment una posició original que definís les condicions de raonabilitat per a l'elecció d'uns principis de justícia de tal manera que aquestes afavorissin justament el principi utilitarista per sobre de qualsevol altra alternativa? Per exemple: per què no reduir l'espessor del vel d'ignorància i incloure consideracions de probabilitat sobre la possibilitat de pertànyer a un grup social o a un altre?⁵⁹⁰ Per què no dissenyar la posició original a partir de la convicció que el criteri d'avaluació moral de l'estructura bàsica d'una societat ha de ser el grau de felicitat general al qual aquesta condueix? És més: què passaria si jutgéssim encertat afirmar que la raó per la qual un valora la llibertat és el grau de benestar o la satisfacció personal que un obté exercint-la? Si concedíssim importància a aquestes consideracions, però encara fóssim fidels al constructivisme polític i al coherentisme justificatiu de Rawls, possiblement estaríem interessats a modificar la descripció de la posició original a fi que les parts escollissin algun principi que les incorporés. I és molt possible que aquest principi s'acostés a alguna forma d'utilitarisme. Ara bé, no descriuríem també com a més "raonable" aquesta preferència de les parts pel principi utilitarista en comparació amb l'elecció d'altres propostes? Certament, en la mesura que conservés la consideració equitativa d'interessos. De fet, sorprenentment, el mateix Rawls sembla contemplar aquesta possibilitat: "Podríem conjecturar que per a cada concepció tradicional de la justícia hi ha una interpretació de la situació inicial en la qual els seus principis són la solució preferida"⁵⁹¹.

Per consegüent, la conclusió que hem de treure de tot això és que l'acusació que efectua Rawls contra l'utilitarisme, en el sentit que aquest és menys raonable que els seus dos principis de justícia perquè les parts en la posició original no els escollirien, és una acusació sense punta. En la mesura que respecti com fa la justícia com a equitat el mínim d'exigència moral que Sibley identifica en la noció d'allò raonable, un utilitarista

⁵⁹⁰ A diferència del que deia a TJ, a PL Rawls afirma que la teoria de la justícia com a equitat està pensada per a les societats modernes occidentals. No sembla, doncs, una bestiesa -sinó *raonable*- demanar que la configuració de la posició original es faci deixant que les parts tinguin un coneixement sociològic més concret de la situació dels països pels quals estan triant uns principis de justícia. Rawls sempre ha pensat que les consideracions de probabilitat de pertànyer a un grup o un altre obren la porta a càlculs utilitaristes de benestar que podrien posar en perill la preeminència dels drets i les llibertats de l'individu.

podrà recórrer a dissenyar una posició original que doni suport als seus principis per sobre dels principis rawlsians. Tornem a trobar aquí el problema de la superfluitat que ja hem vist en el capítol anterior quan parlàvem de la tensió entre el coherentisme pur i el contractualisme. Si la posició original, deia Kymlicka, no és res més que l'intent d'expressar novament la Regla d'Or, aleshores de ben poca cosa ens servirà⁵⁹². Ara podem dir-ho d'aquesta altra manera: si la posició original no és res més que l'intent d'expressar novament l'exigència d'imparcialitat que trobem en l'ús quotidià de la noció de raonable, aleshores la noció de raonable ens serveix de ben poca cosa per a discriminar entre teories morals. I és que solament una teoria moral esbojarrada pretendria contradir la veritat elemental de la Regla d'Or o de la raonabilitat, entesa en el sentit de Sibley.

El problema, per tant, és que no hi ha raons realment independents de la mateixa teoria de Rawls, raons que suposadament tothom hauria de reconèixer per afirmar que la seva proposta normativa és *més raonable* que la de l'utilitarisme *perquè* surt escollida en la situació de contracte social que es defineix. Dit d'una altra manera, la noció de raonabilitat no juga el paper de la noció fonamental que en el capítol anterior hem vist que requeria el seu contractualisme. La victòria dels seus dos principis de justícia un cop ha definit la posició original és insignificant, donat que ja ha definit la posició original de tal manera que aquesta s'avingués amb el pes dels principis escollits. Car l'argument esdevé aleshores o bé viciosament circular, o bé superflu. (i) Esdevé viciosament circular si el que suporta els principis de justícia són únicament les condicions substantives que caracteritzen la seva posició original i, al seu torn, el que suporta la inclusió d'aquestes condicions en la posició original és l'obtenció dels principis substantius de justícia⁵⁹³. (ii) D'altra banda, esdevé superflu si les condicions substantives que intenten representar-se en la posició original no es justifiquen -perquè es consideren intuïtivament adequades, per exemple⁵⁹⁴ - i creiem que des d'elles en fem

⁵⁹¹ TJ, p.121. Aquesta afirmació equival a reconèixer d'alguna manera el que direm més endavant, que la noció de "raonabilitat" és fins a cert punt essencialment controvertida.

⁵⁹² Vegeu *supra* §5.4.

⁵⁹³ E.Garzón Valdés també percep una certa circularitat en els arguments contractualistes que apel·len a la noció de raonabilitat. Cf. E.Garzón Valdés, "¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral", dins *Instituciones suicidas*, México: Paidós, 2000, p. 257. Garzón Valdés relaciona més aviat aquesta circularitat amb el fet que la noció de raonabilitat necessita apel·lar d'alguna manera a una concepció del bé. Tocarem aquest problema més endavant.

⁵⁹⁴ R.M.Hare acusà Rawls de ser en el fons un intuïcionista. Vegeu R.M.Hare, "Rawls' Theory of Justice", dins N.Daniels, *Reading Rawls*, Stanford: Stanford UP, 1989, pp.81-108. J.Hampton, en la línia de Hare, acusa Rawls de fer un ús de "raonable" que depèn solament de la intuïció subjectiva de cadascú (Vegeu J.Hampton, "The Common Faith of Liberalism", p.210).

prou per a justificar els principis substantius de justícia⁵⁹⁵. Serà superflu perquè algú que intueixi com a més adequades unes altres condicions tindrà igual dret a canviar la descripció de la posició original⁵⁹⁶. En qualsevol cas, la qualificació dels dos principis de justícia com a "més raonables" -perquè han estat escollits en la posició original- perd tot l'interès del món.

El que realment tindria força és que Rawls ens ajudés a veure que *la seva descripció de la posició original està més d'acord amb exigències de moralitat independents* que no les descripcions alternatives que pugui oferir l'utilitarisme. Mentre Rawls no faci això és evident que la disputa no es trobarà tant en les disquisicions que puguin fer les parts en la posició original, com en les disquisicions que puguem fer nosaltres a l'hora de definir aquesta situació d'elecció ideal i preferir-ne una en comptes d'una altra. És a dir, l'interessant serà la "reflexió filosòfica"⁵⁹⁷ que ens hauria de convèncer de la pertinència d'identificar unes determinades restriccions a l'argumentació com a "condicions de raonabilitat". Ara bé, l'única manera de fer això sense caure en l'intuicionisme -sense haver de dir que aquestes condicions són vertaderes perquè la misteriosa intuïció així ens ho diu- és identificar un criteri de validesa justificat per a les afirmacions morals. O, dit d'una altra manera, l'única manera de donar força al predicat "raonable" quan aquest qualifica un judici substantiu sobre la justícia és relacionar estretament la utilització d'aquest predicat amb la satisfacció de les exigències de la moralitat. Però, no solament això. Si volem mantenir la perspectiva contractualista com a estratègia per a discriminar teories de justícia, hem de poder dir que les exigències de la moralitat política -i la noció de raonabilitat- guarden una relació estreta amb la noció de contracte o acord social. En definitiva, la idea fonamental que en el capítol anterior hem vist que el contractualisme de Rawls necessita hauria de ser la identificació de les

⁵⁹⁵ Com hem vist aquest és el perill d'interpretar de forma pura la concepció de la justificació coherentista.

⁵⁹⁶ Hare, per exemple, fa notar que ell no té aversió al risc com sembla tenir Rawls; i, per tant, per sobre d'un mínim bàsic de benestar, escolliria maximitzar expectatives de benestar. "Les parts de la posició original arriben a les decisions que arriben perquè simplement són rèpliques de Rawls mateix... No sorprèn, per tant, que arribin a les mateixes conclusions que ell pot acceptar. Si jo jugo a aquest joc, incorporaré a la posició original els «meus» prejudicis i inclinacions, que en alguns aspectes són diferents dels de Rawls. Tinc certa inclinació a assegurar-me contra les pitjors calamitats, en la mesura del possible. Ara bé, no tinc inclinació a maximitzar, un cop m'asseguro un mínim; a partir d'aquest punt, sento tendència a arriscar-me amb l'esperança de maximitzar expectatives de benestar" (*Ibid.*, pp.105-106)

⁵⁹⁷ La reflexió filosòfica que, tal com ha dit Rawls abans (TJ, p.21) ens podria convèncer perquè acceptéssim aquestes condicions com a raonables.

exigències de la moralitat o, com diu Habermas, l'especificació del "punt de vista de la moralitat"⁵⁹⁸.

4. La crítica de Habermas a l'ús de la teoria rawlsiana del predicat "raonable".

Abans de continuar amb Scanlon, serà interessant aturar-se breument en la crítica que formula Habermas contra Rawls en relació a l'ús que aquest fa del predicat "raonable". La crítica consisteix a dir que aquest predicat "o bé és tan desinflat que resulta massa dèbil per a caracteritzar la validesa d'una concepció de la justícia reconeguda intersubjectivament, o bé és definit d'una forma prou forta, però aleshores allò «raonable» pràctic coincideix amb allò moralment just"⁵⁹⁹. "Raonable" seria un predicat massa dèbil si equivalgués merament a demanar "consideració" (*thoughtfulness*) o tolerància respecte a les altres doctrines comprensives diferents de la que hom té -sense per això haver d'abandonar la pretensió que la pròpia és la més vertadera. Seria massa dèbil perquè no ens ajudaria a identificar la concepció de la justícia correcta d'entre totes les que hi ha -vinculades a concepcions del bé- i que respecten aquest mínim de "consideració" i, per tant, com diu Habermas, "no justificaria la prioritat d'allò just sobre allò bo"⁶⁰⁰.

En contrast amb això, en alguns llocs Rawls sembla utilitzar el predicat "raonable" en sentit fort, com a "predicat per a la validesa de les afirmacions normatives"⁶⁰¹. Aquest és aparentment el cas, observa Habermas, quan Rawls afirma que les conviccions morals poden ser objectives i "explica la noció d'«objectivitat» d'una forma procedimental en relació a un ús públic de la raó que satisfà determinades condicions contrafàctiques"⁶⁰² encaminades a assolir un acord intersubjectiu. Tanmateix, Habermas reconeix que, malgrat això, Rawls defuig relacionar la noció de "raonable" amb el criteri de validesa de les afirmacions normatives, ja que això l'obligaria a considerar vertadera la seva proposta normativa i, d'aquesta manera, no seria fidel a un dels requisits que segons el liberalisme polític ha de satisfer una concepció *política* de la justícia. Però Habermas no

⁵⁹⁸ Segons Habermas: "Al punt de vista des del qual es poden jutjar imparcialment les qüestions morals li donem el nom de «punt de vista moral»" (J.Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p.17)

⁵⁹⁹ Habermas, ""Razonable" vs "Verdadero"", p.150.

⁶⁰⁰ "Reconciliation through the Public Use of Reason", p.125.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p.124.

⁶⁰² *Ibid.* Entre aquestes condicions contrafàctiques de l'acord intersubjectiu hi hauria, per exemple, la condició que les persones que hi participessin fossin racionals i raonables, fossin conscients de l'exercici del poder polític que els correspon, coneguessin els fets rellevants i haguessin esbrinat les raons importants per al cas.

entén per què defuig aquesta possibilitat; no està d'acord amb defugir-la⁶⁰³. No obstant això, suggereix una explicació de com és que Rawls vol defugir-la. Rawls no vol acostar el predicat "raonable" al de "vertader" perquè vol conservar un ús "desconcertant" -diu Habermas- del llenguatge corrent segons el qual una cosmovisió pot ser raonable però no vertadera. Rawls vol limitar el predicat "vertader" a les doctrines comprensives perquè així creu que pot conservar l'esperança de generar un consens per superposició entre aquestes. Però Habermas no està d'acord tampoc a limitar l'ús de "vertader" d'aquesta manera. Més aviat creu el contrari: que les qüestions de justícia es poden "resoldre justificadament -justificadament en el sentit d'acceptabilitat racional- perquè tenen a veure amb el que, des d'una perspectiva idealment expandida, afecta a l'interès igual de tothom"⁶⁰⁴. En canvi això no passa amb les qüestions "ètiques" que toquen sobretot les doctrines comprensives. I és que les qüestions ètiques "fan referència a la perspectiva de primera persona, del que és bo per mi o per nosaltres a llarg termini" i per tant no són tractables en termes d'imparcialitat. Si això és així, ¿per què Rawls manté que "les cosmovisions estabilitzadores d'identitat són susceptibles de ser vertaderes"⁶⁰⁵ i en canvi les concepcions de justícia, no? Segons Habermas, Rawls sostindria això perquè en el fons creuria que no hi pot haver una "moral profana", és a dir, independent de les doctrines metafísiques o religioses. Per això, a l'hora de pensar una concepció de la justícia en circumstàncies de radical pluralitat s'hauria fixat en la solució de tolerància que va caracteritzar el final de les guerres de religió del s.XVII: segons la interpretació rawlsiana, aquesta solució va consistir a apartar les qüestions religioses més controvertides i irresolubles de l'àmbit de discussió pública. Tanmateix, Habermas dubta que allò que es féu exitosament per a resoldre qüestions de religió es pugui fer també per a resoldre qüestions de "moralitat profana". En realitat, hi ha la sospita que, sense aquesta, aquella tolerància religiosa no hauria fructificat mai:

Els conflictes religiosos de l'època moderna, ¿s'haurien pogut acabar mai si el principi de tolerància i la llibertat de creença i de consciència no haguessin pogut apel·lar mai, per bones raons, a una validesa moral independent de la religió i la metafísica?⁶⁰⁶

⁶⁰³ No ho entén perquè d'aquesta manera Rawls "es priva de la possibilitat de donar a l'expressió «raonable» les connotacions epistèmiques que ha de mantenir com atribut de la seva pròpia concepció de la justícia, si és que aquesta pretén tenir en algun sentit un caràcter normativament vinculant" (*Ibid.*) Com hem vist en el capítol 3 i tornem a veure ara, Habermas està en contra de la tesi de l'abstinència epistèmica.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.125.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.126.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

Així doncs, si hem de donar importància a les dificultats en què veiem que incorre la crítica que Rawls fa a l'utilitarisme i hem de fer cas a Habermas -si hem de creure en la possibilitat i necessitat d'una "moralitat profana"-, sembla que l'ús de "raonable" tan sols serà rellevant si el vinculem a un criteri de validesa de les afirmacions normatives. Això demanarà evidentment defensar una teoria de la moralitat determinada que satisfaci les dues condicions que abans havíem vist que una teoria moral adequada ha de satisfer: explicar la força normativa de les afirmacions morals i donar compte de la seva capacitat motriu. Això suposarà, evidentment, també, entrar en discussions sobre les quals els filòsofs han discutit i discuteixen profusament. Però no sembla que ens resti cap més altra sortida -no sembla que a Rawls n'hi resti cap, almenys. Si cal, ho podem expressar com fa Wenar: "El fet que el constructivisme polític eviti la controvèrsia sobre la veritat dels judicis morals no és suficient perquè pugui evitar la controvèrsia sobre les fonts de la normativitat"⁶⁰⁷.

Quina teoria moral pot inspirar una caracterització atractiva de la noció de "raonable" en el sentit de criteri de validesa normativa? Donada la sensatesa que atribuïm a la crítica de Habermas algú podria pensar que proposem el criteri de validesa moral independent que segons Habermas les diferents doctrines comprensives estan obligades a respectar⁶⁰⁸. Però no, proposarem una altra alternativa: la teoria moral de Scanlon. Al nostre parer, aquesta teoria moral resol els problemes que acabem de mencionar i que, com hem vist, arrossega l'estratègia contractualista de Rawls: dóna contingut normatiu a la idea de contracte identificant el punt de vista de la moralitat -almenys en determinades qüestions- i d'aquesta manera proporciona el fonament que el fonherentisme requereix. Adoptant aquesta alternativa no volem pas dir que la teoria de Habermas no serveix o és menys correcte que la de Scanlon. Això ho deixem per una altra ocasió⁶⁰⁹. Si adoptem aquesta alternativa és en gran part perquè creiem que la teoria scanloniana és més propera a la concepció de la justícia de Rawls que no la teoria habermasiana. De fet, el mateix Rawls reconeix que la seva noció de raonabilitat -el primer aspecte d'aquesta noció, almenys- s'inspira en aquella.

⁶⁰⁷ Wenar, p.55.

⁶⁰⁸ La solució de l'ètica del discurs, segons la qual "el punt de vista moral està incorporat en una pràctica intersubjectiva d'argumentació que porta tots els implicats a una ampliació idealitzant de les seves perspectives interpretatives" ("Reconciliation through...", p.117).

⁶⁰⁹ La comparació de les teories contractualistes de Habermas, Rawls i Scanlon haurà de ser el tema d'una altra investigació. Un text de referència, en aquest sentit, seria S.Chambers, *Reasonable Democracy*, Ithaca & London, Cornell UP, 1996, part II.

Seguint amb l'exposició que estàvem fent, explicarem la teoria de Scanlon a partir de la crítica que aquest fa a l'utilitarisme. D'aquesta manera veurem que, a diferència de Rawls, les objeccions que Scanlon articula des del seu contractualisme tenen punta i serveixen per a discriminar la seva proposta com a més correcta en relació al punt de vista de la moralitat -i, en aquest sentit, està més d'acord amb la "raonabilitat" tal i com la seva teoria l'entén.

5. *L'alternativa contractualista de Scanlon.*

Thomas Scanlon fa una crítica a l'utilitarisme utilitzant igualment la noció de raonabilitat. Però ell, a diferència de Rawls, no acusa directament l'utilitarisme de ser *menys raonable* que les propostes normatives que resulten d'un plantejament contractualista -que, a grans trets, Scanlon comparteix amb Rawls-, volent dir amb això que l'utilitarisme és *menys moral* -en un sentit de moral que depèn precisament de l'acceptació d'aquestes propostes normatives. El que fa Scanlon és mostrar que l'explicació que ofereix l'utilitarisme de la forma que tenim de pensar sobre les qüestions de la moralitat de l'obligació -del que ens devem mútuament- és incorrecta, en el sentit que no s'adequa a la nostra experiència sobre com tractem realment aquestes i altres qüestions, i per aquesta raó dóna lloc a conclusions normatives poc plausibles; el seu contractualisme, en canvi, segons ell, sí en dóna compte. I, com veurem de seguida, Scanlon ens vol convèncer que en la forma com tractem aquestes qüestions hi juga un paper molt important la idea de raonabilitat.

Scanlon ens vol convèncer que quan tractem qüestions relacionades amb el que ens devem mútuament -la moralitat de l'obligació-, intentem abans que res actuar d'acord amb principis que els altres no podrien rebutjar raonablement, donat l'objectiu compartit de trobar principis que els altres no podrien rebutjar raonablement. És important adonar-se que, en principi, l'utilitarista no ha de tenir cap mena de problema amb aquesta descripció del que fem en plantejar-nos qüestions de la moralitat de l'obligació: és obvi que ell també pot dir que un acte correcte ha de poder ser justificat als altres -és a dir, ha de ser un acte que respongui a un principi que no pugui ser rebutjat raonablement- i que tothom ha de voler justificar els seus actes als altres. És més, l'utilitarista afegirà que ell disposa del criteri adequat de raonabilitat, a saber, la satisfacció del principi utilitarista de maximitzar el benestar general: quan un acte respongui al principi utilitarista aquest acte podrà ser justificat davant de qualsevol altra persona i no podrà ser raonablement

rebutjat⁶¹⁰. Scanlon és conscient d'aquest fet. Per això de seguida procura marcar distàncies i adverteix que el seu contractualisme s'allunya ben clarament de l'utilitarisme en prendre's seriosament l'exigència justificativa: la base normativa de la moralitat de l'obligació, diu Scanlon, gira al voltant de la idea de justificabilitat -i no de res més. És la idea de justificabilitat als altres la que ens guia en la determinació de si els nostres actes són moralment correctes o no. És a dir, què fa que un acte sigui correcte és justament el fet que el principi al qual aquest acte respon és justificable, no pot ser rebutjat raonablement per ningú. No es tracta, doncs, que l'acte sigui correcte perquè satisfà la màxima utilitarista i, per tant, -donat que la màxima utilitarista és el principi moral que ha de guiar les nostres accions- aquest acte no pot ser rebutjat raonablement per ningú. No: el que determina la incorrecció o correcció d'un acte és la possibilitat que algú, des de la seva posició, pugui o no rebutjar raonablement el principi al qual aquest acte respon. La idea de justificabilitat als altres "proporciona tant la base normativa de la moralitat del correcte i de l'incorrecte com la caracterització més general del seu contingut"⁶¹¹.

En aquest sentit, tal com el mateix Scanlon reconeix, la seva proposta s'acosta molt a altres teories contemporànies que també han cregut que podien entendre el "contingut de la moralitat (o de la justícia) considerant quins principis la gent (possiblement sota unes condicions especials determinades) tindria raó d'acceptar, o quins principis podrien ser mantinguts universalment (des d'un determinat punt de vista)"⁶¹². Entre elles menciona les de D. Gauthier⁶¹³, J. Habermas⁶¹⁴, R.M. Hare⁶¹⁵ o John Rawls. Tanmateix, segons Scanlon, la seva versió del contractualisme es distingeix d'aquestes teories en dos aspectes: (i) en el fet que usa la noció de raonabilitat, en comptes de la de racionalitat; (ii) en el fet que parteix d'una base motivacional particular. La majoria de les teories d'aquests autors, assenyala Scanlon, comencen recorrent a una certa idea de racionalitat o del que seria racional de fer i després, en base a aquesta idea, pretenen obtenir conclusions sobre el contingut de la moralitat. Per tal que això sigui possible caracteritzen la decisió racional de tal manera -a partir del que d'alguna manera es consideren condicions de raonabilitat- que l'agent racional hagi de tenir necessàriament

⁶¹⁰ Aquest és el problema que justament té el contractualisme de Rawls, com hem vist.

⁶¹¹ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1998, p.189.

⁶¹² Scanlon, pp. 189-190.

⁶¹³ Vegeu, D.Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

⁶¹⁴ Vegeu J.Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1996; *Ibíd.*, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000.

en compte els interessos de les altres persones (traient informació sobre la seva pròpia persona -Rawls, per exemple- o afegint informació sobre les altres persones -Hare, per exemple). El seu contractualisme, en canvi, no fa el plantejament de la racionalitat i apel·la sense fer marrada a la noció de raonabilitat pressuposant que l'individu moral es mou bàsicament i fonamentalment per "l'objectiu de trobar principis que els altres, en la mesura que també tenen aquest objectiu, no podrien rebutjar raonablement"⁶¹⁶. Això, diu Scanlon, "ens dóna una raó directa per interessar-nos pels punts de vista que ocupen les altres persones: no perquè puguem ser de fet ells, o perquè podríem ocupar la seva posició en un altre món possible, sinó perquè volem trobar uns principis que tant ells com nosaltres tenim raó d'acceptar"⁶¹⁷. La pressuposició d'aquesta motivació en les persones és el factor principal que ajuda a determinar el marc de consideracions que hem de tenir en compte a l'hora d'usar el concepte de raonabilitat. És d'aquesta manera que aquest concepte cobra un sentit específic.

Una afirmació sobre què és raonable de fer per part d'una persona pressuposa un cert tipus d'informació i un cert àmbit de raons que es prenen com a rellevants, i suposa també fer una afirmació sobre què afavoreixen aquestes raons, un cop es comprenen degudament. *En l'anàlisi contractualista del que és correcte i incorrecte, el que es pressuposa abans que res és l'objectiu de trobar principis que altres que comparteixen aquest objectiu no podrien rebutjar raonablement. Aquest objectiu porta amb si aleshores altres raons.*⁶¹⁸

D'aquesta manera, a partir d'aquesta identificació de la motivació moral i de la noció de raonabilitat associada a ella, el contractualisme scanlonià estableix el criteri que determina la incorrecció moral d'un acte:

[El contractualisme] sosté que un acte és incorrecte si la seva realització sota les circumstàncies considerades seria desautoritzada per qualsevol conjunt de principis per a la regulació general del comportament que ningú no podria rebutjar raonablement com a base per a un acord general informat i no coercitiu.⁶¹⁹

En aquest punt, però, la qüestió important que Scanlon ha de mirar de respondre és per què hauríem de creure que l'ideal de justificabilitat als altres -l'ideal d'actuar d'acord amb principis que els altres no podrien rebutjar raonablement- és la característica principal de la motivació moral. Scanlon intenta respondre aquesta pregunta en el

⁶¹⁵ Vegeu R.M.Hare, *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1997; *Ibíd.*, *Moral Thinking*, Oxford: Oxford UP, 1981.

⁶¹⁶ Scanlon, p.191.

⁶¹⁷ *Ibíd.*

⁶¹⁸ *Ibíd.*, p.192; cursives nostres.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p.153.

capítol 4 del seu llibre. Segons ell, hi ha tres arguments que porten a concloure que es tracta d'una bona caracterització. (a) En primer lloc, s'avé amb una anàlisi fenomenològica correcta del que normalment fem quan pensem en qüestions de moralitat de l'obligació. (b) En segon lloc, pot donar compte de la diversitat de raons morals i dels diversos rols que la motivació moral juga en el pensament pràctic. (c) En tercer lloc, permet resoldre el dilema de Prichard. Vegem aquests arguments amb una mica més de detall.

(a) Segons Scanlon l'explicació que dóna el seu contractualisme de la motivació moral és "fenomenològicament acurada". És a dir, està d'acord amb l'experiència que tenim en circumstàncies normals del fenomen de la motivació moral:

Quan reflexiono sobre la raó que la incorrecció d'una acció sembla proporcionar-me per no fer-la, la millor descripció d'aquesta raó a la qual arribo té a veure amb la relació respecte als altres en què aquests actes em posarien: el sentit que els altres podrien objectar raonablement al que faria (tant si objectarien realment com si no)⁶²⁰.

Scanlon contrasta aquesta explicació fenomenològica del contractualisme amb l'explicació que ofereix l'utilitarisme de la motivació moral⁶²¹. Per l'utilitarista el que realment mou a evitar les accions incorrectes i a realitzar les correctes és la recerca de la major felicitat o el propòsit d'evitar al màxim el patiment. Tothom busca aconseguir allò que dóna felicitat i evitar allò que proporciona patiment. El problema d'aquesta explicació és que "la idea de la major felicitat, malgrat la seva significació moral general, no sembla estar suficientment vinculada a les nostres idees de correcte i incorrecte"⁶²². Hi ha actes incorrectes malgrat que no ocasionen pràcticament infelicitat a les persones; així mateix, el fet que determinats actes ocasionin una gran felicitat agregada en un col·lectiu d'individus encara no és garantia que siguin correctes. Aquesta desvinculació es reflexa fenomenològicament en l'experiència que un té de la motivació moral: l'atractiu de la felicitat no sembla donar compte del motiu o raó que ens mou a fer el que és correcte i a evitar el que és incorrecte. Scanlon ens explica el gran efecte que tingué en ell la lectura de l'article de P. Singer "Famine, Affluence and Morality"⁶²³, i com notà la força de l'argument inculpador que s'hi articulava contra el Primer Món per oblidar-se de la gent famèlica de Bangladesh. El que provocà en ell un sentiment de culpa o incorrecció no va ser pròpiament pensar en el mal que comportava la desgràcia

⁶²⁰ *Ibid.*, p.155. Vegeu també *Ibid.*, p.4.

⁶²¹ Aquest contrast pot veure's ja com una primera objecció scanloniana a l'utilitarisme.

⁶²² *Ibid.*, p.152.

d'aquesta gent, sinó "el sentit bastant diferent que era *incorrecte* per la meua part no ajudar-los, ja que ho podia fer sense gaires maldecaps"⁶²⁴. Scanlon no es va veure en cor de poder defensar davant de ningú -i menys davant dels afectats- el principi que -fins aleshores, almenys- havia regulat la seva conducta d'inactivitat; qualsevol l'hauria pogut rebutjar raonablement⁶²⁵.

(b) A part de la descripció fenomenològica acurada, l'explicació contractualista sap donar raó de les "complexitats de la motivació moral" i de com aquesta intervé en el procés de raonament pràctic. Scanlon observa que moltes vegades s'ha pensat que la motivació moral havia de ser alguna cosa com ara una "sanció" per fer allò que per un altre costat s'ha conclòs que és correcte o per no fer el que s'ha conclòs que és incorrecte. És a dir, moltes vegades s'ha pensat que el raonament pràctic és anàleg al dret positiu en un cert sentit. S'ha cregut que podem distingir clarament la part de l'argument que porta a determinar que una acció és incorrecta del motiu que ens porta a fer cas d'aquest argument, anàlogament a com podem diferenciar el procés que porta a determinar la conveniència d'establir una llei del procés que a continuació es posa en marxa per tal d'obligar a respectar la llei establerta. Però el contractualisme scanlonià nega que valgui l'analogia. La motivació moral no es pot entendre d'acord amb el model de la sanció. La motivació moral no es pot entendre externament al mateix raonament pràctic, sinó que s'ha d'entendre com a formant-ne part. Explicar la motivació moral en termes de justificabilitat als altres permet entendre-ho així. La idea de justificabilitat als altres -la font de la motivació moral- no és merament una sanció sinó que és un ideal que afaïçona el raonament pràctic. L'afaïçona positivament, negativament i dinàmicament. (i) L'afaïçona positivament en el sentit que permet incloure d'entre les raons que ens mouen habitualment a evitar una acció no solament les que s'expressen en termes de "seria incorrecte fer-ho", sinó també les que ho fan en termes més concrets i directes com ara "confia en mi", "em necessita", "si fes això el posaria en un perill", etc. No concedir importància o pes a aquesta mena de factors en el nostre raonament pràctic podria constituir una raó suficient perquè els altres rebutgessin raonablement un principi

⁶²³ P.Singer, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1972), pp.229-243.

⁶²⁴ Scanlon, p.152.

⁶²⁵ Una altra característica que captura la idea de justificabilitat als altres de la nostra fenomenologia de la motivació moral tindria a veure amb el següent: els judicis morals que fem no diuen simplement que un acte és incorrecte, "sinó que és incorrecte per alguna raó o en virtut d'alguna característica general" (*Ibid.*, p.197). Segons Scanlon, aquesta és una de les diferències entre els judicis morals i els judicis estètics. En el cas dels judicis estètics normalment primer "veiem" que un objecte és bell o lleig i després en busquem la raó. En canvi, difícilment podem dir que veiem que una acció és incorrecte sense poder donar-ne raó.

d'acció basat en aquesta desconsideració; per tant, hem de concedir-los importància. (ii) D'altra banda, l'ideal de justificabilitat als altres també afaiçona negativament el raonament pràctic perquè ajuda a indicar quina mena de consideracions no han de pesar en la deliberació sobre si hem de realitzar o no una acció. Tenir la motivació moral adequada o, dit d'una altra manera, "ser moral" implica "veure una raó per excloure determinades consideracions del regne de les raons rellevants (en determinades circumstàncies) de la mateixa manera que implica veure raons per incloure'n d'altres. L'explicació contractualista pot explicar aquest fet, perquè aquestes consideracions són consideracions que els altres podrien rebutjar raonablement de deixar-nos-les comptar com a raons"⁶²⁶. Ser moral en aquest sentit és adonar-se que no pot comptar com a raó per a trencar una promesa el fet que mantenir-la comporta certs inconvenients. Algú podria dir que en realitat sí que tenim aquesta raó; el que passa és que també veiem que seria incorrecte i les conseqüències d'aquesta incorrecció superen en pes la primera raó. Però Scanlon rebutja aquesta descripció fenomenològica de la deliberació pràctica. És inversemblant, diu, pensar que la motivació moral de no actuar incorrectament ha d'esperar el moment de sospesar-se amb altres raons. "És fenomenològicament molt més plausible, diu, suposar que [si som persones morals]... aquestes consideracions queden excloses molt abans de l'escenari abans que decidim què fem"⁶²⁷. (iii) Finalment, l'ideal de justificabilitat als altres afaiçona el raonament pràctic dinàmicament en el sentit que permet pensar que "no hi ha una llista fixa de «consideracions moralment rellevants» o raons que queden «moralment excloses»... [l'ideal] ens porta a un procés continu de revisió i refinament de la concepció de raons que considerem rellevants o excloses en certs contextos"⁶²⁸.

(c) Com hem dit, el tercer argument que dóna suport a la caracterització de la motivació moral en termes de justificabilitat als altres és la resolució del dilema de Prichard⁶²⁹. Aquest dilema sorgeix quan ens plantejem la qüestió de com és que el fet que una acció sigui incorrecta ens dóna una raó o motiu per a no fer-la. Una primera resposta -òbvia- és dir que perquè és incorrecta: el motiu sorgeix de la incorrecció de

En la mesura que l'ideal de justificabilitat sempre requerirà que es puguin donar raons per a sostenir que un principi és incorrecte, el seu contractualisme també captura aquesta característica.

⁶²⁶ *Ibid.*, p.157.

⁶²⁷ *Ibid.*, pp.156-157.

⁶²⁸ *Ibid.*, 157. Això té a veure amb el que tractarem més endavant: que el contractualisme scanlonià admet que hi hagi una pluralitat de consideracions com a bases per a rebutjar raonablement un principi.

⁶²⁹ Vegeu *Ibid.*, p.150. Scanlon dóna aquest nom al dilema en honor a H.A.Prichard, que va presentar un dilema semblant a "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake", *Moral Obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1949, pp.1-17.

l'acte. Però aquesta resposta no és satisfactòria; més aviat sembla pressuposar el que en principi es vol explicar: la força motivadora. Un segon tipus de resposta és apel·lar a algun tipus de raó clarament no moral; per exemple: el que mou a ser moral és l'ostracisme social que comporta no ser-ne, o l'autointerès. Però aquesta segona resposta tampoc no és satisfactòria, ja que no sembla donar-nos el tipus de raons que mouran una persona *realment* moral. Com podem resoldre aquest dilema? Scanlon ens demana que ens fixem que apareix un dilema molt semblant quan ens fem la pregunta "Per què ser lleial a un amic, en les ocasions que ser-ho comporta certs sacrificis?" Si, d'una banda, responem que perquè així ho demana l'amistat, sembla que no responem la pregunta. Si, de l'altra, responem que d'aquesta manera ens assegurem els beneficis que reporta tenir un amic -com ara tenir algú a qui demanar fer de cangur, o algú amb qui sortir de copes-, aleshores sembla que no estem parlant de l'amistat, pròpiament. Segons Scanlon, la solució a la pregunta -i al dilema- passa per adonar-se, en primer lloc, que la relació d'amistat té un valor intrínsec que la fa admirable i desitjable per si mateixa; i a continuació, adonar-se que això farà que el fet de ser amic d'algú vagi acompanyat d'altres beneficis -com ara la companyia, l'ajuda, el suport- i que tot plegat és suficient per a ser lleial a un amic. En definitiva, el dilema de la lleialtat a un amic es resol dissolent-lo; és a dir, prenent consciència que no és realment un dilema.

Sembla un dilema perquè presenta dos aspectes essencials de l'amistat com si fossin dos respostes rivals a la mateixa pregunta. Una persona que fos lleial al seu amic simplement per a obtenir els beneficis de l'amistat no seria un vertader amic... D'altra banda, una persona que no considerés l'amistat un bé per a ell, que no la gaudís i no la veiés com un ingredient important en la seva vida bona, tampoc no seria un vertader amic...⁶³⁰

El dilema de Prichard en el cas de la motivació moral es dissol d'una forma semblant, quan la interpretem en termes de justificabilitat als altres. (i) En primer lloc es tracta de reconèixer que l'ideal de viure d'acord amb principis que els altres no podrien rebutjar raonablement caracteritza una relació especial el valor de la qual és *el reconeixement mutu*⁶³¹. Trobar-se en aquesta mena de relació amb els altres és desitjable en si mateix⁶³². Per això "una persona moral s'estarà de mentir, enganyar, perjudicar o

⁶³⁰ *Ibid.*, p.162.

⁶³¹ Scanlon intueix que Mill va parlar del mateix valor quan va afirmar que darrera la moralitat hi ha "el sentiment social de la humanitat; el desig de viure en comunió amb els congèneres" (*Ibid.*, p.154).

⁶³² A l'article "The Moral Basis of Political Liberalism" (*The Journal of Philosophy*, vol.96, núm.12, 1999, pp. 599-625) Charles Larmore critica de forma velada Scanlon en dir que la raó per la qual hem d'acceptar el principi liberal de legitimitat no pot ser que la gent només està obligada per principis que no podria rebutjar raonablement. Aquesta idea, per Larmore, no és suficient per a fonamentar el principi liberal de legitimitat. En aquest sentit, critica la superficialitat del gir polític rawlsian i observa que cal

explotar els altres, «perquè es tracta d'accions incorrectes». Però per aquesta persona aquests requeriments no són imperatius formals merament; són aspectes del valor positiu d'una forma de viure amb els altres"⁶³³. Segons Scanlon, la sensació d'empobriment i d'enrarament que es va viure socialment als Estats Units en els conflictius anys 60-70 del s.XX es va deure sobretot a la percepció per part d'àmplies capes de la societat -especialment els joves i les minories marginades- que en el país no es respectava aquest tipus de valor. I és que, tal com mostra l'ideal de justificabilitat, les acusacions d'injustícia o d'immoralitat comporten sempre la manca d'un tipus de relació amb els altres que considerem valuosa en si mateixa -el respecte mutu. En resum, les persones són sensibles a les demandes de moralitat no solament perquè així ho exigeix la moralitat. D'algú que seguís el mandat moral d'evitar fer una acció incorrecta perquè és incorrecta *només* i no percebés que la insatisfacció d'aquest mandat afecta la qualitat de la seva vida, no diríem que és algú amb sensibilitat moral, pròpiament"⁶³⁴. (ii) D'altra banda, Scanlon observa que quan no es respecta la relació del respecte mutu, a part d'aquesta pèrdua n'esdevenen d'altres. Per exemple: hom no pot obtenir el mateix plaer en treball cooperatiu en una universitat si sap que els seus col·legues estan essent explotats injustament, és a dir, si sap que se'ls demana que participin en el projecte d'acord amb uns termes que podrien rebutjar raonablement. El bé dels assoliments en la investigació que puguem fer es veurà afectat per aquest fet. Si l'investigador no tingués la sensació que el valor de l'assoliment obtingut s'ha vist reduït per la injustícia sobre els seus col·legues, diríem que d'alguna manera no ha entès quina mena de valor hi havia en joc"⁶³⁵. El que val en aquest exemple -l'exemple de l'assoliment professional- val per

aprofundir el nivell d'anàlisi a fi d'aclarir per què la validesa dels principis coercitius depèn d'un acord raonable. Segons Larmore darrera de la idea d'un acord raonable hi ha l'exigència de no violar el *principi [eminèntment kantian] de respecte de les persones* (p.607). Segons ell, aquest principi suposa reconèixer un fet transcendent, a saber, que les persones són capaces de pensar i actuar en base a raons [són "raonables", en el sentit que dóna Larmore al terme]. Per tant, si volem que s'avinguin a una regla de conducta solament amb l'ús de la força els tractarem com a mers mitjans i no com a fins. "Així doncs, respectar una altra persona com un fi és requerir que els principis polítics o coercitius siguin tan justificables a aquesta persona com ho són en principi per mi" (608). Crec que si Scanlon hagués de respondre la crítica velada de Larmore diria que el seu principi de respecte de les persones equival d'alguna manera al valor del reconeixement mutu que captura l'ideal de justificabilitat als altres que caracteritza la motivació moral, tal i com l'hem d'entendre. En qualsevol cas, com a mínim, Scanlon ja hauria aprofundit al mateix nivell d'anàlisi que Larmore.

⁶³³ *Ibid.*, p.162.

⁶³⁴ "A diferència de l'amistat, normalment es considera que la moralitat és una forma de constrenyiment, no una font de joia o plaer en les nostres vides. Tanmateix, suggereixo que quan ens fixem més en el sentit de pèrdua ocasionada per les acusacions d'injustícia i d'immoralitat, veiem que reflecteix la nostra consciència de la importància per a nosaltres d'estar "en unitat amb els nostres congèneres"" (*Ibid.*, p.163).

⁶³⁵ Scanlon posa un altre exemple d'assoliment immoral: un científic que enganya els seus col·legues sobre els resultats de la seva investigació a fi de poder obtenir uns fons que permetran continuar amb la

molts altres exemples de béns no pròpiament morals. Sembla particularment vàlid, nota Scanlon, en el cas dels valors personals que de vegades s'ha dit que són incompatibles amb les exigències d'imparcialitat de la moral⁶³⁶. Pensem un altre cop en l'amistat -en principi una relació que requereix parcialitat. Per ser amic d'algú, assenyala Scanlon, no n'hi ha prou d'estar disposat a afavorir-lo tan sols a ell, tenir-li una consideració especial, passar-s'ho particularment bé amb ell, etc. És a dir, no n'hi ha prou de reconèixer els béns singulars que aquest tipus de relació comporta. Per ser amic d'algú hom també ha de ser capaç de veure la persona amiga com algú amb qui manté alhora una relació moral i a qui, per tant, en segons quins casos ha de considerar imparcialment en comparació amb els altres. Aquest element moral és un ingredient del valor de l'amistat. Scanlon il·lustra aquesta tesi amb un exemple: a qui robés a una persona qualsevol un ronyó per tal de donar-lo al seu amic que el necessita, no solament li retrauríem que ha actuat incorrectament; també podríem dir-li que no ha entès correctament en què consisteix la relació d'amistat. En conclusió, no podem explicar com és que el fet que una acció sigui incorrecta ens dóna una raó per evitar-la apel·lant a valors no morals, car "aquests valors [els valors que ens servirien, fins i tot els que semblen aparentment incompatibles amb les demandes d'imparcialitat], entesos degudament, tenen una sensibilitat incorporada a les demandes de correcció i incorrecció"⁶³⁷.

6. La crítica scanloniana a l'utilitarisme.

Reprenguem, però, el fil de la crítica que Scanlon fa a l'utilitarisme des de la seva versió contractualista. D'aquesta manera acabarem de veure en quin sentit el contractualisme scanlonià ajuda a identificar el tipus de raonament que ens porta a jutjar que una acció seria incorrecta⁶³⁸.

investigació. Un aspecte del retret que se li hauria de fer a aquest científic consistiria a dir-li que no ha entès pròpiament el valor de la investigació científica. (En la mesura que aquesta sigui una bona manera de relacionar béns no pròpiament morals amb el bé de la moralitat, crec que es podrien fer disquisicions similars en l'àmbit de les ètiques professionals o aplicades. Per exemple, en el camp de l'ètica dels negocis).

⁶³⁶ Scanlon pensa sobretot en les objeccions de "integritat" que ha formulat B. Williams. Vegeu, per exemple, B. Williams, "Persons, Character and Morality", dins *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge UP, 1981.

⁶³⁷ Scanlon, p.166.

⁶³⁸ Recordem que Scanlon afirma que una teoria moral ha de satisfer dos objectius. En primer lloc, identificar aquest tipus de raonament ("arribem al judici que un determinat tipus d'acció seria incorrecta (*wrong*) raonant simplement sobre la qüestió de la forma correcta", *Ibid.*, p.1). En segon lloc, ha

L'utilitarisme, assenyala Scanlon, és víctima d'un dels seus principals atractius. Una de les aparents virtuts de l'utilitarisme és la simplicitat i claredat a què dona lloc la seva estructura justificativa -conseqüencialista i agregativa. Un utilitarista sosté que una acció és més correcta que una altra quan la seva realització proporciona una suma superior -a la realització de la segona acció- d'un determinat tipus de valor que s'entén fonamental: si amb la realització de X aconseguim fer un bé a 10 persones i amb la realització de Y aconseguim fer un bé a 5 persones, i fer X o fer Y ens suposa el mateix esforç, aleshores és més correcte fer X que no Y -ja que fer 10 béns és millor que no fer 5 béns. Un dels problemes més greus, però, de l'utilitarisme és que la justificació de base agregativa que utilitza té sovint implicacions poc plausibles, ja que permet la imposició de grans costos a una minoria per afavorir una majoria, independentment del guany que cada individu d'aquesta majoria obtingui amb això⁶³⁹. Scanlon posa l'exemple d'un operari d'una torre de televisió que queda enganxat al corrent elèctric just en el moment que s'està retransmetent la Final de Copa i per desenganxar-lo necessitaríem aturar la retransmissió del partit: l'utilitarista, fent càlculs de la satisfacció global que s'obté amb la contemplació del partit, es pot veure temptat de no donar auxili a l'operari en qüestió. Però aquesta conclusió ens sembla clarament reprobable. I el problema és que des de l'utilitarisme no sabem explicar per què. El contractualisme, en canvi, diu Scanlon, no té aquesta mena d'implicacions poc plausibles, ja que sosté que la incorrecció o correcció d'un acte ve determinat per la possibilitat que algú, des de la seva posició, pugui o no rebutjar raonablement el principi al qual aquest acte respon. És a dir, el contractualisme adopta una posició justificativa centrada en l'individu: quan considerem si és moral realitzar una acció determinada el que ens interessa és saber si hi ha *perspectives individuals* diferents de la nostra des de les quals seria raonable rebutjar el principi que dona suport a la realització d'aquest acte⁶⁴⁰.

La forma de determinar si és raonable rebutjar un principi és considerar les raons genèriques⁶⁴¹ que hi ha en una posició individual en contra de la permissió d'aquest principi i comparar-les amb les raons genèriques que hi ha en una altra posició

d'explicar la força motriu de les afirmacions morals. En la secció anterior hauríem satisfet en bona part aquest segon objectiu. Ara tocaria satisfer el primer.

⁶³⁹ Scanlon, p.230. Com ja sabem, Rawls també objecta contra l'utilitarisme que no respecta la separabilitat de les persones.

⁶⁴⁰ Aquí hem de tenir present que per Scanlon "els principis... són conclusions generals sobre l'estatus de diversos tipus de raons per a l'acció" (*Ibid.*, 199). O sigui un principi no és una regla ben determinada que pugui passar sense interpretació o judici.

individual en contra de la prohibició d'aquest mateix principi. Aquí, com es pot veure, no hi ha cap càlcul o agregació interpersonal de beneficis. Per exemple, en el cas de l'operari que queda enganxat: el que es tracta de fer, per tal de saber si és raonable rebutjar un principi que permetria continuar la retransmissió i no socórrer l'operari fins que s'acabés el partit, és considerar les raons genèriques de cadascun dels individus que estan interessats a veure el partit i que s'oposarien a la prohibició d'aquest principi, i comparar-les a les raons genèriques de l'operari per oposar-se a la permissió d'aquest mateix principi. Si fem això, diu Scanlon, aturarem la retransmissió perquè ens adonarem que les raons de l'operari en contra de la permissió del principi -el seu dolor intens, fàcilment evitable- pesen més que les raons en contra de la seva prohibició de cadascun dels espectadors de la Final de Copa -el petit plaer de gaudir de l'espectacle. En canvi si el nostre pensament sobre la moralitat de l'obligació respongués a l'estructura justificativa agregativa que descriu l'utilitarista és segur que com a mínim vacil·laríem un moment.

Ara bé, com determinem quines consideracions (*grounds*) han de comptar com a raons genèriques? D'acord que a l'hora de plantejar-nos si un principi pot ser raonablement rebutjat hem de tenir present les diferents raons a favor i en contra d'aquest principi adherides a diferents posicions individuals. Però a quina mena de consideracions hem de donar rellevància en aquesta operació de contrastar raons? Aquesta pregunta és clau per fer que el plantejament contractualista sigui operatiu i és clau, a més, per a escatir el paper de la idea de raonabilitat. A l'hora de contestar-la hem d'advertir, abans que res, que agafar-nos l'exemple que acabem de veure massa al peu de la lletra ens podria portar per mal camí, almenys en dos aspectes. (1) Algú podria pensar, en primer lloc, que les consideracions que s'han d'entendre rellevants a l'hora de resoldre la qüestió de la raonable rebutjabilitat d'un principi provenen en qualsevol cas de les perspectives individuals d'aquells individus que es veuen o es veuran afectats per l'acció que el principi suporta. Però Scanlon nega que això sigui sempre així: no és veritat que les raons genèriques a favor o en contra d'un principi solament hagin de ser aprovacions o queixes d'aquelles persones la situació de les quals es veurà afectada -alterada negativament o positivament- per l'acció en qüestió. Scanlon posa l'exemple del *free-riding*: un *free-rider* -per definició, diríem- no fa mal a ningú no complint amb les

⁶⁴¹ Scanlon defineix les "raons genèriques" com aquell tipus de raons que podem veure que la gent té en virtut de la seva situació i de coses com ara els seus objectius, les seves capacitats o les condicions en la que es troben. (*Ibid.*, p.204)

obligacions de cooperació que té atribuïdes⁶⁴². Per què rebutjaríem un principi, doncs, que permetés a una persona particular de desertar en una cooperació col·lectiva que -suposadament- es fa en benefici de tota la col·lectivitat i en la qual se suposa que tothom hi pren part? Doncs perquè no cooperar en un cas així és ser injust (*unfair*) amb els altres membres de la col·lectivitat, diu Scanlon: qualsevol persona podria esgrimir aquesta raó en contra de la permissió d'un principi de *free-riding*.

Aquesta resposta ens comença a posar sobre la pista de la resolució del segon possible malentès que es pot originar a partir de l'exemple d'abans. (2) Algú podria pensar que les consideracions que han de comptar com a raons genèriques a favor o en contra d'un principi s'han d'entendre en qualsevol cas en termes de beneficis o càrregues en el benestar de les persones. Scanlon parla de la possibilitat que algú vulgui fer una adaptació *sui generis* de l'estructura que la seva teoria posa de relleu i proposi el que ell anomena un "contractualisme del benestar" (*welfarist contractualism*). El contractualisme del benestar afirma que allò en què ens hem de fixar en primer lloc per a rebutjar raonablement principis és el benestar de les persones; el benestar és el nivell bàsic de justificació de les accions. Scanlon reconeix que aquesta possibilitat és molt atractiva, fins i tot des del punt de vista contractualista. I és que sembla que un contractualisme hauria "d'estar estructurat de manera semblant [al contractualisme del benestar]: és a dir, sembla que hauria de comptar amb una especificació clara de les consideracions (*grounds*) que hem de tenir en compte per a rebutjar raonablement un principi... i amb un mètode especificat per a determinar la força relativa d'aquestes consideracions que ens permetés arribar a conclusions sobre la raonable rebutjabilitat sense haver d'apel·lar al judici"⁶⁴³. En aquest sentit el contractualisme del benestar i l'utilitarisme s'assemblen molt -el contractualisme del benestar seria gairebé, per dir-ho així, un utilitarisme sense l'element agregatiu interpersonal. Tots dos parteixen de la identificació prèvia al mateix judici moral substantiu de quines consideracions són rellevants a l'hora de determinar si un principi és rebutjable o no: tots dos veuen aquest nivell fonamental de justificació en el benestar de la gent. Tots dos, a més, entenen que el judici moral consisteix a sospesar la importància de les raons a favor o en contra d'un principi en base a aquest nivell fonamental de justificació -l'utilitarisme de forma

⁶⁴² La qüestió del "free-rider anodí" és sempre un problema per a l'utilitarisme. Vegeu el que diu al respecte R.M.Hare, en l'entrevista J.-M.Terricabras & J.Vergés, "Entrevista a R.M.Hare: a propósito de *Ordenando la ética*", *Isegoría*, núm.21, 1999, pp.203-211.

⁶⁴³ *Ibid.*, pp.217-218.

agregativa interpersonal, el contractualisme del benestar des de la perspectiva de les raons dels individus.

Scanlon, però, nega que aquesta versió del contractualisme sigui correcta. "El contractualisme no està basat en la idea que hi ha un «nivell fonamental» de justificació en el qual l'únic que importa és el benestar i que l'única forma d'avaluar la raonabilitat de rebutjar principis sigui la comparació de magnituds de benestar"⁶⁴⁴. El contractualisme no diu que les consideracions de benestar no siguin importants sovint per a determinar la raonabilitat de rebutjar un principi. Per exemple, en el cas de l'operari que ha quedat enganxat al corrent elèctric, la raó més important per a rebutjar un principi que permetés continuar amb la retransmissió del partit és certament el patiment -o malestar- d'aquesta persona. El que el contractualisme nega és que aquesta mena de consideracions siguin les úniques que hem de tenir en compte. El contractualisme, per consegüent, a part del benestar, és sensible a la consideració d'altres tipus de factors. Vegem-ne tres. (1) Abans -quan parlàvem del *free-rider*- ja hem dit que el contractualisme admet com a consideració rellevant per a rebutjar un principi el fet que la permissió d'aquest principi constituïria un acte d'injustícia (*unfairness*). (2) Un altre exemple de consideració a la qual el contractualisme concedeix rellevància és la qüestió de la *responsabilitat*: de vegades l'element que haurem de tenir en compte a l'hora de determinar la raonabilitat o no de rebutjar un principi serà el fet que els individus implicats es veuen compromesos per diferents nivells de responsabilitat. Per exemple: imaginem que em trobo en una situació en la qual l'ajuda d'algú altre incrementaria el meu nivell de benestar; a l'hora de determinar si tinc raó o no d'exigir que algú altre m'ajudi, assenyala Scanlon, sembla evident que una de les consideracions que haurem de tenir en compte és si "el meu destí és fruit de les meves accions o no"⁶⁴⁵. Podria ser que, donades les meves accions anteriors, no tingués cap dret a exigir ajuda. (3) D'altres vegades, allò rellevant a l'hora de determinar la raonabilitat de rebutjar un principi serà el fet que acceptar-lo faria impossible el reconeixement d'altres valors que hom té raó de reconèixer. Per exemple: sembla que el que fa que sigui raonable rebutjar un principi que exigeix, en circumstàncies normals, imparcialitat entre unes persones amb les quals mantenim una amistat i unes altres persones amb les quals no hi som amics, és que aquest principi no reconeix el valor de l'amistat que tots tenim raó de reconèixer. Per Scanlon, aquest fet -el reconeixement de l'existència d'una

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p.214.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p.243.

pluralitat de raons- és un dels grans atractius del seu contractualisme: "Em sembla que un atractiu important del contractualisme és que, a diferència de l'utilitarisme i altres concepcions que fan del benestar l'única noció moral fonamental, pot donar compte de la significació de diferents nocions morals, a l'interior d'un marc moral unificat, sense reduir-les totes a la mateixa idea"⁶⁴⁶.

Ara bé, si hi ha una pluralitat de consideracions a tenir en compte, com sabem quina és la més important, la que ha de pesar més? És a dir, quan estem contrastant les diferents raons que hi ha en contra de la permissió d'un principi i les diferents raons que hi ha en contra de la prohibició d'aquest mateix principi, com determinem quin grup de raons pesa més? En definitiva com aclarim la raonabilitat de rebutjar o no un principi? Scanlon respon aquesta pregunta dient que ho fem a partir d'un *judici substantiu* sobre quin grup de raons és més determinant. El contractualisme, com hem dit, ofereix una explicació unificada del que fem quan ens plantegem qüestions de la moralitat de l'obligació i afirma que en aquest procés allò cabdal és la motivació d'actuar d'acord amb un principi que els altres no podrien rebutjar raonablement, donat l'objectiu compartit de trobar principis que els altres no podrien rebutjar raonablement. Aquesta explicació té, certament, implicacions normatives: "el *rationale* que ofereix, sosté Scanlon, per prendre la noció de «justificabilitat als altres per consideracions que no podrien rebutjar raonablement» com a idea central de la moralitat de l'obligació afavoreix conclusions definides sobre les consideracions del rebuig raonable: exclou determinades consideracions i n'identifica d'altres com a decididament rellevants"⁶⁴⁷. Ara bé, com hem dit, el contractualisme no pretén especificar per endavant quines consideracions s'hauran de tenir en compte en cada cas. Això dependrà de cada cas -de si es tracta d'un cas en què allò més rellevant és la situació de benestar/malestar en què es troba una persona, o bé allò més rellevant és la consideració de les responsabilitats assumides, per exemple. El judici de què és o no és rellevant tenir en compte no es pot fer en el buit, o des d'una perspectiva amoral.

Davant d'això un utilitarista o un defensor del contractualisme del benestar podria objectar que el contractualisme scanlonià és circular, ja que per a resoldre la qüestió de quins factors són més rellevants necessita apel·lar a un judici substantiu sobre què pesa

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.216

⁶⁴⁷ Per exemple, exclou raons de tipus impersonal (com ara, per exemple, el valor que pugui tenir l'existència del Grand Canyon de Colorado). Les raons de tipus impersonal només intervenen indirectament en el procés d'identificació de factors rellevants per a la rebutjabilitat de principis, en la

més en el cas en qüestió. En contrast amb això, aquest objector podria afirmar que una teoria moral com la seva, basada en la noció de benestar, no presenta aquest problema, ja que el benestar no és un fenomen pròpiament moral. En realitat, gran part de l'atractiu de l'utilitarisme i del contractualisme del benestar prové de pensar que el raonament pràctic que es realitza d'acord amb aquestes teories pot evitar l'apel·lació a judicis morals substantius. Però la resposta de Scanlon és fer notar que això no és veritat i que, de fet, el benestarista tampoc no pot evitar la suposada circularitat. En la mesura que la noció de benestar té rellevància en el nostre raonament pràctic, aquesta no es pot entendre independentment d'un judici moral substantiu:

... el judici que *una* consideració constitueix una raó rellevant, possiblement conclouent per a rebutjar un principi en el context del raonament moral contractualista que descriu és un judici amb contingut moral. Potser és fàcil que passem això per alt quan la raó en qüestió està basada en l'impacte que un principi tindria en "com de bé aniria la vida" d'una persona en una certa posició, però no és menys veritat en un cas que en un altre⁶⁴⁸.

D'altra banda, segons Scanlon, si ens fixem més detingudament en la noció de benestar veurem que es tracta d'una noció amb els contorns poc definits i que, en conseqüència, no pot fer el servei miraculós que voldria el benestarista⁶⁴⁹. En realitat, comprovarem

mesura que "proporcionen bones raons a la gent per a voler viure la seva vida de determinades maneres" (*Ibid.*, p.222).

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.217. Scanlon també sembla que subscriuria, doncs, la tesi de la sobirania de la moralitat de Dworkin.

⁶⁴⁹ El cap.3 del llibre de Scanlon està dedicat a la noció de benestar. L'objectiu del capítol és demostrar que -en gran part per culpa de l'utilitarisme- s'ha concedit a aquesta noció una importància i una rellevància que en realitat no té en el nostre raonament pràctic. Això es veu tant quan ens fixem en el raonament pràctic des d'una perspectiva de primera persona (de la persona que considera què fer), com quan ens fixem en ell des d'una perspectiva de tercera persona o des de la perspectiva moral. (i) Des d'una perspectiva de primera persona, el que importa i el que hom té en compte en el seu raonament "són els objectius personals [que hom es marca en la seva vida com a valuosos], no la idea de benestar que produeixen" (*Ibid.*, p.133). (ii) Des de la perspectiva moral, sovint s'ha pensat que la idea de benestar pot jugar un paper més rellevant. Aquest paper podria ser rellevant en tres aspectes. (a) En primer lloc, a l'hora d'explicar perquè hem de ser morals: essent morals incrementem el nostre benestar. Però en la secció anterior ja hem vist que aquesta resposta a la qüestió de la motivació moral queda descartada. (b) En segon lloc, la noció de benestar pot considerar-se rellevant en el sentit que pot donar-nos el contingut o part del contingut dels principis morals, en particular dels principis de justícia. Sembla necessari, en l'avaluació de la justícia d'una situació social, tenir present si un col·lectiu de ciutadans "està millor" o té més benestar que un altre -en aquest sentit sembla necessari poder fer comparacions de benestar. Per exemple, algú podria dir que aquesta és la funció que realitzen els béns socials primaris de la concepció rawlsiana, o la noció de "funcionalitats" de Sen. Però Scanlon respon que "aquestes nocions estan afaïxonades per idees morals que sorgeixen de les qüestions morals que s'espera que responguin" (*Ibid.*, 139). Per exemple, la funció que efectuen els béns socials primaris rawlsians depèn d'haver fet una distinció prèvia entre la responsabilitat que podem atribuir als individus en la recerca del seu propi bé, i la responsabilitat que podem atribuir a les institucions polítiques en la provisió d'una altra sèrie de béns. Aquesta distinció depèn de consideracions morals substantives. Un llibertari no traçarà allà mateix aquesta distinció. Per tant, en què consisteix el benestar que ha de considerar la justícia serà objecte d'un judici substantiu. (c) En tercer lloc, hom podria pensar que si la noció de benestar no figura netament en el contingut dels principis morals, aleshores potser es troba darrere d'aquests justificant-los. Davant

que quan el definim amb més nitidesa d'alguna manera acabem fent al·lusió a judicis morals.

Així doncs, creure que podem determinar quins factors estableixen la raonabilitat de rebutjar o no un principi sense fer un judici moral és creure en un miratge. La noció de raonabilitat està vinculada per força a una certa posició moral substantiva, requereix el judici substantiu. És a dir, quan considerem si seria raonable rebutjar o no un principi, no ens podem llevar de les intuïcions, conviccions, principis morals que s'han anat configurant en la nostra experiència general de la vida. En realitat, és des del manteniment d'aquest rerefons moral que sorgiran les consideracions que entendrem més rellevants per a determinar la raonabilitat de rebutjar o no el principi en qüestió. Això no significa en absolut que ens hàgim de mantenir sempre en la mateixa posició que ara ocupem per a poder emetre judicis morals. Això tan sols significa que el judici moral forma part necessàriament d'un procés de *raonament holístic*⁶⁵⁰ -o sigui, considerem que un factor és rellevant per a rebutjar un principi a partir del conjunt de raons substantives que subscriuim-. De fet, l'argument que ha guiat i justificat la mateixa elaboració de la teoria contractualista scanloniana és un argument eminentment holístic. Com el mateix Scanlon diu:

... intento explicar la importància distintiva i l'autoritat dels requeriments de la justificabilitat als altres mostrant com altres aspectes de les nostres vides i de les nostres relacions amb els altres impliquen aquesta idea. El resultat és una explicació d'allò correcte i allò incorrecte que, en termes kantians, s'anomenaria heterònoma.⁶⁵¹

El benestarista planteja l'objecció de circularitat contra el contractualisme perquè de fet té una concepció equivocada de la tasca que ha de fer una teoria moral. Ell creu que el que hauria de fer és proporcionar-nos les raons -l'algoritme, diríem- a les quals hem d'apel·lar en qualsevol cas per a resoldre els problemes morals i no haver d'apel·lar així

d'això, Scanlon observa que és cert que l'hora d'avaluar la justificabilitat d'uns principis morals haurem de mirar el que la gent té raó de voler i que moltes d'aquestes coses seran coses que contribueixen al benestar de les persones. Ara bé, el benestar d'un individu -com hem dit- és moltes vegades indeterminat fins que sabem quins són els seus objectius. Això fa que la noció de benestar sigui vague, indeterminada, abstracte. Però això també indica que el contingut del que s'haurà de considerar benestar per a algú serà responsabilitat d'aquesta persona. Així doncs, en la mesura que la idea de benestar té un paper en la justificació no és independent de pressuposicions morals -com ara la responsabilitat individual.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p.214. Atenció: cal no confondre el holisme amb el coherentisme purista. Recordem Griffin, p.12. Una teoria podria acceptar l'holisme i alhora donar un estatut epistèmic privilegiat a determinades creences del conjunt. De fet, aquest és el cas, crec, del contractualisme scanlonià.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.6. En aquest sentit, malgrat que l'ideal de justificabilitat del seu contractualisme s'inspira en l'imperatiu categòric, la forma de defensar-lo és ben diferent. Kant va mirar "d'explicar l'especial autoritat dels requeriments morals mostrant de quina forma es fonamenten en les condicions de la nostra agència

al judici. Donat que la moralitat té a veure amb la justificabilitat als altres i aquesta demana ser capaç d'entendre les raons dels individus a qui devem la justificació en les posicions que ocupen i els interessos que tenen, semblaria que una teoria moral correcta hauria de ser capaç de proporcionar-nos una perspectiva que corregís tots els parcialismes i prejudicis de la nostra perspectiva -i per fer això la consideració d'un bé no moral com el benestar seria un bon inici-. Scanlon està d'acord que una de les funcions bàsiques del raonament moral és ajudar a evitar i a superar els parcialismes de la perspectiva que ocupem. Però parteix d'una concepció de les possibilitats que té la teoria de millorar-la més modesta i realista:

L'exigència de ser capaç de justificar les nostres accions als altres, en termes que no podrien rebutjar raonablement, pot ajudar a revelar els parcialismes [*biases*] d'aquesta mena i pressionar-los perquè els superem. Però aquest procés és un procés d'anar refinant gradualment les nostres categories morals intuïtives sota exigències conflictives del tipus que he descrit, recorrent a l'experiència que fem dels punts de vista dels altres. Dubto que la teoria pugui "corregir els parcialismes" d'una forma més radical especificant d'una vegada per totes quin hauria de ser el resultat d'aquest procés -per exemple, especificant per endavant els termes en què tots els "rebuïgs raonables" s'han de defensar⁶⁵².

7. Conclusió

D'entrada convé posar de relleu les tres conclusions que hem de treure de tot el que hem dit en el capítol.

(A) La principal conclusió -ja anunciada- és que la teoria scanloniana sembla proporcionar el tipus de fonament que en el capítol anterior hem vist que el contractualisme -i sobretot el contractualisme rawlsià- necessita. La idea de contracte social no és supèrflua en el raonament pràctic. Ben al contrari. En realitat, segons Scanlon, el contractualisme explica millor que cap altra teoria com funciona i com ha de funcionar el raonament pràctic. I recordem que per tal de determinar que una acció és correcta o no, necessitem tan sols "pensar sobre la qüestió de la forma correcta"⁶⁵³. En aquest sentit, el contractualisme scanlonià aconsegueix superar -com a mínim- l'objecció clàssica més important contra el contractualisme: l'objecció dworkiniana contra els contractes hipotètics. "Per què hauríem de prendre'ns seriosament els termes

racional" (*Ibid.*). Segurament podríem traçar la mateixa diferència entre Habermas -que també seria formalista- i Scanlon.

⁶⁵² *Ibid.*, p.206.

establerts en un acord hipotètic?", inquiria Dworkin. Amb la seva teoria, Scanlon ens mostra que l'afirmació segons la qual s'ha arribat a la conclusió que una determinada decisió seria acordada en determinades circumstàncies de decisió -en el seu cas, les circumstàncies en què persones amb la motivació moral adequada considerarien les raons que hi ha a favor i en contra de la permissió o prohibició d'un principi d'acció- té força normativa i capacitat motriu. L'objecció de Dworkin té punxa contra un contracte hipotètic quan aquest es concep com el recurs artificial d'una teoria, tal com passa en el cas de la posició original de Rawls. Però no en té enfront d'una teoria moral segons la qual la idea de contracte caracteritza correctament el nostre raonament pràctic.

(B) Tanmateix, malgrat que puguem creure que Scanlon ens ofereix el fonament que el contractualisme necessita, no estem obligats a pensar que la seva teoria constitueix un exemple de fonamentisme pur. Si més no, com hem vist en la secció anterior, hem d'admetre que Scanlon no fa el mateix tipus de plantejament que féu Kant: no pretén mostrar amb un argument transcendent de quina forma "els requeriments morals... es fonamenten en les condicions de la nostra agència racional". Per explicar l'especial autoritat i força dels "requeriments de la idea de justificabilitat als altres" el que fa Scanlon és indicar de quina manera "altres aspectes de les nostres vides i de les nostres relacions amb els altres impliquen aquesta idea". En aquest sentit, podem tendir a pensar que la seva teoria pressuposa d'alguna manera una concepció de la justificació mixta -fonamentista i coherentista alhora. D'una banda, la teoria es justifica establint relacions de coherència amb altres creences i "aspectes de les nostres vides"; de l'altra, en ella hi ha almenys una idea amb una "alta fiabilitat" que té un paper crucial: la motivació moral, o dit d'una altra manera, l'ideal de justificabilitat als altres.

(C) La tercera conclusió està relacionada amb les dues primeres i afecta allò que sembla que hem de dir sobre la noció de raonabilitat. Seria absurd pensar que en el llenguatge corrent el predicat "raonable" té un sentit prou determinat per servir-nos de criteri discriminador entre teories morals correctes i teories morals incorrectes. Aplicat al comportament i a les actituds de les persones, "raonable" significa segurament el que Sibley va dir que significava: la disposició a actuar d'acord amb un principi d'equitat. Ara bé, hi ha mil i una formes d'entendre aquest principi -tantes com concepcions morals pretenguin teoritzar el concepte d'equitat⁶⁵⁴. En aquest sentit, és clar que "raonable" al·ludeix a un concepte essencialment controvertit, és a dir, a un concepte

⁶⁵³ *Ibid.*, p.1.

⁶⁵⁴ Recordem la distinció entre "concepte" i "concepció" que Rawls recull de H.L. Hart. Vegeu, TJ, p.5.

respecte al qual és propi que hi hagi controvèrsies interminables sobre com hem d'entendre'l⁶⁵⁵. La irrellevància de l'acusació de "poc raonable" que al principi del capítol hem vist que Rawls formula contra l'utilitarisme tindria a veure amb el fet que Rawls no hauria donat prou consideració a aquesta circumstància. En conseqüència, no en traurem res de demanar a Rawls que ens digui què significa la noció de "raonable". El que hem de fer és exigir-li que ens ofereixi una teoria en la qual el principi d'equitat al qual es referia Sibley per explicar l'ús corrent de "raonable" estigui vinculat a les exigències de la moralitat. Això és el que fa Scanlon mostrant-nos que el seu contractualisme explica el funcionament correcte del nostre raonament pràctic. D'aquí que, a diferència del que li passa a Rawls, pugui utilitzar el predicat "raonable" en la seva crítica a l'utilitarisme i l'utilitarista no pugui tornar-s'hi emprant la mateixa arma.

Si les tres conclusions són correctes, aleshores la pregunta òbvia que cal fer-se és: en quina situació queda el contractualisme de Rawls? En quina situació queda el plantejament contractualista de Rawls un cop es fan evidents les virtuts contractualistes de la solució scanloniana? Què n'ha de dir algú predisposat a admetre la veritat del contractualisme? D'entrada, aquesta persona té al davant dues alternatives: salvar-lo o no salvar-lo. (1) En primer lloc, donat que hem dit que la teoria de Scanlon sembla proporcionar el fonament -o fonaments- que l'estratègia contractualista necessita, algú podria mirar de redreçar l'explicació de la posició original a partir del contractualisme de Scanlon. És a dir, algú podria mirar de fonamentar el disseny de la posició original fent referència a la teoria d'aquest. Aleshores, la posició original contindria en realitat dos nivells de contractualisme: d'una banda el que dramatitzaria les deliberacions de les parts en la posició original tal com la presenta Rawls; de l'altra el que permetria justificar aquesta dramatització. Com ja hem dit més d'una vegada, la força normativa dels termes que s'acorden en la posició original depèn de les condicions substantives de raonabilitat que s'incorporen en la seva descripció. Però aquestes han de ser justificades. Era en aquest punt, recordem, que s'obria una via d'aigua en el barco de Rawls. Algú podria creure, doncs, que el contractualisme de Scanlon ens permetrà justificar-les. De fet, en algun lloc, el mateix Scanlon sembla suggerir aquesta possibilitat.

⁶⁵⁵ "Raonable" seria com els predicats "bo", "lleig", "bell", "dolent", etc. Si no hi haguessin controvèrsies sobre ells, de fet, ja no significarien el mateix que ara signifiquen. Pel que fa a la noció de "concepte essencialment controvertit", vegeu W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of Aristotelian Society*, núm.56, pp.167-68, 1955-56.

... si cal desenvolupar formes "més lligades" de contractualisme -formes que portin a un ventall més ampli de conclusions substantives mitjançant un argument "de dalt a baix" (*downward*) [és a dir, amb una metodologia similar a la deductiva, tal com Scanlon diu que pot semblar que fa la posició original quan pensem que no apel·la a intuïcions]-, la manera més probable de fer-ho és mitjançant un argument "de baix a dalt" (*upward*). Si treballem dins del marc del contractualisme tal com l'he descrit, podem mirar d'identificar i descriure més clarament el que semblen consideracions raonables per a rebutjar principis i, d'aquesta manera, especificar més completament el procés de trobar principis que ningú no podria rebutjar raonablement.⁶⁵⁶

Per començar, la idea fonamental de justificabilitat als altres del nostre raonament pràctic podria servir per donar cos al primer aspecte segons el qual una persona és raonable. Així mateix, potser també podria acabar d'explicar la noció de raó pública⁶⁵⁷, o ajudar a explicar la importància que Rawls atorga a la concepció de la societat com un sistema equitatiu de cooperació. Però això tan sols és una possibilitat, que caldria estudiar amb més calma.

(2) L'altra possibilitat a l'abast d'un simpatitzant del contractualisme és no fer res per salvar el contractualisme rawlsià i quedar-se amb el contractualisme scanlonià. No necessitem enginyar cap situació com la de la posició original, quan tenim una idea clara de quina manera hem de raonar pràcticament. El mateix Scanlon afirma que l'afirmació de la seva motivació moral fa innecessari haver d'al·ludir a recursos com ara el vel d'ignorància, per obligar la gent a tenir en compte les consideracions morals rellevants⁶⁵⁸. Altres teòrics també han considerat un avantatge important del contractualisme scanlonià que no hagi de justificar el disseny d'una situació fictícia com la posició original i que apel·li directament a l'ideal de justificabilitat als altres.

Un dels més convençuts en aquest sentit és Brian Barry, per qui la posició original "no aconsegueix copsar la idea subjacent d'equitat adequadament"⁶⁵⁹, mentre que el contractualisme de Scanlon, sí. Per Barry podem prescindir de la posició original i quedar-nos amb l'explicació de Scanlon, ja que aquesta "assoleix els objectius de Rawls millor que la construcció que proposa el mateix Rawls"⁶⁶⁰. Un dels arguments que Barry

⁶⁵⁶ Scanlon, p.246. C. Beitz, en aquesta mateixa línia, considera que la justificació dels elements substantius o intuïtius o "interessos regulatius" -com diu ell- als quals necessàriament haurà d'apel·lar una situació de contracte que pretengui generar conclusions normatives pot fer-se des del mateix contractualisme, en sentit scanlonià. "Els interessos regulatius mateixos tenen una justificació contractualista. El seu paper important en la teoria no és, per tant, una indicació que el marc contractualista és normativament buit; tan sols acceptant aquest marc es pot explicar la seva importància" (C.Beitz, *Political Equality*, Princeton: Princeton UP, 1989, p.107).

⁶⁵⁷ La noció de justificació pública té una semblança clara amb la idea de justificabilitat als altres. Vegeu, Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", p.786.

⁶⁵⁸ Scanlon, p.191.

⁶⁵⁹ B.Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p.52.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.70. Barry insisteix en el mateix a B.Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, July 1995, pp.894-895.

addueix per afirmar això és que el contractualisme de Scanlon permet justificar clarament la necessitat de donar igualtat de drets bàsics a tots els ciutadans, mentre que la posició original de Rawls fracassa en l'assoliment d'aquest objectiu. El contracte scanlonià, diu Barry, ens porta *directament* a defensar la igualtat de drets, ja que "ens invita a preguntar per què algú hauria de consentir lliurement a ser tractat d'una forma desigual en relació a aquests drets en comparació amb qualsevol altra persona en la societat... [El contracte scanlonià requereix que] la necessitat per reduir els drets d'algú (en comparació amb els d'un altre) sigui tan gran que fins i tot les víctimes no podrien rebutjar raonablement no donar el seu consentiment"⁶⁶¹. Rawls fa el mateix raonament. Però el fa artificialment des de la posició original: quan discuteix si podríem acordar principis que donessin menys llibertat a un grup que a un altre, ens diu que hem de raonar des de la perspectiva dels que tindrien menys llibertat; aleshores veurem que no podem acordar un principi de distribució desigual pel que fa a llibertats bàsiques. Això demostra, segons Barry, el deute de Rawls a Scanlon: "la idea que qualsevol desigualtat ha de ser acceptada per tots, incloent els que acaben tenint-ne menys sota la regla proposada, és òbviament pur scanlonisme"⁶⁶². El problema de la posició original, segons Barry, és que la mateixa perspectiva de la posició original acaba fent innecessària la consideració dels interessos de les persones des de les diferents perspectives que ocupen, ja que, com reconeix el mateix Rawls, el vel d'ignorància permet dir que veure les coses des de la posició original és equiparable a veure-les des del punt de vista d'un benefactor desinteressat⁶⁶³. I, per tant, no exclou, sinó que més aviat tolera la possibilitat de fer intercanvis entre llibertat i benestar⁶⁶⁴.

Per esmentar un altre autor que reconeix els atractius de la proposta scanloniana, podem recordar que Nagel també ha pres la idea central de la teoria de Scanlon per a desenvolupar una concepció contractualista de la legitimitat política⁶⁶⁵.

Aquestes són les dues possibilitats amb què compta algú que vulgui mantenir la perspectiva contractualista i compari el contractualisme rawlsià amb el contractualisme

⁶⁶¹ *Ibid.*, pp.70-71.

⁶⁶² *Ibid.*, p.71.

⁶⁶³ *Ibid.*, p.59. Vegeu també TJ, p.139, quan diu que l'elecció en la posició original és "l'elecció d'una persona seleccionada a l'atzar". David Estlund es basa en aquesta observació per a sostenir que Rawls, malgrat haver estat un referent del corrent de la democràcia deliberativa, no és pròpiament un demòcrata deliberatiu. Vegeu D.Estlund, "Who's Afraid of Deliberative Democracy?", p.1460.

⁶⁶⁴ En aquest sentit, segons Barry, "Rawls pot ser objecte de la mateixa acusació que formulà contra les teories ètiques de l'espectador imparcial: que "no es prenen seriosament la pluralitat o separabilitat dels individus" (*Ibid.*).

scanloniana. Adoptem l'alternativa que adoptem, però, sembla clar que la teoria de Rawls en sortirà malparada. Si adoptem la segona, és evident en quin sentit surt malparada. I si adoptem la primera, aleshores s'haurà demostrat que Rawls necessita fer filosofia a un nivell de profunditat considerable -com a mínim al nivell en què treballa Scanlon-; o, si més no, pressuposa les conclusions adequades d'un treball filosòfic d'aquest nivell de profunditat. Per tant, no podrà mantenir que per tal de fer filosofia política correctament ens hem de mantenir en la superfície de les discussions filosòfiques.

Bé, en realitat, a part d'aquestes dues alternatives, encara en queda una altra de més simple: rebutjar directament el plantejament contractualista. És a dir, algú pot dir que no el convenç ni el plantejament rawlsià, ni la solució scanloniana i que si aquestes són dues de les millors teories contractualistes, aleshores és millor abandonar-lo⁶⁶⁶. És possible que aquesta sigui la resposta adequada. Però si ho és, també és evident que la teoria de Rawls tampoc no quedarà gens ben parada.

⁶⁶⁵ T.Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford UP, 1991, cap.4.

⁶⁶⁶ M.Moore, per exemple, dubta que la voluntat de justificar les pròpies accions als altres en termes no instrumentals i imparcials sigui tan estesa com diu Scanlon. D'altra banda, sosté que una cosa és el desig de justificar les pròpies accions, i una altra el punt de vista de la imparcialitat. Tanmateix, la principal objecció de Moore al contractualisme scanlonià –i al contractualisme en general- és que pot esquivar l'acusació de subjectivisme. Vegeu M.Moore, "On Reasonableness", *Journal of Applied Philosophy*, vol.13, núm.2, 1996.

TERCERA PART

7. EL CONSENS PER SUPERPOSICIÓ: ENTRE LA IRRELLEVÀNCIA I LA DEPENDÈNCIA COMPREHENSIVA

1. Introducció

Abans de començar la III^a part anirà bé fer una mica de repàs de les dues parts anteriors. En la I^a part hem presentat la filosofia política de Rawls i, a continuació, hem vist la interpretació que en fa Rorty. La II^a part s'ha iniciat amb la pregunta de si Rawls hauria de dir alguna cosa, o no, davant la interpretació de Rorty. La pregunta té sentit en la mesura que la lectura rortyana, encara que entusiasta del “gir polític” del liberalisme polític, és ben diferent de la que fa Rawls mateix. La història del problema també es pot explicar d'aquesta altra manera: Rawls presenta una teoria normativa sobre la forma justa d'ordenar l'estructura bàsica de la societat (la concepció de la justícia com a equitat); a continuació, interpreta aquesta teoria d'una manera determinada, és a dir, ens informa sobre com l'hauríem d'entendre (l'hauríem d'entendre d'acord amb el liberalisme polític); però Rorty, suposadament inspirat pel mateix Rawls, interpreta tant la concepció de la justícia com a equitat com el liberalisme polític a la seva manera neopragmatista i postmetafísica. La pregunta, per tant, és: què pot o què hauria de dir-ne Rawls, de la interpretació rortyana? O és que té raó Rorty? El problema, evidentment, concerneix no tant la concepció de la justícia com a equitat com la interpretació que fa Rawls d'aquesta; és a dir, el problema de la interpretació rortyana carrega sobre el liberalisme polític. D'aquesta manera, la interpretació rortyana ens porta a plantejar la qüestió -més general- següent: el liberalisme polític, com hauria de respondre davant l'existència d'una pluralitat de doctrines filosòfiques, cadascuna de les quals explica de forma diferent la tasca d'elaborar una teoria de la justícia (i, per tant, explica de forma diferent la concepció de la justícia com a equitat)?

Hem dit que, d'acord amb el que sabem del liberalisme polític, Rawls segurament voldria aplicar el principi de tolerància a la filosofia política mateixa. És a dir, Rawls podria suggerir que la interpretació de Rorty figurarà en un consens per superposició sobre la concepció política de la justícia com a equitat. D'aquesta manera Rawls no hauria de respondre a la interpretació rortyana -o a qualsevol altra interpretació filosòfica que finalment defensés principis substantius similars als de la concepció

rawlsiana- ni hauria de dir si creu que és falsa o vertadera, sinó que tan sols hauria de tolerar-la. Tanmateix, al principi de la II^a Part hem fet notar els problemes que suposaria l'aplicació del principi de tolerància a la filosofia política mateix. Hem dit que en la teoria de Rawls hi havia dos nivells de justificació -nivells que hem anomenat "polític o normatiu" i "filosòfic o metanormatiu"-. Les discrepàncies entre les interpretacions de Rawls i de Rorty pertanyen al segon nivell. I en aquest segon nivell -almenys- no es pot eludir la qüestió epistèmica sobre quina teoria és millor, més correcta, més vertadera. Rawls no pot eludir la qüestió de qui té més raó, si Rorty o ell, pel que fa a qüestions com ara en què consisteix una teoria "política" de la justícia; d'on arrenca; en què es fonamenta; què la justifica; com s'elabora; etcètera. Totes aquestes qüestions pertanyen al camp de la filosofia política -també es podrien anomenar "metaètiques"- i, de fet, són tractades profusament pel liberalisme polític rawlsià. En aquest sentit, dèiem, el liberalisme *polític* és paradoxalment molt *filosòfic*. En definitiva, doncs, la II^a part s'ha ocupat del problema del pluralisme al nivell filosòfic o metanormatiu.

En la III^a part ens ocuparem d'un tipus de pluralisme diferent i que podríem anomenar "pluralisme al nivell èticopolític"⁶⁶⁷. Més concretament, ens ocuparem de la noció de *consens per superposició*, que -com ja sabem- és la resposta que dona el liberalisme polític al problema de l'existència d'una pluralitat de doctrines comprensives en la societat civil de les democràcies modernes. Aquesta noció és un dels pilars bàsics del liberalisme polític. Si no rutlla, el liberalisme polític perdrà molta versemblança. D'aquí que ens en vulguem ocupar. En els capítols següents mostrarem com aquesta noció està exposada a tota una sèrie de crítiques serioses. En primer lloc, en aquest capítol, considerarem la crítica segons la qual la idea de consens per superposició, o bé no juga pràcticament cap paper en l'argumentació real que porta a la concepció de la justícia com a equitat rawlsiana, o bé tan sols pot donar-se entre doctrines eminentment liberals -i per tant, no deixa de ser també irrellevant des de la perspectiva del "gir polític"-. En segon lloc, en el proper capítol, exposarem la crítica segons la qual el consens per superposició és una forma irrealista i contraproductiu de fer front al pluralisme radical de les societats modernes. Finalment, en el capítol 9, i seguint la crítica d'irrealisme i d'irrellevància anteriors, farem notar que la noció de consens per superposició no està

⁶⁶⁷ Això no vol dir que el pluralisme al nivell èticopolític estigui desvinculat dels problemes filosòfics, ni molt menys. Però dintre de les qüestions filosòfiques hi ha moltes categories també. Si es vol, podríem dir també que les qüestions filosòfiques de la II^a part identifiquen una categoria de problemes filosòfics; els de la III^a part, una altra.

preparada per a afrontar un dels problemes de pluralisme més importants en el panorama polític actual: el pluralisme etnocultural i nacional.

Però la qüestió que abordem en aquesta part també té un altre interès per a nosaltres. Imaginem que podem prescindir del que hem dit a la II^a part. Aleshores tenim dues teories -la de Rawls i la de Rorty, que hem presentat a la I^a part- amb vincles interpretatius mutus. Sabem de quina manera interpreta Rorty la teoria de Rawls. D'altra banda, podem suposar que Rawls voldria convèncer-nos que la interpretació de Rorty figurarà com a doctrina comprensiva en un consens per superposició al voltant de la seva concepció de la justícia. Doncs bé, segons això, és obvi que si la noció de consens per superposició no s'aguantés, la resposta de Rawls també cauria -o hauria de ser una altra-.

2. El consens per superposició: les altres raons d'una noció

Abans de res, però, hem de recapitular breument alguns punts de l'exposició que hem fet del liberalisme polític. A què hem dit que treu cap el consens per superposició? El consens per superposició és una part crucial de la resposta que articula Rawls a *Liberalisme* per tal de completar i corregir l'argument de l'estabilitat de *Una teoria*. Com sabem, una societat ben ordenada és estable si les persones que en formen part (i) desenvolupen un sentit de la justícia adequat, i (ii) veuen una congruència entre els principis de justícia que regulen l'ordre social i la seva concepció del bé. Segons Rawls, *Una teoria* explica bé com queda satisfeta la primera condició. Ara bé, l'erra a l'hora d'explicar la congruència entre els principis de justícia i la concepció del bé dels ciutadans, perquè pressuposa que tots els ciutadans es concebran en termes de l'anomenada "interpretació kantiana". Però això és ser poc realista. Car en les societats democràtiques modernes trobem una gran pluralitat de concepcions del bé raonables, i la interpretació kantiana no és més que una d'elles⁶⁶⁸.

El liberalisme polític, doncs, parteix de l'acceptació d'aquest pluralisme raonable i té com a objectiu demostrar que la concepció de la justícia com a equitat és compatible amb una pluralitat àmplia de doctrines comprensives incompatibles entre si, però raonables⁶⁶⁹. Si el liberalisme polític no pot demostrar aquesta compatibilitat, i la justícia com a equitat resulta ser una concepció de la justícia acceptable tan sols per als

⁶⁶⁸ Recordem que aquest -el fet del pluralisme raonable- és el primer *fet general* del qual parteix el liberalisme polític.

membres d'una doctrina comprensiva particular -per exemple, la liberal kantiana-, aleshores una societat regida pels seus principis serà una societat opressiva, ja que reprimirà altres formes raonables de concebre el bé humà⁶⁷⁰ i, per consegüent, farà un ús il·legítim del poder polític⁶⁷¹. Ara bé, com sabem que la concepció de la justícia com a equitat és acceptable per una pluralitat de doctrines comprensives raonables? Doncs perquè queda integrada -com un mòdul o part- en cadascuna d'elles. És a dir, cadascuna d'elles creu que és vertadera o adequada per raons intrínseques a la pròpia doctrina comprensiva. Dit d'una altra manera: en una societat ben ordenada estable hi ha un *consens per superposició* entre les doctrines comprensives raonables i la concepció de la justícia com a equitat.

En definitiva, des d'un punt de vista metodològic podem dir que l'argument complet a favor dels dos principis de justícia té dues parts o fases⁶⁷². (a) La primera fase consisteix a presentar la justícia com a equitat com una concepció política i, per tant, *independent (freestanding)* respecte a les doctrines comprensives raonables de la societat civil⁶⁷³. (b) La segona fase consisteix a defensar que la justícia com a equitat pot servir de focus d'un *consens per superposició* i, per tant, pot donar lloc a una societat ben ordenada intrínsecament estable.

Dit així, la noció de consens per superposició té efectivament la funció de corregir un defecte en l'argument de l'estabilitat, tal com aquest havia quedat exposat a *Una teoria*. En aquest sentit, el liberalisme polític sorgeix a propòsit d'un problema intern de la concepció de la justícia com a equitat -el problema de no haver-se adonat a temps del fet del pluralisme raonable i de les seves implicacions-. Segons Rawls, doncs, el liberalisme polític no representa una concessió a les crítiques externes que ha rebut la seva teoria. En particular, no és cap concessió a la crítica que, durant les dècades dels 80 i dels 90, van fer-li pensadors comunitaristes com ara M.Sandel, M.Walzer,

⁶⁶⁹ Vegeu *LP*, p.12.

⁶⁷⁰ Aquest és el segon fet general, el "fet de l'opressió".

⁶⁷¹ Recordem que el principi liberal de legitimitat exigeix que tots els ciutadans puguin acceptar una mateixa constitució en base a raons que comparteixen en tant que membres d'una societat política, i no en tant que membres d'una doctrina comprensiva. Efectivament, segons Rawls, "el nostre exercici del poder polític és adequat només quan creiem sincerament que les raons que oferiríem per a les accions polítiques -en el cas que les haguéssim d'afirmar com a càrrecs de govern- són suficients, i també pensem de forma raonable que els altres ciutadans podrien acceptar aquestes raons de forma raonable" (J.Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", p.771.)

⁶⁷² *LP*, p.95.

⁶⁷³ Recordem que una concepció és "política" si té per objecte l'estructura bàsica de la societat; és independent de les doctrines comprensives; i s'elabora a partir d'idees implícites en la cultura política pública.

A.MacIntyre, C.Taylor. Ara no entrarem a discutir si això és així realment, o no⁶⁷⁴. És possible que ho sigui i que, efectivament, el “gir polític” no persegueixi l'objectiu d'esquivar els embats comunitaristes. Tanmateix, no podem passar per alt que el test de versemblança que el mateix Rawls posa al liberalisme polític, especialment a la noció de consens per superposició, és superar el mateix tipus d'objecció que formularen els comunitaristes. En bona part, la crítica comunitarista consistí a retreure a Rawls que la seva teoria pressuposava una concepció de la persona esbiaixada i controvertida, una concepció que molta gent no estaria disposada a assumir⁶⁷⁵. Però si aquesta crítica fos encertada, si la justícia com a equitat pressuposés realment l'acceptació d'una doctrina comprensiva particular controvertida, aleshores Rawls no respondria adequadament al pluralisme raonable de les societats democràtiques modernes. I, en conseqüència, no aconseguiria l'objectiu de la segona fase de l'argument -el de l'estabilitat per les raons adequades-. Per tant, Rawls ha de demostrar que la seva teoria no pressuposa cap doctrina comprensiva controvertida. Una manera de demostrar-ho és defensar que la justícia com a equitat atraurà el suport de tota una colla de doctrines comprensives irreconciliables entre si, però tanmateix raonables. La justícia com a equitat és una concepció política, no comprensiva. Com ja sabem, això no vol dir que no sigui una concepció moral, pròpiament. En realitat, es fonamenta en tota una sèrie de concepcions morals sobre la persona i sobre la societat. Tampoc no significa que la seva implementació institucional no pugui tenir uns efectes més beneficiosos per a unes doctrines que per a unes altres. El que significa simplement és que és independent respecte a les doctrines comprensives; és a dir, no pressuposa l'acceptació per part nostra de cap creença controvertida perquè la puguem considerar justificada. Les concepcions morals que la fonamenten són acceptables per tots els ciutadans raonables d'una societat democràtica ben ordenada, tinguin la doctrina comprensiva que tinguin. En aquest sentit, podem dir que la concepció de la justícia com a equitat és neutral en la justificació, si bé potser no és neutral en els efectes⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ S.Mulhall i A.Swift estudien el gir del liberalisme polític a partir de les crítiques comunitaristes. Vegeu S.Mulhall & A.Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996 (2ªed.).

⁶⁷⁵ Els comunitaristes critiquen a Rawls -amb raó o sense- que no tingui prou en compte que la personalitat moral d'una persona no es pot desvincular dels vincles afectius i comunitaris que defineixen la seva història. Una persona s'identifica sobretot amb el lloc que ocupa en les comunitats on ha crescut i s'ha format. Els comunitaristes diuen que amb l'argument de la posició original Rawls demostra que té una concepció de la persona oposada a aquesta; una concepció segons la qual la personalitat moral d'una persona és desvinculable dels seus lligams comunitaris, car aquests són objecte de decisions voluntàries i no són constitutius del raonament moral.

⁶⁷⁶ Rawls fa una diferència entre neutralitat en els efectes i neutralitat en la justificació a *LP*, pp.226-227.

Així doncs, el consens per superposició permet contestar la crítica comunitarista segons la qual la concepció de la justícia com a equitat pressuposa una concepció del bé particular. Però no tan sols això. D'alguna manera, també permet treure ferro a una altra de les reticències que sovint els filòsofs -entre ells, els comunitaristes, però no només ells- han tingut respecte als arguments liberals. Ens referim al suposat divorci entre el punt de vista ètic o personal i el punt de vista polític o impersonal que el liberalisme polític sembla requerir. Dworkin exposa la crítica de la manera següent:

El liberalisme... sembla una política de l'esquizofrènia ètica i moral; sembla demanar-nos que ens convertim, en i per a la política, en persones incapaces de reconèixer-nos com a pròpies, en criatures polítiques especials completament diferents de les persones corrents que, en les seves vides quotidianes, decideixen per si mateixes què volen ser, què cal elogiar i a qui s'ha d'estimar⁶⁷⁷.

El liberalisme polític ens demana que quan hàgim de resoldre qüestions polítiques ens oblidem de les idees particulars que tenim sobre la vida bona i siguem neutrals. Però, segons Dworkin, “tan sols un zombie serà neutral respecte de la bona vida en les decisions que pren sobre si mateix i els altres”⁶⁷⁸. Tanmateix, ve a dir Rawls, la noció del consens per superposició ens mostra com aquesta acusació d'esquizofrènia o divorci entre punts de vista és injusta. El liberalisme polític no ens demana que ens oblidem de la concepció de la vida bona que tenim quan hàgim de decidir sobre qüestions que afecten la col·lectivitat en la qual vivim. Segons Rawls, l'únic que demana és que la justificació que fem de les decisions polítiques que prenguem sigui adequada, és a dir, pugui ser acceptada per la resta de ciutadans en tant que ciutadans; i això vol dir que no es fonamenti exclusivament en valors o principis propis de la doctrina comprensiva que hom té i que hom pot esperar raonablement que els altres rebutjaran, sinó que es fonamenti en valors o principis que poden estar en harmonia amb les doctrines comprensives raonables dels altres ciutadans. Com hem dit, el consens per superposició persegueix justament la congruència entre el punt de vista ètic i el punt de vista polític dels individus: sosté que cada ciutadà veurà una relació de coherència o derivació entre la seva doctrina comprensiva i l'acceptabilitat dels principis de justícia. En aquest sentit, no és cert que el liberalisme polític advoqui per un divorci entre l'ètica i la política. Ara bé, tampoc no ens diu com s'ha d'efectuar el casament -

⁶⁷⁷ R.Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p.57.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.56. Dworkin creu que solament podrem salvar el liberalisme de l'acusació d'esquizofrènia si aconseguim mostrar que en el fons del liberalisme hi ha la concepció de la vida bona correcta, una ètica

recordem que cada doctrina comprensiva accepta la justícia com a equitat per raons que li són pròpies-. És aquesta circumstància justament la que fa sospitar que, en realitat, el liberalisme polític no ha resolt l'objecció del divorci entre l'ètica i la política i que la noció de consens per superposició és una cortina de fum⁶⁷⁹. Tanmateix, fins i tot en el cas que la resolgués, la noció estaria carregada de problemes⁶⁸⁰.

3. El consens per superposició: les dificultats inicials d'una noció

Un primer problema de la noció de consens per superposició és saber sobre què es fa el consens. En què estan d'acord els membres de les diferents doctrines comprensives de la societat? Quin és l'objecte del consens per superposició? La pregunta no és banal. En la majoria de llocs en què Rawls en parla sembla que defensi que el consens s'ha de donar entre la concepció política de la justícia com a equitat i cadascuna de les doctrines comprensives raonables. Ara bé, això inclou realment "tota" la justícia com a equitat? Tal com subratlla Samuel Scheffler, reclamar que el consens tingui lloc sobre el conjunt de la teoria política rawlsiana és fer una petició excessivament forta⁶⁸¹. Els utilitaristes, per exemple, poden estar d'acord amb l'argumentació contractualista que caracteritza la justícia com a equitat? Tradicionalment, des de Bentham almenys, els utilitaristes han rebutjat la idea de contracte social. I, de fet, quan Rawls afirma que els utilitaristes podrien formar part d'un consens per superposició el que diu és que estaran d'acord amb una concepció política "de contingut liberal", no que estiguin d'acord amb la seva concepció de la justícia com a equitat. En concret, diu que els utilitaristes tindran raons internes a la seva doctrina comprensiva⁶⁸² per "pensar que una concepció política de la justícia de contingut liberal constitueix una aproximació viable i satisfactòria, fins i tot potser òptima, al que el principi d'utilitat exigiria"⁶⁸³. Això fa pensar que el consens per superposició no es dona en relació a la concepció de la justícia com a equitat en general, sinó tan sols respecte a les conclusions normatives més importants d'aquesta, és

vertadera. Per ell aquesta concepció és el "model del desafiament", que cal oposar al "model de l'impacte".

⁶⁷⁹ D'aquí que Raz digui que el que necessita Rawls és una "doctrina esotèrica". Recordem l'apartat de conclusions del cap.3, *infra*.

⁶⁸⁰ Els quatre problemes que toquem a continuació són diferents de les quatre objeccions que, com hem vist, Rawls considera en l'exposició que fa del consens per superposició. Vegeu §1.2.2, *infra*.

⁶⁸¹ Vegeu S. Scheffler, "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, 105 (1994), pp.4-22.

⁶⁸² L'utilitarisme és una doctrina comprensiva perquè aplica el seu raonament a totes les qüestions morals, tant ètiques com polítiques. Vegeu *LP*, p.43.

⁶⁸³ *Ibid.*, pp.202-203. Per exemple, John Gray inclou clarament els utilitaristes dintre del corrent liberal. Vegeu J.Gray, *El liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992.

a dir, respecte als dos principis de justícia. La idea que el contingut de la raó pública està constituïda per una multiplicitat de concepcions polítiques liberals sobre la justícia - cadascuna de les quals es distingirà de les altres sobretot pel tipus d'argumentació que articuli- tendeix a reforçar aquesta lectura⁶⁸⁴. Ara bé, també és cert que si el consens per superposició té per objecte tan sols l'afirmació dels principis de justícia, aleshores no queda gaire clar de quina manera funcionarà la raó pública en una societat ben ordenada. El fet que el consens tingui lloc respecte a tota una concepció política -amb les seves conclusions normatives, però també amb la seva metodologia i criteris d'indagació- fa clara i versemblant la noció de raó pública -pensar que a l'hora d'abordar assumptes públics els ciutadans tendiran a argumentar d'acord amb el contractualisme rawlsià ajuda a entendre com funcionarà la raó pública en una societat ben ordenada-. De totes maneres, per ara podem deixar aquest problema de banda i suposar que el consens per superposició té lloc en relació als dos principis de justícia⁶⁸⁵.

Un altre problema del consens per superposició és pressuposar que cada ciutadà creu en una doctrina comprensiva particular i que, per tant, ens podem plantejar el problema de la tolerància en termes de la convivència entre aquestes doctrines. El problema aquí és la percepció sociològica que duu a l'adopció d'aquest pressupòsit. Perquè no és gens clar que correspongui a la realitat social que coneixem. Certament, costa de creure que els ciutadans de les societats modernes actuals se sotmeten a la disciplina doctrinal d'un i tan sols un corpus definit de creences comprensives sobre la vida i l'univers. Més aviat sembla que els individus de les societats democràtiques modernes són tan heterogenis i miscel·lanis com la mateixa societat plural en la qual es troben. És a dir, no s'identifiquen amb un únic grup doctrinal. De fet, Rawls mateix, si ho recordem, afirma que els valors polítics tendiran a prevaler per sobre dels valors comprensius quan hi hagi conflicte entre ells perquè la majoria de la gent no té una doctrina plenament comprensiva, sinó tan sols parcialment comprensiva. Per què hauríem de pressuposar, doncs, que cada ciutadà s'adhereix a una sola doctrina comprensiva? Alguns intèrprets sostenen que amb el liberalisme polític Rawls va voler replicar a l'incipient fonamentalisme religiós dels EUA⁶⁸⁶. I en una entrevista publicada en una revista de caràcter religiós, Rawls mateix va reconèixer que la

⁶⁸⁴ Brian Barry, tanmateix, tan sols veu factible un consens per superposició respecte al primer principi de justícia. Però no respecte al principi de la diferència. Vegeu B. Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105 (1995), p.912.

⁶⁸⁵ Malauradament, en aquest treball no toquem els problemes que presenta la noció de raó pública del liberalisme polític rawlsià. Si els toquéssim, aleshores hauríem d'abordar aquesta qüestió.

preocupació bàsica del liberalisme polític és mirar d'harmonitzar el pluralisme religiós i les exigències del constitucionalisme⁶⁸⁷. Tanmateix, hi haurà gent que dirà que, en les societats democràtiques modernes, el problema del fonamentalisme religiós, fins i tot als EUA, és ben secundari en comparació amb altres qüestions polítiques⁶⁸⁸. I que, per tant, contràriament al que es proposa, el liberalisme polític parteix d'un pressupòsit poc realista. Sigui com sigui, també deixarem de banda aquest problema. No ens farà cap mal obviar-lo. De fet, heurísticament pot ser útil seguir el plantejament de Rawls: encara que sigui poc realista, pressuposar que cada ciutadà pertany a una doctrina comprensiva fa encara més viu el problema de la tolerància, planteja d'una forma encara més urgent la necessitat de trobar una fórmula de convivència en una societat democràtica constitucional.

En canvi, els dos problemes que anunciarem a continuació sí que no els podem pas deixar de banda. I és que, com veurem, són problemes que presenten objeccions importants a la solució del consens per superposició. (i) La primera objecció -el primer problema- consisteix a dir que el consens per superposició és una noció irrellevant en l'argumentació efectiva que porta a subscriure els dos principis de justícia. I si fos rellevant -és a dir, si la justícia com a equitat necessités demostrar que es pot guanyar el suport de les doctrines comprensives raonables- aleshores només valdria per a doctrines comprensives que ja són eminentment liberals i, per tant, el consens resultant no seria tan "neutral" com demana el liberalisme polític. En conseqüència, la noció tampoc no compliria el propòsit inicial per al qual fou introduïda. Però la majoria d'intèrprets que han posat de manifest aquest problema -i que podem anomenar "liberals objectivistes"- no hi veuen cap desgràcia aquí. Al contrari, sostenen que els principis de justícia rawlsians necessiten el suport explícit de valors clarament liberals, valors que les ideologies no liberals difícilment podran acceptar mai. És a dir, la justícia com a equitat requereix de l'acceptació de concepcions controvertides actualment. Rawls no s'hauria d'amagar, del seu liberalisme comprensiu. El pluralisme raonable té uns límits i aquests límits són els valors liberals per excel·lència, especialment l'autonomia dels individus i la internalització de la tolerància que suposa l'antidogmatisme o l'escepticisme envers les pròpies creences. (ii) Els intèrprets que fan la segona objecció coincideixen amb els de la primera a l'hora de dir que el consens per superposició no és

⁶⁸⁶ B. Barry, "John Rawls and the Search for Stability", p.904.

⁶⁸⁷ Vegeu "Commonweal Interview with John Rawls", dins J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1999, pp.616 i ss.

⁶⁸⁸ Vegeu S. Moller Okin, "Political Liberalism, Justice, and Gender", *Ethics*, 105 (1994), p.24.

necessari. Però arriben a aquesta conclusió per una via completament diferent, gairebé oposada a la d'ells. Segons el seu parer, Rawls s'ha equivocat en pensar que una societat plural només pot aconseguir l'estabilitat i la unitat social si hi ha un consens sobre uns determinats principis o valors morals. En realitat, afirmen, l'únic tipus d'estabilitat al qual podem aspirar, si de veritat volem assumir amb realisme el fet del pluralisme raonable, és a una estabilitat no fonamentada en cap consens. En el que resta de capítol considerarem la primera objecció. La segona objecció, l'abordarem en el capítol següent.

4. Entre la irrellevància i la dependència comprensiva

4.1. Les dues fases argumentatives i les tasques de la filosofia política

Qüestionar la necessitat d'introduir la noció de consens per superposició és qüestionar que calgui una segona fase en l'argumentació a favor dels dos principis de justícia –una segona fase que podríem anomenar “l'argument consensualista”-. Efectivament, per què hauríem de creure que necessitem demostrar que la concepció de la justícia com a equitat podria guanyar-se el suport de les doctrines raonables, si ja hem demostrat que és una concepció que pot mantenir-se per si sola en virtut de raons estrictament polítiques? Si la justícia com a equitat és realment una concepció política, i ser una concepció política significa estar justificada amb independència de les doctrines comprensives de la societat, per què necessitem creure que els ciutadans han de poder veure una congruència entre ella i la seva pròpia concepció del bé? Que els ciutadans creguin justificada la presentació que es fa de la concepció de la justícia com a equitat en la primera fase, no significa que ja hi ha congruència entre la concepció política i les seves creences? Dit d'una altra manera: no han de considerar suficient l'argument de la primera fase?

Brian Barry creu que sí. De fet, segons ell, Rawls no necessitava introduir gaires modificacions a *Una teoria* per a fer de l'argument contractualista un argument suficientment poderós⁶⁸⁹. I és que, al seu parer, la justícia com a equitat de *Una teoria* és una concepció de la justícia gairebé tan "política" com ho serà posteriorment la teoria

⁶⁸⁹ Especialment si Rawls corregeix el seu contractualisme, prescindeix de l'artifici de la posició original i es limita a utilitzar la noció de "raonabilitat" d'acord amb l'accepció scanloniana. Vegeu "John Rawls and the Search for Stability", p.894.

exposada a *Liberalisme*⁶⁹⁰. Deixant de banda el fragment en què parla de la interpretació kantiana, del qual podem prescindir perfectament, diu, la resta de l'argument de *Una teoria* és l'argument d'una concepció política de la justícia. L'argument respecta les tres condicions que, segons Rawls, ha de satisfer una concepció per a poder ser considerada política. En primer lloc, sorgeix d'intuïcions àmpliament compartides en la cultura política pública de la societat democràtica: només cal llegir el principi de *Una teoria* i comprovar que Rawls espera explicitar els elements centrals del que intuïtivament entenem per justícia⁶⁹¹. En segon lloc, la justícia com a equitat té per objecte l'ordenament de l'estructura bàsica de la societat. Finalment, l'argument de la posició original pressuposa que els individus que les parts representen posseeixen diferents concepcions del bé i que els dos principis de justícia seran compatibles amb elles; per això les parts els trien. Què ha canviat, doncs, entre *Una teoria* i *Liberalisme* perquè Rawls cregui que la justícia com a equitat se la juga en la probabilitat de generar o no un consens per superposició? La qüestió, evidentment, no és si la justícia com a equitat ha de poder ser *acceptable* pels ciutadans que afectarà. La qüestió és si *l'acceptació* a partir de les seves doctrines comprensives farà que la justícia com a equitat sigui correcta -i en aquest sentit, acceptable- o no. La justícia com a equitat és una concepció política i és completa: no és suficient això per a demostrar la idoneïtat dels dos principis de justícia? A què aspira Rawls amb l'exigència de generar un consens per superposició?

Jean Hampton ha dit que l'anhel de generar un consens per superposició tan sols s'explica per l'aspiració de fer política pràctica, i anar més enllà de la filosofia política⁶⁹². Com ja sabem, Rorty està perfectament d'acord amb aquesta anàlisi. Justament per això Rawls és el seu heroi: perquè posa primer la democràcia que la filosofia. Però no tothom està d'acord amb aquesta lectura. Paul Weithman, per exemple, defensa que Rawls continua fent bàsicament filosofia política⁶⁹³. La interpretació de Weithman es fonamenta en una explicació de les tasques de la filosofia política. En la filosofia política tradicional, diu, hem de distingir dos tipus diferents d'aspiració teòrica -aspiracions que, malgrat ser diferents, solen aparèixer juntes i per tant es tendeix a ficar-les al mateix sac-. En primer lloc hi ha la *teoria moral*; en segon

⁶⁹⁰ Vegeu Barry, *Ibid.*, p.878.

⁶⁹¹ Vegeu *A Theory of Justice*, §1.

⁶⁹² Vegeu J.Hampton, "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?", *Ethics*, 99 (1989), pp.791-814.

⁶⁹³ P.Weithman, "Liberalism and the Political Character of Political Philosophy", dins P.J.Weithman (ed.), *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, vol.5: *Reasonable Pluralism*, N.Y & London, Garland Publishing Inc., 1999, pp.223-245.

lloc, la *filosofia política comprensiva*. La teoria moral aspira a demostrar que hi ha raons *prima facie* a favor d'una concepció de la justícia. És a dir, que seria *raonable* adoptar-la. En contrast amb això, la filosofia política comprensiva aspira a demostrar que una concepció de la justícia no solament és raonable, sinó que és "la que hom hauria d'acceptar"⁶⁹⁴. És a dir, aspira a demostrar que hi ha raons *ultima facie* per adherir-s'hi. La majoria de filòsofs polítics fan teoria moral i filosofia política comprensiva al mateix temps: volen demostrar que la seva teoria és raonable i la que s'hauria de tenir. Però, Rawls no. Segons Weithman, Rawls fa tan sols teoria moral -però per aquesta raó també es pot dir que fa filosofia política-. La seva intenció és defensar que seria raonable adoptar la concepció de la justícia com a equitat per a regular l'estructura bàsica de la societat democràtica. Però això no vol dir que hi hagi raons *ultima facie* per a adoptar-la⁶⁹⁵. La idea del consens per superposició té sentit quan tenim present l'ambició moderada de la filosofia política rawlsiana. Car pressuposa que perquè algú pugui acceptar la concepció de la justícia com a equitat aquesta ha de rebre el suport de la seva doctrina comprensiva; és a dir, cal que comprovi que cap dels seus valors comprensius no derrota els valors i principis que la concepció política articula. Ara bé, de quina forma efectua cada ciutadà aquesta operació és quelcom que ja no concerneix la teoria moral -a diferència del que pretén fer la filosofia política comprensiva-. La teoria moral rawlsiana tan sols espera -té una "fe raonable"- que la justícia com a equitat rebrà suport de les doctrines comprensives raonables⁶⁹⁶. I prou.

Ara bé, encara que les observacions de Weithman sobre les dues tasques de la filosofia política siguin enraonades, nosaltres continuem tenint el mateix problema d'abans. La qüestió -ara ho podem expressar així- és aclarir si Rawls fa realment tan sols teoria moral, i no res més; i si no fa res més, si hauria de fer més. Tanmateix, aquí és important notar que l'expressió "la que hom hauria d'acceptar" -que identifica la tasca de trobar raons *ultima facie*- és ambigua. Pot significar dues coses diferents. (a) En primer lloc, podem dir que algú hauria d'acceptar una concepció de la justícia perquè si tenim en compte les creences que ja té, siguin del tipus que siguin, veiem que la

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p.225.

⁶⁹⁵ En aquest cas, doncs, "raonable" és equivalent més o menys a "no seria erroni adoptar-la, però encara no sabem si seria correcta fer-ho".

⁶⁹⁶ Fixem-nos que quan Rawls descriu de quina forma s'arribarà a un consens per superposició respecte als dos principis de justícia -després de passar, primer, per la fase d'acceptació d'aquests principis per motius de prudència i, després, per la fase d'acceptació dels dos principis per raons ja internes a la doctrina comprensiva- no explica l'argumentació que caldrà fer cada doctrina comprensiva per acomodar-los. Tan sols confia que cada doctrina arribarà a acomodar-los.

concepció en qüestió és la concepció que més concorda amb elles⁶⁹⁷. (b) Però l'expressió "la que hom hauria d'acceptar" també pot significar una altra cosa. Pot significar que hom hauria d'acceptar la concepció en qüestió perquè és raonable acceptar-la, i no acceptar-la no és raonable. És a dir, hi ha raons suficients per a acceptar-la i és injustificat, per tant, no fer-ho.

Així doncs, podríem concedir que Rawls no pretén fer filosofia política comprensiva en el primer sentit de raó *ultima facie*. És inversemblant pensar que cap filòsof polític podrà demostrar mai a cada ciutadà d'una societat eminentment plural que ha d'acceptar la concepció de la justícia que proposa perquè entre aquesta i el que ell creu hi ha una gran coherència. Tanmateix, no és gens clar que Rawls no faci -o no hagi de fer- filosofia política comprensiva en el segon sentit. Sobretot si tenim en compte que, segons ell, la concepció política de la justícia com a equitat és independent (*freestanding*) de les doctrines comprensives que puguin tenir els ciutadans que l'acceptin i, a més, és la concepció *més raonable* de totes. Ara bé, si Rawls fes filosofia política comprensiva en aquest sentit, aleshores potser ja no caldria que es plantegés la necessitat d'un consens per superposició, perquè ja hauria aclarit per quines raons hom hauria d'acceptar els dos principis de justícia -independentment de què més pugui creure cadascú-.

4.2. Suficiència de la primera fase o sospita d'un punt de vista comprensiu

Tornem a trobar, per tant, la mateixa qüestió d'abans: no és suficient -o no hauria de ser suficient- l'argumentació contractualista -la primera fase- per a afirmar els dos principis de justícia? És realment necessària la suposada segona fase de l'argumentació, la fase en què cal conjecturar que la justícia com a equitat generarà un consens per superposició al voltant seu? Com podem respondre aquests interrogants? Proponem-nos ara el raonament següent: suposem en primer lloc que la defensa completa dels dos principis de justícia demana superar les dues fases d'argumentació. Imaginem que ja hem acabat la primera i que el resultat ha sigut l'acceptació dels dos principis de justícia de la justícia com a equitat. Ens trobem de ple en la segona fase. Què pot passar, en aquesta fase? Òbviament, poden passar tres coses. Pot passar que totes les doctrines comprensives que hi hagi a la societat estiguin d'acord amb els dos principis de

⁶⁹⁷ Dit d'una altra manera, amb ella aquesta persona assolirà l'equilibri reflexiu més ampli possible.

justícia. O bé que cap no hi estigui d'acord. O bé, pot passar que algunes doctrines comprensives no estiguin d'acord amb els dos principis de justícia.

La primera i segona possibilitats són massa inversemblants. Certament: és difícil creure que *totes* les doctrines comprensives d'una societat radicalment plural coincidiran mai a defensar o a rebutjar a l'uníson els mateixos principis d'ordenament social. D'altra banda, si fos cert que totes les doctrines comprensives hagudes i per haver en la societat coincidiran sempre en la visió que cal tenir dels principis de justícia adoptats en la primera fase aleshores a penes tindria interès plantejar-se el problema del pluralisme. La gràcia del pluralisme és que unes doctrines defensaran una cosa i unes altres en defensaran una altra i, consegüentment, caldrà distingir les bones respostes de les males respostes -les postures tolerants de les intolerants, per exemple-. Per tant, és evident que hem de treballar amb la tercera possibilitat o supòsit: un cop acabem la primera fase d'argumentació, unes doctrines donaran suport als principis de justícia que hàgim escollit i unes altres, no. Ara bé, com és evident, en aquest punt tan sols ens interessarà saber què diuen al respecte les doctrines que són raonables; perquè només el que diguin aquestes -i no el que diguin les doctrines irraonables- podrà modificar la nostra opinió sobre la idoneïtat moral dels principis que hem escollit a la primera fase. En definitiva, doncs, la gran pregunta és saber si una doctrina comprensiva *raonable* xocarà mai, o no, amb els dos principis de justícia.

Barry observa que el liberalisme polític de Rawls oscil·la entre afirmar que les doctrines comprensives raonables no xocaran mai amb els dos principis de justícia i afirmar que poden xocar-hi⁶⁹⁸. D'entrada sembla que una doctrina comprensiva raonable en cap cas no podrà contradir els dos principis de justícia, perquè serà raonable justament en virtut de l'acceptació d'aquests dos principis. És a dir, el criteri de raonabilitat aplicat a les doctrines comprensives serà l'acceptació dels dos principis de justícia. O, dit d'una altra manera: una doctrina comprensiva serà raonable si podria ser una de les concepcions del bé que les parts en la posició original poden imaginar que els seus representats poden tenir. Si una doctrina no és raonable, aleshores el poder polític podrà obligar-la a atènyer-se als principis de justícia malgrat que no els accepti. Aquest ús coercitiu del poder polític no serà en absolut il·legítim.

⁶⁹⁸ Vegeu "John Rawls and the Search for Stability", pp.887 i ss. A la p.96 de *LP*, per exemple, Rawls suggereix que si no passen el test de l'estabilitat els principis haurien de modificar-se. Però no diu com, i suposa que el passaran.

Segons Barry, aquest és el criteri de raonabilitat que Rawls va aplicar a les concepcions del bé a *Una teoria*, i és el criteri que de vegades sembla adoptar a *Liberalisme*⁶⁹⁹. Ara bé, fixem-nos que aquest criteri fa irrellevant la segona fase de l'argumentació. La irrellevància de l'argument consensualista es fa pal·lesa en el fet que quan apareix sembla formar part d'una estratègia circular. La cosa va més o menys així. "Com es poden posar a prova els dos principis de justícia, un cop han sigut escollits en la posició original?", pregunta l'interpret a Rawls. "Doncs, demostrant que poden guanyar-se el suport de les doctrines comprensives raonables", respon ell. "Però com sabem que una doctrina comprensiva és raonable?", insisteix l'interpret. "És raonable si accepta els dos principis de justícia; si no, no ho és", respon Rawls⁷⁰⁰.

Així doncs, a fi de poder creure que la segona fase de l'argumentació és realment rellevant cal haver negat abans que el criteri de raonabilitat que s'ha d'aplicar a les doctrines comprensives és l'acceptació dels dos principis de justícia. Tan sols llavors tindrà sentit que ens plantegem la qüestió de si aquests dos principis aconseguiran atraure's el suport de les doctrines comprensives raonables en un consens per superposició. És a dir, la qüestió del suport de les doctrines comprensives raonables ha de quedar oberta, al final de la primera fase. Hem de creure que no s'ha dit tot, encara. Si és incert que els dos principis de justícia puguin ser acceptats per totes les doctrines comprensives raonables de la societat, aleshores podem creure que en el cas que alguna d'elles mostri reticències tal vegada caldrà retocar-los.

Ara bé, aquesta possibilitat té conseqüències greus per al liberalisme polític. Perquè, com es veu, pressuposa que hi ha un sentit pre-polític de "raonable", quan diem que una doctrina comprensiva és raonable. Per consegüent, ara el problema serà explicar les raons que tenim per jutjar que unes doctrines són raonables mentre que unes altres no, i justificar l'explicació sense poder apel·lar a cap concepció política de la justícia. És en aquest punt que hom comença a sospitar que, al final, els comunitaristes potser tindran raó i que la concepció de la justícia de Rawls pressuposa, si no tota una concepció particular de la vida bona, sí almenys algunes nocions controvertides que afectaran inevitablement la percepció que es pugui tenir de la vida bona. És a dir, sorgeix la

⁶⁹⁹ Heus aquí un exemple extret de *Liberalismo político*, p.93: "... la idea de raonabilitat... és part d'un ideal polític de ciutadania democràtica que inclou la idea de raó pública. El contingut d'aquest ideal incorpora també el que els ciutadans lliures i iguals poden exigir-se mútuament pel que fa a les seves respectives doctrines comprensives. En aquest cas, no poden exigir res que sigui contrari al que les parts, en tant que representants seus, podrien concedir en la posició original".

sospita que Rawls juga amb les cartes marcades i que tan sols considera "raonables" aquelles doctrines comprensives que respecten unes característiques determinades, però controvertides, sobre el que hem d'entendre per vida bona. L'acusació és lleugerament diferent de la que hem formulat abans, doncs. Abans hem dit que l'argument del consens per superposició era circular; ara diem que l'argument pressuposa que les doctrines comprensives que en podran formar part seran d'una mena controvertida. Per consegüent, la concepció de la justícia com a equitat no és tan política com Rawls ens ha volgut fer creure.

La sospita dels comunitaristes, com hem dit, és que darrera de la concepció de la justícia com a equitat s'hi amaga una concepció de la vida bona eminentment liberal que molta gent no estarà disposada a acceptar. Barry i Kymlicka també tenen la mateixa sospita. Expressat en termes rawlsians: no creuen que la justícia com a equitat sigui una concepció independent. Ara bé, ni Barry ni Kymlicka no lamenten aquesta circumstància. Al contrari, se n'alegren. I és que, segons Barry, la "perspectiva liberal", és a dir, l'adopció de determinades actituds liberals controvertides, no tan sols és condició suficient per a poder acceptar les institucions liberals, sinó que també és condició necessària. Per tant, si Rawls vol defensar correctament els dos principis de justícia haurà d'apel·lar expressament a valors exclusivament liberals⁷⁰¹. De fet, encara que no ho vulgui admetre, ja ho fa.

4.3. Escepticisme comprensiu

Quins valors pròpiament liberals pressuposa tàcitament Rawls que subscriuran les doctrines comprensives per a poder ser considerades raonables? Per a respondre aquesta pregunta, Barry ens demana que ens fixem en el requisit de neutralitat que pretén satisfer la concepció política de la justícia i ens aturem a pensar com el podran satisfer aquelles persones que, per exemple, professin una religió com ara la catòlica. Per començar, la concepció de la justícia com a equitat pressuposa que aquestes persones hauran d'haver après a fer una distinció clara entre aquells actes o creences incorrectes que són objecte de legítima prohibició pública perquè perjudiquen un o més

⁷⁰⁰ L'acusació que la seva noció de "raonable" és circular i per tant poc informativa, com a mínim, l'ha sentida Rawls des de moltes posicions. Per un exemple de la mateixa acusació, respecte a les doctrines comprensives, vegeu Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000, p.26.

⁷⁰¹ Vegeu B.Barry, "How not to Defend Liberal Institutions", dins R.B.Douglass & G.Mare & H.Richardson, *Liberalism and the Good*, New York & London, Routledge, 1990, pp.44-58.

ciutadans en tant que ciutadans; i aquells actes o creences, també incorrectes al seu parer, que no són objecte de legítima prohibició perquè no perjudiquen cap ciutadà -en tant que ciutadans, s'entén-⁷⁰². Ara bé, per a poder fer aquesta distinció hauran de creure que els actes i creences del primer grup són incorrectes en un sentit més fort que els del segon grup. En realitat, hauran d'acceptar que les creences del segon grup concerneixen més aviat l'opinió personal que pugui tenir cadascú -és a dir, que és normal que hi hagi gent que pensi d'una altra manera i que això no és cap desgràcia-. Ara bé,

[tractar la doctrina de l'Església] en termes d'opinió personal és profundament conflictiu amb les afirmacions que fa la mateixa Església sobre la seva pròpia doctrina. Es pot dir exactament el mateix d'aquells que deriven les nocions de correcte i incorrecte directament de l'autoritat d'un llibre com ara la Bíblia, en comptes de l'autoritat d'una organització com ara l'Església Catòlica Romana. En qualsevol cas, perquè algú estigui disposat a dir "L'homosexualitat és incorrecta, però això tan sols és la meua opinió personal", ha d'haver-se empassat ja una bona dosi de liberalisme⁷⁰³.

En cada doctrina comprensiva podem distingir dues parts, diu Barry⁷⁰⁴. D'una banda, hi ha el contingut de les creences que la caracteritzen. En aquest sentit, cada doctrina té les creences que té: el catolicisme, actualment, per exemple, manté que l'homosexualitat és pecat. Però a més a més del contingut doctrinal, cada doctrina comprensiva té una actitud o creença de segon ordre sobre l'estatus epistemològic de les seves creences de primer ordre o contingut doctrinal. Ara bé, hi ha dos tipus d'actituds o creences de segon ordre sobre l'estatus epistemològic de les creences de primer ordre. Hi ha l'actitud del dogmàtic, segons la qual ningú que sigui raonable no pot rebutjar la seva concepció de primer ordre -i en aquest sentit un catòlic no acceptarà que algú cregui que l'homosexualitat no és pecat-. I hi ha l'actitud de l'escèptic, segons la qual l'altra gent pot rebutjar raonablement la concepció de primer ordre que un té -i en aquest sentit un catòlic tolerarà que algú cregui que l'homosexualitat no és pecat-. L'actitud escèptica és el que explica, doncs, que un catòlic pugui tenir el segon sentit d'incorrecte que acabem d'explicar. No solament això: segons Barry, l'escepticisme és la base fonamental del liberalisme. I també hauria de ser la base de la concepció de la justícia de Rawls.

Rawls, però, afirma que la seva concepció de la justícia no es pot basar en una teoria tan controvertida com l'escepticisme. Perquè si ho fa, llavors moltes doctrines

⁷⁰² Pensem, per exemple, en el que defensa la doctrina catòlica sobre l'homosexualitat, l'anticoncepció, etcètera.

⁷⁰³ "How not to Defend Liberal Institutions", p.53.

⁷⁰⁴ "John Rawls and the Search for Stability", p.901.

comprehensives no l'acceptaran⁷⁰⁵. Ara bé, això serà així, en tot cas, perquè en cada doctrina comprensiva hi ha efectivament el component de segon ordre que diu Barry. Per tant, la pregunta que hem de fer a Rawls és si no creu que una doctrina comprensiva, per a ser raonable, ha de ser "escèptica" i no "dogmàtica", tal com Barry defineix aquests termes. De fet, en alguns llocs Rawls fa afirmacions molt semblants a la caracterització de l'escepticisme de Barry, com ara quan suggereix que, en el fons, allò que fa que una doctrina comprensiva sigui raonable no és el contingut del que defensa sinó com ho defensa⁷⁰⁶. Segons el liberalisme polític, recordem, una persona és raonable si accepta la tesi de les càrregues del judici. I molts intèrprets opinen que acceptar les càrregues del judici és anar més enllà de constatar la dificultat que experimentem els humans per a posar-nos d'acord en determinades qüestions⁷⁰⁷. Tenint en compte les conseqüències que n'extreu, és força més. Barry, si més no, creu que equival a acceptar l'escepticisme tal com ell l'entén. Sigui com sigui, el que sembla clar és que moltes doctrines comprensives no podran tenir una actitud de segon ordre com la que demana la concepció política de la justícia rawlsiana; a menys, és clar que ja s'hagin convertit al liberalisme⁷⁰⁸. Però aleshores la segona fase de l'argument -i la noció de consens per superposició amb la corresponent noció de tolerància que l'acompanya- serà ben poc interessant.

⁷⁰⁵ *Liberalismo político*, pp.53 i ss.

⁷⁰⁶ Diu Rawls: "En un cas particular, algú pot, evidentment, sostenir una doctrina raonable de manera irraonable, per exemple, amb ofuscació o per caprici. Cosa que no fa que la doctrina sigui en si irraonable. Una doctrina raonable és una doctrina que pot ser defensada d'una manera raonable", *LP*, p.91n.

⁷⁰⁷ Vegeu *Ibid.*, p.94.

⁷⁰⁸ L. Wenar i S. Scheffler coincideixen més o menys amb Barry, a l'hora de fer notar els aspectes més controvertits -inacceptables per a moltes doctrines comprensives- del liberalisme polític (a) Wenar, per exemple, carrega contra la noció de consens per superposició i tres dels conceptes relacionats amb ella. Per a poder explicar perquè és necessari el consens per superposició Rawls ha de recórrer a la idea de càrregues del judici; per a poder explicar si serà possible, ha de recórrer a una psicologia moral determinada; per a poder explicar com es mantindrà, ha de recórrer al constructivisme polític. Doncs bé, segons Wenar aquests conceptes difícilment seran acceptats mai per totes les doctrines comprensives i, per tant, difícilment es generarà mai un consens per superposició. Vegeu L.Wenar, "*Political Liberalism: An Internal Critique*", *Ethics*, 106, 1995, pp.32-62. (b) Scheffler, per la seva banda, sosté que, paradoxalment, els requisits que ha de satisfer una concepció de la justícia per a poder ser considerada política fan impossible que es generi un consens per superposició. És contraproductiu, de cara a aconseguir aquest consens, requerir que, a més d'uns principis de justícia, les concepcions de la justícia sostinguin determinades creences -com ara la tesi de les càrregues del judici- sobre el seu estatus epistemològic. Vegeu S.Scheffler, "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, 105 (1994), p.19.

4.4. Autonomia comprensiva

Will Kymlicka també s'afegeix al front que ha obert Barry contra el liberalisme polític⁷⁰⁹. Però en comptes de fixar-se directament en l'actitud de segon ordre que hom haurà de tenir envers les seves creences de primer ordre, ell es fixa en la noció d'autonomia que aparentment hi ha darrera de l'exigència d'adoptar aquesta actitud⁷¹⁰. És a dir, aborda directament el valor que la sosté: el valor de l'autonomia⁷¹¹. Com ja sabem, la concepció de la persona de Rawls pressuposa que les persones tenen un interès prioritari (*highest-order interest*) a viure una vida bona que puguin considerar pròpia; això implica que tenen un interès prioritari a examinar, a revisar i a modificar, si s'escau, la concepció del bé que en qualsevol moment puguin tenir. Ara bé, aquesta noció d'autonomia ha sigut molt qüestionada pel corrent comunitarista. Perquè el comunitarisme afirma que les persones no poden separar-se, així com així, dels fins, dels valors, dels lligams que hi ha incorporats (*embedded*) en la posició que ocupen en la comunitat. Car aquests fins, valors i lligams són constitutius de la seva personalitat moral. Davant d'això, com també sabem, Rawls ha replicat que la noció d'autonomia de la seva concepció de la justícia tan sols és vàlida a nivell polític; a nivell comprensiu, hom pot rebutjar-la. És a dir, tan sols s'aplica a les persones considerades com a ciutadans. Gràcies a això hom pot fer una distinció clara entre aquelles demandes que poden arribar a requerir fins i tot la prohibició legítima de determinats actes o creences, i aquelles altres demandes que no són sinó l'expressió d'opinions personals i que, per tant, no justifiquen la coerció de la discrepància. Doncs bé, Kymlicka planteja la qüestió de si aquest ús parcial de la noció d'autonomia és coherent⁷¹². Dit d'una altra manera: si pot haver-hi persones que rebutgin la noció a nivell personal o comprensiu, però creguin que han d'acceptar-la a nivell polític.

En aquest punt, Kymlicka recorda la resposta que ha donat Rawls al problema. Rawls creu que les persones que no tenen una doctrina comprensiva liberal -sinó que subscriuen una doctrina religiosa, per exemple- estaran disposades a acceptar l'autonomia política perquè d'aquesta manera s'asseguraran l'exercici futur lliure de les

⁷⁰⁹ Vegeu W.Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", dins D.Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton UP, 1996, pp.81-103.

⁷¹⁰ En aquest sentit, Kymlicka estaria d'acord amb Rawls que la noció de "raonable" no es basa en una perspectiva epistemològica només, sinó que pressuposa un punt de vista moral o ètic.

⁷¹¹ Vegeu W.Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, OUP, 1995, pp.158 i ss.

seves pròpies conviccions. És a dir, no veuran cap cost en el fet que en la societat on viuen els ciutadans tinguin llibertat de consciència i de creença. Un cop s'adonin que les societats modernes són essencialment plurals, veuran que el reconeixement de les llibertats bàsiques dels individus és l'única forma d'acomodar la pluralitat de doctrines comprensives. Però és aquí que Rawls s'equivoca, segons Kymlicka. O millor dit, és aquí que Rawls demostra que la seva concepció política pressuposa l'acceptació d'una perspectiva liberal particular controvertida. Perquè no és gens clar que els membres de doctrines comprensives religioses no vegin un cost en aquesta solució política. I no és gens clar que no considerin aquest cost molt superior a l'adopció d'una altra solució al problema del pluralisme:

[Però] les minories no-liberals veuran un cost en l'acceptació de la concepció política de la persona de Rawls; a saber, que exclou qualsevol sistema de drets de grup que limita el dret dels individus a revisar les seves concepcions del bé. Per exemple, impedeix que una minoria religiosa prohibeixi l'apostasia i la proselitització o que prohibeixi que els seus infants aprenguin altres tipus de vida.⁷¹³

Efectivament, hi ha una altra solució que també pot acomodar sense problema el fet del pluralisme i que al ulls de les doctrines comprensives religioses serà molt llaminera. Es tracta de la solució que històricament representa l'Imperi Otomà⁷¹⁴. L'Imperi Otomà no fou una societat política liberal; és a dir, no reconeixia els drets i les llibertats individuals fonamentals de les democràcies liberals modernes. Tanmateix, malgrat estar basat en la religió musulmana que professava la majoria de súbdits, fou un imperi notablement tolerant amb les minories religioses i ètniques. De fet, durant molt de temps reconegué oficialment el dret de les comunitats -també anomenades "millets"- minoritàries -la jueva, la grega ortodoxa, l'armènia ortodoxa, etcètera- a governar-se a si mateixes i a vigilar per la integritat i el respecte de la doctrina en la seva comunitat. Així doncs, no és cert que, davant del pluralisme de doctrines comprensives, una societat estigui obligada a adoptar el tipus d'institucions liberals de les democràcies modernes. La solució de la garantia constitucional de drets i llibertats individuals és tan sols una resposta al pluralisme doctrinal; però no l'única resposta. Kymlicka creu que Rawls no s'ha adonat d'aquesta possibilitat -de la possibilitat d'acomodar el pluralisme recorrent a

⁷¹² A *Multicultural Citizenship* planteja la mateixa qüestió: segons Kymlicka, el liberalisme polític sembla suposar que en privat la gent té una concepció de si mateixa comunitarista, però la vida pública en té una de liberal; però "és una posició liberal, això?". Cf. *Multicultural Citizenship*, p.160.

⁷¹³ "Two models of Pluralism and Tolerance", pp.91-92.

⁷¹⁴ *Ibid.*, pp.83 i ss.

la idea de drets de grup- i, per això, suposa que la solució més natural al pluralisme és l'acceptació d'un sistema de llibertats individuals de tipus democràtic liberal.

Però Kymlicka això no és del tot correcte⁷¹⁵. En realitat, sí que se n'ha adonat Rawls. De fet, com hem vist quan hem exposat la seva filosofia política internacional, a "The Law of Peoples" Rawls descriu una societat idealment "decent", que ell anomena "Kazanistan", inspirada en el model de tolerància i respecte de la pluralitat religiosa de l'Imperi Otomà⁷¹⁶. Com hem dit, per Rawls les societats decents són membres de ple dret en la Societat de Pobles ben ordenats perquè estan d'acord amb els principis del dret de gentes que també accepten les societats liberals; per consegüent, mereixen un tracte equitatiu per part de les societats liberals. Una societat decent com Kazanistan no és liberal en el sentit que té una concepció de la persona de tipus hegeliana, diu Rawls; és a dir, considera que el bé dels seus ciutadans està vinculat a la pertinença a determinades comunitats o grups religiosos⁷¹⁷. Gairebé podríem dir -amb Kymlicka- que Kazanistan, com l'Imperi Otomà, és "una mena de hipercomunitarisme"⁷¹⁸. Recordem, d'altra banda, que una societat és decent si respecta els drets humans dels seus membres, no és agressiva envers els altres pobles, el seu sistema legal imposa deures i obligacions a totes les persones del territori, i conté una idea de justícia com a bé comú en la qual creuen sincerament els administradors de justícia i els polítics.

Ara bé, el reconeixement per part de Rawls de la possibilitat d'acomodar el pluralisme mitjançant el reconeixement de drets de grup no fa sinó empitjorar encara més la situació de la seva teoria. Ens adonem del perill que corre quan, amb Kymlicka, li preguntem com pensa defensar que el sistema liberal és superior al sistema basat en drets de grup -si ho pensa fer, és clar-. A "The Law of Peoples" Rawls afirma que, malgrat que els règims liberals són raonables i els altres membres de la Societat de Pobles són merament decents; i malgrat que la decència és una idea normativa "del mateix tipus que la idea de raonabilitat, però més feble (cobreix menys aspectes que la idea de raonabilitat)"⁷¹⁹, no hem de dir que els primers són superiors als segons. Fer-ho podria ser ofensiu per a les societats decents i equivaldria a no tractar-les equitativament

⁷¹⁵ O era correcta quan Kymlicka va publicar el seu text (l'any 1996), però no ho és ara, després de la publicació, l'any 1999, de la segona versió ampliada de "The Law of Peoples". Vegeu J.Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1999.

⁷¹⁶ Cf., *Ibid.*, §9.3.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p.73.

⁷¹⁸ "Two Models of Pluralism and Tolerance", p.89.

⁷¹⁹ *The Law of Peoples*, p.67.

com a iguals⁷²⁰. Ara bé, la resposta de Rawls no és gaire convincent. Perquè no és gens clar que puguem evitar sempre la pregunta de quin sistema polític és millor moralment. En el cas de les relacions internacionals potser és més fàcil fer creure que podem esquivar el problema, perquè juntament amb la qüestió de la justícia tenim les qüestions de la sobirania i del dret a l'autorespecte d'un poble -si bé costa donar la raó a Rawls, fins i tot en aquest cas⁷²¹-. De totes maneres, el que volem dir és que el problema sobrepassa el marc de les relacions internacionals i afecta, vulguem o no, la qüestió de la justícia a nivell domèstic. I aleshores sí que no sembla que Rawls pugui evitar la qüestió de quin sistema o valors són millors i per què. Per adonar-nos-en, només cal que plantejem la hipòtesi següent: imaginem que una persona que viu en una societat rawlsiana té una doctrina comprensiva decent i creu que la millor manera de respectar el que aquesta li exigeix és advocar per transformar la societat democràtica liberal en una societat decent del mateix tipus que Kazanistan. O, millor: imaginem que un col·lectiu majoritari de ciutadans, tots ells membres d'una religió determinada, aspiren a fer del país un estat confessional com Kazanistan. Fem un esforç més: imaginem que una gran quantitat de nord-americans volguessin fer el camí invers que ha fet fins ara el seu país, i aspiressin a convertir-lo en un nou Kazanistan o un nou Imperi Otomà. Rawls, no s'atreveria a replicar-los res? Es fa difícil creure que no⁷²².

Però, què els podria dir? Se'ns presenten tres possibilitats. (i) Potser Rawls tindrà la temptació de contestar-los que la cultura política pública dels EUA -a diferència de la cultura política dels pobles decents que el govern nord-americà tolera en el fòrum internacional- és eminentment liberal i que, per tant, aquesta mena de propostes de reforma no seran considerades adequades per la gent. Però una resposta d'aquesta mena sembla més pròpia d'un polític que no d'un filòsof polític. La qüestió que el reformador decent planteja no té res a veure amb quin aspecte té avui la cultura política dels EUA o què creuen actualment els nord-americans, sinó què haurien de creure. I el cas és que ell creu que la fe vertadera els hauria de menar a efectuar un canvi en el sistema polític, un canvi en la mateixa direcció que Kazanistan. Per tant, el reformador decent no es

⁷²⁰ Vegeu *Ibid.*, §7.1, §7.2.

⁷²¹ Si sabem quin aspecte té una societat justa i no és impossible pensar que les societats decents podrien esdevenir raonables (i per tant, més justes del que són ara), per què hauríem d'estar disposats a acceptar com a moralment correcte o just un ordre social mundial en el qual unes societats són més justes que unes altres? Què podem dir, per exemple, a les persones de la societat decent que lluiten per fer més justa la seva societat? Potser no podem aconseguir de seguida que totes les societats siguin igual de justes. I potser, per raons de prudència política, ara mateix és correcte no plantejar la qüestió de quin règim polític és superior moralment. Però això no té res a veure amb la qüestió de quin règim és superior moralment.

prendrà seriosament l'objecció de Rawls. D'altra banda, aquesta primera resposta de Rawls sembla pressuposar la tesi forta del "nosaltres", que ja hem rebutjat al capítol 3.

(ii) Rawls potser voldrà replicar que la mena de canvis que el reformador decent proposa no seran mai acceptats en la posició original de la justícia com a equitat. Ara bé, davant d'això el reformador decent sempre podria respondre que les seves reformes són una esmena a la totalitat a la justícia com a equitat i que, per tant, no pot acceptar una descripció d'aquesta situació d'elecció ideal feta a partir d'ella. Tanmateix, això no significa que rebutgi la utilitat d'un argument constructivista tipus "posició original". Tan sols significa que aquesta ha de reflectir unes concepcions de la persona i de la societat més adequades als objectius normatius que persegueix, és a dir, als objectius mínims de la decència. Per exemple, el reformador decent podria demanar que les parts de la posició original no creguin que representen individus sinó les diferents comunitats religioses del país, i que creguin fermament que la felicitat d'una persona depèn de la seva pertinença a la comunitat en la qual neix. Davant d'aquesta estratègia argumentativa del reformador decent, Rawls podria dir que moltes persones de la nostra societat no creuen que ningú pugui tenir autoritat moral sobre elles excepte elles mateixes i que, per tant, no acceptarien mai aquesta descripció de la posició original i, per tant, no se sentirien obligades moralment pels seus resultats. Però el reformador decent –obviant provisionalment la resposta que hauria donat a la primera rèplica– encara podria respondre el següent: “D'acord. No podem obviar que, malauradament, en la societat hi ha persones amb una concepció liberal de la persona, i que no podem fer-los canviar de parer sense oprimir-los. Per tant, si volem ser tolerants, decents, l'argument constructivista ha de reflectir aquesta circumstància. Ara bé, per què no seguim la mateixa estratègia que Rawls ja ha seguit en l'argument a favor dels principis del dret de gentes? És a dir, si hi ha dos tipus de concepcions sobre la persona -una liberal, i l'altra més aviat comunitarista-, per què no acceptem que hi hagi dues posicions originals diferents: una pels que tenen una concepció liberal de la persona, i una altra pels que tenen una concepció hegeliano-comunitarista de la persona?”. Tanmateix, Rawls no accepta mai modificacions en la posició original que suposin alguna mena de concessió a concepcions d'aquesta mena -concepcions comunitaristes que el reformador decent voldria utilitzar-. No és possible, doncs, que Rawls estigui jugant amb les cartes marcades? O sigui, que la seva concepció de la justícia com a

⁷²² Això i el que hem ressaltat abans ens fan veure que la gràcia de la qüestió de la tolerància, en el fons, és saber què fer amb els que no son tolerants en el sentit que un vol.

equitat sigui comprensiva, en el sentit d'inacceptable per a determinades doctrines comprensives, com ara les inspirades en una concepció comunitarista de la persona. (iii) En aquesta direcció aniria la tercera resposta que Rawls podria donar al reformador decent: "La vostra proposta de reforma és equivocada, perquè concep erròniament alguns aspectes bàsics de la moralitat i de la persona".

Aquesta última resposta és la que Kymlicka voldria sentir a Rawls. En aquest desig Kymlicka coincideix amb Barry i amb molts altres intèrprets. Tots ells estan convençuts que el liberalisme polític rawlsian s'autoenganya si creu que és neutral amb les doctrines comprensives no liberals quan justifica els dos principis de justícia; car l'anàlisi mostra que en realitat pressuposa valors i actituds pròpiament liberals. Més valdria, doncs, que ho reconegués d'entrada. Així podria defensar millor, més clarament, creuen, la seva postura normativa -i combatre, per exemple, els fonamentalismes religiosos d'EUA. També se'n beneficiarien molt els pressupòsits igualitaristes de la seva postura⁷²³. És cert, també, que aleshores es faria patent que es tracta d'una postura controvertida que no tothom acceptarà. Però això no hauria de ser cap problema seriós, asseguren, mentre poguéssim argumentar que és la postura correcta o la més correcta⁷²⁴.

5. Conclusió

En aquest capítol ens hem dedicat sobretot a presentar una objecció a la noció de consens per superposició -objecció que comparteixen tota una sèrie de crítics del liberalisme polític que, seguint Hampton, podem anomenar "liberals objectivistes"- . L'objecció consisteix a sostenir que o bé el consens per superposició no serveix de res de cara a justificar els dos principis de justícia de la concepció rawlsiana; o bé la noció pressuposa l'acceptació de determinats trets o conceptes propis del liberalisme comprensiu. En relació amb aquests conceptes, en primer lloc ens hem aturat en

⁷²³ Existeix el temor -fonamentat, al meu parer- que el liberalisme polític efectua una reducció important de les aspiracions igualitaristes expressades a *A Theory of Justice*. Barry, per exemple, opina que difícilment hi podria haver mai un consens per superposició respecte un principi tan controvertit com el principi de la diferència ("John Rawls and the Search for Stability", p.912). Susan Moller Okin, per la seva banda, opina que el liberalisme polític, en voler acomodar primàriament doctrines comprensives que tradicionalment han menystingut el lloc de la dona a la societat -només cal pensar en la majoria de religions monoteistes-, sacrifica les aspiracions feministes a la igualtat a les exigències de l'estabilitat social. Vegeu S.Moller Okin, "Political Liberalism, Justice, and Gender", supra.

⁷²⁴ Diu Kymlicka: "[a *Political Liberalism*] Rawls està menys disposat a defensar el liberalisme comprensiu, però encara vol imposar les institucions polítiques liberals. Una resposta més adequada, crec, seria continuar defensant el liberalisme comprensiu basat en l'autonomia entès com un valor general, però esdevenir més caut a l'hora d'imposar tot un paquet d'institucions polítiques liberals a les minories [o doctrines comprensives] no liberals" ("Two Models of Pluralism and Tolerance", p.96).

l'actitud de segon ordre que, segons Barry, ha de tenir un liberal envers les seves creences de primer ordre –actitud que ell anomena “escepticisme”-. En segon lloc, hem considerat el valor de l'autonomia que, per Kymlicka, és a la base d'aquella actitud. L'acceptació de l'escepticisme o de l'autonomia ajuda a explicar el tipus de tolerància que caracteritza una societat liberal, i també ajuda a copsar-ne els límits.

8. ESTABILITAT SENSE CONSENS, PER SUPERPOSICIÓ

1. *Introducció*

A banda dels intèrprets que presenten l'objecció d'irrellevància o de dependència comprensiva que hem vist al capítol anterior, un segon grup d'intèrprets del liberalisme polític també defensen que la noció de consens per superposició és un error. Ara bé, les raons que addueixen per a concloure això són ben diferents de les que han esgrimit els crítics del consens per superposició que acabem de considerar. L'error de Rawls, segons aquest segon grup de crítics, ha sigut creure que una societat plural només pot aconseguir l'estabilitat i la unitat social si hi ha un *consens* sobre uns determinats principis o valors morals. Però no és realista demanar que una societat *radicalment* plural esdevingui estable a partir de l'acceptació, per part de totes les persones, dels mateixos principis o valors morals. És més, el manteniment d'aquesta petició no és sinó un intent d'esquivar el pluralisme real, o d'imposar una forma determinada de veure les coses -per exemple, la forma liberal de veure les coses-. En aquest sentit, els membres d'aquest segon grup d'intèrprets també són crítics amb els del primer grup; car, si bé estan d'acord amb ells que la concepció de la justícia com a equitat pressuposa l'acceptació de determinats elements comprensius liberals, no accepten que la proposta que fa aquesta concepció per a resoldre positivament la qüestió del pluralisme sigui l'única alternativa disponible. Hi ha altres formes d'aconseguir l'estabilitat i la unitat social que no passen per la recerca i obtenció d'un consens respecte a principis morals. En realitat, aquests ordenaments estables alternatius al consens responen d'una forma molt més positiva al fet del pluralisme -radical- de les societats democràtiques modernes.

2. *Les dues toleràncies: la tolerància com a pràctica i la tolerància com a virtut*

El pluralisme ètic i religiós, el pluralisme de doctrines comprensives irreconciliables entre si, planteja sobretot el problema de la tolerància. El liberalisme va néixer en els segles XVI i XVII per mirar d'aturar les lluites interminables entre faccions religioses que aleshores hi havia a Europa. Una de les qüestions que més va amoïnar els pensadors

liberals fou conceptualitzar adequadament l'exigència de la tolerància, especialment els seus límits. El liberalisme polític de Rawls, en la mesura que intenta reconciliar-nos amb el fet del pluralisme raonable, també és un intent d'oferir una resposta al problema de la tolerància⁷²⁵.

Ara bé, hi ha dues formes diferents d'entendre la tolerància. (i) La primera és veure en ella tan sols una pràctica institucional o política. Segons això, una societat és tolerant si disposa dels mecanismes institucionals o polítics que fan que diferents doctrines comprensives s'hagin de respectar mútuament. (ii) La segona és pensar que la tolerància constitueix una virtut o principi moral important que l'individu raonable -moral- està obligat a practicar o respectar. Segons aquesta versió, una societat és tolerant perquè la major part dels seus membres posseeixen la virtut, o respecten el principi moral de la tolerància⁷²⁶. Doncs bé, la majoria de membres del que anomenem "segon grup de crítics de la noció de consens per superposició" manté que, malgrat l'atractiu aparent de la tolerància com a virtut, l'única tolerància que podem realitzar i que hauríem de mirar de realitzar en un món radicalment plural com el nostre és la tolerància com a pràctica. Per això critiquen el consens per superposició: perquè pressuposa que tothom assumirà la tolerància com a virtut.

Tal com fa notar B.Williams, la tolerància com a virtut és d'entrada una noció conceptualment difícil, gairebé impossible. I és que, al capdavant, ve a dir que hem de tolerar "altres persones i les seves formes de vida en situacions que fan molt difícil que puguem tolerar-les. La tolerància, podríem dir, és necessària tan sols per a allò intolerable. Aquest és el seu problema fonamental"⁷²⁷. És a dir, només té sentit parlar de tolerar quelcom quan *desaprovem* allò que tolerem; altrament, si no ho desaprovem, si no ens molesta la seva existència, aleshores és més correcte descriure la nostra actitud de permissió en termes d'indiferència. Però d'aquí justament la dificultat conceptual de la noció: com podem dir que cal acceptar allò que desaprovem profundament o, fins i tot, considerem inacceptable? El liberalisme, tradicionalment, ha intentat respondre aquesta pregunta establint una diferència taxativa entre l'àmbit d'actuació privat i l'àmbit

⁷²⁵ Cf. *LP*, pp.21-22.

⁷²⁶ Victòria Camps i Carlos Thiebaut han escrit textos ben interessants sobre la tolerància com a virtut. Thiebaut, seguint en certs aspectes Camps, crea l'expressió "tolerància positiva" per a referir-se a l'efecte cognoscitiu i d'actitud que tindrà l'assumpció de la tolerància per part d'un individu. Vegeu V.Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp.73-90; C.Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

⁷²⁷ B.Williams, "Tolerating the Intolerable", dins S.Mendus (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p.65. Vegeu també el que diu C.Thiebaut: "Entendre què és, en cada

d'actuació públic: podem acceptar *públicament* allò que *privadament* desaprovem. Ara bé, contestar això no és sinó demorar la resposta a la pregunta real. I és que per poder afirmar que cal distingir entre un àmbit privat i un àmbit públic, abans ja hem d'haver respost la pregunta de què podem acceptar com a propi de l'àmbit privat -i per tant, considerar tolerable- i què hem de considerar propi de l'àmbit públic.

Els crítics del consens per superposició que hem vist en el capítol anterior sostenen que el liberalisme -també el liberalisme polític- estableix una distinció entre àmbit privat i àmbit públic a partir d'una concepció moral determinada substantiva -i que, en conseqüència, serà controvertida per altres concepcions-. Segons aquesta concepció, hom pot tolerar opinions i creences que en principi -a un nivell de primer ordre- considera incorrectes o equivocades perquè té una *actitud* determinada envers aquest tipus d'opinions i creences -és a dir, té unes determinades creences de segon ordre respecte a les creences de primer ordre-. Barry, per exemple, com hem vist, afirma que una persona és liberal en la mesura que no és dogmàtica; és a dir, en la mesura que entén que allò que ell creu potser no és vàlid per a les altres persones i que, per tant, malgrat que ara creu tenir raó, podria estar equivocat. Kymlicka, per la seva banda, ha destacat que el liberalisme es fonamenta i s'ha de fonamentar en el valor de l'autonomia: cal que defensi ben clarament que allò més important per a un home -els interessos d'ordre superior (*highest-order interest*)- és la dignitat que comporta dur una vida pròpia; és a dir, una vida feta a partir de decisions lliures raonades. D'aquí també que calgui ser tolerant amb aquelles opcions vitals diferents de la pròpia que les altres persones han escollit lliurement i responsablement. D'aquesta manera, fa notar Williams, el liberalisme resol l'aparent contradicció o impossibilitat conceptual de la noció de tolerància com a virtut:

[La noció de tolerància] Semblava impossible perquè aparentment demanava d'algú que cregués que una determinada creença o pràctica és profundament errònia o malvada, i alhora cregués que hi ha quelcom intrínsecament bo en el fet de deixar que prosperi. Això no implica cap contradicció, si el bé no rau en el fet que l'altra persona segueixi tenint aquella creença, sinó en el fet que l'altra persona és autònoma... no implica necessàriament una contradicció, sinó més aviat una cosa tan familiar com un conflicte de béns.⁷²⁸

És a dir, segons el primer grup d'intèrprets, una persona és tolerant si, quan es troba amb un conflicte entre allò que defensa al nivell de primer ordre -per exemple, que els

moment, la tolerància és poder percebre i definir què considerem intolerable, què no podem moralment aguantar i per què no suportem fer-ho" (C.Thiebaut, p.61).

homosexuals són pecadors- i una actitud o creença liberal de segon ordre -per exemple, que cada persona és autònoma o ningú no té dret a pensar que ell té la raó definitiva pel que fa a opcions vitals-, dóna més importància a l'actitud o creença de segon ordre -i, per tant, malgrat desaprovar-les en privat, tolera les pràctiques homosexuals-. La tolerància com a virtut és possible; però tan sols en aquells casos en què hom és liberal en un sentit substantiu fort⁷²⁹.

El problema és que Rawls, aparentment, pretén que tots els ciutadans d'una societat ben ordenada siguin tolerants en el sentit de la tolerància com a virtut -és a dir, distingeixin entre allò que poden creure en privat i allò que es pot exigir públicament, d'acord amb la raó pública compartida per tots-. Però si la lectura de la tolerància com a virtut que acabem de fer és correcta, aleshores el consens per superposició no explica realment per què les doctrines comprensives es toleren entre si: es toleren entre si perquè els seus membres tenen unes mateixes actituds o unes mateixes creences liberals prioritàries que fan de la tolerància un bé preminent. Si la lectura dels requisits de la tolerància com a virtut és aplicable al liberalisme polític rawlsià, aleshores el consens per superposició a penes tindrà interès justificatiu -car participaran en ell tan sols les doctrines comprensives que ja seran eminentment liberals segons la concepció de la justícia com a equitat- i, en conseqüència, la solució rawlsiana no serà tan "política" com Rawls desitjaria que fos, ja que es basarà en unes idees morals substantives controvertides que moltes doctrines comprensives no acceptaran. Moltes doctrines comprensives quedaran fora del consens. Recordem, tanmateix, que aquesta circumstància no és cap desgràcia -per als intèrprets que hem considerat en el capítol anterior.

Ara bé, això tan sols val per al primer sentit de tolerància. Els intèrprets del segon grup de crítics de la idea de consens per superposició estan d'acord amb els del primer grup que si Rawls busca la tolerància com a virtut aleshores, efectivament, per a ser tolerant cal ser un liberal comprensiu. Tanmateix, a diferència d'ells, els integrants d'aquest altre grup fan notar que la tolerància com a virtut no és l'únic sentit de tolerància que existeix. Com hem anunciat abans, també hi ha la tolerància com a pràctica. D'acord

⁷²⁸ *Ibid.*, p.73.

⁷²⁹ El sentit substantiu fort del liberalisme demanaria també, d'alguna manera, rebutjar aquell tipus de tolerància com a virtut que Victòria Camps considera un perill: la tolerància que "és aliada de l'antidogmatisme, nascuda de la convicció que no hi ha una veritat absoluta o per a tots i que, per consegüent, totes les opinions es complementen perquè qualsevol punt de vista és parcial. Penso que aquesta idea de tolerància és ja perillosa i insuficient. Com ho seria una tornada a ideologies dogmàtiques" (Camps, p.89).

amb aquest segon sentit, una societat pot ser tolerant sense que els seus ciutadans siguin eminentment liberals. De fet, una societat tolerant en aquest sentit pot ser més plural que una societat tolerant en el primer sentit de tolerància. I no per això ser més inestable o desunida⁷³⁰. Tot depèn de les institucions socials i polítiques que tingui. La perspectiva més realista és mirar de fer que la nostra societat sigui tolerant mitjançant la introducció de mesures institucionals que afavoreixin una coexistència pacífica entre les diferents i incommensurables doctrines comprensives que trobem en ella. Efectivament, la tolerància de les societats modernes té a veure més amb la forma com conviuen o coexisteixen diferents formes de vida que no pas amb les creences o actituds de primer o segon ordre que puguin tenir els ciutadans. Així doncs, la fita de la tolerància *política* no està supeditada a la consecució de cap *consens* moral entre els ciutadans -no és necessària l'adopció d'una doctrina comprensiva particular-.

En conseqüència, els intèrprets d'aquest segon grup presenten objeccions tant al liberalisme polític de Rawls -i al seu intent d'assolir un *consens* per superposició de caràcter moral respecte a uns principis de justícia determinats- com a la posició dels liberals objectivistes que defensen que la tolerància tan sols és possible quan hi ha un acord o un *consens* fonamental respecte a una sèrie de valors eminentment liberals -però que exclouen altres doctrines comprensives que no els accepten-. La clau de l'objecció, però, consisteix a demostrar que un ordre social pot ser tolerant i estable sense necessitat d'un acord o consens fonamental respecte a cap creença o principi o virtut moral definida. En la secció següent mirarem de donar versemblança a aquesta possibilitat a partir de la idea d'estabilitat *per superposició* que suggereix la idea de consens per superposició.

3. Models de societats estables per superposició, però sense consens

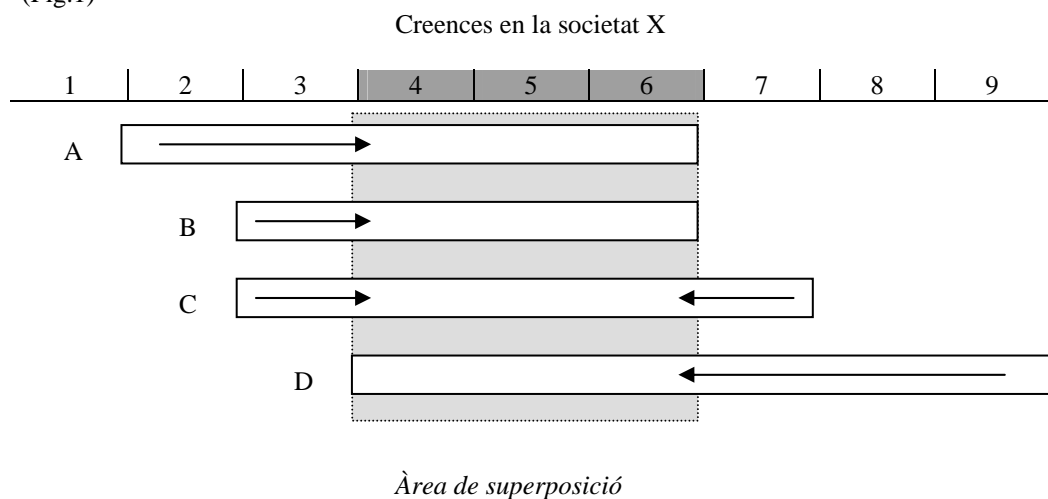
Passem ara a fer una representació gràfica del consens per superposició, tal i com el concep el liberalisme polític de Rawls. El que ens permetrà utilitzar una representació d'aquesta mena és la idea que les creences es poden *superposar* les unes a les altres. És a dir, per a fer aquesta representació ens prenem seriosament la metàfora de Rawls.

⁷³⁰ L'exemple aquí seria el país imaginari de Kazanistan del qual parla Rawls a "The Law of Peoples".

(Malgrat tot, cal dir que aquesta representació serveix pel que serveix, i per res més.⁷³¹)

Considerem la figura 1:

(Fig.1)



En aquesta figura la línia de l'1 al 9 representa una sèrie de creences bàsiques sobre diferents qüestions (tant polítiques com morals, filosòfiques, religioses, etc.) i que podem trobar en una societat democràtica contemporània. Els punts 4, 5 i 6 identificarien les creences polítiques que la concepció de la justícia com a equitat articula. Per facilitar les coses, podem imaginar que 4 equival al segon principi de justícia (o primera part del segon principi: el principi de la igualtat d'oportunitats), 5 equival al primer principi de justícia (el principi del dret a un igual esquema de llibertats per a tothom), i 6 equival al tercer principi de justícia (o segona part del segon principi: el principi de la diferència). La zona en la qual les diferents doctrines coincideixen, l'anomenem "àrea de superposició".

Tal com s'intueix, les formes rectangulars allargades que identifiquem amb lletres majúscules corresponen a les doctrines comprensives que podem trobar a la societat X. Les fletxes que apareixen dins de cada rectangle pretenen fer referència a les

⁷³¹ Efectivament, les representacions serveixen pel que serveixen, i prou. De vegades hom representa la noció de consens per superposició a partir dels diagrames de Venn: la superposició de doctrines comprensives, aleshores, es dibuixa com una intersecció de conjunts; i els principis polítics que serveixen de focus al consens per superposició són els elements de la intersecció de tots els conjunts en joc. Aquesta representació -la feta amb diagrames de Venn- també pot ser útil per a "mostrar" el quid de la noció de consens per superposició. Tanmateix, per al que nosaltres ens interessa, preferim la representació que suggereix la figura 1. Un avantatge d'aquest sistema de representació és que suggereix clarament que l'acceptació dels principis de justícia equival més aviat a una coincidència en un "espai de creences" -l'àrea de superposició- a partir de perspectives comprensives ben diferents. És a dir,

estratègies justificatives que cadascuna d'aquestes doctrines comprensives estableixen en el seu propi *corpus* de creences per tal d'acceptar com a vertadera des de la seva perspectiva la concepció política de la justícia. Com que Rawls manté que els valors polítics tindran preponderància respecte a d'altres valors, és pertinent de representar que el sentit d'aquestes fletxes vagi cap al centre. D'altra banda, podem pensar que el sentit de les fletxes és indicatiu del tipus d'estratègia justificativa a la qual cada doctrina recorrerà i la longitud de la fletxa és indicativa de la profunditat i de l'esforç que s'ha de fer en cadascuna d'aquestes estratègies justificatives (així, per exemple, podem pensar que A defensa les mateixes creences polítiques que D, però per raons profundes -de profunditat metafísica o teològica, per exemple- completament diferents, car la seva estratègia justificativa ha d'efectuar un recorregut llarg i en sentit contrari; en tots dos casos han de fer un esforç considerable de justificació). Així doncs, suposarem que la fig.1 constitueix una bona representació gràfica de la noció de consens per superposició. Ara ja podem avançar una mica més.

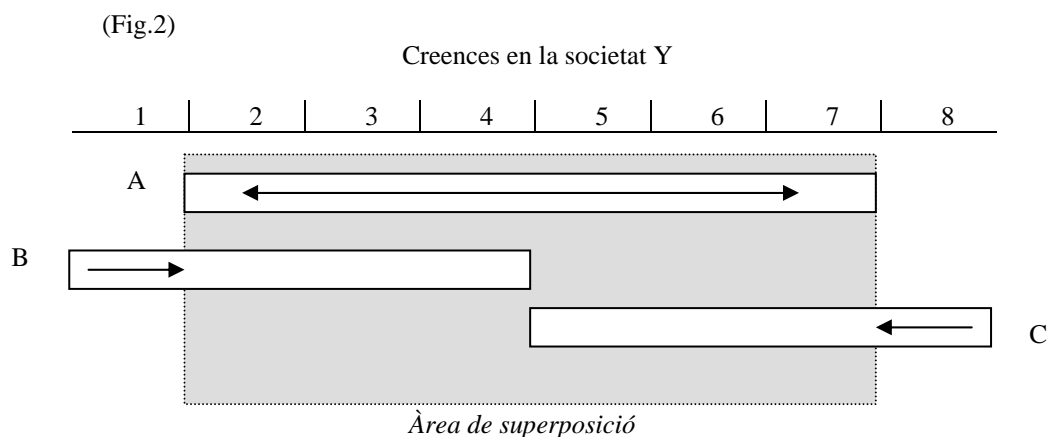
És evident que Rawls no creu que tot consens pressuposa una superposició de creences, donat que admet la possibilitat que un estat aconsegueixi mitjançant l'opressió de la llibertat dels individus la imposició d'una sola doctrina comprensiva. Ara bé, sí que sembla pressuposar la inversa: que tota superposició (*overlapping*) estable de doctrines comprensives demana un consens respecte a unes mateixes creences. Efectivament, el fet que Rawls busqui una concepció de la justícia que tota persona raonable hauria de poder acceptar sembla indicar clarament que creu que sempre que una societat és estable en virtut de la superposició de creences entre doctrines comprensives, l'estabilitat es deu a l'afirmació per part de les diferents doctrines comprensives d'unes mateixes conviccions -en el cas del consens per superposició rawlsià, l'estabilitat es deu a l'afirmació de les conclusions o conviccions polítiques de la concepció de la justícia com a equitat-.

A continuació intentarem mostrar que això no és indubtable. L'intent passa per suggerir la possibilitat de societats en les quals hi ha una estabilitat ferma degut a la superposició de creences que s'hi dona, i en les quals, tanmateix, no hi ha un consens sobre un conjunt determinat de conviccions o idees -a les quals hauríem d'atribuir el paper de "focus d'un consens superposat"-. Amb el desenvolupament de dos casos

suggereix clarament que cada doctrina comprensiva interpreta els *mateixos* principis de justícia a la seva manera.

aprofitant el sistema de representació que acabem de fer n'hi haurà prou per indicar cap on apunta l'objecció.

La figura 2 ens mostra el primer cas d'estabilitat per superposició de doctrines en el qual la superposició no involucra uns mateixos elements.



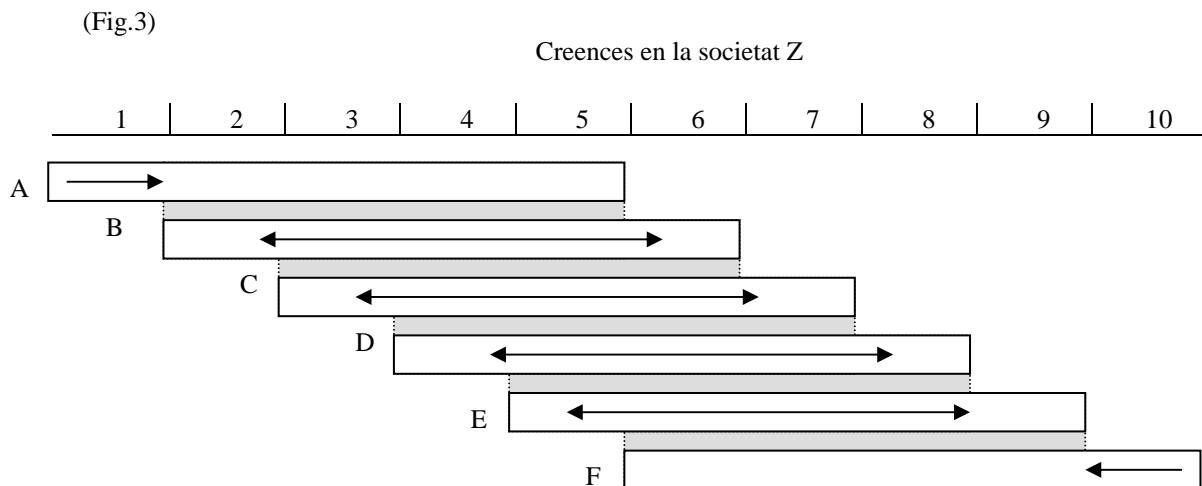
Com podem veure, aquest cas es dóna quan una de les doctrines és força més àmplia que les altres, de manera que se superposa a totes dues en un grau més que notable. Si cal, podem explicar el fet que A -la doctrina comprensiva més àmplia- abasti tantes creences dient que consisteix en una doctrina molt "liberal" o "ecclèctica", en el sentit que articula -potser de forma no del tot coherent, fins i tot- creences ben diverses. (Per exemple, imaginem que un membre de A pot acceptar sense problema allò que els membres de B consideren intolerable, com ara que els sacerdots mantinguin relacions sexuals, homosexuals fins i tot, i que això justament, els enfronta als membres de C, que consideren que la religió reprimeix els instints naturals de l'home més necessaris; o un altre exemple: B seria una religió cristiana ortodoxa; C una doctrina comprensiva filosòfica com ara el marxisme ortodox; i A una doctrina comprensiva que creu en la possibilitat que un capellà sigui marxista.)

Fixem-nos també que B i C són mútuament excloents (en teoria de conjunts diríem que són conjunts complementaris); és a dir, podem definir B per tot allò que no sosté C, i al revés. Difícilment trobarem mai, doncs, dues doctrines comprensives més enfrontades que B i C. En aquest sentit, no podem dir que a Y s'hagi acordat o es pugui originar un consens sobre un conjunt determinat de creences bàsiques. I tanmateix tenim bones raons per pensar que la societat Y serà força estable i que cadascuna de les doctrines comprensives de Y serà considerablement raonable en el sentit que estarà

disposada a actuar d'acord amb un sentit de justícia que la majoria de la societat podrà acceptar i, per tant, tendirà a haver-hi un respecte mutu.

Per què serà estable i raonable la relació entre doctrines a Y? Doncs, senzillament perquè A és molt àmplia i comparteix almenys tres elements amb B i C -per separat, és clar-. De fet, tret de les qüestions que afecten les creences 1 i 8, totes les altres qüestions (totes les que afecten les qüestions que van del 2 al 7) poden ser resoltes amb una majoria democràtica suficient: C sempre trobarà suport en A per tirar endavant, malgrat les reticències de B, les qüestions que afectin 5, 6 i 7. Així mateix, B sempre trobarà suport en A per tirar endavant, malgrat els impediments que posi C, les qüestions relatives a 2, 3 i 4. És d'esperar que algunes vegades hi haurà un enfrontament tens entre B i C. Tanmateix, el fet que B tingui tants punts en comú amb A, i A comparteixi la meitat de les seves creences amb C farà que B tingui interès a reduir la bel·ligerància de la discussió amb C. I el mateix podem dir de C respecte B. Per tant, les controvèrsies fortes entre B i C seran poc freqüents i, quan es donin seran mesurades i curtes, ja que una actitud excessivament bel·ligerant podria molestar a A, que és amiga de totes dues. D'altra banda, B i C hauran de fer un esforç mínim per justificar des de les seves creences *sui generis*, diríem, la superposició amb A, i en aquest sentit, se sentiran poc motivades a exercir el dret a la secessió o a rebel·lar-se (donat que a Y cadascuna té garantida com a mínim la permanència de tres de les seves quatre creences). La doctrina A, per la seva banda, no tindrà cap problema a justificar aquells punts amb els quals coincidirà amb B i C.

La figura 3 ens mostra el segon cas d'estabilitat per superposició sense consens sobre unes mateixes creences.



En aquest segon cas, de fet, s'exploten les mateixes idees que en el primer. Aquí l'estabilitat també es produeix per la mateixa regla segons la qual dos enemics poden arribar a entendre's si comparteixen un mateix amic comú. Efectivament, com a Y, l'estabilitat a Z no es deu pas al fet que totes les doctrines, o una gran part d'elles, comparteixin una mateixa creença (la creença "essencial"); sinó que es deu al fet que, malgrat que dues doctrines comprensives (A i F) siguin mútuament excloents, i dues més (B i E) siguin gairebé mútuament excloents (i en aquest sentit, per tant, hi hagi una oposició total o gairebé total), cadascuna d'elles se superposa en 4 creences a una altra doctrina que li és molt propera, que al seu torn se superposa a una altra doctrina molt propera, etc. Així doncs, la tasca estabilitzadora corre a càrrec, com és natural, de les doctrines intermitges que "escalonen" la radical discrepància que hi ha entre els extrems. Cada doctrina comprensiva valora molt el fet que una altra doctrina comprensiva li sigui propera; gràcies a això les tensions es redueixen fins a generar una convivència estable. I aquesta es produeix sense que les doctrines hagin de renunciar a cap de les seves creences o a les seves particulars estratègies justificatives. En una situació així, evidentment, és inviable la redacció d'un codi moral comú a totes elles, que totes elles poguessin acceptar. Tanmateix, com podem comprovar, això no ha de comportar necessàriament que no hi hagi una certa entesa en regles procedimentals de convivència (que no hi hagi un cos legal de regulació de la coexistència pacífica). Per exemple, a Z podria tenir una importància cabdal -una importància que totes les doctrines reconeixien- la norma de tolerància segons la qual cal respectar tota forma de creença que rebí el reconeixement de part d'alguna altra forma de creença ja acceptada, entenent que una doctrina en reconeix una altra quan comparteix amb ella almenys 4 creences.

Fixem-nos, d'altra banda, en tres coses més. (i) En primer lloc, que les creences que ocupen el centre del ventall ideològic a Z (4, 5, 6, que abans hem identificat amb els 3 principis de justícia de la teoria de Rawls) tindran un grau d'acceptació global molt alt. La creença 4 és acceptada per 4 doctrines de 6; 5 és acceptada per 5 doctrines de 6; i 6 també és acceptada per 5 doctrines de 6. Per tant, els principis de justícia de Rawls gaudiran a Z d'un gran predicament i respecte. La societat Z s'assemblarà molt a una societat rawlsiana. (ii) En segon lloc, fixem-nos que, tret de A i F, totes les altres doctrines no hauran de fer cap esforç per canviar les seves estratègies justificatives; i l'esforç que hauran de fer A i F serà mínim. (iii) En tercer lloc, hem de destacar que a Z

existirà una gran pluralitat de creences. De fet, en ella hi tindrà cabuda qualsevol creença del ventall ideològic en consideració.

Així doncs, acabem de veure dos models de societat radicalment plurals amb una gran estabilitat i que, tanmateix, no fonamenten la seva estabilitat en cap consens sobre cap creença o principi moral en concret. Ara bé, s'ha tractat de dos models gràfics, tan sols. Per tant, no demostren gaire res. Perquè tinguin punxa contra la noció de *consens* per superposició cal que els expliquem -que els omplim de contingut- a partir d'algun enfocament filosòfic que els faci models de societat versemblants o desitjables. Aquesta és la tasca que emprendrem en les dues seccions següents. En primer lloc, veurem el pluralisme de valors de John Gray i la solució del *modus vivendi*. A continuació considerarem la crítica de Nicholas Rescher a l'afany per trobar l'estabilitat en el consens moral i exposarem l'enfocament que, segons ell, s'ha de donar a la qüestió de l'estabilitat i la unitat socials.

4. El pluralisme de valors i el modus vivendi

4.1. La teoria ètica del pluralisme de valors

Segons John Gray, és absurd creure que podem trobar uns valors morals o uns principis morals respecte als quals tothom que sigui mínimament raonable estarà d'acord. Les societats humanes -no solament les contemporànies- sempre han sigut radicalment plurals. Dit d'una altra manera, el conflicte entre valors és un fenomen indefugible de la condició humana. En aquest sentit, Gray s'aparta decididament del tipus de pluralisme raonable amb el qual treballa el liberalisme polític. I és que defensa que el pluralisme d'opcions vitals que acompanya necessàriament els intents de dur una vida plena comporta també necessàriament conflictes de valors insuperables, de vegades fins i tot tràgics. És a dir, el que diferencia clarament el liberalisme polític de la filosofia política pluralista de Gray és l'aproximació que fa aquesta al fenomen del pluralisme. Gray no es limita a constatar simplement, tal com pretén fer Rawls amb la tesi de les càrregues del judici, que l'experiència demostra que en determinades qüestions els homes no s'acaben de posar mai d'acord i que, per tant, és millor bandejar-les de l'àmbit de la discussió raonable. Gray pretén justificar mitjançant una teoria ètica el fenomen mateix del pluralisme, explicar per què és inevitable i per què no hem de lamentar ni

podem deixar de banda la condició del conflicte permanent. Aquesta teoria ètica rep el nom de *pluralisme de valors*⁷³².

El pluralisme de valors -o "pluralisme fort"⁷³³ o "pluralisme objectiu"⁷³⁴ que també diu Gray- consta de tres tesis. (i) En primer lloc, sosté que hi ha una quantitat indefinida de béns humans radicalment diversos i que els uns no es poden reduir als altres, ni derivar-se'n. Les experiències valuoses dels humans no són comprensibles des d'una sola perspectiva de valor, no hi ha un comú denominador a totes elles. (ii) En segon lloc, el pluralisme de valors manté que "els béns sovint són incompatibles entre si i de vegades també són rivals"⁷³⁵. No hi ha una harmonia preestablerta entre els valors humans. (iii) En tercer lloc, defensa que "no hi ha cap principi o conjunt de principis que permetin resoldre els conflictes de valor d'una forma acceptable per a totes les persones raonables"⁷³⁶. No hi ha cap "summum bonum" o jerarquia de valors. En conseqüència sovint no hi ha manera de comparar-los racionalment entre si; molts valors són incommensurables.

Com és obvi, cadascuna d'aquestes tesis té les seves implicacions crítiques. La primera tesi -la de l'antireduccionisme- constitueix una objecció directa a l'utilitarisme i a totes les teories ètiques que enfoquen la moralitat a partir d'un criteri unívoc d'allò que es considera bo. La segona tesi -la de la disharmonia entre valors- està dirigida sobretot contra la idea clàssica de la perfecció moral, la idea que el savi uneix en una persona d'alguna manera totes les virtuts. Hi ha virtuts que no es poden realitzar al mateix temps, ni en la mateixa vida. Optar per un determinat estil de vida comporta sovint haver d'abandonar l'aspiració de realitzar les virtuts o els valors intrínsecs d'altres pràctiques incompatibles amb ell.

Les implicacions crítiques de la tesi de la incommensurabilitat són múltiples. Una de les més notables és que contradiu la creença bàsica de les teories ètiques tradicionals, és a dir, la creença segons la qual una teoria ètica correcta ha de poder ordenar o resoldre

⁷³² El pare de la teoria del pluralisme de valors és Isaiah Berlin. Gray s'inspira explícitament en ell. De l'obra de Berlin sobre la teoria del pluralisme de valors vegeu especialment: I.Berlin, "Dos conceptos de libertad", dins *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, pp.274 i ss.; I.Berlin, "Efectos perdurables del Romanticismo", dins *Las raíces del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, pp.159 i ss.; I.Berlin, "El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII", dins *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002, pp.139-171. Gray ha escrit un llibre sobre I.Berlin, titulat precisament *Berlin* (London, Fontana Press, 1995).

⁷³³ Vegeu J.Gray, "Where Pluralists and Liberals Part Company", dins M.Baghranian & A.Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London & NY, Routledge, 2000, pp.85-103.

⁷³⁴ Vegeu J.Gray, "What is Dead and What is Living in Liberalism?", dins J.Gray, *Post-liberalism*, London & NY, Routledge, 1996, pp.283-328.

⁷³⁵ "Where Pluralists and Liberals Part Company", p.87.

⁷³⁶ *Ibid.*

racionalment qualsevol conflicte de valor. Segons la tesi de la incommensurabilitat, en canvi, dos valors incompatibles i irreconciliables poden ser correctes al mateix temps; o un bé pot ser millor que un segon bé i aquest, al seu torn, millor que un tercer, però el primer ser pitjor que el tercer⁷³⁷.

No sempre que hi ha un conflicte de valors irresoluble òptimament, ens trobem amb un conflicte de valors incommensurables. De vegades tenim al davant dos valors que no es poden combinar entre si perquè, simplement, les característiques contingents d'un no permeten que es pugui donar l'altre. Per exemple, hom no pot dedicar-se a beure absenta i esperar viure molts anys al mateix temps. D'altres vegades, hi ha incompatibilitat de valors per raons pròpies de com sigui la vida humana: la vida humana és limitada i per tant hom no pot aspirar a excel·lir fent de ballarí i alhora ser campió d'escacs, diu Gray⁷³⁸. Tanmateix, la incommensurabilitat és la característica més destacable del pluralisme de valors, i la més revolucionària de totes. Però, com podem creure en la incommensurabilitat entre valors? Bé, diu Gray, no cal que ens esforcem a creure res, aquí. En realitat, si ens hi fixem bé, veurem que constantment ens trobem amb situacions de conflicte entre valors incommensurables. Només cal ser fidels a l'experiència, doncs. Efectivament, els conflictes entre valors incommensurables poden sorgir de diferents maneres⁷³⁹. (i) Per exemple, poden sorgir de les convencions que regeixen la vida moral en una cultura particular. A l'interior de cada cultura hi ha béns que no poden ser comparats entre si. En la nostra, per exemple, no és lícit comparar l'amistat i els diners; els béns que cadascuna d'aquestes activitats reporten es consideren incommensurables. Per a nosaltres, forma part del significat de l'un i de l'altre que no es puguin comparar. (ii) També hi ha situacions de conflicte entre valors incommensurables quan el mateix bé és interpretat de manera diferent per cultures diferents. Per exemple, la virtut del coratge en el poble guerrer dels zulús és incomparable amb la dels pacifistes quakers. (iii) Així mateix, diferents cultures o tradicions poden tenir valors i virtuts completament diferents i incommensurables entre si. Les virtuts pròpies del Sermó de la Muntanya són incommensurables amb les virtuts de l'*areté* dels mites homèrics. Quan hom es troba en una situació en què dos o més valors incommensurables xoquen, no hi ha manera de resoldre racionalment el conflicte.

⁷³⁷ La vulneració de la regla de la transitivitat és el tret distintiu de la incommensurabilitat. Vegeu "What is Dead and What is Living...", p.304.

⁷³⁸ "Where Pluralists and Liberals Part Company", p.89.

⁷³⁹ Vegeu J.Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p.50 i ss.

És a dir, no disposem de cap criteri que ens permeti prendre la decisió racional que maximitzarà els beneficis de l'elecció. L'elecció pot ser tràgica, fins i tot.

Però això no vol dir que el pluralisme de valors advoqui per l'irracionalisme en ètica⁷⁴⁰. El que significa és que les raons que guiaran l'elecció tindran a veure amb el context de valor en què es prendrà la decisió i no dependran de cap criteri supracontextual. El pluralisme de valors, per tant, en realitat "soscava una concepció errònia de la raó"⁷⁴¹: la concepció racionalista de la raó, que va dir B. Williams⁷⁴². La idea de diferents contextos de valor, sovint incomparables, té a veure amb un aspecte fonamental de la teoria del pluralisme de valors: els conflictes de valor són inevitables perquè la naturalesa humana, si bé és la mateixa per a tothom, és indeterminada, resta oberta a múltiples possibilitats de desenvolupament (*flourishing*). L'arrel de la incommensurabilitat i dels conflictes de valor en general no són les opinions, sinó la necessitat humana -comuna a tothom- de fer front a les circumstàncies. Ara bé, l'home s'ha trobat en situacions ben diverses. D'aquí la diferència radical de respostes que ha donat. Però d'aquí també que no puguem dir que el pluralisme de valors és una teoria ètica relativista o subjectivista⁷⁴³, ja que encara que afirmi que els valors poden ser incommensurables, en realitat defensa que són objectius:

A diferència d'altres espècies animals, els éssers humans podem desenvolupar-nos (*flourish*) en una varietat enorme de móns, cadascun dels quals és diferent. L'objectivitat que aquí reclamem per als valors deriva en part de les arrels que aquests tenen en la naturalesa humana comuna, i en part de les pràctiques públiques -diverses i sovint incommensurables- que els humans s'han inventat⁷⁴⁴.

Les necessitats humanes iguals i la indeterminació de la naturalesa humana, per tant, expliquen la font dels conflictes de valor i justifiquen també que hàgim d'acceptar la incommensurabilitat entre valors i formes de vida. I és que cap forma de vida no pot "reclamar que ella sola incorpora el bé humà"⁷⁴⁵. D'altra banda, el fet de les necessitats humanes iguals també comporta que determinats mals són "mals universals"⁷⁴⁶. Això és

⁷⁴⁰ Cal no confondre tampoc el pluralisme de valors amb el relativisme o el subjectivisme (*Ibid.*, p.62 i ss.).

⁷⁴¹ *Ibid.*, p.62.

⁷⁴² Vegeu B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press, 1993.

⁷⁴³ Vegeu com Gray es defensa de les acusacions de relativisme i subjectivisme a *Las dos caras del liberalismo*, pp.62 i ss.

⁷⁴⁴ "What is Dead and...", p.297.

⁷⁴⁵ "Where Pluralists and Liberals...", p.100.

⁷⁴⁶ Diu Gray: "Els humans tenim una naturalesa comuna, que explica el que és a la base dels béns i mals universals, i el que explica els conflictes universals" (*Las dos caras...*, p.139).

el que no comprengué Nietzsche -el perspectivisme del qual constitueix un referent indiscutible del pluralisme de valors-, però és essencial tenir en compte:

L'afirmació que hi ha uns mals genèricament humans no es basa, en darrer terme, en un consens de creences (...) Com altres animals, els humans tenen una sèrie de necessitats que no varien gaire i que constreixen les formes de vida amb les que es poden desenvolupar. Quan la frustració d'una necessitat genèricament humana fa que resulti impossible assolir una vida que val la pena de viure, hi ha un mal universal⁷⁴⁷.

Tenir en compte que hi ha mals universals, i que els mals universals s'han de definir en general d'aquesta manera, serà essencial per a respondre adequadament, des d'un punt de vista polític, al fet del pluralisme radical de les nostres societats.

4.2. La crítica del pluralisme de valors al liberalisme polític

El liberalisme dominant, segons Gray, malgrat presentar-se com una teoria que es preocupa primàriament d'acomodar la diversitat ètica i religiosa, no és una bona resposta al pluralisme dels nostres temps. Fins i tot, segons com, és una resposta incorrecta, ja que sovint el que fa és ocultar-lo o bé fer-se'l venir bé. El liberalisme polític rawlsià no és cap excepció a aquest diagnòstic general; més aviat n'és la prova. El liberalisme polític manté que les diferents doctrines comprensives raonables coincidiran a afirmar -si bé per raons diferents, internes a cadascuna d'elles- uns mateixos principis de justícia per a l'estructura bàsica de la societat. Sosté que, independentment dels valors ètics que hom tingui, hi ha uns principis morals de justícia que tothom estarà disposat a acceptar perquè no pressuposen cap concepció del bé en particular i, per tant, no són controvertits. Doncs bé, Gray no està d'acord amb la proposta del liberalisme polític -i especialment amb la idea del consens per superposició-. En concret, la crítica per quatre raons -diferents però estretament vinculades entre si-.

La primera raó és que simplement és fals que una concepció de la justícia pugui estar-se de fer referències substantives a determinades concepcions del bé. En aquest punt, Gray coincideix amb els crítics del consens per superposició que hem vist al capítol anterior: tota concepció de la justícia pressuposa algun tipus de fonamentació substantiva. "Sigui quin sigui el valor que es cregui centralment constitutiu del liberalisme, tan sols pot tractar-se d'un valor que pertanyi a les condicions i ingredients

de la vida bona... Els principis relatius a drets o a la justícia... en la mesura que tenen un contingut determinat... incorporen concepcions substantives del bé"⁷⁴⁸. "Cap teoria compta amb un consens sobre l'equitat prou profund o ampli per a donar lloc a una teoria de la justícia. No hi ha més consens sobre el significat de la justícia que sobre el caràcter del bé. En tot cas, potser n'hi ha menys"⁷⁴⁹. Gray ataca la idea de la suposada univocitat dels principis de justícia basant-se en la crítica que Hart efectuà a la primera versió que Rawls presentà del primer principi de justícia, el de les llibertats iguals bàsiques. Segons Gray, Hart va retreure a Rawls que la noció de llibertat, igual que la de dret, és indeterminada; o sigui, no té un contingut determinat fins que hom apel·la a uns interessos substantius que, se suposa, cal protegir⁷⁵⁰. D'altra banda, Gray també s'ajuda de la idea wittgensteiniana segons la qual no hi ha aplicació de regles sense judici. Hom podria concebre que els principis de justícia són com regles, diu Gray. Doncs bé, les regles no s'apliquen soles, requereixen el judici. Però això implica que els principis de justícia necessitaran del judici dels ciutadans per a tenir un significat determinat. Ara bé, cada ciutadà jutjarà, avaluarà la idea de justícia d'acord amb la concepció del bé que cregui correcta. En conseqüència, en una societat plural hi haurà interpretacions completament diferents dels principis de justícia. Fins i tot si, formalment, fossin els mateixos, la gent interpretaria que tenen unes implicacions o que s'han d'aplicar de formes completament diferents. Per això no hi pot haver més consens respecte a la justícia del que hi ha respecte a allò bo⁷⁵¹. Ara bé, si aquesta anàlisi és encertada, aleshores el liberalisme polític no en surt ben parat: "...els mateixos principis tenen unes implicacions bastant diferents depenent del perfil moral d'aquells que els apliquen. Això és desastrós per a Rawls, ja que anul·la la capacitat d'elaborar un liberalisme polític i independent de qualsevol concepció substantiva del bé"⁷⁵².

Rawls no s'adona d'aquesta veritat elemental sobre la justícia perquè per ell "la filosofia política és una branca de la filosofia del dret, la branca que s'ocupa de la justícia i dels drets fonamentals. La meta de la filosofia política és la Constitució ideal"⁷⁵³. Aquesta és la segona raó per la qual Gray critica la filosofia de Rawls: el

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.81.

⁷⁴⁸ "Where Pluralists and Liberals...", p.86.

⁷⁴⁹ *Las dos caras...*, p.25.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p.89.

⁷⁵¹ En aquest sentit, Gray està d'acord amb els comunitaristes quan diuen que allò correcte o la justícia no és anterior al bé.

⁷⁵² *Las dos caras...*, p.90.

⁷⁵³ *Ibid.*, p.24.

liberalisme polític despolititza la discussió pública, la converteix en un assumpte tècnic i jurídic. Paradoxalment, el liberalisme "polític" rawlsià és més legalista que polític.

La institució central del "liberalisme polític" de Rawls no és una assemblea deliberativa com ara un parlament, sinó un tribunal de justícia. Tots els temes fonamentals són apartats de la deliberació política per a ser adjudicats a un Tribunal Suprem. La descripció que fa de si mateixa la doctrina rawlsiana com a liberalisme polític amaga una ironia suprema. De fet, la doctrina de Rawls és un tipus de legalisme antipolític⁷⁵⁴.

El pitjor de tots, segons Gray, és que aquesta perspectiva legalista de la política ha calat profundament en molts països occidentals, especialment als EUA. I a conseqüència d'això molts conflictes de valor, com ara l'avortament o l'eutanàsia, no han pogut ser resolts mitjançant un compromís entre les parts enfrontades -ja que la perspectiva legalista suposa que, com que hi ha en joc els drets fonamentals d'algú, una part en el litigi té tota la raó i l'altra no-, sinó que s'han allargat indefinidament, infructuosament⁷⁵⁵. L'intent de resoldre per sempre més els conflictes de valor no fa sinó perllongar-los. Amagar els conflictes no els dissipa, més aviat al contrari: els pot arribar a fer intractables.

En aquest sentit, el liberalisme polític també és criticable -la tercera crítica- perquè pretén negar un fet fonamental de la vida humana individual i col·lectiva: el fet del conflicte de valors intrínsec al pluralisme de valors. La teoria de Rawls no és fidel a la vida ètica de les persones i de les societats. El liberalisme polític -com el legalisme polític en general- gosa negar la realitat efectiva de les coses a fi de preservar o fer més coherent una perspectiva teòrica determinada en la qual creu cegament. Però això és inacceptable. La infidelitat a la realitat és la falta més greu en què pot incórrer una teoria ètica⁷⁵⁶.

La quarta objecció que Gray presenta contra el liberalisme polític consisteix a dir que aquesta mena de liberalisme -legalista, cec a la realitat moral de les persones i de les societats, ignorant voluntari del conflicte entre valors- posa en perill justament la pràctica de tolerància d'aquelles institucions que els primers liberals van posar en joc per tal de fer front al fenomen del pluralisme⁷⁵⁷. En particular, posa en perill la idea que la millor forma de combatre la conflictivitat natural dels humans és el disseny d'una "societat civil". Ens convé, doncs, afirma Gray, tornar a fixar-nos en les solucions del

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.26.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.135.

⁷⁵⁶ Vegeu *Ibid.*, p.61, p.49, p.56, pp.60-61, p.153.

⁷⁵⁷ "What is Dead and What is...", p.327.

liberalisme primitiu i oblidar-nos de l'aspiració utòpica que si trobem la teoria ètica correcta o identifiquem els principis morals correctes podrem resoldre tots els conflictes de valor per sempre.

4.3. *Modus vivendi*

El primer que hem de fer, doncs, si volem respondre al repte del pluralisme de valors sense eliminar-lo, és treure'ns del cap que hem d'aconseguir un consens entre tots els ciutadans respecte a uns valors o principis morals concrets. La veritat del pluralisme de valors està intrínsecament renyida amb la persecució d'un consens moral. Ara bé, això no significa necessàriament que una societat radicalment plural hagi de ser més inestable o hagi de ser més problemàtica que qualsevol altra societat. Una cosa és que no hi hagi consens sobre valors o principis i una altra que no hi hagi maneres, fórmules institucionals per a fer front a la conflictivitat que hi ha entre les diferents formes de vida d'una societat plural. És en aquest punt que cobren sentit els models gràfics que hem presentat en la secció §3.

Els diferents tipus de vida que poden trobar-se en la majoria de societats contemporànies no comparteixen una concepció dels béns primaris de la vida humana. Estan animats per diferents concepcions de la vida bona que poden superposar-se prou per a fer possible un compromís, però que tenen massa poc en comú per a permetre el desenvolupament d'una concepció de la justícia única i comprensiva.⁷⁵⁸

És insensat imaginar que la societat o el govern són més estables quan es basen en fonaments de principi. Sovint és un compromís amb ideals rivals basat en principis el que fa impossible la coexistència pacífica⁷⁵⁹.

L'objectiu polític per excel·lència és la coexistència pacífica entre les diferents i incommensurables formes d'entendre la vida. El test de legitimitat d'una societat plural és "l'èxit que té en la mediació entre conflictes de valors, incloent els ideals rivals de justícia"⁷⁶⁰. Dit d'una altra manera: una societat és legítima si aconsegueix evitar els mals universals i permet que en ella es desenvolupin les diferents formes de vida que els seus ciutadans tenen. L'obsessió per aconseguir un consens sovint perjudica, més que no pas ajuda, a superar aquest test. El que hem de fer, doncs, en primer lloc, és dissenyar formes de coexistència en les que no sigui necessari el consens i n'hi hagi prou amb el

⁷⁵⁸ *Las dos caras...*, p.29.

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, p.155.

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p.152.

compromís entre les parts de respectar-se mútuament⁷⁶¹. Del disseny d'aquestes formes de coexistència pacífica basades en el compromís Gray en diu *modus vivendi*. Segons ell, la pràctica institucional que Occident ha assajat en els últims segles ens dóna pistes ja sobre quines eines ens convenen més per a facilitar el *modus vivendi* que farà legítima una societat. En concret, afirma que una societat és legítima si en ella (i) impera la llei, (ii) es garanteix la satisfacció de les necessitats bàsiques dels individus, les minories reben protecció, i (iii) es reflecteixen "els modes de vida i les identitats comunes dels seus ciutadans"⁷⁶². Així mateix, un govern legítim haurà de respectar els drets humans dels seus ciutadans, ja que el drets humans són un tipus de convencions que permeten que individus i comunitats en conflicte puguin conviure pacíficament⁷⁶³.

Tanmateix, aquests tres conjunts d'institucions no equivalen encara a un règim de tipus liberal. De fet, hi ha altres règims, ben diferents de la democràcia liberal, que també els poden realitzar i que, per tant, també han de ser considerats legítims⁷⁶⁴. Les institucions de la democràcia liberal són tan sols una de les possibles solucions que hi ha a la necessitat de trobar un *modus vivendi*. Efectivament, la democràcia s'ha d'entendre com un entramat de pràctiques institucionals destinades a mitigar els conflictes de valor⁷⁶⁵. D'aquesta manera respon a l'existència del pluralisme de valors a què inevitablement condueixen els esforços humans de fer front al món⁷⁶⁶. No hauríem de veure en ella res més que això, segons Gray.

4.4. La incoherència del pluralisme de valors

Si la solució del *modus vivendi* és encertada, aleshores la noció de consens per superposició va per mal camí. Si Gray té raó, Rawls té dificultats. Ara bé, no és gens clar que la filosofia política de Gray sigui la resposta més correcta al fet del pluralisme raonable. Hi ha tota una colla de punts foscos en la teoria de Gray. Lamentablement, ara no ens podem aturar a posar-los sobre la taula. Tanmateix, serà bo que diguem quatre paraules sobre un d'ells.

⁷⁶¹ Si l'objectiu de la filosofia política de Rawls és perfeccionar les intuïcions polítiques kantianes, el del pluralisme de valors és desenrotllar les intuïcions de Hobbes.

⁷⁶² *Las dos caras...*, pp.124-125.

⁷⁶³ *Ibid.*, p.123.

⁷⁶⁴ Gray menciona el cas de l'Imperi Otomà, de l'Imperi dels Habsburg, del règim cubà actual. Cf. *Ibid.*, p.125.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p.123.

Ens hem de referir a la incongruència en què aparentment incorre Gray quan parla de les conseqüències que tindrà el fet que el pluralisme de valors sigui la teoria ètica correcta. El pluralisme de valors és una teoria que es troba en competència amb altres explicacions sobre les raons de la pluralitat de concepcions del bé. Però si el pluralisme de valors és una teoria certa aleshores les altres seran falses i, en conseqüència, hauran de ser abandonades. Gray no té cap problema a admetre-ho, això: "El pluralisme de valors no ho deixa tot tal com estava. És una doctrina subversiva. Soscava tot allò que s'afirma sobre la millor vida possible per a l'espècie. Per això, s'oposa a tota mena de fonamentalisme, ja sigui els que s'originen en creences religioses o els que parteixen dels dogmes de la Il·lustració"⁷⁶⁷. Efectivament, el pluralisme de valors promet ser una teoria eminentment subversiva. En algun lloc, Gray ha afirmat que pot arribar a subvertir fins i tot els pilars bàsics de la civilització occidental⁷⁶⁸. En algun altre lloc, ha dit simplement que la veritat del pluralisme de valors comporta pèrdues⁷⁶⁹. La qüestió, evidentment, és conèixer l'abast d'aquestes pèrdues. I aquí la sospita és que les pèrdues que comporta el pluralisme de valors podrien ser perjudicials per a la pròpia veritat del pluralisme de valors. Perquè si és veritat i la gent l'accepta, aleshores seran insostenibles moltes teories ètiques ben normals, actualment -per exemple, totes les doctrines comprensives tal com les defineix Rawls-. El problema és que d'aquesta manera el pluralisme quedarà reduït a una expressió merament anecdòtica. Heus aquí la incoherència, doncs: una teoria que vol defensar l'existència del pluralisme valoratiu acaba perjudicant l'existència mateix del pluralisme valoratiu.

L'observació d'aquesta incoherència és anàloga a l'observació que fa Rawls sobre per què no podem dir que assumir la tesi de les càrregues del judici equival a acceptar l'escepticisme: si diem que l'escepticisme és correcte, aleshores moltes doctrines comprensives no s'afegiran al consens per superposició -perquè elles creuen que la seva concepció del bé és senzillament vertadera-. Així mateix, si el pluralisme de valors és correcte, aleshores desapareixeran moltes concepcions del bé; és a dir, pràcticament no hi haurà la pluralitat de doctrines que la teoria pretenia acomodar. Aquesta mena de conseqüències no suposen cap problema per al primer grup de crítics del consens per superposició -els liberals objectivistes-. Car per aquesta gent el pluralisme no és positiu

⁷⁶⁶ En aquest sentit, el *modus vivendi* de Gray contradiu una de les conclusions del pare inspirador del pluralisme de valors, I. Berlin. Per Berlin, el pluralisme de valors fa necessari el liberalisme. Per Gray, això no és cert. Vegeu *Ibid.*, p.112 i ss.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.32.

⁷⁶⁸ "What is Dead...", p.292.

en si mateix i no passaria res si es reduís substancialment, mentre tothom passés a creure la teoria ètica correcta. Ara bé, un pluralista de valors sembla que ha de córrer la mateixa sort que pugui córrer la tesi segons la qual les societats humanes són radicalment plurals.

No obstant això, que el pluralisme de valors tingui problemes no significa necessàriament que la crítica que hem fet a la noció del consens per superposició ja no valgui. Per començar, podria ser que Gray fos capaç de superar aquestes objeccions. D'altra banda, el pluralisme de valors tan sols forma part d'una de les possibilitats teòriques que podrien explicar els models gràfics que hem exposat abans. Però n'hi ha d'altres. A continuació en veurem una -la de Rescher- que també intenta justificar la idea de tolerància com a pràctica i no com a virtut, i que ho fa sense apel·lar a la veritat de cap teoria ètica determinada. Veurem com la solució política de Rescher s'assembla bastant a la del *modus vivendi* de Gray, però sense la fonamentació en una teoria ètica.

5. *L'aquiescència com a base de la tolerància*

5.1. Disposició a passar sense l'acord

Rescher té la mateixa preocupació que Gray: el pitjor que li pot passar a una societat és que caigui en el caos i el desordre⁷⁷⁰; mentre que no necessàriament el millor que li pot passar és que els seus ciutadans pensin igual. Al contrari, sovint la societat democràtica treu grans beneficis del fet que la gent pensi de manera diferent en les qüestions importants⁷⁷¹.

En realitat, en una societat democràtica sòlida, el consens moral -com ara el consens per superposició rawlsià- no és necessari en absolut. L'ordre social pot ser benigne sense que tothom hagi de pensar el mateix en determinades qüestions relacionades amb la justícia. Potser és cert que la unitat d'una societat plural es podria basar en un consens per superposició respecte a uns principis de justícia eminentment morals. Però la qüestió és si necessitem per res aquesta mena de consens per tal d'aconseguir el bé de la unitat social, de l'estabilitat⁷⁷². Rescher considera que no. "El que compta perquè l'ordre social funcioni bé no és que els individus o els grups que representen posicions en conflicte

⁷⁶⁹ "Where Pluralists...", p.100.

⁷⁷⁰ En aquest sentit, tots dos demostren tenir una filiació clarament hobbesiana.

⁷⁷¹ Vegeu N.Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993, §9.2.

pensin igual, sinó simplement que mostrin aquiescència respecte a determinades formes de conduir els assumptes de la societat"⁷⁷³.

La clau de la convivència pacífica entre concepcions del bé radicalment diferents, doncs, és *l'aquiescència*. L'aquiescència és l'actitud passiva d'aquell que mostra conformitat amb una opció que no considera la millor de totes però, en vista de la resta d'opcions, ja li està bé. L'ordre social d'una societat democràtica eminentment plural serà benigne si els membres que la integren -i que pertanyen a diferents doctrines comprensives sovint incompatibles- mostren aquiescència envers les formes típicament democràtiques de resoldre els conflictes. "El fet crucial de l'aquiescència, diu Rescher, és que arrela generalment no en l'acord amb els altres, sinó en la disposició a passar sense l'acord"⁷⁷⁴. Per ell, les institucions democràtiques liberals s'han d'entendre a partir d'aquesta disposició a passar sense l'acord: abans que res, les institucions democràtiques estableixen procediments per a resoldre les discrepàncies i els conflictes entre partits que tenen ideologies diferents o discrepen sobre com distribuir els béns socials.

Pensem en la regla de la majoria. Imaginem que parlem d'una societat -per exemple, la societat Y de la figura 2- amb tres partits enfrontats. És natural pensar que, d'entrada, cada partit voldrà fer valer la seva opinió en qualsevol qüestió que es debati, és a dir desitjarà imposar l'opció que l'afavoreix més. Ara bé, en situacions de poder més o menys equitatives això tindrà com a conseqüència que cap partit no podrà imposar la seva opció. Si es vol desbloquejar el conflicte, per tant, cal trobar una fórmula o un procediment de presa de decisions respecte al qual cada partit podria mostrar aquiescència -en el sentit que cada partit pensaria que més val adoptar un procediment equitatiu de trampejar els conflictes-. La regla de la majoria seria un d'ells. La regla de la majoria, en aquest sentit, és una forma de resignar-se a l'existència de desacords. "En una societat ben ordenada pluralista, afirma Rescher, cada partit en dissens intentarà fins a cert punt convèncer l'altre que és ell qui té raó. Més enllà d'aquest punt es resignarà a acceptar el desacord i a deixar viure"⁷⁷⁵. El fruit de l'aquiescència, finalment, doncs, és una tolerància resignada⁷⁷⁶. Però amb ella n'hi ha prou perquè una societat sigui estable i es mantingui unida.

⁷⁷² *Ibid.*, p.170.

⁷⁷³ *Ibid.*, p.167.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p.166.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p.168.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p.166.

Segons Rescher, la raó (el *rationale*) a favor d'enfocar el problema de l'estabilitat social des de la perspectiva de l'aquiescència queda patent quan plantegem el problema de la dissensió en termes de la teoria de la decisió racional⁷⁷⁷. Quan una persona -o col·lectiu- es troba davant d'una altra que pensa d'una forma completament diferent d'ella sobre un tema determinat, la pregunta que s'ha de fer és la següent: "què em convé més, mirar d'aconseguir que l'altre pensi com jo, o deixar que pensi d'una altra manera?". En concret, el que ha de fer és realitzar la següent comparació de guanys i costos respecte a la possibilitat d'aconseguir que l'altre pensi com ell i respecte a la possibilitat de conformar-se amb el seu dissens:

$$B_A - C_A > ? < B_D - C_D$$

B_A aquí fa referència als beneficis resultants d'assegurar-se l'acord de l'altre; C_A , als costos d'aconseguir assegurar-se l'acord de l'altre; B_D , als beneficis d'acceptar la dissensió de l'altre; C_D , els costos d'acceptar que l'altre dissenteixi. En resum, en una situació de dissens hom s'ha de preguntar si li surt més a compte -un cop sospesa costos i beneficis- acceptar la dissensió de l'altre, o bé li convé més fer el que sigui per aconseguir que l'altre pensi el mateix que ell. En aquest punt, segons Rescher, no hi ha cap raó d'ordre superior per creure que "en la majoria de situacions d'interacció social, la resolució última d'aquesta avaluació en termes de costos-beneficis ha d'anar inevitablement i automàticament a favor de l'acord i el consens"⁷⁷⁸.

Per justificar aquesta afirmació Rescher ens demana que considerem la comparació de costos i beneficis en qüestió des de la perspectiva d'una matriu de decisió racional. Segons aquesta, la relació de preferències que cada persona -racional, se suposa- tindrà en una situació de dissens serà la següent: "en primer lloc, desitjaria poder interferir en la postura de l'altre i convertir-lo en partidari de la meua; si això no és possible, aleshores em conformaria a deixar-lo fer, si ell també em deixa fer; el que seria molt desagradable és que tots dos intentéssim infructuosament d'interferir en el que fa l'altre; encara que allò que menys desitjo és que l'altre es fiqui en els meus assumptes i tingui èxit". La matriu, per consegüent, tindrà l'aspecte d'un "dilema del presoner"⁷⁷⁹:

(fig.4)

⁷⁷⁷ *Ibid.*, § 9.6.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.176.

	Interfereixes	Em deixes fer
Interfereixo	3 ^a /3 ^a	1 ^a /4 ^a
Et deixo fer	4 ^a /1 ^a	2 ^a /2 ^a

Tanmateix, Rescher està convençut que el dilema no és irresoluble a la pràctica i que, en situacions reals, les dues parts coincidirán a donar la mateixa resposta. I és que, un cop cadascun dels protagonistes del conflicte sigui conscient que l'altre té les mateixes aspiracions i les mateixes preferències que ell -és a dir, que la seva situació és *simètrica* a la d'ell, i per tant les caselles que compten són aquelles en què tots dos decidiran el mateix-, tots dos estaran d'acord que la decisió que els convé més és la de "deixar fer l'altre". És a dir, tots dos estaran d'acord a conformar-se amb el desacord⁷⁸⁰.

Així doncs, podem expressar les raons que portaran les parts en desacord a tolerar les opcions de l'altre en termes de "segona millor opció" -*second best*-. Cada partit s'adonarà que escollir l'opció que preferiria seguir en primer lloc comportaria conseqüències indesitjables i que, per tant, és millor quedar-se amb la segona preferida. Segons Rescher, aquesta explicació en termes de decisió racional descriu el que sol passar en les societats democràtiques plurals tolerants: si bé cada grup d'interessos o comprensiu desitjaria que la resta de gent estigués d'acord amb ell, tolera finalment el desacord perquè d'aquesta manera s'evita que succeeixin fets indesitjables. L'actitud de l'aquiescència, per tant, es fonamenta en la racionalitat interna de cada grup o doctrina.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, p.177.

⁷⁸⁰ Rescher, en creure que hi ha una forma "racional" de resoldre una situació típica de "dilema del presoner" s'aparta bastant de la literatura existent sobre el tema. En realitat, molts especialistes anomenen la matriu de la fig.4 "dilema" perquè no hi veuen una solució racional unívoca i clara. Ara bé, no és clar que la matriu de la fig.4 representi una situació típica de "dilema del presoner". Perquè una situació de decisió sigui d'aquesta mena cal que se satisfacin determinades condicions. Una d'elles és que la situació de decisió no es pugui tornar a donar. Si, en canvi, la situació és pot tornar a repetir un nombre indefinit de vegades -és iterativa- aleshores és molt possible que l'opció de cooperar amb l'altre i no interferir -l'opció per la qual també aposta Rescher- sigui la més racional de totes. Com se sap, als anys 80, Robert Axelrod efectuà tota una sèrie d'experiments que demostraven que quan uns individus racionals són exposats a situacions típiques de "dilema del presoner" un nombre elevat de vegades, l'opció dominant és la de cooperar. En concret, en situacions d'exposició iterativa al dilema cada part segueix l'estratègia anomenada "respondre amb la mateixa moneda": és a dir, fer en la decisió actual el mateix que ha fet l'altre en la decisió anterior. En qualsevol cas, ara no entrarem a discutir si Rescher s'equivoca o no en tractar la matriu com un cas aïllat o no. En fem prou de pensar que si s'equivoca la resposta correcta coincideix amb la que ja dona. Per una exposició introductòria de la discussió del dilema del presoner vegeu W.Poundstone, *El dilema del prisionero*, Madrid, Alianza, 1995; vegeu també quines lliçons polítiques treu P. Singer dels experiments de R.Axelrod, a *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 2000, pp.67-77.

5.2. Objecions a l'aquiescència com a base de la tolerància

Rescher és conscient que la solució de l'aquiescència rebrà crítiques per part d'aquells que creuen que la millor forma d'aconseguir l'estabilitat social és l'assoliment d'un consens respecte a uns determinats principis. Per això s'anticipa a les objeccions que li presentaran i s'afanya a mirar de desactivar-les.

En primer lloc, hom podria reconèixer que efectivament el consens sobre qüestions substantives no és necessari, però a continuació afirmar que no passa el mateix respecte als procediments; pel que fa als procediments per a prendre decisions és essencial que hi hagi un *consens* entre tots els diferents partits, si volem que hi hagi pau, diria l'objector. Davant d'això, Rescher respon que l'obtenció d'un consens en els procediments no és ni condició necessària ni suficient per a l'estabilitat. (i) En primer lloc, fa notar que un consens sobre els procediments no arreglarà res la majoria de vegades. Perquè els principis procedimentals són tan generals i abstractes que ben poques vegades els diferents partits estaran d'acord sobre com s'haurien d'implementar, a la pràctica. Per tant, no serà suficient. (ii) Ara bé, resulta que un consens sobre procediments tampoc no és necessari en absolut:

El que compta no és que estiguem d'acord en els procediments -jo puc tenir els meus favorits i tu els teus-. (Jo puc creure, per exemple, que la forma adequada d'abordar un assumpte és deixar que l'electorat decideixi en un referèndum; mentre que tu pots creure que s'hauria de decidir a través dels òrgans legislatius.) Ara bé, sempre que tots dos mostrem aquiescència sobre el procediment establert de deixar decidir als tribunals, no hi haurà cap problema. No hi ha cap *acord* aquí: no estem gens d'acord que la forma correcta (encara menys la millor!) de resoldre l'assumpte sigui apel·lar als tribunals... Simplement mostrem aquiescència respecte al que decideixin els tribunals.⁷⁸¹

Una segona objecció podria dir que l'aquiescència i el consens són pràcticament el mateix: si estem d'acord en el desacord, no estem ja d'acord? Rescher no ho creu pas. Quan estem d'acord en el desacord estem d'acord d'una forma nominal, tan sols. "Uns partits que estan d'acord a mantenir el desacord no acorden res -simplement mostren una semblança de comportament a l'hora d'apartar-se del desacord-. No estan pas més d'acord que dos boles de billar que s'allunyen l'una de l'altra després de topar"⁷⁸².

Una tercera objecció podria consistir a observar que si ens quedem amb el model de l'aquiescència aleshores invitem la gent a fer ostentació de poder i de capacitat coercitiva a fi d'imposar-se sobre els altres, d'aconseguir-ne l'aquiescència. Però Rescher

⁷⁸¹ Rescher, p.171.

replica que l'observació seria injusta. És fals que el desig de basar la legitimitat en l'aquiescència sigui fer un lloc a l'opressió i a la injustícia. Una cosa és que la gent faci un càlcul en termes de costos i beneficis i una altra molt diferent que això signifiqui que la gent no tindrà miraments en les polítiques que proposi. De fet, la gent sensata no donarà la seva aquiescència a ordenaments opressius o clarament injustos; els considerarà excessivament costosos.

Una quarta objecció -l·ligada d'alguna manera amb l'anterior- podria dir que en una societat basada en l'aquiescència no hi haurà predisposició en la gent a cooperar socialment; la gent serà recalcitant a cooperar. Davant d'això, Rescher fa notar que actuar recalcitantment té un preu alt; no cooperar comporta pèrdues, la majoria de vegades. I la gent raonable i racional no estarà disposada a patir-les.

A propòsit d'aquestes dues últimes objeccions, Rescher reconeix que l'aquiescència no és una "ruta directa a la legitimitat política"⁷⁸³. Mostrar aquiescència -tolerar els desacords- no sempre serà bo. Però, en aquest punt, l'aquiescència no és pas diferent del consens. El consens tampoc no és bo sempre. Tant en un cas com en l'altre tan sols obtenim els resultats correctes si les condicions del consens o de l'aquiescència són raonables; per exemple: "es dona lliurement, les parts estan ben informades, estan adequadament motivades"⁷⁸⁴. Així doncs, les dues últimes objeccions també podrien fer-se contra la tesi que el consens és la millor forma d'acomodar el pluralisme.

6. Conclusió: la política com a gestió del conflicte

Aquest no és el lloc per discutir si les solucions al pluralisme que hem presentat en les dues seccions anteriors -la de Gray i la de Rescher- són sòlides o no, si les objeccions que reben són punyents o no⁷⁸⁵. Tampoc no discutirem quina de les dues ens ofereix la interpretació filosòfica més atractiva dels models gràfics de societats estables per superposició sense consens. En aquest capítol tan sols hem volgut donar una certa

⁷⁸² *Ibid.*, p.172.

⁷⁸³ *Ibid.*, p.175.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p.174.

⁷⁸⁵ Contra el plantejament de Rescher s'aixecaran els partidaris del que s'anomena "la democràcia deliberativa". Els demòcrates deliberatius consideren erroni plantejar la qüestió política en termes de satisfacció d'interessos, i no en termes de recerca del bé comú a partir de la discussió pública. En aquest sentit, podem creure que també s'oposarien a la solució del pluralisme de valors de Gray. Això no significa, però que hagin d'estar d'acord amb la filosofia política rawlsiana -si bé, molts veuen en Rawls un referent-. Vegeu els dos reculls d'articles excel·lents sobre democràcia deliberativa següents: J.Bohman & W.Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge Ma., MIT, 1997; J.Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1998.

versemblança a la hipòtesi amb la qual treballen alguns teòrics -d'una filiació oposada a la dels teòrics que hem vist en el capítol anterior- i, segons la qual, perquè hi hagi tolerància i legitimitat en una societat plural no cal que l'estabilitat d'aquesta descansi sobre un consens de principis o d'actituds. Tan sols cal que les institucions democràtiques siguin capaces de fer front als conflictes que inevitablement sorgeixen en una societat plural.

Aquesta és un dels trets comuns entre Gray i Rescher: creure que la política no ha de perseguir la realització d'unes condicions de convivència ideals, sinó esforçar-se per mitigar els efectes negatius dels conflictes inevitables entre grups humans diferents i enfrontats. Efectivament Gray i Rescher pertanyen a una tradició de pensament en la qual l'utopisme tendeix a ser un error⁷⁸⁶. És un error aspirar, com diria Rawls, a reconciliar-nos amb el món; el que hem de fer és mirar de no enfadar-nos-hi sabent d'entrada què en podem esperar i què no. I per tal d'aconseguir això cal saber reconèixer que la política no ens ajudarà mai a assolir un estat moralment ideal de coses, sinó tan sols a trampejar la natural conflictivitat humana, més aguda encara en un món social radicalment plural⁷⁸⁷. L'error de fons del liberalisme polític de Rawls és la concepció d'allò polític que té. Les observacions d'arrel schmittiana que fa Chantal Mouffe en aquest sentit, constitueixen un referent important d'aquesta objecció de fons al liberalisme polític:

[L'enfocament de Rawls és inadequat] Crec que això es deu a la noció insatisfactòria d'allò polític que trobem en la seva obra. En la mesura que allò polític està present en Rawls es redueix a "política d'interès", és a dir, a la persecució d'interessos diferenciats i definits amb anterioritat a, i amb independència de, la seva possible articulació de discursos alternatius i en competència. (...) El problema rau en el fet que des del començament Rawls ha fet servir un mode de raonament específic del discurs moral l'efecte del qual, en aplicar-lo al camp de la política, és reduir aquest últim a un procés racional de negociació entre interessos privats amb les limitacions imposades per la moral. D'aquesta manera, simplement desapareixen conflictes, antagonismes, relacions de poder, formes de subordinació i de repressió i ens trobem davant d'una visió típicament liberal d'una pluralitat d'interessos que es poden regular sense necessitat d'una instància superior de decisió política en què s'evacui la qüestió de la sobirania. Com assenyala Carl Schmitt, "els conceptes liberals es mouen típicament entre l'ètica i l'economia".⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Vegeu el cap.10 del llibre de Rescher. Per Rescher la idea de consens és una idealització, no un ideal (*Pluralism: Against the Demand for Consensus*, p.196). És a dir, és una hipòtesi que retalla aspectes de la realitat. I és que "saber què escolliríem o què fariem en condicions ideals no ens guiarà en absolut sobre què fer en condicions no ideals" (*Ibid.*, p.178).

⁷⁸⁷ Vegeu també S.Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton UP, 2000.

⁷⁸⁸ C.Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, pp.75-76.

La crítica, doncs, és que Rawls no es pren seriosament la qüestió del pluralisme en aquell punt en què el pluralisme és justament més conflictiu, és a dir en el camp pròpiament polític. Rawls tan sols considera el pluralisme al nivell "privat" -en qüestió d'interessos privats i de moral privada-. Per això comet l'error de fer creure que la política és una tasca eminentment administrativa o tècnica⁷⁸⁹. Per això deixa que les grans qüestions de la vida pública siguin resoltes exclusivament en les instàncies judicials superiors. Però la política és una altra cosa. En paraules de Mouffe, és l'intent de crear una "hegemonia". És a dir, és l'intent de crear una identitat col·lectiva, un "nosaltres" que s'oposi a un "ells"⁷⁹⁰. Tot aquell que fa política -els grups polítics, etcètera- aspira a integrar els conciutadans en un projecte col·lectiu comú i pressuposa un adversari. En aquest sentit, la política es dona sempre en una situació de conflicte o antagonisme entre diferents postures -o intents d'aconseguir l'hegemonia-. El fi de l'ordenament polític democràtic és gestionar aquest conflicte, controlar-lo i, si és possible, aprofitar-lo en benefici dels ciutadans. I l'objectiu dels crítics de la política -de la filosofia política- no hauria de ser obviar l'existència del poder, sinó obrir espais per a contestar les identitats opressives que aquest ha creat⁷⁹¹.

En realitat, Rawls també forma part d'un intent de crear una "hegemonia" determinada. La dicotomia raonable/irraonable, segons Mouffe, no és gratuïta políticament; s'ha d'entendre en relació amb l'intent de crear un "nosaltres" per oposició a un "ells". En aquest sentit, i a pesar del que vulgui fer creure ell mateix, Rawls està fent d'alguna manera política, també⁷⁹². Negar-ho o no reconèixer-ho no li fa cap bé, al contrari. Un dels efectes més negatius d'aquesta ceguesa per la qüestió política i el pluralisme realment conflictiu és que el liberalisme polític de Rawls no ha sabut donar resposta -de fet ni s'ho ha plantejat- a alguns dels problemes més importants dels últims anys. Diu Gray:

El lector atent de *El liberalisme polític* podria acabar la lectura del llibre sense adonar-se que l'última dècada va presenciar l'ensulsiament del món soviètic, un esdeveniment

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p.74.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p.96.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p.24, p.102, p.132, p.141, p.202. Chantal Mouffe coincideix amb un dels sectors més importants del feminisme contemporani a fer notar que l'única manera de combatre l'exclusió i l'opressió de gènere - la injustícia envers determinats grups tradicionalment marginats- és dilucidar les formes com el poder - una determinada "hegemonia"- ha creat unes identitats, una "diferència" en el fons opressiva. Vegeu com a mostra d'aquesta coincidència de Mouffe amb un sector del feminisme actual, el llibre de I.M.Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton UP, 1990.

⁷⁹² Mouffe, p.193. Això mateix ha fet notar P.Weithman: segons Weithman la mateixa decisió de fer teoria política -i no filosofia política comprensiva- ja "és en gran part política" (vegeu Weithman, p.239).

històric d'una transcendència similar a la caiguda de l'Imperi Romà. Aquest lector potser tampoc no entengui que molts dels últims conflictes hagin tingut l'origen en qüestions relatives a la identitat cultural -ètnica, nacionalista o religiosa-, unes qüestions que no tenen cabuda en les abstraccions del liberalisme rawlsian⁷⁹³.

En el capítol següent tocarem justament aquesta crítica. En general, farem notar com, efectivament, el liberalisme polític és incapaç de fer front a tot un conjunt de problemes que ens amoïnen. En concret, subratllarem que la noció de consens per superposició no ens ajudarà a abordar els problemes associats a un determinat tipus de pluralisme, el pluralisme dels estats democràtics que contenen més d'una etnocultura o nació.

⁷⁹³ J.Gray, "El liberalismo antipolítico de Rawls", dins J.Gray, *Postimerías e inicios*, Toledo, Sequitur, p.68.

9. LIBERALISME POLÍTIC I PLURALISME NACIONAL

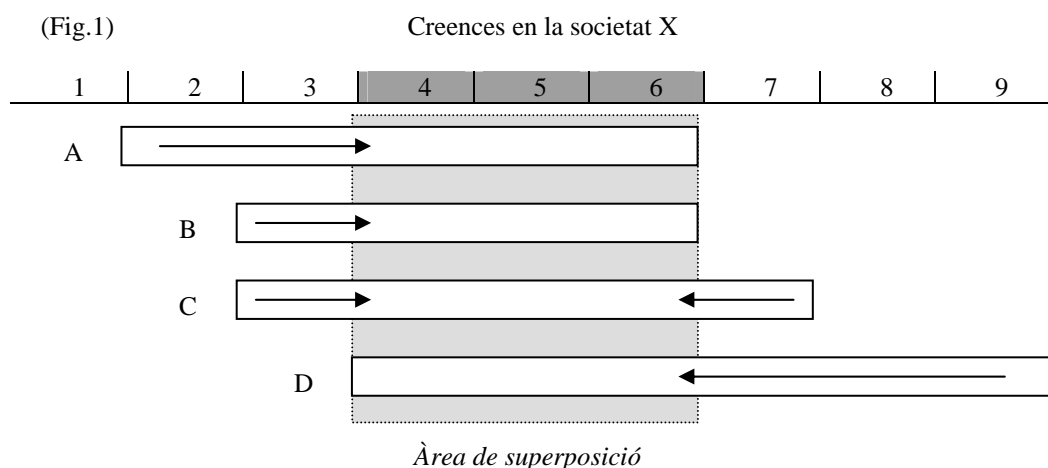
1. Introducció

Una de les preocupacions més grans del liberalisme polític és acomodar el pluralisme que caracteritza les democràcies liberals contemporànies. Doncs bé, en aquest capítol ens preguntarem si el liberalisme polític -i especialment la noció de consens per superposició- és capaç de donar una resposta satisfactòria a la mena de problemes que planteja un dels fenòmens més destacats de l'anomenat "multiculturalisme": el fenomen tan freqüent de l'existència d'una pluralitat d'etnocultures i les seves corresponents aspiracions nacionalistes, a l'interior d'un mateix estat. No hauria de ser cap sorpresa constatar que Rawls no s'ha plantejat *explícitament* el problema del plurinacionalisme -i que, d'altra banda, amb prou feines ha dit res sobre la resta de qüestions del multiculturalisme. Tanmateix, encara que ell no se l'hagi plantejat explícitament, nosaltres ens podem fer la pregunta de si el liberalisme polític podria donar-hi alguna resposta o si, de fet, ja l'hi dóna, així com si, en el cas que no ho faci, això el perjudicaria poc o molt. Per tant, en aquest capítol plantejarem la qüestió del pluralisme etnocultural o pluralisme nacional⁷⁹⁴. Ho farem aprofitant la representació gràfica del consens per superposició que hem exposat al capítol anterior i explicant una història de com es podria comportar una minoria nacional en una situació de consens per superposició. A continuació, farem notar que Rawls no ofereix cap resposta a aquesta mena de problema. Com que això no necessàriament hauria de suposar un mal per al liberalisme polític ens preguntarem per què no s'ha plantejat aquesta qüestió i oferirem tres respostes hipotètiques que Rawls o un liberal rawlsià podrien donar. Tot seguit considerarem si aquestes tres respostes -alguna d'elles, com a mínim- serien convincents a l'hora de justificar l'absència de tractament de la qüestió. Com veurem, la conclusió a la qual arribarem serà més aviat negativa en tots tres casos.

⁷⁹⁴ Malgrat que un estudi més profund caldria donar un ús diferent a les expressions "pluralisme etnocultural" i "pluralisme nacional", en aquest treball entendrem que són sinònims o gairebé sinònims. Sovint apareixeran juntes per a ressaltar la connexió -que no tractarem detalladament- entre el nacionalisme i l'existència d'una etnocultura.

2. El problema a partir d'una història gràfica

Segons el liberalisme polític, la noció de consens per superposició explica de quina forma una societat democràtica pot ser estable i mantenir-se unida malgrat estar caracteritzada per un pluralisme radical. En el capítol 8 hem representat gràficament el consens per superposició de la manera següent:



Plantejarem el problema que ens interessa abordar en aquest capítol a partir d'aquesta mateixa representació i d'una història gràfica que *prima facie* hauríem de considerar versemblant⁷⁹⁵.

La història comença amb l'acceptació dels quatre supòsits següents. (i) Imaginem que a cada grup hi correspon un nombre més o menys igual de suport per part de la població de X i que aquest suport és considerable (és a dir, que no són grups molt reduïts). (ii) Imaginem també que el grup D es troba concentrat en una regió del territori de X. (iii) Suposem, a més, que allò que diferencia el grup D de la resta de grups és la possessió d'una sèrie de *trets etnoculturals* determinats (com ara una llengua diferent de la dels grups A, B, C, i uns costums o una religió diferents, etcètera), i que aquests trets tenen origen en la història particular del grup. (iv) Considerem, finalment, que, d'acord amb la fig.1, si s'ha de mantenir el consens per superposició, D és el grup que ha de fer un esforç més gran i complicat a l'hora de justificar internament la defensa de les conviccions polítiques que comparteix amb A, B i C. Aquest gran i complicat esforç

⁷⁹⁵ L'únic canvi que introduïrem respecte a la representació anterior serà deixar de parlar de "doctrines comprensives" i parlar, en canvi, de "grups", simplement. Aquest canvi no hauria de suposar cap traïció a l'esperit del que Rawls pretén defensar amb la idea de consens per superposició. De fet, les doctrines comprensives constitueixen necessàriament grups o col·lectius humans. Més endavant, però, farem notar la raó per la qual aquest canvi és significatiu dels límits de la noció de consens per superposició. Per ara, suposem que podem parlar de grups, en comptes de fer-ho sobre doctrines comprensives.

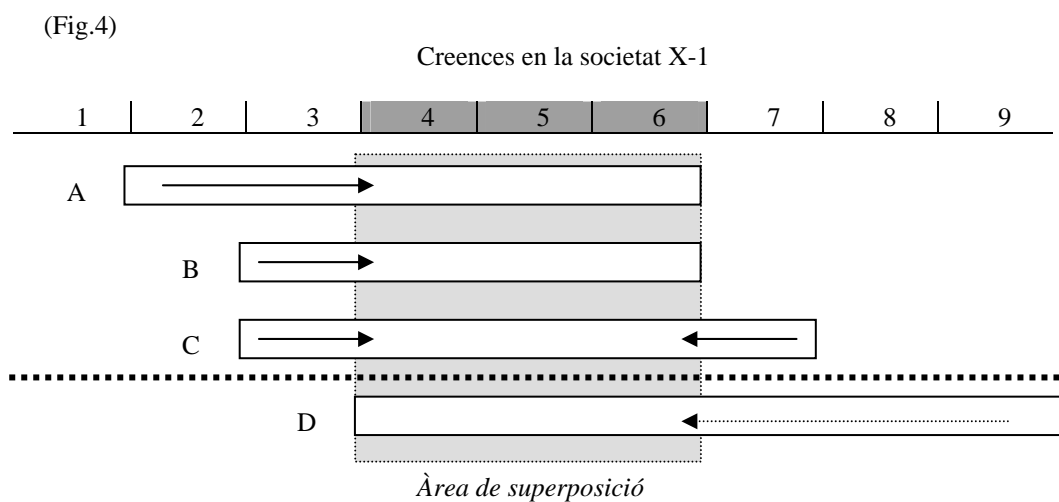
comporta, per exemple, que les autoritats morals de D hagin de repetir una vegada i una altra la importància per al grup d'afirmar aquests valors polítics -els principis de justícia rawlsians, suposem. Què podem esperar que passi en una situació així?

El que més compta, segurament, és què creuen les autoritats morals de D que pot passar. I, en aquest sentit, és raonable pensar que les autoritats de D s'adonaran que a mitjà i llarg termini hi ha una gran probabilitat que, en primer lloc, el seu grup vagi perdent perfil com a grup diferenciats i, a continuació, disminueixi el nombre de membres. (1) El grup D perdrà perfil com a grup per l'esforç constant que haurà de fer per tal de justificar l'afirmació d'aquelles creences que originen el consens per superposició. El pressupòsit bàsic aquí, òbviament, és que els grups -també els grups culturalment diferenciats- no són blocs monolítics invariables i poden canviar. És més, sembla sensat afirmar que els grups d'una societat caracteritzada pel pluralisme raonable tendiran a canviar en el mateix sentit de les estratègies justificatives internes d'aquells valors que es consideren preponderants, és a dir, dels valors polítics. O sigui, tendiran a moderar-se, a difuminar els extrems que els allunyen més d'aquells mateixos valors que consideren prioritaris i que també són acceptats pels altres grups. De fet, fins i tot és probable que les pràctiques no polítiques d'un grup i d'un altre s'assemblin cada vegada més, que les seves diferències siguin cada vegada més secundàries⁷⁹⁶. (2) A conseqüència d'aquesta pèrdua de perfil no és desenraonat pensar que començarà a haver-hi un transvasament de membres de D a d'altres grups (A, B o C). És a dir, donada la coincidència de posicions en les qüestions importants entre les diferents doctrines comprensives, l'exigència de fidelitat que cada grup farà als seus membres es veurà seriosament afectada o poc corresposta. Els individus no percebran gaires diferències entre un grup i un altre i, per tant, i per les raons que siguin, podran canviar de col·lectiu sense haver de passar per una experiència de "conversió" excessivament traumàtica. I, si no, tenint present les poques diferències entre els grups, hi haurà cada vegada més un poti-poti de combinacions doctrinals, poc ortodoxes o coherents; és a dir, hi haurà una fragmentació dels grups i una dispersió dels seus trets distintius. En qualsevol cas, però, sembla evident que els canvis afectaran més els grups que han de fer un esforç més gran per a justificar els valors polític compartits i que són minoria. Per tant, la previsió serà que D perdrà membres fidels.

⁷⁹⁶ Si pensem en els grups com a grups religiosos, és probable que passi com en la República de Utopia de More, on les diferents confessions religioses de l'illa poden aprofitar els mateixos espais de culte i les mateixes pràctiques de culte ja que entre elles hi ha moltes semblances. Vegeu T. More, *Utopia*, Madrid, Tecnos, 1996, pp.114 i ss.

Què passarà aleshores? És a dir, què faran les autoritats morals de D o els membres de D, un cop s'adonin de les perspectives magres a què hauran de fer front en el futur? Sorgirà un conflicte? Tendiran a treure importància a les creences 4, 5 i 6, o sigui, els principis de justícia respecte als quals es dóna el consens per superposició? Els abandonaran potser, a fi de mantenir el perfil i conservar la fidelitat dels seus membres? És aquesta la situació en què es troba el grup: o bé resignar-se a perdre membres, o bé entrar en conflicte amb els altres grups?

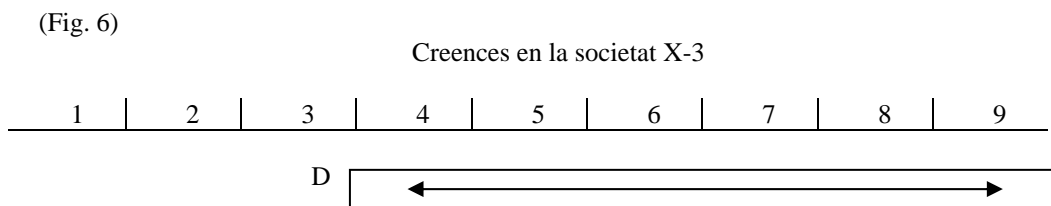
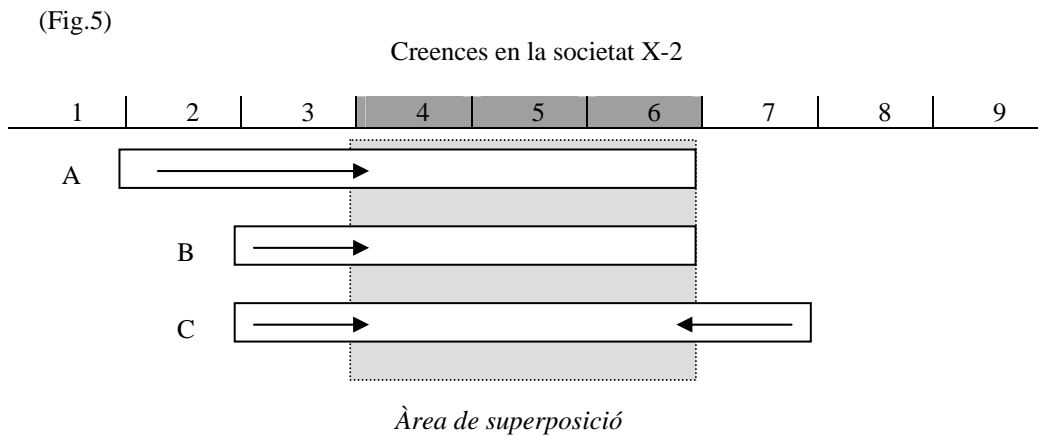
No sembla que l'única alternativa dels membres de D sigui resoldre aquest dilema en un sentit o un altre. Com a mínim, disposen de dues alternatives més. Es tracta d'alternatives que no comporten necessàriament conflicte. De fet, en determinades circumstàncies, la decisió de seguir alguna d'aquestes alternatives serà d'allò més enraonat. Pensem en les dues alternatives següents. Es tracta de dues alternatives pròpies del tipus de demandes nacionalistes que solen fer les minories etnoculturals territorialitzades i preocupades pel seu futur com a grup. (A) En primer lloc, hi ha la possibilitat de demanar o requerir als altres grups un tracte *especial* o *diferenciat* per al grup D, a fi que d'aquesta manera l'esforç que han de fer els membres d'aquest grup per a mantenir-se dins de la societat X es redueixi sensiblement i no hagin de fer front al dilema de o bé perdre perfil o bé renunciar a les creences que comparteixen amb els altres grups. (B) La segona alternativa és la possibilitat de separar-se, de seccionar-se de la resta de grups i crear una nova societat, un nou estat. Podem representar la primera alternativa així:



Com es pot apreciar, representem el tracte diferenciat que rep D en la societat X-1 (per exemple, drets de veto en qüestions culturals, mesures d'autogovern propi de tipus

federal o confederal, etcètera) mitjançant una línia discontinua. D'altra banda, per tal de representar el menor esforç que haurà de fer el grup per a justificar l'adhesió als principis polítics que comparteix amb la resta de grups també fem discontinua la fletxa que indica l'estratègia justificativa interna d'aquests principis.

La segona alternativa -la de la secessió- podria quedar representada amb les figures 5 i 6:



Per a tractar el problema que ens interessa en aquest capítol en farem prou de considerar la primera possibilitat: la del tracte diferenciats envers D (envers la nació minoritària D, podríem dir). Limitar-nos a aquest cas ens simplificarà molt les coses, ja que la qüestió de la secessió és notablement complexa i abordar-la acuradament ens podria portar massa lluny ara. D'altra banda, la qüestió de l'acomodació de minories culturals nacionals a l'interior d'un estat pluricultural o plurinacional ha rebut molta atenció en els últims anys per part dels filòsofs polítics i, per tant, s'ha originat una sèrie de controvèrsies respecte a les quals s'esperaria alguna resposta del liberalisme polític. De totes maneres, com que acabem de suggerir que una alternativa factible seria la secessió, i la qüestió de la secessió sol despertar moltes reticències en els entorns teòrics liberals, a continuació fem una breu argumentació amb la intenció de fer un xic més

versemblant el suggeriment que, efectivament, podria constituir una alternativa interessant.

3. *L'alternativa de la secessió*

Observem les figures 5 i 6. Fixem-nos que si D se separa de X, donant lloc a la creació de X-2 i X-3, aleshores resolem alguns dels problemes que abans teníem. A X-3, D no cal ni que es plantegi si ha d'abandonar les conviccions 4, 5 i 6 a fi de mantenir el perfil de grup i conservar un nombre considerable de membres; és a dir, D pot continuar creient en la veritat de la concepció política de Rawls. Tampoc no caldrà que tendeixi a llevar importància a aquesta creença, ni haurà de fer un gran esforç per mirar de justificar la concepció política en qüestió. De fet, la justificació interna de les idees polítiques serà, potser no tan prioritària com abans, però sí harmoniosa amb els altres aspectes del grup (representem això mitjançant la fletxa en doble sentit). D'altra banda, s'haurà evitat el conflicte potencial amb els altres grups.

Quines objeccions podrien adduir-se contra aquesta solució, aparentment tan taxativa? En considerarem dues. D'entrada, algú podria objectar que si seguim aquesta alternativa el que haurem aconseguit és que la societat sigui menys plural que abans; és a dir, que no serà cap solució en realitat, car equivaldrà a negar el pluralisme de la societat i a no acceptar el problema. Ara bé, és obvi que això tan sols és veritat si ens fixem en les societats X-2 i X-3 per separat. Tanmateix, si ens les mirem en conjunt, el que de fet haurem aconseguit és preservar la pluralitat de grups en el món -que és el que justament corria perill si preteníem fer-nos forts en la necessitat de mantenir-les dins del mateix marc polític. D'altra banda, no hi ha cap raó per pensar que les dues societats emergents hagin d'establir una relació d'enemistat entre si; de fet, totes dues comparteixen les mateixes conviccions polítiques. En definitiva, no hauríem de menysprear les possibilitats que les solucions polítiques d'aquesta mena presenten de cara a la preservació d'una pluralitat *raonable* de grups.

Una altra objecció podria consistir a fer notar que Rawls parteix de la premissa que a l'hora de pensar una concepció de la justícia per a una societat determinada, hem de veure aquesta societat com a tancada. És a dir, hem de considerar que no es tracta d'una mera associació a la qual hom pot accedir quan vulgui i de la qual hom pot sortir sempre que ho consideri oportú. La societat de Rawls és tancada en el sentit que s'hi entra per naixement i se'n surt per mort. És una manera de dir que pertànyer a un estat polític és

molt diferent de pertànyer a una associació. És veritat que hom té el dret d'emigrar; però el dret a l'emigració no és suficient per afirmar que acceptem lliurement el poder de l'estat⁷⁹⁷; no almenys, i això és el que compta, de la mateixa manera que diem que la llibertat de culte fa de la nostra adhesió a una doctrina comprensiva religiosa un acte de llibertat⁷⁹⁸. Ara bé, quan Rawls afirma que la societat política és tancada està pensant sobretot en la relació entre els individus i l'estat -i aleshores admet que no és raonable sostenir que un individu és lliure pròpiament d'abandonar l'estat quan vulgui. Però no parla pas de la relació entre l'estat i els grups que componen l'estat. Si Rawls digués que l'estat també s'ha d'entendre tancat per als grups, possiblement estaria demanant que es complís una condició excessiva -per no dir poc realista. És a dir, no val l'analogia entre el dret d'emigrar i el dret de secessió: el dret d'emigrar no fa l'individu lliure de pertànyer o no a l'estat; però el dret de secessió d'un grup sí que sembla que fa que puguem considerar-lo lliure de pertànyer o no a l'estat en què es troba⁷⁹⁹. Com hem dit abans, però, ara no perseguirem aquesta qüestió i les altres qüestions relacionades amb la moralitat de les secessions⁸⁰⁰. En farem prou de limitar-nos al que suggereix la figura 4 i a l'alternativa d'acomodar el pluralisme de grups culturals -l'anomenat *multiculturalisme*- a l'interior d'un sol estat mitjançant mesures que concedeixin un tracte diferenciat a aquesta mena de grups.

4. Tres justificacions hipotètiques de l'absència de plantejament del problema del plurinacionalisme per part del liberalisme polític

Ja hem anunciat que el cas que representa la figura 4 és un cas típic de societat en la qual es dona una situació de multiculturalisme; és a dir, un estat en què conviuen o

⁷⁹⁷ Vegeu LP, p.257.

⁷⁹⁸ Rawls es fa seva, en aquest sentit, la crítica que efectuà Hume a les teories contractualistes. Hume va acusar els contractualistes (segurament pensava en J. Locke) de creure que un pertany lliurement a un Estat i per tant li ha donat el consentiment d'obediència -i per tant ha d'obeir a les autoritats- perquè el pot abandonar sempre que vulgui. L'Estat propi no s'abandona així com així, féu notar Hume. Pertànyer a un Estat és com trobar-se en un barco, quan el barco es troba en alta mar: ningú no l'abandonarà perquè simplement estigui en desacord amb la ruta. Vegeu, D. Hume, "Del contrato original", dins *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987, pp.97-116.

⁷⁹⁹ Una altra cosa és que se li reconegui dret. Però crec que podem dir que quan un Estat no reconeix el dret de determinats col·lectius (i determinar a quins col·lectius es deu aquest dret és problemàtic, ho admeto) a seccionar-se en el cas que ho consideri convenient, ens trobem davant d'un Estat opressiu.

⁸⁰⁰ Per iniciar-se en la qüestió de la moralitat de la secessió, els treballs següents poden ser útils: A. Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991; D. Copp, "Democracy and Communal Self-Determination", dins J. McMahan & R. McKim (eds.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford UP, 1997; D. Gauthier, "Breaking Up: An Essay on Secession", *Canadian Journal of Philosophy*, 24, 1994; W. Norman,

coexisteixen grups culturals diferents. El multiculturalisme planteja tota una sèrie de problemes, com ara "els drets lingüístics [dels grups culturalment diferenciats], l'autonomia regional, la representació política, els *curricula* escolars, les reclamacions territorials, la immigració i les polítiques de nacionalització, fins i tots els símbols nacionals, com ara l'elecció d'un himne nacional, o les vacances públiques"⁸⁰¹. Segons Kymlicka i molts altres teòrics del multiculturalisme, aquesta mena de problemes són "el repte més gran que han d'afrontar les democràcies avui dia"⁸⁰².

Ara bé, tal com diu Requejo, la noció de multiculturalisme és tan vaga i es fa servir de maneres tan diferents actualment que al final corre el perill de ser completament inútil. Per aquesta raó, proposa distingir quatre fenòmens sociopolítics en el multiculturalisme⁸⁰³ i afirma que cadascun d'ells s'haurà d'abordar d'una forma diferent. Aquests quatre fenòmens són els moviments centrats en una sola qüestió o demanda (per exemple, el moviment feminista o el moviment gai); els moviments nacionalistes en els estats plurinacionals; els moviments d'immigrants; els moviments d'indígenes⁸⁰⁴. La situació de multiculturalisme que suggereix la figura 4 correspondria clarament al segon tipus de moviment. Centrem-nos en ell, doncs -sense oblidar, però, que hi ha altres fenòmens relacionats amb el pluralisme cultural.

La qüestió que ens interessa a nosaltres és saber com afecta l'existència d'aquest tipus de pluralisme al liberalisme polític rawlsià. El primer que observem, però, és que Rawls aparentment no diu res sobre aquesta mena de pluralisme. Ni la justícia com a equitat, ni el liberalisme polític consideren la possibilitat d'abordar els problemes que origina la coexistència de diferents grups etnoculturals o nacionalitats en un mateix estat -per comprovar-ho només cal fer una ullada a l'índex de noms dels llibres de Rawls o recordar l'enunciat de la qüestió que aborda el liberalisme polític⁸⁰⁵. De fet, el consens per superposició es dona, segons Rawls, entre doctrines comprensives raonables. Una

"Secesión y democracia (Constitucional)", dins F. Requejo (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Ariel, 2002.

⁸⁰¹ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, OUP, 1995, p.1.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ La classificació es fa d'acord amb cinc criteris diferents: temporalitat de la demanda; el fet que el grup estigui concentrat territorialment, o no; objectius polítics del grup; la petició o manca de petició d'una representació en les institucions democràtiques; la petició o manca de petició d'un cert autogovern. Vegeu F. Requejo, "Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism: A Revision of Democratic Citizenship in Plurinational States", *European Journal of Political Research*, 35, 1999, pp.257-258.

⁸⁰⁴ Vegeu la taula classificatòria corresponent, a la pàg. 259 de *ibid.*

⁸⁰⁵ La qüestió és la següent: "¿és possible que es doni una societat estable i justa, els ciutadans de la qual, lliures i iguals, estiguin profundament dividits per doctrines religioses, filosòfiques i morals enfrontades i fins i tot incommensurables?" (*LP*, p.165). Aquí no surt per enlloc la possibilitat que el que divideixi els ciutadans sigui la pertinença a etnocultures o nacionalitats diferents.

doctrina comprensiva, recordem, té tres característiques: és un exercici de la raó teòrica, també és un exercici de la raó pràctica i "pertany normalment a -o es deriva de- una tradició intel·lectual i doctrinal"⁸⁰⁶. Tots els indicis fan pensar, per tant, que quan Rawls parla d'una pluralitat de doctrines comprensives té al cap sobretot una pluralitat de religions. En canvi, la caracterització que caldria fer d'un grup etnocultural històric i territorialment concentrat, en principi, sembla que hauria de ser ben diferent del d'una doctrina comprensiva -malgrat que és cert que de vegades un grup d'aquesta mena es diferencia de la resta de grups perquè històricament ha mantingut un vincle particular amb una religió determinada. Així doncs, sembla que hem de dir que, a part que Rawls no toca explícitament el problema del pluralisme etnocultural, potser no el pot ni abordar, amb l'utilitatge intel·lectual del liberalisme polític. Però, és correcta aquesta impressió? És cert que el liberalisme polític no ofereix cap indicatiu de resposta al problema del pluralisme etnocultural i nacional? Potser serà millor plantejar-ho així: perquè el liberalisme polític, tan preocupat pel pluralisme, no toca *explícitament* el problema del pluralisme nacional? Rawls, què li diria a algú que li fes aquesta pregunta?

Rawls podria donar tres respostes diferents -si bé a la pràctica apareixeran sovint juntes. A elles dedicarem la resta del capítol. L'objectiu serà comprovar si aquestes respostes podrien excusar el liberalisme polític de no haver tractat un tipus de pluralisme tan important en moltes societats contemporànies. En el cas que no, que no el poguessin excusar, aleshores, tenint en compte la importància de la qüestió, segurament hauríem de concloure que el liberalisme polític pateix una mancança greu. Però, abans d'entrar en més detall en cadascuna d'aquestes hipotètiques respostes i estudiar-ne la viabilitat, serà bo que les exposem breument. (1) La primera resposta diria així: "No he tocat *explícitament* el problema del pluralisme nacional, perquè, de fet, ja l'he resolt *implícitament*. El pluralisme nacional -com tot el pluralisme cultural- no és pas diferent del tipus de pluralisme que vol acomodar el liberalisme polític. El consens per superposició explica de quina forma una societat plural pot superar les seves diferències i mantenir-se unida i estable. Efectivament, una societat ben ordenada ha de tractar les demandes nacionalistes de determinats grups de la mateixa manera que tracta les demandes dels grups religiosos. L'estat ha de ser neutral. En aquest sentit, la història que suposadament expliquen les figures 4, 5 i 6 és o bé inversemblant -si considerem que el grup D és raonable- o bé indica que el grup D no és un grup tan raonable". En resum, segons aquesta primera resposta hipotètica, el consens per superposició pot acollir

⁸⁰⁶ LP, p.90.

perfectament les demandes nacionalistes de grups culturals minoritaris, si aquestes són raonables. (2) La segona resposta seria més radical: "No he tocat explícitament la qüestió del pluralisme nacional, és a dir, el problema de com respondre a les demandes de determinats col·lectius etnoculturals perquè el nacionalisme és una ideologia essencialment antiliberal. El liberalisme i el nacionalisme són incompatibles. És més, cal combatre el nacionalisme amb el liberalisme". (3) La tercera resposta consistiria a dir el següent: "Efectivament, no he tocat el problema de les societats plurinacionals. I no ho he fet perquè abans que res he volgut resoldre la qüestió de la justícia distributiva en una societat uninacional -o estat-nació- des d'una perspectiva liberal. Per resoldre aquesta qüestió no necessito tocar els tipus de problemes que planteja el pluralisme etnocultural o nacional. I més aviat crec que un cop hàgim resolt aquesta qüestió podrem resoldre la resta de qüestions".

5. Primera justificació

5.1. Neutralitat etnocultural i nacionalisme cívic

Arribarem a la primera resposta hipotètica que Rawls podria oferir a partir d'un parell de matisacions que cal que fem al gràfic de la figura 4. (a) El primer que cal subratllar és que en el gràfic fa l'efecte que el grup -o cultural nacional- D és homogeni, en el sentit que en el seu interior tothom té les mateixes creences i conviccions. Tanmateix, aquest no és gairebé mai el cas. En qualsevol cultura nacional -fins i tot les més minoritàries- hi sol haver una gran varietat de formes de vida, doctrines comprensives, posicions polítiques. El fet que la representació gràfica del consens per superposició no ens permeti expressar aquesta circumstància i que hàgim de representar l'existència d'una cultura nacional homogèniament, igual que una doctrina comprensiva, ens hauria de fer sospitar ja de la capacitat de la solució del consens per superposició a l'hora d'acomodar aquesta mena de grups⁸⁰⁷. (b) Ara bé, el fet que acabem d'apuntar -que en una cultura nacional normalment hi haurà una pluralitat de posicions normatives- suggereix justament la dificultat que sorgirà quan hom pretengui emprendre mesures "nacionalistes" com les que insinuen els gràfics. Perquè, en realitat, fins i tot en un territori on hi hagi una clara majoria de membres d'una cultura nacional

⁸⁰⁷ De fet, un dels elements característics de la identitat nacional és que travessa diferents pertinences a altres grups polítics, professionals, formes de vida, doctrines comprensives. No és clar de quina manera el concepte de consens per superposició podria copsar aquest fenomen. (Vegeu Requejo, p.266).

que defensin l'adopció de mesures autonomistes, federalistes o secessionistes probablement sempre hi haurà subgrups de ciutadans que s'oposaran al tipus de tracte diferenciat que els nacionalistes reclamen per al territori que ocupen. El problema de l'acomodació de les cultures nacionals en una democràcia liberal prové d'aquí: "com privilegiar la identitat cultural majoritària a l'hora de definir la pertinença cívica sense relegar les minories culturals a una ciutadania de segona classe"⁸⁰⁸. El problema, en definitiva, és el següent: per què l'estat hauria de permetre que uns ciutadans, pel fet que tenen uns trets culturals determinats i són majoria en una determinada regió, rebin un tracte de favor o disposin d'uns privilegis institucionalitzats especials en comparació amb la resta de ciutadans que no posseeixen aquests trets? Pensem, per exemple, en un cas ben senzill: les subvencions que dóna la Generalitat de Catalunya a determinades "activitats culturals" si es fan en català i que nega a les que es fan en castellà. No és contravenir un principi elemental del liberalisme discriminar els individus a partir de la seva pertinença o adhesió voluntària a un grup determinat?

Efectivament, podria dir Rawls, és discriminatori. I la pertinença cultural s'ha de tractar de la mateixa manera que la pertinença religiosa. Si un estat liberal és neutral pel que fa al tracte institucional que ofereix als membres de diferents religions i no pot afavorir-ne uns per sobre d'uns altres, també haurà de ser neutral en el tracte que doni als individus que pertanyen a diferents grups culturals -fins i tot quan aquests grups són característicament nacionals. En una democràcia liberal tothom pot expressar i practicar lliurement la religió que vulgui i ningú no pot reclamar que l'estat l'afavoreixi més a ell que als membres d'altres religions. Així mateix, en una democràcia liberal tothom també hauria de tenir la llibertat d'expressar i cultivar lliurement els trets culturals que posseeixi i prefereixi conservar i ningú no hauria de poder reclamar que l'estat l'afavoreixi més a ell que als altres. D'altra banda, els drets fonamentals dels individus ja garanteixen que els individus puguin expressar i fomentar la cultura a la qual pertanyen, de la mateixa manera que ho fan amb la religió. En conseqüència, una societat liberal marcada pel pluralisme cultural, inclòs el nacional, tan sols es mantindrà unida i estable si cada grup es mostra fidel als mateixos principis polítics liberals i democràtics; és a dir, l'única solució serà recórrer al consens per superposició. L'únic que pot mantenir unida i estable una societat plural és l'adhesió -per raons internes a cada grup, això sí- dels mateixos principis polítics.

⁸⁰⁸ Ronald Beiner, "Introduction", p.9, dins R.Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY, 1999.

Com afecta això la situació dels membres de D en la figura 4? Si els membres de D són raonables, si són liberals, no demanaran que se'ls atorgui un tracte preferencial o diferenciat o que se'ls mimi més que als altres grups. D'altra banda, davant de la possibilitat que sigui cert que, sense mesures protectores i un tracte diferenciat, el grup D no podrà mantenir la lleialtat dels seus membres, l'únic que un liberal raonable pot fer és resignar-se a acceptar les decisions lliures dels individus. L'estat ha de ser neutral en el sentit que ha d'assegurar a tots els ciutadans la possibilitat de promoure les opcions que escullin lliurement i ha de ser-ho també en el sentit que no ha de dur a terme actuacions que afavoreixin més unes opcions que unes altres. Ara bé, quan un estat, en reconèixer el dret de tot individu a decidir lliurement quina opció vol prendre, perjudica, de fet, determinats grups perquè aleshores aquests grups no poden impedir que els seus membres se'n surtin, l'estat en qüestió no comet pas cap immoralitat; al contrari, fa allò que requereix la moralitat liberal⁸⁰⁹.

És important destacar que, exposada en aquests termes, la primera resposta hipotètica de Rawls coincideix gairebé fil per randa amb la posició d'una sèrie de filòsofs que en els últims anys s'han plantejat explícitament el problema del nacionalisme⁸¹⁰. Es tracta dels partidaris del *nacionalisme cívic*. Els partidaris del nacionalisme cívic, entre els quals brilla amb llum pròpia Jürgen Habermas, s'han adonat que és important que les democràcies liberals contemporànies aconseguixin despertar en els ciutadans un sentiment fort d'adhesió al país. Una democràcia liberal tan sols funciona bé quan els seus ciutadans es preocupen per la salut i la moralitat de la societat on viuen. Els drets i les llibertats fonamentals dels individus tan sols tenen valor quan els individus s'han acostumat a exercir-los i estan disposats a fer el que calgui per a fer-los valer. És a dir, quan viuen *patriòticament* la pertinença a la cultura política de la seva nació, que ha quedat reflectida en la Constitució. Aquesta és la lliçó que el liberalisme ha d'aprendre de la tradició republicana i que massa sovint ha desatès⁸¹¹, car ha donat prioritat a la

⁸⁰⁹ Rawls ens demana que distingim entre la neutralitat procedimental i la neutralitat de propòsits i, alhora, entre aquestes dues i la neutralitat d'efectes o influències. Aquesta última no té lloc en el liberalisme polític. Cf. *Liberalismo político*, pp.226-228.

⁸¹⁰ Aquesta circumstància reforçaria el suggeriment que Rawls podria donar ben bé aquesta primera resposta hipotètica.

⁸¹¹ "El model republicà de la ciutadania ens recorda que les institucions de la llibertat assegurades constitucionalment només tenen valor segons el que en faci d'elles una població *acostumada* a la llibertat política, habituada a la perspectiva del "nosaltres" pròpia de la praxi de l'autodeterminació. El paper del ciutadà, institucionalitzat jurídicament, ha d'estar encastat en el context d'una cultura política de llibertats. Per això els comunitaristes insisteixen que el ciutadà ha d'identificar-se «patriòticament» amb la seva forma de vida", J. Habermas, *Ciudadania política i identitat nacional*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993, pp.71-72.

perspectiva moral universal i a la perspectiva prudencial en detriment de la perspectiva ètica particular (*Sittlichkeit*). En aquest sentit, Habermas, a diferència de Rawls, subratlla l'amarament ètic que inevitablement tindrà el sistema jurídic d'una societat democràtica que ha viscut una història singular, ja que les normes morals s'"actualitzen" en les lleis sempre d'una forma particular i, per tant, d'una forma controvertida en la mesura que la història d'aquesta societat consta de diferents tradicions⁸¹². Tanmateix el que per Habermas és primordial és que "els debats són sempre sobre la millor interpretació dels mateixos drets i principis constitucionals. Aquests formen el punt de referència fixa de qualsevol patriotisme constitucional que situï el sistema de drets a l'interior d'un context històric d'una comunitat legal"⁸¹³. La semblança entre el *patriotisme constitucional* de Habermas i l'adhesió als principis de justícia que els ciutadans rawlsians han de fer a partir de les seves doctrines comprensives és més que notable. De fet, Habermas, si bé accepta que el conjunt del sistema legal d'una societat estarà amarat d'un component ètic, al mateix temps advoca pel mateix tipus de neutralitat interna de la qual parla Rawls⁸¹⁴. En definitiva, Habermas utilitza la noció de patriotisme constitucional per remarcar que la unitat d'una societat democràtica, malgrat estar èticament marcada, no s'ha de basar en la pertinença cultural o ètnica, sinó en l'adhesió als principis constitucionals: "Resulta, doncs, que la ciutadania democràtica no necessita estar arrelada en la identitat nacional d'un poble; però resulta també que per damunt de la multiplicitat de formes de vida culturals diferents, aquesta ciutadania democràtica exigeix la socialització de tots els ciutadans en una cultura política comuna"⁸¹⁵. L'important és que la ciutadania democràtica i liberal, sempre èticament plural, es basi no en trets ètnics o culturals heretats, sinó en l'adhesió individual i consensuada a la cultura política que encarnen els principis de la Constitució: "Una cultura política liberal constitueix només el denominador comú d'un patriotisme de la Constitució que aguditzava ensems el sentit per a la diversitat i la integritat de les diferents formes de vida coexistents en una societat multicultural"⁸¹⁶. En aquest sentit, el nacionalisme cívic s'oposa als *nacionalismes ètnics* que restringeixen la ciutadania tan sols a aquells individus que posseeixen uns determinats trets culturals heretats o

⁸¹² Vegeu les pp.122 i ss. de J.Habermas, "Struggles for Recognition in the Constitutional Democratic State", dins C.Taylor et alt., *Multiculturalism*, Princeton, Princeton UP, 1994.

⁸¹³ *Ibid.*, p.134.

⁸¹⁴ "... la substància ètica del patriotisme constitucional no es pot allunyar de la neutralitat del sistema legal en relació amb les comunitats que estan èticament integrades a un nivell subpolític [és a dir, al nivell en què Rawls parla de les doctrines comprensives: al nivell de l'àmbit privat]", *Ibid.*

⁸¹⁵ *Ciutadania política i identitat nacional*, p.73

adquirits involuntàriament. Els nacionalistes cívics veuen en EUA i França els referents paradigmàtics del tipus de nació política, liberal, oberta i tolerant a la qual aspiren; i veuen en les derivacions totalitàries i genocides de l'Alemanya nazi o de les nacions balcàniques les conseqüències naturals de definir la nació en termes d'exclusivitat ètnica.

5.2. Els mites de la neutralitat etnocultural i del nacionalisme cívic

Malgrat l'atractiu ideològic d'aquests discursos -i, per tant, de la primera resposta hipotètica de Rawls-, darrerament, cada vegada més gent ha arribat a la convicció que són discursos basats en el mite. És un mite creure que l'estat modern -EUA i França inclosos- fonamenta la condició de ciutadà en l'adhesió voluntària a uns principis polítics democràtics i liberals. També és un mite la idea que en qüestions culturals un estat pot ser absolutament neutral, en la mateixa mesura que és fals que un estat liberal democràtic pot tractar la cultura nacional de la mateixa manera que la religió. Com sol passar, la millor manera de mostrar que una creença és un mite -és a dir, una creença falsa- és requerir que hom pari atenció al funcionament real de les coses. Això és el que ens cal fer en aquests casos.

Efectivament, la idea que la pertinença als estats democràtics liberals -és a dir, la condició de ciutadà d'aquests estats- es fonamenta solament en l'adhesió lliure a una sèrie de principis o valors polítics és senzillament falsa, no es correspon amb la realitat. L'adquisició de la nacionalitat d'una democràcia liberal no passa per subscriure amb convicció els primers articles de la seva Constitució. Un marroquí que cregui fermament en els valors polítics de la democràcia nord-americana o francesa, per exemple, difícilment adquirirà mai la nacionalitat nord-americana o francesa, simplement pel fet de creure-hi⁸¹⁷. I a la inversa: un ciutadà nord-americà o francès que qüestionï els principis constitucionals de l'estat no perd la nacionalitat, simplement pel fet de qüestionar-los. En aquest sentit, "tenir compromisos polítics particulars, o fins i tot tenir alguna mena de compromís polític, no és ni una condició necessària ni una condició suficient per a tenir la condició de ciutadà"⁸¹⁸. Així doncs, cau un dels pilars del nacionalisme cívic. El segon pilar -el de la neutralitat- cau tot seguit quan reconeixem que la condició de ciutadà en els estats democràtics moderns es basa, de fet, en la

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ B.Yack, "The Myth of the Civic Nation", dins R.Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, p.106.

posseïció d'una sèrie de trets culturals o nacionals heretats per naixement o adquirits per aculturació. És a dir, el nacionalisme cívic encara queda més desprestigiats quan recordem que l'estat no pot ser etnoculturalment neutral, no pot tractar la cultura de la mateixa manera que la religió.

Certament, l'analogia entre cultura i religió no és vàlida en el sentit apuntat pels nacionalistes cívics; i, per adonar-se'n, tan sols cal fixar-se en les relacions que l'estat democràtic manté amb l'una i l'altra. La majoria de democràcies liberals contemporànies -fins i tot aquelles que tenen una gran majoria de ciutadans que es confessen creients d'un dogma determinat- promulguen l'aconfessionalitat de les institucions polítiques de l'estat. De fet, la separació entre església i estat constitueix un dels trets més destacats de la modernitat política des de fa molts lustres. En canvi, la relació entre l'estat i la cultura és ben diferent. En realitat, sembla ser un dels trets distintius de la modernitat que els estats s'interessin per promoure una identitat comuna entre els seus ciutadans i que aquesta identitat -nacional, podem dir- es basi en determinats trets culturals particulars d'un sector important de la població -normalment el majoritari. La realitat és com és: els estats democràtics no poden situar la cultura en l'àmbit privat, tal com fan amb la religió. La mateixa naturalesa de les institucions polítiques ho impedeix. Segons Yael Tamir:

L'essència cultural de l'estat es manifesta en les institucions polítiques i en el llenguatge oficial, així com en l'esfera simbòlica, en la selecció de rituals, d'herois nacionals, etcètera. Les actituds en relació al sistema polític, l'orientació psicològica envers els objectes socials, les normes de comportament polític, la interpretació de la història que promouen les institucions governants; tot això, inevitablement, reflecteix una cultura particular.⁸¹⁹

Will Kymlicka insisteix en el mateix punt: "aquesta idea, que els estats liberal-democràtics (o «nacions cíviqves») són etnoculturalment neutrals és completament falsa, tant històricament com conceptualment"⁸²⁰. El paradigma d'estat etnoculturalment neutral al qual solen referir-se els nacionalistes cívics, els EUA, quan s'observa de prop, resulta estar marcat culturalment d'una forma ben notable:

En primer lloc, [als EUA] és un requisit legal que els nens aprenguin la llengua anglesa a l'escola. En segon lloc, s'exigeix el mateix requisit als immigrants que volen adquirir la ciutadania americana. En tercer lloc, que el sol·licitant parli anglès és un requisit de fet per a

⁸¹⁸ K. Nielsen, "Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic", dins R.Beiner (ed.), *Ibid.*, p.124.

⁸¹⁹ Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton UP, 1993, p.148.

⁸²⁰ W. Kymlicka, "El nuevo debate sobre los derechos de las minorías", dins F.Requejo, *Democracia y pluralismo nacional*, p.32. A *Multicultural Citizenship* la idea apareix molt sovint; per exemple, en les pp.108 i ss.

obtenir una feina en o per al govern. En quart lloc, les decisions sobre les fronteres dels estats, així com el moment de la seva admissió a la federació, van ser preses deliberadament quan va quedar assegurat que els anglòfons constituïen la majoria dins de cadascun dels 50 estats de la federació americana⁸²¹.

L'analogia entre la religió i la cultura, per tant, no sembla gens correcta⁸²². D'altra banda, la història moderna demostra que els drets fonamentals dels individus -entre els quals s'inclou la llibertat de consciència o religió- permeten resoldre les disputes entre les diferents confessions religioses, en la mesura que s'accepta que hom és lliure d'adoptar la doctrina religiosa que li sembli més adient. Tanmateix, segons Kymlicka, els drets fonamentals dels individus no ens seran de cap utilitat a l'hora d'abordar les demandes que fan tradicionalment les minories etnoculturals d'un estat plurinacional:

El dret d'expressió no ens diu quina és la política lingüística adequada; el dret de vot no ens diu com s'han de traçar els límits polítics, o de quina manera s'haurien de distribuir les competències entre els diferents nivells de govern; el dret de mobilitat no ens diu quina política d'immigració i de nacionalització és la correcta⁸²³.

Però les democràcies liberals que pretenen fonamentar-se en els drets dels individus, com resoldran aleshores aquesta mena de qüestions? Kymlicka lamenta que normalment vulguin resoldre-les mitjançant la política democràtica ordinària, és a dir, apel·lant al vot de la majoria. I és que recórrer a aquesta opció perjudica gairebé sempre la situació de les etnocultures minoritàries⁸²⁴. La raó és elemental: si una societat democràtica on hi coexisteixen dos grups etnoculturals interessats a preservar el seu perfil de grup, i un d'ells té força més membres que l'altre; si aquesta societat decideix resoldre les disputes culturals atenent-se al que desitja la majoria d'individus de la població, aleshores el sistema democràtic afavorirà sempre els membres de la majoria.

Tanmateix -dirà segurament el nacionalista cívic, recordant la distinció entre sentits de neutralitat que ha fet Rawls-, el fet que sigui lamentable que l'estat no pugui ser neutral

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² D'acord amb la concepció moderna i democràtica de religió, una religió consisteix primàriament en un sistema de creences; una cultura, en canvi, sembla ser molt més que un sistema de creences. D'altra banda, les religions -justament perquè s'entenen com a sistemes de creences o exercicis de la raó teòrica i pràctica, com diu Rawls- persegueixen normalment la conversió del màxim nombre de membres, ja que pretenen haver descobert la veritat de l'existència humana; una cultura, en canvi, no es caracteritza per res d'això. En una societat democràtica liberal el fet de pertànyer a una religió no ha de tenir una alta visibilitat pública; en canvi, el fet de pertànyer a una cultura sol tenir una visibilitat important. D'altra banda, normalment es considera que hom no pot pertànyer a més d'una religió (car s'entén que una religió és un sistema de creences "comprehensiu", com diu Rawls); en canvi, sol succeir que hom s'identifiqui amb més d'una etnocultura o cultura nacional alhora (per exemple, la identitat italo-americana, o la catalana-espanyola).

⁸²³ *Multicultural Citizenship*, p.5.

⁸²⁴ *Ibid.*, p.109.

del tot entre grups culturals -i, per tant, el grup minoritari tingui unes perspectives més magres- no comporta necessàriament que hàgim de jutjar la seva actuació de reprovable. L'estat no pot impedir que els individus decideixin abandonar una cultura i adoptar-ne una altra; l'estat no pot ser neutral pel que fa als efectes d'implantar una cultura política liberal i democràtica. Però per Kymlicka, en el cas de les diferències etnoculturals, sí que és reprovable⁸²⁵; perquè, finalment, representa tractar de forma desigualtaria els membres de l'etnocultura minoritària i no hi ha cap necessitat que això sigui així -ja que podem concedir al grup minoritari, per exemple, mesures de protecció externes contra les influències de la majoria. L'igualitarisme no pot ser cec a les diferències rellevants. Equiparar el tracte uniforme amb el tracte igualitari és un error que es paga car. El liberalisme igualitari no tracta de la mateixa manera els rics que els pobres de la societat justament en virtut de l'igualitarisme segons el qual tots els individus tenen dret a intentar desenvolupar una vida plena i pròpia en igualtat d'oportunitats. Doncs bé, segons Kymlicka, aquesta mateixa idea -la de tractar de forma desigual per a poder tractar igualtariament- també s'hauria d'aplicar al tractament de les diferències entre grups culturals amb diferent suport de la població. "L'essència de l'autèntica igualtat és l'acomodació de les diferències"⁸²⁶. Altrament, estarem cometent una injustícia amb els membres de l'etnocultura minoritària.

Ara bé, fixem-nos que l'argument segons el qual tractar uniformement les diferències etnoculturals constitueix una injustícia depèn d'un gir crucial. Certament, per a poder dir que un estat que no concedeix drets culturals a un grup minoritari actua *injustament*, abans hem de demostrar que la diferència en qüestió és *rellevant*, en un sentit propi de la moralitat política. Qui accepti que l'essència de la igualtat és l'acomodació de les diferències haurà d'admetre que no qualsevol diferència és rellevant -no reconeixerà com a moralment rellevant, per exemple, que un individu sigui ros o moreno, alt o baix. Per tant, el que els detractors del nacionalisme cívic han de mirar d'argumentar, finalment, és que la pertinença a una etnocultura o nacionalitat té rellevància moral. Com veurem tot seguit, aquest serà un punt clau del projecte dels nacionalistes liberals.

⁸²⁵ Per Tamir "l'intent de presentar les institucions polítiques com a allunyades d'interessos i desigs [i com a representant de l'ordre moral abstracte] és tan il·lusori com opressiu, car confereix als valors particulars que guien les accions estatals l'estatus de la racionalitat universal i imparcial" (*Liberal Nationalism*, p.147).

⁸²⁶ Aquesta frase correspon a una sentència del Tribunal Suprem del Canadà, en la qual explica com cal interpretar las garanties d'igualtat de la Carta de Drets del Canadà. Apareix citada a *Multicultural Citizenship*, p.108.

6. Segona justificació

6.1. La presumpta incompatibilitat entre el liberalisme i el nacionalisme

Segons hem dit abans, una segona resposta que Rawls podria donar a la pregunta de per què no es planteja el problema d'acomodar les reclamacions nacionalistes de les cultures minoritàries seria dir que el liberalisme i el nacionalisme són incompatibles. L'un exclou l'altre: el liberalisme no pot ser nacionalista i el nacionalisme no pot ser liberal.

L'opinió que sosté aquesta presumpta incompatibilitat és relativament nova en el pensament polític occidental⁸²⁷. Però, d'ençà del la II^a Guerra Mundial⁸²⁸ i, més recentment, d'ençà de les diferents guerres als Balcans, la idea que liberalisme i nacionalisme són "ideologies" incompatibles s'ha popularitzat. A l'estat espanyol, d'ençà del terrorisme d'ETA en el període democràtic, es troba amb freqüència en tota mena de mitjans de comunicació. En un article recent, M. Vargas Llosas, per exemple, sosté amb rotunditat que el nacionalisme, gairebé per definició, és sinònim de violència i és contrari a la democràcia liberal. Diu: "... a pesar de la vocación pacífica de la mayoría de los nacionalistas [catalans i vascos, s'entén], en esta ideología, en su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, anida una semilla de violencia, que germina sin remedio cuando se vuelve acción de gobierno"⁸²⁹. Més endavant afegeix: "Mi opinión es que los nacionalismos deben ser intelectual y políticamente combatidos, todos, de manera resuelta, sin complejos, y no en nombre de un nacionalismo de distinta figura, sino de la cultura democrática y de la libertad"⁸³⁰.

6.2. El nacionalisme liberal

Caracterització general

⁸²⁷ Kymlicka recorda que pels liberals clàssics -per Mill, per exemple- el liberalisme i el nacionalisme no estaven pas renyits. Cf. cap.2 de *Ibíd.*

⁸²⁸ Karl Popper, a *The Open Society and Its Enemies*, va acusar el nacionalisme d'anar contra la societat oberta i racional: "[el nacionalisme] apel·la als nostres instints tribals, a la passió i al prejudici, i al desig nostàlgic d'alliberar-nos del pes de la responsabilitat individual i de substituir-la per la responsabilitat col·lectiva o de grup". Citat a *Liberal Nationalism*, p.80.

⁸²⁹ M. Vargas Llosa, "Europa y los nacionalismos", *Letras Libres*, abril 2003, núm.19, p.27.

⁸³⁰ *Ibíd.*, p.31.

En els últims quinze anys han sorgit tota una sèrie d'autors que han afirmat que les reclamacions del nacionalisme no tenen per què ser incompatibles amb els principis i els valors del liberalisme⁸³¹. Reconeixen que el nacionalisme de vegades ha servit per a donar cobertura ideològica a atrocitats injustificables. Però això no significa que tots els nacionalismes siguin atroços. De fet, com veurem, segons els nacionalistes liberals, en determinades circumstàncies, la moralitat liberal no solament serà compatible amb el nacionalisme sinó que exigirà assumir una perspectiva clarament nacionalista. En aquest sentit, un propòsit fonamental d'aquest conjunt d'autors és donar criteris que ens permetin distingir els nacionalismes correctes dels nacionalismes incorrectes⁸³².

Efectivament, segons els nacionalistes liberals, el liberalisme i el nacionalisme es complementen. D'una banda, la moralitat liberal ajuda a reduir el perill potencial en què pot derivar el discurs nacionalista, sobretot quan aquest no adopta com a punt de partida bàsic de l'avaluació moral el punt de vista dels individus sinó la nació entesa orgànicament. D'altra banda, el nacionalisme ajuda a donar realisme i aporta nous valors a les posicions liberals, sovint excessivament moralitzadores, idealistes, abstractes, insensibles a l'eticitat (*Sittlichkeit*)⁸³³.

Els nacionalistes liberals conceben la nació en termes culturals. Demanen que la identitat nacional s'entengui en termes de pertinença a una cultura "societal" (W.Kymlicka) "abarcadora" (J.Raz) "organitzacional" (A.Smith). Aquest tipus de cultura no és homogènia, sinó plural. És a dir, inclou una varietat d'opcions normatives o estils de vida o concepcions del bé, i l'individu pot triar quina vol adoptar. Així doncs, la identitat nacional no esgota el camp moral i pot ser qüestionada⁸³⁴. Ni la identitat nacional tampoc no és una identitat fixa i inalterable, sinó que finalment és fruit del treball de reproducció reflexiva de la cultura nacional que fan els individus. El nacionalista liberal respecte la diversitat i alhora defensa que és moral perseguir fins col·lectius⁸³⁵. Així mateix, exigeix respecte per tots aquells que no vulguin fer-se nacionalistes -és a dir, que no s'identifiquin d'alguna manera amb la nació- i requereix

⁸³¹ W. Kymlicka, Y. Tamir, J. Raz, D. Miller sobresurten especialment.

⁸³² Vegeu final de la intervenció de W.Kymlicka a "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", dins R.McKim & J.McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, OUP, 1997, p.64.

⁸³³ Tal com diu H. Putnam: "... quan no hi ha aquesta mena d'estils de vida concrets, formes d'allò que Hegel va anomenar *Sittlichkeit*, les màximes universals de justícia queden pràcticament buides, de la mateixa manera que, quan no hi ha raó crítica, les formes heretades de *Sittlichkeit* degeneren en una cega tenacitat i en un cec acatament de l'autoritat. La tradició sense raó és una tradició cega; la raó sense tradició és una raó buida" (H.Putnam, "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?", dins M.Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1996, p.116).

⁸³⁴ Cf. Y.Tamir, "Theoretical Differences in the Study of Nationalism", dins R.Beiner (ed.), p.76.

⁸³⁵ Cf. Tamir, *Liberal Nationalism*, p.59.

que els drets col·lectius -com ara el dret d'autodeterminació- s'apliquin respectant els interessos i drets fonamentals dels que discrepen de la majoria nacionalista⁸³⁶. Alguns nacionalistes liberals han arribat fins i tot a defensar -amb exageració, potser- que l'individu pot escollir la nació a la qual vol pertànyer, així com pot abandonar voluntàriament la nació a la qual pertany⁸³⁷.

El nacionalisme liberal s'ha consolidat com a corrent de pensament específic, en gran part, gràcies a la posició que ha pres en tota una sèrie de debats oberts que hi ha hagut -i encara hi ha- en filosofia i teoria política. D'entrada, tal com indica l'exposició que acabem de fer, ha guanyat versemblança en la mesura que ha sabut demostrar que la discussió entre comunitaristes i liberals que va dominar l'escena acadèmica dels anys 80 i dels primers anys 90 no era gens adequada per abordar teòricament el fenomen nacionalista⁸³⁸. Així mateix, ha sabut mostrar que l'oposició més forta contra les seves tesis sobre el nacionalisme no provindrà del liberalisme en general, sinó d'un tipus determinat de liberalisme: el liberalisme que Walzer va anomenar "Liberalisme-1", que cal distingir del "Liberalisme-2". Els nacionalistes liberals advoquen per aquest segon tipus de liberalisme i neguen que el Liberalisme-1 tingui cap dret a reclamar l'exclusivitat de la interpretació dels valors liberals⁸³⁹.

D'altra banda, el nacionalisme liberal també ha tret profit, d'alguna manera, del debat que des de fa uns anys mantenen els historiadors anomenats "modernistes" i els anomenats "etnosimbolistes" sobre la relació entre la modernitat i l'aparició de les nacions i el nacionalisme⁸⁴⁰. Això es nota, per exemple, en la forma com solen definir el

⁸³⁶ Cf. J.Raz, "La autodeterminación de los pueblos", dins J.Raz, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, p.153.

⁸³⁷ El nacionalisme liberal de Yael Tamir es caracteritza per defensar aquesta tesi (vegeu *Liberal Nationalism*, p.37 i ss.). Tanmateix, es fa difícil d'entendre què vol dir Tamir amb això. En determinats casos, potser sí és possible canviar d'identitat nacional; per exemple, quan dues nacions tenen molts de punts en comú i pocs punts de diferència, com ara les nacions catalana i espanyola, o les nacions nord-irlandeses protestant i catòlica. Però si entenem la tesi del canvi d'identitat nacional gaire literalment aleshores correrem el perill d'identificar nació amb religió, cosa que hem qüestionat abans (i el nacionalisme liberal serà tan "liberal" que a penes tindrà res de nacionalisme; cf. Beiner, "Introduction", dins Beiner (ed.), p.12). De fet, si ens hi fixem bé, veurem que quan Tamir parla de la possibilitat d'escollir una identitat nacional el que realment sembla dir és que en el nacionalisme liberal la pertinença a la nació és reflexionada i que els individus poden canviar aspectes de la seva cultura nacional. Tanmateix si és això el que vol dir, aleshores seria millor que parlés de l'interès dels individus a tenir la possibilitat de canviar el "caràcter" de la nació a la qual pertanyen. És el que fa Kymlicka. .

⁸³⁸ Kymlicka diu que la superació del debat comunitarista/liberal correspon a la primera fase del desenvolupament del culturalisme liberal (que inclou el nacionalisme liberal). Cf. W.Kymlicka, "El nuevo debate sobre los derechos de las minorías", pp.26-28).

⁸³⁹ Walzer va utilitzar les expressions "Liberalisme 2" i "Liberalisme 1" per a designar la postura de Charles Taylor a "The Politics of Recognition" i la postura contrària a la de Taylor, respectivament. Vegeu M.Walzer, "Comment", dins C.Taylor, *Multiculturalism*, pp.99-105.

⁸⁴⁰ En aquest debat E.Gellner, E.Hobbsbawn, B.Anderson figuren de forma prominent del costat anomenat "modernista". A.Smith i J.Hutchinson, per exemple, sobresurten de la banda dels anomenats

concepte sempre controvertit de "nació". Una nació es compon d'un element objectiu - això és el que solen ressaltar els etnosimbolistes- i d'un element subjectiu -que és el que solen ressaltar els modernistes. L'element objectiu correspon a aquells trets etnoculturals que fa que diguem que un individu determinat és membre d'un grup etnocultural determinat. És a dir, els membres d'una nació es caracteritzen -objectivament- per compartir una llengua, uns costums, una història, una relació amb el territori, una religió, etcètera. Tanmateix, cap d'aquests elements en concret no és necessari per a la formació d'una nació -encara que sí que ho és que n'hi hagi alguns. Ni tampoc no és suficient. I és que perquè puguem parlar de nació cal que es doni també un fenomen de naturalesa subjectiva; és a dir, cal que els membres del grup etnocultural en qüestió creguin que formen part d'un col·lectiu amb una identitat pròpia pel fet de tenir certs trets etnoculturals singulars. És essencial per a esdevenir una nació que els membres del grup tinguin consciència de grup⁸⁴¹ i desitgin ser reconeguts com a tals per tal de mantenir públicament les seves peculiaritats etnoculturals, afrontar el futur amb autonomia -si cal, també per a modificar el caràcter del grup-, i mirar de fer prosperar el col·lectiu. En aquest sentit, alguns autors suggereixen deixar d'utilitzar la noció de "identitat" i passar a usar la de "identificació", per tal de referir-se al llaç que uneix els individus i les nacions⁸⁴². Així doncs, hem de dir que l'element objectiu i l'element subjectiu de les nacions es troben estretament units. O, dit d'una altra manera: hem d'admetre que l'existència de nacions i dels processos de *nation-building* que són característics dels projectes nacionalistes es donen conjuntament.

Ara bé, el reconeixement de l'existència d'un element subjectiu en el nacionalisme -i en les nacions- obliga finalment el nacionalista liberal a plantejar-se la qüestió següent: els individus d'una etnocultura determinada, per què haurien de tenir cap interès a preservar l'etnocultura a la qual pertanyen? Els pensadors liberals contraris al nacionalisme -els partidaris del Liberalisme-1- no veuen cap interès especial en el fet de pertànyer a una etnocultura *particular*; el que realment compta és la capacitat dels individus d'escollir els grups als quals volen pertànyer, siguin culturals, religiosos,

"etnosimbolistes". Dit molt ràpidament i malament (ara no podem entretenir-nos en aquesta qüestió), la principal diferència entre modernistes i etnosimbolistes és que els primers defensen que la nació és fruit del nacionalisme, és a dir, és un producte cent per cent modern (ja que el nacionalisme com a ideologia apareix al s.XIX); mentre que els segons defensen que el nacionalisme és fruit de l'existència de les nacions, és a dir, no és un producte cent per cent modern, sinó de l'existència en un territori d'una etnocultura històrica amb unes característiques determinades.

⁸⁴¹ Cf. Tamir, *National Liberalism*, p.66.

⁸⁴² Cf. J.-M. Terricabras, *Raons i tòpics: catalanisme i anticatalanisme*, Barcelona, La Campana, 2001, p.65.

esportius, etcètera. Doncs bé, el que distingeix el nacionalisme liberal per sobre de tot és la tesi segons la qual la pertinença d'una persona a una etnocultura determinada és un bé important o fonamental per a aquesta persona, un bé que dóna lloc a un interès legítim - una reclamació de justícia, fins i tot- de preservar i fomentar políticament l'etnocultura en qüestió.

L'interès fonamental de l'individu en la pertinença etnocultural. Dues tendències en el nacionalisme liberal.

Alguns teòrics s'han plantejat aquesta qüestió de la manera següent: "per què m'hauria de fer nacionalista?". Però aquesta forma de plantejar el problema no sembla gaire virtuosa⁸⁴³. Sembla millor la que acabem de proposar: "Per què els individus tenen un interès legítim a preservar i fomentar políticament l'etnocultura a la qual pertanyen?". A l'hora d'abordar aquesta qüestió és important que ens adonem que la resposta que oferim no pot ser independent de la caracterització que fem del que suposa per a un individu pertanyer a una etnocultura particular -o tenir una identitat nacional, si es vol. Hauria de ser evident que un individu afirmarà que pertanyer a una etnocultura és important per a ell i, en conseqüència tindrà interès a preservar-la i fomentar-la *perquè* aquesta pertinença és d'una mena determinada i no una qualsevol⁸⁴⁴. El que ara ens cal, doncs, és disposar d'una caracterització del que sigui un grup etnocultural feta des d'aquesta perspectiva. Ens remetrem a una de les caracteritzacions que ha tingut més influència -

⁸⁴³ El problema principal que hi veig és que aquesta mena de plantejament suggereix fàcilment que la decisió de fer-se o no nacionalista és una qüestió "existencial", com diu Beiner (cf. Beiner (ed.), p.15). És a dir, és una qüestió sobre el bé personal, com si fer-se nacionalista fos una alternativa més que hom té a l'abast a l'hora de determinar quina concepció del bé ha de perseguir. I aquest suggeriment no em sembla encertat.

⁸⁴⁴ Aquest és el problema més important que té el "Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)", de C. Ulises Moulines (publicat, entre altres llocs, a *Isegoría*, 24, 2001, pp.25-49). Moulines dedica molt d'espai a demostrar que no hi ha cap problema a parlar de l'existència de "nacions", però quan arriba el moment de la pregunta normativa, el moment d'aclarir "per què és bo el nacionalisme" l'únic que se li acut és apel·lar a l'argument estètic del "Valor Intrínsec de la Pluralitat de l'Ésser" o VIPS (p.44). D'aquesta manera desvincula les raons morals que donen suport al nacionalisme de la caracterització de què sigui una nació. És a dir, la raó moral pràcticament no té res a veure amb la naturalesa del col·lectiu distintiu que sigui una nació. En una conversa recent, a Girona, Moulines em va confirmar que apel·la al principi VIPS perquè la fal·làcia naturalista li impedeix derivar del que és -del fet que les nacions siguin entitats reals- un haver de ser. Tanmateix, aquesta forma d'abordar la qüestió normativa em sembla errònia. Car pressuposa un "ésser" -molt afí al positivisme que Ulises Moulines denigra- deslligat d'interessos i de realitat humana. Però els interessos i la realitat humana expliquen -l'element subjectiu present en tota nació- justament el gir *nacional* que pot emprendre una ètnia.

entre els nacionalistes liberals, almenys- i que encara manté tota la seva vigència: la que feren J.Raz i A.Margalit l'any 1990⁸⁴⁵.

Raz i Margalit identifiquen 6 característiques en un grup etnocultural -ells parlen de "grup abarcador" (*encompassing group*), Kymlicka parla de "cultura societal"⁸⁴⁶, però pràcticament volen dir el mateix. (1) Un grup abarcador o etnocultural "té un caràcter comú i una cultura comuna que inclou una gran diversitat i un gran nombre d'aspectes importants de la vida; té una cultura que defineix o marca una varietat d'estils de vida, tipus d'activitat, professions, objectius i relacions"⁸⁴⁷. (2) Una persona que "creixi entre els membres del grup adquirirà la cultura del grup, quedarà marcada pel seu caràcter. Els seus gustos i les seves opcions es veuran afectades per aquesta cultura en un grau significatiu. Els tipus de carrera que se li ofereixen; les activitats recreatives que ha après a apreciar... els trets de l'estil de vida amb els quals pot sentir empatia i pels quals pot desenvolupar una predilecció...". És a dir, la cultura en qüestió serà "penetrant" i tindrà una influència "profunda i transcendent" en l'individu. Això no significa que l'individu no pugui desprendre's d'ella -emigrant, per exemple, a un altre lloc. Però sí que implica que el procés de desprendre-se'n serà "lent i dolorós". (3) El fet de pertànyer a un grup d'aquestes característiques depèn en bona part del reconeixement mutu que es donen els seus membres. "Les altres condicions (que poden ser l'accident del naixement, o el fet de compartir la cultura del grup, etc.) normalment constitueixen les bases citades com a raons per aquest reconeixement"⁸⁴⁸. (4) Ser membre del grup té una alta visibilitat, és un dels fets principals que "identifica les persones i que formen les expectatives de com són... Es tracta de grups els membres dels quals són conscients de ser-ne i típicament consideren aquesta pertinença un senyal important en la comprensió de qui són ells, en la interpretació de les seves accions i reaccions, i en la comprensió dels seus gustos i forma de ser"⁸⁴⁹. (5) "La qualitat de ser membre és una qüestió de pertinença, no és una qüestió d'èxit... Ser un bon irlandès, és cert, constitueix un assoliment (*accomplishment*). Però ser irlandès no ho és pas. Les qualificacions que s'exigeixen per a ser membre del grup habitualment són determinades per criteris no voluntaris. No podem escollir pertànyer o no". Aquesta circumstància, que la pertinença al grup no depengui de l'èxit en les empreses normatives que emprengui l'individu, fa

⁸⁴⁵ Cf. J. Raz [&A.Margalit], "La autodeterminación de los pueblos", dins J.Raz, *La ética en el ámbito público*.

⁸⁴⁶ Cf. *Multicultural Citizenship*, pp.76 i ss.

⁸⁴⁷ "La autodeterminación de los pueblos", p.142.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p.143.

que el grup esdevingui una "font primària d'identificació". (6) El reconeixement mutu com a membre del grup queda garantit pel fet de posseir les característiques generals i impersonals pròpies de la cultura. D'aquí que el grup tendeixi a desenvolupar "mitjans convencionals d'identificació" com ara símbols, cerimònies, etcètera.

És un fet contingent que el món es compongui de grups etnoculturals⁸⁵⁰. Tanmateix el fet de pertànyer a grups d'aquesta mena té grans conseqüències per al benestar dels individus⁸⁵¹. I és que, d'acord amb la caracterització que acabem de relatar, en primer lloc (i) "els individus troben en ells una cultura que afaïçona en gran mesura els seus gustos i oportunitats" i, per consegüent, si "una cultura està en decadència, o si és perseguida o discriminada, les opcions i oportunitats obertes als seus membres es tornen menys atractives, i els seus objectius tenen menys possibilitats d'èxit"⁸⁵². I, en segon lloc, (ii) el fet de pertànyer a un grup així proporciona "una àncora per a la identificació de si mateixos i la seguretat d'una pertinença segura i sense esforç"⁸⁵³. I, per tant, si el grup troba obstacles per desenvolupar-se, aquest bé de la identificació també perillarà. Així doncs, conclouen Raz i Margalit, la lluita política destinada a preservar i fer prosperar un grup etnocultural queda justificada *instrumentalment* a partir de la importància que té per als individus que en són membres el fet de ser-ne membres⁸⁵⁴.

L'argument instrumental, consistent a defensar els drets dels grups etnoculturals i el nacionalisme a partir del valor que té la pertinença a aquests grups per als seus membres és una característica comuna dels nacionalistes liberals -i un tret distintiu del nacionalisme liberal respecte a altres tipus de nacionalismes. Tanmateix, dins el corrent del nacionalisme liberal, fins i tot dintre l'obra mateix dels nacionalistes liberals, s'hi poden apreciar dues formes diferents -no necessàriament incompatibles- d'articular l'argument instrumental. La diferència entre aquestes dues formes és més aviat una qüestió de matisos i accents. Però serà interessant que les distingim.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p.145.

⁸⁵⁰ És un fet característic de la història moderna o de la modernitat, segons molts. Cf. C.Taylor, "Nationalism and Modernity", dins McKim & McMahan (eds.), pp.31-55.

⁸⁵¹ "La autodeterminación...", p.148.

⁸⁵² *Ibid.*, p.147.

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ L'aspecte que ha de prendre la lluita política de preservació i foment del grup etnocultural -els objectius de la lluita nacionalista, podríem dir- és una altra de les qüestions que ha d'abordar un nacionalista liberal. Aquí les propostes i els interessos poden variar notablement. Raz i Margalit han contribuït a justificar normativament l'atribució del dret d'autodeterminació als pobles; Kymlicka justifica sobretot els drets de grup a les minories culturals d'un estat democràtic liberal en termes de "mesures de protecció -polítiques i constitucionals- externes"; Tamir posa l'accent en el fet que el nacionalisme no s'ha d'entendre necessàriament en termes polítics i que les aspiracions nacionalistes

Una d'aquestes tendències consisteix a posar l'accent en els punts (1) i (2) de la descripció de grup etnocultural que han fet Raz i Margalit. És a dir, consisteix a destacar sobretot la idea que la pertinença a una nació és condició necessària perquè un individu pugui desenvolupar-se lliurement i autònomament⁸⁵⁵. I és que tan sols llavors hom disposa d'un ventall important d'opcions vitals significatives. Tal com diu Kymlicka -un dels autors que tendeix a presentar d'aquesta forma l'argument instrumental- una "cultura societal" és el "context d'elecció" on les decisions dels individus cobren sentit⁸⁵⁶. Segons Tamir, l'individu lliure és un "individu contextual", i el context d'elecció és la nació a la qual hom pertany⁸⁵⁷. El fet que en una etnocultura hi hagi una pluralitat d'opcions vitals fa possible que l'individu decideixi quina d'elles li convé més; així mateix, fa possible que hom la revisi i en prengui una altra quan ho consideri pertinent⁸⁵⁸. Per tant, les cultures no són valuoses en si mateixes, sinó perquè ofereixen un ventall d'opcions significatives als individus i d'aquesta manera fan possible el tipus de llibertat que promulga el liberalisme. La llibertat del liberalisme és la llibertat d'escollir i de revisar la concepció del bé que hom adopta a l'interior d'una cultura societal o nació⁸⁵⁹. El liberalisme necessita afirmar, per tant, la importància de la pertinença a una etnocultura. Quan tenim en compte el que aquesta tendència argumentativa ressalta de la pertinença etnocultural, entenem millor també que els autors que fan aquest tipus d'arguments sovint parlin en termes de "reclamacions de justícia" per a referir-se al tipus de demanda que fan els grups culturals minoritaris quan demanen garanties polítiques per a desenvolupar la pròpia cultura. Entenem, per exemple, que Kymlicka digui que tractar uniformement la diferència cultural sigui donar un tracte desigualitari als individus. I és que si pertànyer a una cultura és condició necessària per a la llibertat individual, negar o escatimar la d'uns individus -que són minoria- i facilitar la d'uns altres -la majoria- constituirà clarament una injustícia, des del punt de vista liberal.

La segona tendència argumentativa dins del nacionalisme liberal no se centra, o no se centra tant, en la necessitat de pertànyer a una cultura per a desenvolupar-se lliurement. Subratlla altres aspectes del que representa pertànyer a un grup d'aquesta mena i es fixa

queden satisfetes amb la preservació de la qualitat de majoria cultural en una esfera pública; Requejo es centra especialment en la justificació del federalisme asimètric; etcètera.

⁸⁵⁵ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p.75, p.101; Tamir, *National Liberalism*, p.84.

⁸⁵⁶ *Multicultural Citizenship*, p.83 i ss.

⁸⁵⁷ *National Liberalism*, p.30, p.84.

⁸⁵⁸ *Multicultural Citizenship*, p.126.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p.90.

en els béns que aquests aspectes comporten. Per exemple, subratlla el fet que l'individu trobi confiança i seguretat pel fet de pertànyer a un grup que no basa la pertinença en l'assoliment. Això explica, com hem dit, que l'individu s'identifiqui estretament amb el grup i també que el benestar de l'individu estigui lligat al reconeixement que rebí el grup per part de les altres nacions. Quan un individu pertany a una nació que les demés nacions no reconeixen, l'individu viu aquesta falta de reconeixement com un mal⁸⁶⁰, perquè implica que els membres de les altres nacions no el veuen tal com ell es veu, que és tal com ha volgut fer-se. I és que, com diu Taylor, la identitat és un concepte dialògic que requereix del reconeixement dels altres⁸⁶¹. Efectivament, sentir-se identificat amb un grup significa que l'individu no pot desvincular-se del bé -i dels mals- de la comunitat a la qual pertany⁸⁶². En aquesta mateixa línia, Tamir ha subratllat que quan un individu pertany a una nació "això li permet gaudir d'un grau d'autorealització que no pot experimentar per compte propi"⁸⁶³. És a dir, les accions que emprèn, en tant que membre del grup, adquireixen un "significat addicional" al qual els altres connacionals també són sensibles. Les accions quotidianes cobren un sentit particular pel fet de formar part "d'un esforç creatiu continu mitjançant el qual la cultura es fa i es refà". "El desenvolupament de les relacions humanes, la capacitat de lluitar conjuntament amb altres per assolir objectius compartits enriqueix la vida humana. A més, el respecte per la continuïtat inherent a la pertinença nacional fa possible que els individus se situïn en un continu de vida i de creativitat humana, i d'aquesta manera queden connectats amb els seus avantpassats i amb les generacions futures i redueixen la solitud i l'alienació característica de la vida moderna"⁸⁶⁴.

Ja hem dit que aquestes dues tendències argumentatives, que trobem a l'interior del nacionalisme liberal, no tenen per què ser incompatibles entre si. De fet, ja hem dit que sovint es fan notar en l'obra d'un mateix autor. Tanmateix és interessant que tinguem present la diferència. Perquè, de vegades, adoptar una tendència o una altra pot ser rellevant. Per exemple, si adoptem la primera forma d'articular l'argument instrumental, aleshores, tal com hem dit, tendirem a plantejar la reivindicació nacional en termes de

⁸⁶⁰ Taylor, "The Politics of Recognition", dins A.Gutman (ed.), *Multiculturalism*, p.26.

⁸⁶¹ *ibíd.*, p.32.

⁸⁶² R. Dworkin ha posat de relleu que el liberalisme no pot afirmar que l'individu pot desentendre's de la sort de la comunitat a la qual pertany i ha criticat l'excessiu individualisme que sovint presenta. Dworkin afirma que quan un individu es troba integrat en una comunitat o societat pensa en aquesta comunitat en termes de "unitat d'agència". Cf. R.Dworkin, *La comunidad liberal*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1996, p.165 i ss.

⁸⁶³ *Liberal Nationalism*, pp.84-85.

⁸⁶⁴ *Ibíd.*, p.86.

justícia -car creuem que hi ha en joc quelcom que correspon als individus afectats en tant que persones morals, lliures i iguals⁸⁶⁵. Això pot comportar que considerem que aquesta mena de reivindicacions són innegociables en comparació amb altres valors -ja que des de Rawls, almenys, la justícia és innegociable. Tanmateix, el realisme sovint ens demanarà que sospesem els béns i els interessos dels individus en la seva pertinença etnocultural amb altres interessos, com ara l'interès de viure en una societat estable o poc conflictiva, pròspera, etcètera. La segona forma d'articular l'argument potser serà més versàtil, en aquest sentit. I, per tant, més útil. Tanmateix, ara no podem seguir aquesta qüestió⁸⁶⁶. (En el capítol-apèndix d'aquesta tesi toquem el problema de si un liberal podria defensar la política lingüística de la Generalitat de Catalunya i fem notar les dificultats d'enfocar una defensa liberal de les mesures que aquesta política implementa a partir d'una postura propera a la primera tendència argumentativa del nacionalisme liberal.)

Sigui com sigui, el que en aquesta secció hem suggerit és que l'aparició d'una teoria nacionalista liberal seriosa qüestiona l'opinió segons la qual el nacionalisme i el liberalisme són incompatibles. I, per tant, fa inviable la segona resposta hipotètica que Rawls podria donar a la pregunta de per què no ha tocat el problema del pluralisme cultural i nacional.

7. Tercera justificació

7.1. Una resposta senzilla

És possible que la tercera resposta hipotètica sigui la més versemblant de totes: "No m'he plantejat la qüestió de com acomodar el pluralisme cultural i nacional -diria Rawls- perquè no ho puc tocar tot alhora. El tema del treball del 1971, de *Una teoria*, va ser la qüestió de la justícia distributiva. A *Liberalisme* aquesta qüestió es va ampliar per tal d'incloure les qüestions essencials d'una Constitució liberal democràtica d'una societat caracteritzada pel pluralisme comprehensiu. Per facilitar el tractament d'aquestes qüestions -i evitar el tipus de problemes que planteja el pluralisme nacional,

⁸⁶⁵ Kymlicka arriba a proposar afegir la pertinença cultural al llistat de béns socials primaris. Cf. *Multicultural Citizenship*, p.86.

⁸⁶⁶ W. Norman fa notar els problemes de plantejar les reivindicacions nacionalistes exclusivament en termes de justícia. Segons ell a banda de les consideracions de justícia cal considerar, com a igualment importants, les consideracions d'estabilitat i d'identitat. Vegeu W.Norman, "Justice and Stability in

sobretot- he suposat que estava parlant d'un estat-nació. Tinc l'esperança que, més endavant, quan hagi resolt aquestes qüestions bàsiques podrem resoldre els problemes de pluralisme etnocultural i nacional que tant us amoïnen".

Efectivament, hi ha una sèrie d'indicis que fan pensar que a Rawls no li costaria gaire donar aquesta resposta. Per exemple, només cal veure com en els seus llibres els termes "societat", "nació", "estat" o "poble" són pràcticament sinònims⁸⁶⁷. Aquesta facilitat per intercanviar termes es nota especialment quan aborda el problema de la justícia en l'àmbit internacional⁸⁶⁸. Tanmateix, d'aquí no hauríem de treure la conclusió que Rawls no té present, d'alguna manera, el problema del pluralisme cultural i nacional d'avui dia. Si parem atenció a les seves paraules, l'única conclusió que podem treure és que no ha arribat encara el moment d'abordar-lo. Quan Rawls, a *The Law of Peoples*, descriu les característiques que tenen els pobles per als quals cal trobar uns principis de justícia internacionals, una d'aquestes característiques és la de generar "simpaties comunes" entre els ciutadans que en formen part; és a dir, de ser una "nacionalitat", en el sentit que Mill va donar a "nacionalitat"⁸⁶⁹. I a continuació afirma el següent:

[...] el Dret de Gents comença amb la necessitat de suposar simpaties comunes [entre els ciutadans], independentment de la font que tinguin aquestes simpaties. La meua esperança és que, si comencem d'aquesta forma simplificada, podrem elaborar principis polítics que, en el seu moment, ens permetran tractar casos més difícils on el conjunt de la ciutadania no està unida per una llengua comuna o per una memòria històrica comuna⁸⁷⁰.

Així doncs, davant les crítiques que no aborda la qüestió del pluralisme cultural i nacional, Rawls simplement demanaria paciència: "Tot arribarà".

Multinational Societies", dins A.-G. Gagnon & J.Tully (eds.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp.90-109.

⁸⁶⁷ Un dels primers intèrprets a fer notar aquest fet, i la consegüent manca de sensibilitat pel tema del pluralisme nacional, fou Vernon Van Dyke. Vegeu, per exemple, V. Van Dyke, "Justice as Fairness: For Groups?", *The American Political Science Review*, 69, 1975, pp.607-614.

⁸⁶⁸ Vegeu, per exemple, *A Theory of Justice*, p.378.

⁸⁶⁹ Cf. *The Law of Peoples*, p.23.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, pp.24-25. És veritat, però, que a continuació d'això Rawls afirma el següent: "Un pensament que anima aquesta forma de procedir és que a l'interior d'una *polity* raonablement justa liberal (o decent) és possible, crec, satisfer els interessos culturals raonables i les necessitats dels grups amb un rerefons ètnic i nacional divers. Procedim d'acord amb el supòsit que els principis polítics per a un règim constitucional raonablement just ens permetran tractar una gran varietat de casos, si no tots" (*Ibid.*). Aquest fragment més aviat ens remet a la primera resposta hipotètica, que ja hem considerat. Perquè sembla que vingui a dir que els principis de justícia i la noció de consens per superposició -que conjuntament expliquen l'estabilitat d'una societat eminentment plural- seran suficients per a resoldre el pluralisme cultural i nacional.

7.2. Tres contrarèpliques senzilles

La resposta sembla ben versemblant. Potser ho és força més que les altres dues respostes que hem considerat en aquest capítol. Tanmateix, la versemblança de la resposta no estalvia a Rawls les tres contrarèpliques que els crítics li poden fer. Són, com veurem tot seguit, tres contrarèpliques tan breus, senzilles i contundents com la resposta hipotètica que acabem de suggerir.

Les qüestions constitucionals essencials

La primera contrarèplica consistiria a recordar a Rawls que, segons el liberalisme polític, hi ha dos tipus de "qüestions constitucionals essencials" i que el primer tipus fa referència a "els principis fonamentals que defineixen l'estructura general de l'estat i del procés polític: els poders legislatiu, executiu i judicial; l'abast de la regla de la majoria"⁸⁷¹. Ara bé, sembla que si el pluralisme cultural i nacional és realment un repte per al liberalisme, ho és justament perquè planteja tota una sèrie de qüestions fonamentals sobre quina hauria de ser l'estructura general de l'estat: què és millor per tal d'acomodar el pluralisme cultural i nacional, un sistema d'autonomies, o un federalisme?; un federalisme simètric o asimètric?; la constitució, hauria de definir en quines circumstàncies pot segregar-se una regió?⁸⁷²; una minoria nacional o cultural, pot reclamar un dret de veto constitucional en qüestions que afectin la seva cultura per tal de contrarestar la votació de la majoria?; etcètera.

Els nacionalistes liberals consideren que totes aquestes qüestions són problemes constitucionals fonamentals, tal com demostra el fet que la majoria de democràcies liberals els resolen en la seva Carta Magna. Per tant, semblaria que el liberalisme polític rawlsià, si realment vol acomodar *tot* el pluralisme rellevant de les societats contemporànies, no pot eludir la responsabilitat d'oferir algun tipus de resposta al respecte.

⁸⁷¹ *Liberalismo político*, p.262.

⁸⁷² A "Secesión y Democracia (Constitucional)" (dins F.Requejo, *Democracia y pluralismo nacional*), W. Norman defensa la tesi que la inclusió de les condicions de secessió en la Constitució alleugeriria el conflicte nacional i, fins i tot, les ànsies de secessió.

El problema dels deures associatius i la doble tensió interna al liberalisme

El nacionalisme liberal té un altre avantatge. I és que mostrant que el nacionalisme i el liberalisme es complementen pot oferir una explicació de per què els individus que pertanyen a una nació tenen "obligacions o deures associatius" amb els seus connacionals; i, d'aquesta manera, pot superar també les dues tensions que soscaven per dins el liberalisme, quan el liberalisme ignora el component d'eticitat (*Sittlichkeit*) de l'estat⁸⁷³.

Efectivament, el liberalisme que no para atenció a l'eticitat acaba tibant per dos costats - és a dir, per dues tensions relacionades estretament entre si. (i) La primera tensió també podria anomenar-se "el problema de les fronteres obertes", i consisteix en el següent raonament. Si una característica bàsica del liberalisme és afirmar que el tracte igualitari dels individus lliures i iguals té prioritat per sobre de qualsevol altra consideració arbitrària sobre com sigui el món social, i les fronteres dels països responen a contingències històriques de tota mena, per què impedim el trànsit d'individus d'uns països a uns altres amb polítiques d'immigració restrictives? És a dir, per què posem traves o impedim la lliure mobilitat dels individus entre països? Un estat liberal, no hauria de tenir una política de fronteres obertes? Un estat liberal, no hauria de deixar entrar i acceptar com a ciutadà qualsevol individu que s'adhereixi de bona fe als principis polítics que governen la vida pública de l'estat? Quina raó moral pot tenir un liberal per restringir l'accés a la condició de ciutadà a unes persones determinades i impedir-lo a unes altres que desitgen adquirir-la?

(ii) La segona tensió podria anomenar-se el "problema de la justícia global". Si el liberalisme sosté que totes les persones són moralment iguals, i això significa que tenen un igual dret als béns socials primaris que faran possible que desenvolupin la concepció del bé que creguin adequada, i aquest igual dret no pot veure's superat per consideracions arbitràries de com sigui el món social, per què la distribució de béns socials primaris es fa en base a la pertinença a un estat? Què justifica l'adopció del criteri de pertinença per a fer la distribució de béns socials? Per què una persona que ha nascut en un país determinat A, que disposa de molts més recursos que un altre país B, ha de tenir més possibilitats de desenvolupar una vida feliç i plena que una altra persona que ha tingut la desgràcia de néixer a B? Rawls, certament, en la seva teoria del dret de

⁸⁷³ S. Scheffler exposa molt bé aquesta doble tensió interna al liberalisme, a "Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism", dins *Boundaries and Allegiances*, Oxford, Oxford UP, 2001, pp.66-81.

gents afirma que els països rics tenen un "deure d'assistència" envers els països pobres: els han d'ajudar a fi que algun dia puguin incorporar-se a la Societat de Nacions ben ordenades⁸⁷⁴. Tanmateix, aquest deure d'assistència no és cap resposta al problema de la justícia global; més aviat pressuposa que ja l'hem resolt; és a dir, que ja hem respost afirmativament a la pregunta de si el punt de vista inicial i prioritari de la distribució de béns socials és la pertinença a un territori, nació, o estat.

El nacionalisme liberal, a diferència del liberalisme abstracte, disposa d'una resposta a tots dos problemes i, per tant, és capaç de reduir les tensions. Perquè justifica la importància d'adoptar la perspectiva nacional en matèria de ciutadania i de justícia distributiva a partir d'una justificació de les "obligacions o deures associatius" que tenim amb els nostres connacionals⁸⁷⁵. Els deures associatius són aquelles responsabilitats especials que un individu té envers els *seus* associats o persones properes⁸⁷⁶. El sentit comú ens ho recorda sovint: no tenim els mateixos deures i obligacions amb una persona que ens és familiar o que considerem "un dels nostres" que amb una persona que ens és estranya. Això no vol dir que no creguem que la persona que ens és estranya tingui uns drets fonamentals que estem obligats a respectar. Res d'això. Simplement significa que no hi tenim tantes -ni les mateixes- obligacions com tenim amb "els nostres". I el mateix es pot afirmar de les "nostres" institucions polítiques⁸⁷⁷. Doncs bé, el nacionalisme liberal pot justificar aquest tracte envers els connacionals a partir de l'interès fonamental que tenen les persones de protegir, garantir i fer prosperar la cultura pròpia. Aquest interès fonamental justifica que un grup etnocultural tingui dret a establir polítiques d'immigració per tal de controlar els canvis de caràcter de la cultura pròpia; i també justifica que la distribució de béns socials primaris es faci tenint present que hom té lleialtats i deures especials envers els connacionals amb qui s'està duent a terme la tasca de crear i recrear contínuament la cultura amb la qual tots s'identifiquen⁸⁷⁸. Això, és clar, sempre que les nacions més riques ajudin les nacions més pobres a fi que elles també puguin d'alguna manera desenvolupar la seva pròpia cultura, i els seus ciutadans no hagin d'emigrar⁸⁷⁹.

⁸⁷⁴ Cf. *The Law of Peoples*, §16.

⁸⁷⁵ Scheffler, p.99 i ss.

⁸⁷⁶ Cf. "Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism", p.68.

⁸⁷⁷ *National Liberalism*, p.135.

⁸⁷⁸ "La justificació de les polítiques distributives orientades domèsticament depèn de la noció de lligams i lleialtats comunals", *National Liberalism*, p.118.

⁸⁷⁹ Les teories nacionalistes liberals justifiquen el dret de les nacions a controlar els processos d'immigració i de plantejar el problema de la distribució en termes nacionals primàriament. Però també

A diferència del nacionalisme liberal, el liberalisme rawlsià que ha dominat els últims trenta anys és incapaç de reduir la pressió de les dues tensions que hem assenyalat. I és que amb prou feines se les ha plantejat seriosament⁸⁸⁰. Tanmateix, aquesta mena de problemes són els que amoïnen més la ciutadania dels països occidentals avui dia. I amb raó, perquè són qüestions crucials en un món globalitzat. I són qüestions que penjaran sobre del liberalisme -i el liberalisme polític rawlsià- com una espasa de Dàmocles, mentre no assumeixi la naturalesa etnocultural de les comunitats polítiques modernes.

Un supòsit irreal, una teoria irrellevant

La tercera contrarèplica que els crítics poden fer a la tercera resposta hipotètica de Rawls és curta i contundent. Consisteix a fer notar l'irrealisme d'adoptar com a punt de partida el supòsit de l'estat-nació. I és que, de fet, la idea d'estat-nació és pràcticament un mite. La majoria d'estats moderns actuals contenen etnocultures o grups culturals minoritaris. El problema del pluralisme cultural i nacional es troba arreu. Per què, doncs partir d'una situació en què no es dona aquesta situació tan real? Basar tota una teoria en un supòsit irreal provoca que els corol·laris de la teoria siguin finalment inaplicables. Sobretot per societats com la nostra, en la qual el problema del pluralisme nacional és un problema de primer ordre.

8. Conclusió

Hem començat el capítol aprofitant el model de reproducció gràfic del consens per superposició a fi de suggerir que el liberalisme polític podria tenir problemes amb un tipus particular de pluralisme, a saber, el pluralisme etnocultural o nacional. A continuació, malgrat que Rawls no ens digui res d'aquest tema, ens hem preguntat com és que la seva teoria no es planteja la mena de qüestions que normalment associem a aquest tipus de pluralisme -i que altres autors sí han tractat. La resta del capítol ha consistit a considerar les tres respostes hipotètiques que, creiem, Rawls podria oferir. La conclusió que hem obtingut de la consideració de cadascuna d'aquestes respostes ha estat que la resposta no justifica l'absència de tractament explícit del problema. De fet, hem acabat insinuant que si el liberalisme polític rawlsià és incapaç d'abordar la qüestió

obliguen les nacions liberals a atendre les necessitats de les altres nacions. Cf. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp.124 i ss.

⁸⁸⁰ *National Liberalism*, p.118.

del pluralisme etnocultural o nacional, aleshores aquesta teoria perdrà molt d'interès per a nosaltres; no ens serà útil a l'hora de mirar d'entendre i de tractar qüestions polítiques que ens amoïnen especialment.

APÈNDIX: UN LIBERAL, POT DEFENSAR LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA DEL GOVERN DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA?

0. Inclusió de l'apèndix

Tal com hem dit en la introducció, la inclusió d'aquest apèndix en el treball respon a dues raons. En primer lloc, ens servirà per a comprovar com es comporten en un cas concret les dues tendències que en el capítol anterior hem identificat en el si del nacionalisme liberal. En segon lloc, ens servirà per a mostrar -a la pràctica- fins a quin punt podem prescindir del liberalisme polític rawlsià a l'hora de tractar un dels problemes polítics que més ens preocupen -el de la defensa de la llengua.

1. Introducció: les crítiques de tipus liberal a la política lingüística

Abans que res, hem de justificar l'interès de la qüestió⁸⁸¹. La raó per la qual és important mirar de respondre la pregunta de si un liberal⁸⁸² pot defensar la política lingüística de la Generalitat⁸⁸³ (PLG) és que la majoria d'atacs que aquesta política rep es fan en base a l'utilatge conceptual tradicional del liberalisme⁸⁸⁴. No solament això:

⁸⁸¹ En aquest apèndix farem servir les següents abreviacions: EAC = Estatut d'Autonomia de Catalunya; CE = Constitució Espanyola; TC = Tribunal Constitucional; STC = Sentència del Tribunal Constitucional; PLG = Política Lingüística de la Generalitat; LPL = Llei 1/1998, de 7 de gener de Política Lingüística; LNL = Llei 7/1983, del 18 d'abril de Normalització Lingüística.

⁸⁸² Hi ha diferents menes de liberalisme. En aquest apèndix, quan parlem de liberalisme ens referirem sobretot al liberalisme igualitari que permet veure en John Rawls i Ronald Dworkin un aire de família. És a aquesta mena de liberalisme "progressista" que els detractors de la PLG s'afilien, sobretot.

⁸⁸³ Quan parlem de la política lingüística de la Generalitat (PLG) pensem sobretot en la Llei 1/1998, de 7 de gener (LPL) i en les altres lleis que ofereixen el marc jurídic de la política lingüística actual. És a dir, tenim al cap una política que té per objecte "emparar, fomentar i normalitzar l'ús de la llengua catalana en tots els àmbits" (LPL, capítol preliminar, art. 1) i que a fi de realitzar aquest objectiu troba convenient implantar tota una sèrie de mesures, com ara: determinar que, en general, el català sigui la llengua d'ús normal en el funcionament de les institucions catalanes; establir que la toponímia del país sigui en català; mantenir i ampliar -respecte a la Llei 7/1983, del 18 d'abril de normalització lingüística (LNL)- el sistema de conjunció lingüística en l'ensenyament no universitari, així com generalitzar l'ús del català a tots els nivells educatius, inclòs l'universitari; fomentar i garantir la presència del català en els mitjans de comunicació i en les indústries culturals, mitjançant quotes -no superiors mai al 50%- , si així es considera adequat; fomentar i garantir l'ús del català en l'activitat socioeconòmica, especialment la que es promogui des de les institucions polítiques catalanes; generar un marc de suport per a fomentar i garantir l'ús de la llengua catalana; etc.

⁸⁸⁴ Ens remetem al llibre d'Albert Branchadell, *Liberalisme i normalització lingüística* (Barcelona: Empúries, 1997), que dedica tot un capítol a mostrar com els atacs a la PLG solen fer-se des d'una terminologia liberal. Aprofitem l'avinentesa per fer un comentari sobre aquest llibre. No costarà adonar-se que gran part del tractament de la qüestió que fem en aquest treball ve motivat per la lectura del llibre de Branchadell -si bé l'interès n'era previ. De fet, ens plantegem la mateixa pregunta que ell. Malgrat que

les persones, col·lectius, associacions que formulen aquests atacs tenen molt d'interès que la gent els situï en l'òrbita ideològica del liberalisme⁸⁸⁵. Segons ells, la PLG desatén o, fins i tot, viola els drets fonamentals del ciutadà –el dret a la llibertat, el dret a un tracte igual-; contradiu els valors que encarna la democràcia o, si més no, fa un ús abusiu del poder democràtic; és intolerant envers els castellanoparlants; provoca l'enfrontament civil entre les dues comunitats lingüístiques; etc. Però això és inacceptable des d'una perspectiva liberal -diuen. Un liberal no pot acceptar que un govern imposi la seva voluntat per sobre dels drets fonamentals de l'individu, en relació amb els quals cal situar precisament el dret a la llengua, és a dir, el dret a optar lliurement per una llengua o una altra (pel català o pel castellà, s'entén). Un govern que fa això interfereix il·legítimament en l'àmbit privat de l'individu. D'altra banda, un liberal tampoc no pot acceptar justificacions fetes a partir de suposats drets col·lectius o de grup; per ell, els únics drets genuïns i reals són els de l'individu. D'aquí que aquestes persones es mostrin especialment bel·ligerants contra la noció de "llengua pròpia" que l'EAC consagra i que la LPL articula. Des del seu punt de vista, la PLG posa en perill la realitat plural del bilingüisme –"l'autèntic fet diferencial"⁸⁸⁶ de Catalunya- i vol imposar un model monolingüe a tot el territori. En resum, segons la seva opinió la Generalitat no hauria d'anar més enllà de garantir que els ciutadans de Catalunya puguin exercir el dret a parlar qualsevol de les dues llengües que hi són oficials en virtut de l'EAC. O dit d'una altra manera: no hauria d'instaurar cap política lingüística en absolut.

Per tant, sembla que a qui vulgui defensar la política lingüística catalana no li queda cap més remei que decidir-se per una d'aquestes dues alternatives: negar versemblança i atractiu a la doctrina liberal; o bé negar que la PLG estigui en conflicte amb el liberalisme. Pel que fa a la primera alternativa, cal dir que no són pocs els esforços que

pensem que el llibre és criticable per tota una sèrie de raons i que arribem a una conclusió bastant allunyada de la seva, hem de dir que ens mereix tota l'admiració del món. És difícil trobar filòlegs o sociolingüistes que s'atreveixin a recórrer a la filosofia política amb l'esperança de trobar alguna llum que ajudi a entendre millor alguns aspectes foscos dels problemes que tracten. Branchadell ha entès que la filosofia, a pesar -sovint- dels mateixos filòsofs, és un exercici intel·lectual essencialment interdisciplinari que parteix de problemes ben corrents. En aquest sentit, el seu esforç és lloable. Llàstima que no sigui un pèl més crític amb el pensament de Kymlicka i se l'empassi coll avall!

⁸⁸⁵ Enumerem les associacions i els col·lectius més bel·ligerants contra la política lingüística de la Generalitat. Noteu, pel que fa a la filiació liberal que aquests grups s'atribueixen, quin nom es posen de vegades: Acción Cultural Miguel de Cervantes (1982); Asociación por la Tolerancia y contra la Discriminación (1992), impulsora, per exemple, del manifest "En castellano también, por favor. Manifiesto por la tolerancia lingüística en Cataluña" (21 de maig de 1994); Coordinadora de Afectados en Defensa de la Lengua Castellana (CADECA) (1993); Asociación por la Lengua Española en la Administración de Justicia (1994); Asociación por el Bilingüismo (1994); Foro Babel (1996), impulsor dels manifestos "Document sobre l'ús de les llengües oficials de Catalunya" (abril de 1997) i "Per un nou model de Catalunya" (juny de 1998); Convivencia Cívica Catalana (1998).

s'han fet per mostrar que el liberalisme pateix tota una sèrie de defectes i mancances greus. Tanmateix, també és cert que aquesta doctrina té molt bon predicament avui dia. Tothom que es vol progressista, modern, tolerant i políticament correcte puja, d'una manera o d'una altra, al carro del liberalisme. A la pràctica, sovint s'arriba a l'extrem d'equiparar gairebé liberalisme i moralitat. Si ara volguéssim refutar-lo hauríem d'anar en contra d'aquesta tendència -o moda- tan forta. Tot fa pensar, doncs, que la primera alternativa no tindria gaires possibilitats d'èxit –o això creurem ara. Per tant, d'entrada, aquí seguirem la segona. És a dir, intentarem mostrar com la PLG és compatible amb l'acceptació de la doctrina liberal i que la crítica a la PLG no és genuïna.

2. Dos arguments *prima facie* liberals a favor d'una política lingüística

De fet, sorprèn bastant que els atacs a la PLG vulguin presentar-se com a liberals. Perquè, aparentment, existeix una semblança estructural més que notable entre un parell d'arguments clàssics i paradigmàtics del liberalisme i la justificació que es fa habitualment d'aquesta política. Pensem sobretot en l'argument a favor de la discriminació positiva i en l'argument a favor de la intervenció del govern en la societat civil a fi de compensar els desequilibris que genera el mercat i el tracte lliure entre les persones quan no es compleixen certes condicions ideals. En tots dos casos, l'element clau és la idea liberal que tothom té dret a un tracte igualitari i respectuós, però no així a un tracte igual o uniforme. És a dir, reconèixer que de vegades, en determinades circumstàncies, per tal de tractar amb el mateix valor i respecte les persones que es troben en situacions diferents cal dispensar-los un tracte diferent. Algú podria sostenir que la PLG pretén posar en joc justament aquesta idea i que afavoreix el català a fi de dispensar un tracte igualitari a tots els ciutadans de Catalunya. Els crítics d'aquesta política, tanmateix, ho neguen. Ara, doncs, en primer lloc ens cal estudiar millor si és possible mantenir l'aparent semblança estructural entre els dos arguments liberals a favor d'aquest tracte desigual i la PLG. I si la semblança es manté d'una forma raonable, aleshores hem de mirar d'explicar com és que els crítics "liberals" de la PLG no la reconeixen.

Comencem per la discriminació positiva. Preguntem-nos: no és veritat que la justificació per a la PLG pot assemblar-se molt a la justificació que normalment s'ofereix en casos favorables a la discriminació positiva? La llengua catalana es troba en

⁸⁸⁶ Vegeu el segon manifest del Foro Babel, l'apartat titulat "Bilingüisme".

una situació de clara inferioritat respecte a la castellana. És a dir, les oportunitats perquè un catalanoparlant habitual a Catalunya pugui exercir sense traves la seva llibertat de llengua en relació amb el català són clarament inferiors a les d'un castellanoparlant en relació amb el castellà⁸⁸⁷. Però el dret a la llengua es considera molt important per al desenvolupament de la personalitat⁸⁸⁸. D'altra banda, la situació és especialment preocupant en aquells àmbits on la societat es mostra més dinàmica (l'àmbit socioeconòmic, l'àmbit de l'espectacle de masses, el tecnològic, etc.). A Catalunya no es donen, doncs, les condicions perquè funcioni el bilingüisme perfecte que alguns han volgut creure a prop. Tanmateix l'Estatut estableix el manament que la Generalitat faci el possible perquè s'arribi a una situació d'aquesta mena (EAC, art. 3.3). Tal com recorda el lletrat Miguel Herrero de Miñón: "Aquest desequilibri entre el que el dret proclama i la realitat social, obliga que els poders públics assumeixin una funció promotora per fer efectiu allò que s'estima valuós"⁸⁸⁹. De fet, el mateix Tribunal Constitucional ha reconegut que la normalització del català persegueix únicament l'objectiu "d'assegurar i fomentar l'ús de la llengua pròpia de la Comunitat autònoma i oficial d'aquesta, i amb aquest fi, *corregir positivament* una situació històrica de desigualtat respecte al castellà"⁸⁹⁰.

Per què un liberal, doncs, no pot veure la PLG com un cas de discriminació positiva? Albert Branchadell ens ho explica. Segons ell, la PLG no és un cas de discriminació positiva perquè les mesures que estableix no tenen el caràcter de transitòries. La immersió lingüística en català en el primer ensenyament, si bé en els primers anys de la normalització va semblar constituir un cas de discriminació positiva, ara, amb l'actual PLG "ha esdevingut una part més d'un model lingüísticoescolar que planteja la

⁸⁸⁷ No ens entretindrem en aquest punt perquè sembla bastant obvi. També sembla clar que aquí no es fa referència al coneixement del català que es té actualment, sinó a l'ús efectiu que se'n fa (a Catalunya i, si es vol, *sic*, als Països Catalans). En aquest sentit, no sembla haver-hi cap relació directament proporcional entre una cosa i l'altra, més aviat al contrari. Tal com diuen Rossich i Rafanell: "Es diria que el coneixement passiu del català creix en la mateixa mesura que en disminueix l'ús efectiu" ("Quin futur hi ha per a la llengua catalana?", p. 32, dins Modest Prats & Albert Rossich & August Rafanell, *El futur de la llengua*, Barcelona: Empúries, 1990).

⁸⁸⁸ Pel que fa al reconeixement jurídic d'aquesta afirmació, podeu consultar, per exemple, les dues referències següents: Luciano Parejo Alfonso, "El sistema de conjunció lingüística en l'ensenyament no universitari", dins Miguel Herrero de Miñón *et al.*, *Estudis jurídics sobre la llei de Política Lingüística* (Barcelona & Madrid: Institut d'Estudis Autònoms & Marcial Pons, 1999), p.260; Miguel Herrero de Miñón, "Bases constitucionals i estatutàries de la legislació lingüística catalana", *Ibidem*, pp. 15-16.

⁸⁸⁹ Miguel Herrero de Miñón, *op. cit.*, p. 17.

⁸⁹⁰ STC 337/1994, de 23 de desembre, FJ 7. Les cursives són nostres.

catalanització *permanent* de l'ensenyament"⁸⁹¹. Perquè fos un cas de discriminació positiva "hauria de tenir una vigència transitòria fins a l'assoliment de l'efecte desitjat"⁸⁹², és a dir, la igualtat de coneixement del català i del castellà al final de l'ensenyament obligatori.

Tanmateix, aquí podríem replicar dues coses. En primer lloc, podríem fer notar com la LPL, d'acord amb el marc estatutari vigent, persegueix justament "*arribar a la plena igualtat pel que fa als drets i els deures lingüístics i, de manera especial, els de conèixer les dues llengües oficials i usar-les*"⁸⁹³. O sigui, d'alguna manera el legislador reconeix que la llei forma part d'un procés de normalització amb un punt d'arribada possible. De totes maneres –i aquesta és la segona rèplica-, fins i tot en el cas que les mesures de la PLG fossin de caràcter permanent, en el sentit que no es preveïés cap punt d'arribada a mitjà o llarg termini, això no justificaria excloure la possibilitat de veure-la com un cas de discriminació positiva. Perquè l'element de transitorietat no sembla ser un requisit indispensable a l'hora de parlar de discriminació positiva. Com tampoc no ho semblen ser l'element de compensació històrica per un passat injust, o l'element de recerca d'una major eficiència en el funcionament d'un servei públic concret, tal com es diu de vegades. Pensem, si no, en el tracte preferent que estableix la llei a favor dels disminuïts físics en algunes circumstàncies⁸⁹⁴. L'únic element que sembla necessari per a poder dir que un cas de tracte preferent constitueix un cas de discriminació positiva és l'establiment justificat d'un tracte desigual a fi de preservar un tracte igualitari. O dit en

⁸⁹¹ Branchadell, *op. cit.*, p. 131. Branchadell es refereix a l'àmbit de l'ensenyament i vol mostrar com la política d'immersió lingüística no és un cas de discriminació positiva. No creiem que pel fet d'estendre l'argumentació de l'ensenyament a la PLG en conjunt traïm l'esperit del seu text.

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ Vegeu l'apartat III del Preàmbul. Les cursives són meves. Els drets i els deures lingüístics dels ciutadans de Catalunya són "a) Conèixer les dues llengües oficials. b) Expressar-se en qualsevol de les dues llengües oficials, oralment i per escrit, en les relacions i els actes públics i privats. c) Ésser atès en qualsevol de les dues llengües oficials en els termes que aquesta Llei estableix. d) Emprar lliurement qualsevol de les dues llengües oficials en tots els àmbits. e) No ésser discriminat per raó de la llengua oficial que empra." (Capítol preliminar, art. 4).

⁸⁹⁴ En oposicions a funcionari, per exemple. D'altra banda, fixeu-vos en el fragment següent de la STC 128/1987, de 16 de juliol, FJ 7, d'acord amb la qual es va desestimar la reclamació d'un treballador de l'INSALUD casat que pretenia obtenir un complement en concepte de guarderia com el que perceben les treballadores i els treballadors vidus amb fills menors de sis anys al seu càrrec: "... la actuación de los poderes públicos para remediar ... la situación de determinados grupos sociales definidos, entre otras características, por el sexo (y, cabe afirmar, en la inmensa mayoría de veces, por la condición femenina) y colocados en posición de innegable desventaja en el ámbito laboral, por razones que resultan de tradiciones y hábitos profundamente arraigados en la sociedad y *difícilmente eliminables*, no puede considerarse vulneradora del principio de igualdad, aun cuando establezca para ellas un trato más favorable, pues se trata de dar tratamiento distinto a situaciones efectivamente distintas" (citada de Branchadell, *op. cit.*, p. 27). Les cursives són meves. Val a dir, que m'abstinc de tocar la qüestió de si aquesta situació de la dona serà mai reversible o no (i el fet que el TC no ho cregui!). El que m'interessa

la terminologia de Dworkin: quan s'estableix justificadament un tracte desigual a fi de tractar les persones com a iguals. O en paraules del TC: quan és permès un "dret desigual igualitari"⁸⁹⁵. Algú podria veure la PLG des d'aquesta perspectiva, doncs: com un conjunt de mesures necessàries –i, per tant, justificades donada la importància de la qüestió lingüística- per tal de proporcionar un tracte igualitari als ciutadans de Catalunya.⁸⁹⁶ Tanmateix, hem de reconèixer que la major part dels casos més paradigmàtics de discriminació positiva semblen tenir com a objectiu assolir a curt termini una igualtat real entre grups en situacions desiguals. És així, per exemple, en la discriminació a favor dels afroamericans als EUA, o de les dones en molts estats del món occidental –UE inclosa. L'element de transitorietat, així com el de compensació i el d'eficiència, ofereixen raons addicionals importants i són altament persuasius per a l'opinió pública⁸⁹⁷. Potser, per tant, a efectes de caràcter pràctic, presentar una defensa de la PLG en els termes en què ho intentàvem ara no seria gaire aconsellable. Aquí la possible filiació liberal de les mesures serviria poc.

No obstant això, encara ens queda l'analogia de la PLG amb la intervenció que un govern liberal pot fer en la societat civil i el mercat a fi de corregir i compensar desequilibris –no necessàriament històrics- i donar un tracte igualitari a tots els ciutadans. Amb aquesta analogia es destaca la necessitat que el govern posi en marxa una sèrie d'actuacions a fi de resoldre una situació que no es pot resoldre satisfactòriament des de la iniciativa del mercat o dels mateixos individus. En aquest punt, Rawls ens és una gran ajuda. Rawls sosté –amb la intenció de combatre el llibertarisme o neoliberalisme- que "el paper de les institucions que pertanyen a l'estructura bàsica"⁸⁹⁸ és assegurar un rerefons just de les condicions en què es donen les

tan sols fer notar és que aquí la STC no sembla considerar l'element de transitorietat com a imprescindible.

⁸⁹⁵ STC 229/1992, de 14 de desembre, FJ 2 (citat de Branchadell, p. 30).

⁸⁹⁶ És possible, però, que Branchadell discrepi de l'avaluació que fan els responsables de política lingüística de la Generalitat pel que fa la situació efectiva del català. Això ajudaria a explicar el fet que no consideri la PLG com un cas justificat de discriminació positiva i que vegi l'articulació de la noció de *llengua pròpia* que fa la nova llei com un primer pas cap a la consagració oficial del monolingüisme a Catalunya. No tocaré aquesta qüestió.

⁸⁹⁷ Fins al punt que allà on hi ha hagut lleis d'aquest tipus durant una colla d'anys, un element decisiu del debat a favor o en contra d'aquest tipus de mesura ha sigut la consideració de fins quan s'hauria d'estar en aquesta situació. Els californians, per exemple, pioners en la iniciativa als anys 60, van votar fa poc en contra de la continuïtat de les seves lleis de discriminació positiva perquè van creure que ja s'havia fet prou.

⁸⁹⁸ Recordem, de passada, que per Rawls l'estructura bàsica de la societat, el primer objecte de la seva teoria de la justícia, "és la via a través de la qual acaben casant entre si les principals institucions especials fins a constituir un sistema únic, així com la forma com aquestes assignen drets i deures fonamentals i configuren la distribució dels avantatges que sorgeixen amb la cooperació social". John Rawls, *El liberalismo político* (Barcelona: Crítica, 1993), p. 293.

accions dels individus i de les associacions. Fora que aquesta estructura estigui regulada i ajustada adequadament, un procés social inicialment just pot arribar a deixar de ser-ho per molt lliures i equitatives que les transaccions particulars puguin semblar considerades en si mateixes"⁸⁹⁹. És a dir, de vegades no n'hi ha prou que els individus o les associacions, a nivell personal o associatiu, realitzin acords equitatius: "els resultats acumulats de diversos acords clarament equitatius per separat, units a tendències socials i a diverses contingències històriques, amb el temps probablement acabin alterant les relacions entre els ciutadans i les seves oportunitats"⁹⁰⁰. Hi ha –diu Rawls invertint la famosa imatge d'Adam Smith- com una "mà invisible que guia les coses en la direcció equivocada"⁹⁰¹. La justícia està exposada a una espècie d'erosió natural. Cal dissenyar l'estructura bàsica de la societat per tal d'impedir o minimitzar tant com sigui possible els efectes d'aquesta erosió. És en aquest punt quan entren en joc els seus dos famosos principis de justícia: així, mentre que el primer principi s'ocupa d'aquella part de l'estructura bàsica que ha d'impedir la injustícia definint la perspectiva del ciutadà igual, el segon pretén refer la justícia de rerefons –i minimitzar els efectes de l'erosió- considerant com a justificades únicament les desigualtats acceptables des de la perspectiva del grup social menys avantatjat. D'altra banda, de cara a frenar aquesta erosió natural, diu Rawls, el que no podem fer és confiar que les persones, o les associacions, sabran calcular els efectes erosius que les seves accions aïllades tenen per a la societat en general i que actuaran en conseqüència de la manera més adequada. Una societat no equival merament a una suma d'individus o d'associacions; respon a una estructura diferent. La intervenció del govern esdevé necessària per tal de regular el funcionament d'aquesta estructura i preservar la justícia de rerefons.

Per què no considerar, doncs, que cal la intervenció del govern català a fi de resoldre o encaminar de la millor forma possible el conflicte lingüístic -el conflicte entre llengües a Catalunya i preservar així una certa justícia de rerefons? Abans ja hem dit que el dret a la llengua està estretament relacionat amb alguns drets de la persona jurídicament reconeguts i que el conflicte de llengües a Catalunya té molt a veure amb el desequilibri que es dona entre allò que el dret estableix i les condicions reals que calen per a exercir-lo. Així doncs, algú que seguís les passes de Rawls podria voler aplicar aquí el segon principi de justícia d'una forma *ad hoc* a la situació lingüística i considerar els

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 301.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 303.

catalanoparlants com el grup menys avantatjat respecte al qual s'han de justificar les desigualtats rellevants per al cas⁹⁰². D'altra banda, aquesta mateixa persona podria també voler destacar els factors que ajuden a explicar que les iniciatives individuals i associatives no siguin suficients i autoreguladores i que, consegüentment, per tal de mantenir la justícia de rerefons en aquest àmbit calgui la intervenció del govern. En aquest sentit, faria notar com el voluntarisme associatiu –el "depèn de tu"- no garanteix que els catalanoparlants puguin exercir el dret de parlar català en el futur: no és veritat que n'hi hagi prou amb l'acció aïllada dels catalans que opten habitualment per utilitzar el català perquè la llengua romangui viva. Existeix una clara disharmonia entre la racionalitat individual i la racionalitat col·lectiva. Tal com remarquen els sociolingüistes sensibilitzats pel tema, és perfectament desitjable per a l'individu voler conèixer i parlar com més llengües millor, però, "socialment, en canvi, és suïcida [per al català, s'entén] que *tots* els parlants d'una llengua en dominin una altra que és molt superior des del punt de vista demogràfic"⁹⁰³. En filosofia política sovint s'ha interpretat l'acció legislativa i sancionadora del govern com una forma de salvar desajustos d'aquesta mena entre la racionalitat individual i la racionalitat col·lectiva –entre allò que és bo per a l'individu i allò que és bo per a la col·lectivitat i, per tant, també bo per a l'individu en tant que membre de la col·lectivitat⁹⁰⁴. La PLG podria interpretar-se de la mateixa manera.

3. Llengua, religió, *Weltansicht*

Per quina raó, doncs, els atacants d'aquesta política no ho creuen així? Per quina raó no creuen que la PLG tingui una validesa anàloga a la de les polítiques que vetllen pel manteniment de la justícia de rerefons en altres àmbits? Per què no són sensibles ni a aquesta ni tampoc a l'altra possible analogia entre la PLG i la discriminació positiva? Sembla que la resposta va en la direcció següent: no veuen les semblances perquè

⁹⁰² Aquest algú podria voler cridar l'atenció sobre aquest passatge de *A Theory of Justice*: "En la mesura del possible, doncs, la justícia com a equitat avalua el sistema moral des de la posició de la ciutadania igual i des de la posició dels diferents nivells d'ingressos i de riquesa. Tanmateix, de vegades pot ser necessari considerar altres posicions. Si, per exemple, hi ha drets bàsics desiguals fonamentats en característiques naturals fixes, aquestes desigualtats identificaran posicions rellevants. Donat que aquestes característiques no poden modificar-se, les posicions que defineixen valen com a llocs de partida en l'estructura bàsica. Les distincions que es basen en el sexe són d'aquesta mena, així com també les basades en la raça o la cultura". (John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Ma.: Harvard UP, 1971, p. 99)

⁹⁰³ M. Prats & A. Rossich & A. Rafanell, "En l'esperança, contra l'esperança", dins *El futur de la llengua*, p. 63.

⁹⁰⁴ Una fita d'aquesta tradició política és el *Leviathan* de Thomas Hobbes.

equiparen l'opció per una llengua amb l'opció per una religió, la llibertat de llengua amb la llibertat de religió. Pels suposats liberals que critiquen la PLG, la llengua s'ha de tractar de la mateixa manera que la religió: s'ha de deixar que cada individu esculli la que trobi més convenient per als seus propòsits personals. Un govern liberal ha d'adoptar una actitud de desatenció benigne (*benign neglect*) en relació amb el tema lingüístic, igual com fa en la qüestió religiosa. El govern ha de ser neutral i tolerant en aquestes disputes i deixar tot el protagonisme a la societat civil⁹⁰⁵. Com és, però, que equiparin llengua i religió? No és gens clar quina relació hi ha d'haver entre llengua i religió que permeti fer una equiparació tan atrevida. Assagem una resposta. Troben una semblança tan estreta entre la religió i la llengua perquè, en el fons, pressuposen, com els romàntics, que la llengua és una forma d'accedir a l'Ésser o al Món. La llengua és, per dir-ho així, la via a través de la qual les coses adquireixen sentit, les ulleres a través de les quals veiem la realitat, una visió del món –com diu Wilhelm von Humboldt, una *Weltansicht*. Per consegüent, parlar una llengua o una altra suposa una diferència enorme de conviccions i creences implícites. D'aquí que parlar una llengua determinada sigui tan important i, per tant, demanin la neutralitat del govern, ja que interferir en aquests assumptes ha de ser tan greu com interferir en les disputes religioses.

D'aquí, però, que no sigui tampoc gens estrany que als antípodes del lloc que ocupa aquesta posició trobem justament els defensors més radicals i essencialistes del català. Perquè aquests també pressuposen la visió romàntica de la llengua, expressada ara en clau nacional. Segons ells, defensar la llengua catalana és defensar "una manera de ser": la manera de ser de la nació catalana, que és diferent de totes les altres. En això s'han fet seves les paraules de Humboldt quan diu que "cada llengua... en cadascuna de les seves situacions, forma la totalitat d'una visió del món, en contenir una expressió per a totes les representacions que la nació es faci del món, i per a tots els sentiments que produeixi el món en ella"⁹⁰⁶. D'acord amb aquesta concepció, "en el fons la llengua és la nació mateixa, la nació en el sentit autèntic del terme"⁹⁰⁷. Quan critiquen els que s'oposen a la PLG demanant la neutralitat del govern en afers lingüístics, el que fan és denunciar que aquests es vulguin aprofitar de la situació socialment avantatjosa del castellà per tal

⁹⁰⁵ No proporciono referències sobre aquest punt. Només cal, però, fixar-se en la lletra i en l'esperit de la majoria de manifestos que les associacions antiPLG han publicat per adonar-se que estableixen una relació molt estreta entre el tractament governamental de la religió i de la llengua. D'altra banda, hom pot consultar els capítols 1 i 4 de l'obra de W. Kymlicka *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995) per veure com la tradició liberal ha equiparat "des de la teoria" el tracte de l'una amb l'altra.

⁹⁰⁶ Citat de la introducció de José María Valverde al recopilatori que aquest fa d'algunes obres famoses de Humboldt, dins Wilhelm von Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje* (Barcelona: Península, 1991), p.19.

d'imposar la manera de veure les coses que aquest idioma forà incorpora en el seu si. Aquesta és la base de la seva lamentació que el català es degradi progressivament i vagi perdent especificitat com a llengua per culpa del contacte permanent amb el castellà: "Fins i tot en aquells casos en què el català estableix unes distincions avantatjoses respecte al castellà –afirmen Rossich i Rafanell-, la riquesa de matisos cedeix a la pressió de la llengua dominant: tot allò que determina una visió del món peculiar i específica acaba esdevenint obsolet. D'aquesta manera, la llengua catalana ja no reflecteix una percepció diferent de la realitat: és tan sols el resultat d'una estructura mental castellana expressada amb paraules formalment catalanes"⁹⁰⁸.

Tanmateix, la concepció romàntica de la llengua és molt poc versemblant. L'afirmació que pel fet que el català tingui la paraula "seny" els catalans siguem més assenyats és una opinió que no mereix cap credibilitat. El mateix s'ha de dir respecte al suggeriment que els gitanos castellans siguin més artístics perquè "tienen duende". O que els portuguesos tinguin més tendència a la "saudade" que els no portuguesos. És una veritat tan discutible com és sospitosa l'opinió que solament es pot fer filosofia de veritat en alemany o en grec, o que la pretesa versatilitat de l'anglès explica el caràcter innovador i emprenedor dels anglesos i els americans. És possible que aquesta mena de prejudicis estiguin molt estesos en alguns llocs i que topem amb ells sovint⁹⁰⁹. Però no poden superar un examen mínimament atent per part del sentit comú. Sigui com sigui, com que no ens volem entretenir més en aquesta qüestió, ens limitarem a suposar que qualsevol persona raonable que mediti una estona sobre el problema s'adonarà que aquestes opinions són insostenibles. El pressupòsit romàntic que comparteixen "liberals" antiPLG i "nacionalistes essencialistes" és fals: la paraula no fa -necessàriament- la cosa⁹¹⁰. El que sí és important és adonar-se que si aquest pressupòsit cau, aleshores perd versemblança la interpretació que fan els primers del conflicte lingüístic en clau religiosa i, per tant, també perd versemblança el seu discurs sobre la llibertat *fonamental* d'escollir la llengua que un vulgui. En aquest sentit, la sentència que va fallar el Tribunal Europeu de Drets Humans de 23 de juliol de 1968 -en la qual va desestimar el recurs d'uns demandants que argüïen que la legislació lingüísticoescolar belga, segons la qual les escoles d'una regió oficialment monolingüe han d'ensenyar en la llengua de

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁰⁸ *El futur de la llengua*, p. 37.

⁹⁰⁹ Pel que fa a prejudicis lingüístics, vegeu l'excel·lent llibre de Jesús Tusón, *Mal de llengües* (Barcelona: Empúries, 1988).

la regió, conculcava l'article 14 del Conveni europeu per a la protecció dels drets humans i les llibertats fonamentals- ens confirma que el dret a la religió és quelcom molt diferent del dret a la llengua. Segons aquesta sentència, el Conveni "no imposa als estats el respecte de les preferències lingüístiques dels pares en el camp de l'educació o de l'ensenyament, sinó únicament el de les seves conviccions filosòfiques i religioses. Interpretar els termes "religioses o filosòfiques" de forma que compreguin les preferències lingüístiques equivaldria a desvirtuar el seu sentit corrent i habitual, i fer dir al Conveni allò que no diu"⁹¹¹.

4. Un argument liberal d'acord amb la primera tendència del nacionalisme liberal. Exposició i crítica.

Significa això, però, que el liberalisme és incompatible amb la PLG o amb qualsevol opinió sensata en matèria de política lingüística? O potser el liberalisme no té per què pressuposar una concepció romàntica de la llengua i pot prescindir de l'assimilació llengua-religió? Efectivament, no sembla que hi hagi cap necessitat de vincular liberalisme i concepció romàntica de la llengua. Més aviat, al contrari. Per tant, si no val l'analogia entre llengua i religió, aleshores, sembla que no hi hauria d'haver cap problema a aprofitar els dos arguments *prima facie* liberals que hem vist en la segona secció. De fet, es tracta d'arguments importants que una defensa de la PLG no podrà passar per alt. És important tenir present que la situació de vulnerabilitat del català està lligada a les injustícies *polítiques* que ha patit Catalunya en el passat.

Tanmateix, el fet que els liberals antiPLG no hagin quedat convençuts per aquests arguments potser ens hauria de fer dubtar de la seva força. O, si més no, potser ens hauria de convèncer que necessitem complementar-los amb un altre argument que mostri clarament que la PLG està perfectament d'acord amb el liberalisme. Això és, de fet, el que creuen que poden fer Will Kymlicka i Albert Branchadell –aquest segon adapta gairebé literalment la teoria del canadenc al cas català. Ells asseguren, a més, que el liberalisme ofereix la possibilitat de realitzar la millor defensa a favor de polítiques lingüístiques com la de la Generalitat.

En pro de la brevetat, podríem dir que la solució Kymlicka-Branchadell passa per fer dues coses. En primer lloc, passa per mostrar la gran importància de la pertinença

⁹¹⁰ No toco el problema del "relativisme lingüístic" de Benjamin Whorf, tot i que tendixo a creure que en alguns passatges cau també en el mateix error. Tocar aquest tema ara em portaria massa lluny.

cultural per al desenvolupament moral de l'individu. Perquè un individu pugui realitzar el seu interès fonamental de portar una vida bona des d'ell mateix -perquè pugui seguir una concepció del bé que hagi triat i que pugui revisar lliurement- cal que es trobi primer en el que ell en diu una *cultura societal*. Una cultura societal és "una cultura que proporciona als seus membres formes significatives de vida en tot l'ampli ventall d'activitats humanes, incloent-hi la vida social, educativa, religiosa, recreativa i econòmica, tant de l'àmbit privat com de l'àmbit públic. Aquestes cultures solen estar concentrades en un territori i solen estar basades en un llenguatge (*language*) compartit"⁹¹². És a dir, la cultura societal proporciona a l'individu un "ventall d'opcions significatives"⁹¹³ a partir de les quals pot seguir la vida bona que cregui més convenient. La cultura és una condició necessària per al desenvolupament moral autònom. "Que un curs d'acció tingui una significació o no per a nosaltres depèn de si, i com, el nostre llenguatge (*language*) ens fa vívid el sentit d'aquesta activitat"⁹¹⁴. En resum, Kymlicka es mou en la línia de la possibilitat que hem vist abans d'interpretar el factor cultural com una part rellevant de l'estructura bàsica de la societat i, per tant, com quelcom que cal tenir present en les consideracions de justícia social. De fet, concep la pertinença cultural gairebé com un bé social primari: "crec -diu- que en desenvolupar una teoria de la justícia, hauríem de considerar l'accés a la cultura pròpia com quelcom que hom pot esperar que la gent vulgui, independentment de la concepció particular del bé que després es tingui"⁹¹⁵.

L'altre pas de la solució de Kymlicka i Branchadell consisteix a remarcar la diferència entre les restriccions externes que una comunitat cultural minoritària pot fer a fi de protegir-se de les cultures majoritàries, i les restriccions internes que podria fer a fi de protegir-se del dissens intern entre els seus propis membres. Des del punt de vista liberal, diuen, l'únic tipus de restriccions o mesures de protecció que una cultura minoritària està legitimada a fer són les del primer tipus. La raó d'això rau, en darrer terme, en el que acabem de subratllar: en el fet que la pertinença cultural proporciona un marc d'eleccions significatives per tal de dur una vida bona *des de dins d'un*. Això justifica les proteccions externes enfront del setge constant de les cultures majoritàries. Però, evidentment, no justifica les proteccions internes contra la dissensió interna,

⁹¹¹ Citat a Branchadell, *op.cit.*, pp. 84-85.

⁹¹² Will Kymlicka, *op.cit.*, p. 76.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 83.

⁹¹⁴ *Ibid.*

perquè el que compta és que un mateix decideixi si les opcions de la seva cultura li són satisfactòries o no. I ningú no està justificat a interferir en la llibertat de l'individu en aquest punt. D'altra banda, Kymlicka subratlla que una cosa és la cultura societal i una altra el seu caràcter⁹¹⁶. Les decisions dels membres d'una cultura poden fer canviar el caràcter d'una cultura sense abandonar-la. Així doncs, la PLG, segons Branchadell, seria un cas de protecció externa d'una minoria cultural –la catalana- enfront d'una majoria cultural –la castellana- en el sentit que acabem de considerar. Això fa que sigui una política perfectament liberal, per no dir la millor política liberal disponible.

A continuació mirarem de soscar la plausibilitat d'aquesta solució –i que, si ens hi fixem, veurem que correspon a la "primera tendència argumentativa" del nacionalisme liberal de què hem parlat en el capítol anterior. Volem mostrar que la solució de Kymlicka no es pot aplicar a la PLG o que, en tot cas, solament se li podria aplicar si caigués en la temptació de pressuposar la concepció romàntica de la llengua que ja hem rebutjat. Comencem per la distinció entre proteccions externes i proteccions internes. Deixant de banda la qüestió de si el liberalisme permet únicament establir proteccions externes i no internes⁹¹⁷, és clar que la dificultat aquí és saber si podem aplicar la distinció extern-intern al nostre cas. I, en aquest punt, podem estar més aviat d'acord amb la crítica que Victòria Camps fa al llibre de Branchadell. Camps afirma que l'argumentació de Branchadell fa un canvi de perspectiva injustificat en passar d'abordar la PLG des de Catalunya i concloure que aquesta és il·liberal pel tracte que dispensa als castellanoparlants, a abordar-la tot seguit des de la perspectiva espanyola i concloure que és liberal perquè representa establir proteccions externes enfront de la cultura majoritària. "No s'acaba d'entendre –diu Camps- per què allò que semblava tan antiliberal vist des de Catalunya, no ho és vist des d'Espanya"⁹¹⁸. I no s'entén perquè els problemes del català comencen precisament a casa nostra: pel fet que a hores d'ara la majoria de la població catalana –encara que molt més la catalanoparlant- és bilingüe en el sentit que domina bé tant el català com el castellà. És més, els problemes de veritat pel català no provenen tant del fet que hom pugui "viure còmodament a Catalunya

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 86. Per comprovar que Kymlicka té al cap el concepte rawlsià de bé social primari, vegeu *TJ*, p. 62.

⁹¹⁶ Com a exemple de canvi de caràcter d'una cultura, Kymlicka esmenta la "Revolució Silenciosa" del Quebec, durant la qual aquest país va passar de ser una societat rural i religiosa a ser una societat secular i urbana. (*Ibid.*, p. 104).

⁹¹⁷ Chandran Kukathas defensa que un liberal pot estar d'acord a establir proteccions internes contra el dissens. Vegeu el seu article "Are there any Cultural Rights?", dins Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 228-257.

ignorant del tot la llengua catalana"⁹¹⁹, com del fet que un nombre cada vegada més gran de joves catalanoparlants trobin pocs motius per a mantenir-se lleials a la llengua i utilitzin indistintament tant el català com el castellà –cosa que afavoreix el procés de substitució d'una llengua per l'altra⁹²⁰. De què ens serveix, doncs, la distinció entre proteccions externes i proteccions internes, si precisament el problema principal de la normalització en català és que a Catalunya el castellà –la "cultura externa"- està completament normalitzat? De ben poc, certament.⁹²¹

D'altra banda, tampoc no és gens clar que ens puguem ajudar gaire del primer moviment de l'argumentació de Kymlicka. Deixarem de banda ara la qüestió de si Kymlicka resol el problema essencial per a la seva argumentació de demostrar que allò necessari de la pertinença cultural és justament la pertinença a la *pròpia* cultura –i no a una cultura "en general". Aquesta qüestió és molt complicada. Per resoldre-la, abans caldria plantejar-se i respondre preguntes tan difícils com ara: en quin moment hi ha bones raons per abandonar una cultura; en quin moment no s'abandona, sinó que simplement "se li canvia el caràcter"; des de quina "cultura" es fa la decisió de "canviar de cultura"; quina definició adoptem de "cultura" (segons quina definició adoptem, qualsevol cosa que fa una persona que pertany a una cultura forma part d'aquesta cultura⁹²²); etc. Kymlicka suggereix que, en el fons, es tracta d'una qüestió d'expectatives raonables: no podem esperar que hom abandoni la seva pròpia cultura; fer una petició d'aquesta mena equival a demanar que hom faci un vot de pobresa, i això és excessiu⁹²³. En el nostre cas, tanmateix, les diferències culturals entre els catalanoparlants i els castellanoparlants de Catalunya són tan petites que ens podem preguntar si la situació dels catalans no serà més aviat comparable a la d'aquell jove que es troba en la situació compromesa d'haver d'optar entre el negoci familiar de tota la vida –la botiga de vetes i fils amb la qual ha establert una relació sentimental tan forta- i marxar a l'estranger per fer una carrera prometedora. Però ara no hem d'entrar en

⁹¹⁸ Aquesta afirmació es troba a Victoria Camps, "Las políticas lingüísticas no son liberales", EL PAÍS, 17 de gener de 1998.

⁹¹⁹ Tal com diu Modest Prats a "Meditació ignasiana sobre la normalització lingüística", dins *El futur de la llengua*, op. cit., p. 11.

⁹²⁰ Aquesta és una de les tesis principals de la reflexió conjunta de Prats, Rossich i Rafanell.

⁹²¹ De vegades sembla que Kymlicka tracti una cultura minoritària de la mateixa manera que un bosc verge amenaçat per l'intrús humà. La distinció potser val per a cultures molt heterogènies i poc imbricades l'una amb l'altra. Però aquest no és el cas nostre.

⁹²² Aquesta sembla ser la definició de "cultura" dels subscriptors del segon manifest del Foro Babel, segons el qual "allò que sempre ha estat la cultura catalana real: el conjunt de fets culturals produïts a Catalunya" (vegeu l'apartat titulat "Pluralisme"). No pretenc defensar que aquesta definició de cultura sigui correcta. Tan sols vull dir que passar a considerar aquesta qüestió ens portaria molt lluny ara.

⁹²³ *Multicultural Citizenship*, p. 86.

aquesta qüestió. Malgrat tot, sí que ens podem aturar en això de les "diferències culturals" que separen els catalanoparlants dels castellanoparlants. Què diria Kymlicka: quina és la cultura societal de la gent de Catalunya? Quina és la cultura que els proporciona "formes significatives de vida en tot l'ampli ventall d'activitats humanes"? Podem parlar aquí de "cultura catalana" com d'una cosa diferent de la "cultura castellana"? Quedem-nos amb els catalanoparlants: accedeix algú pel fet de parlar català a la cultura catalana automàticament? No només això: és el català, per als catalanoparlants, una condició necessària per accedir a diferents opcions vitals significatives i dur una vida plena des de dins? Sembla estrany parlar així. Dues persones –de Barcelona, posem per cas- poden tenir exactament les mateixes ambicions vitals i la mateixa concepció de la vida i, tanmateix, l'una parlar català habitualment i l'altra, en canvi, castellà. Quina opció vital significativa ofereix la llengua catalana que no ofereixi, per dir-ho així, la llengua castellana? Si Kymlicka n'hi veu cap, no serà perquè també pressuposa una versió –més elaborada, si es vol- de la concepció romàntica de la llengua?

La nostra sospita va en aquesta direcció. Més encara: és molt probable que això es degui a una interpretació equivocada de les nocions de "llenguatge" i "cultura" que utilitza Dworkin en el seu article "Un estat liberal, pot subvencionar l'art?"⁹²⁴. Quan Kymlicka parla de la importància de la pertinença a la pròpia cultura fa referència a aquest text de Dworkin i a la idea que s'hi exposa segons la qual els membres d'una cultura comparteixen un mateix llenguatge (*language*), un "vocabulari comú de tradició i convenció"⁹²⁵. Naturalment, l'interès amagat de Kymlicka per citar Dworkin és persuadir-nos de la filiació liberal de la seva argumentació. Ara bé, si parem atenció al que diu Kymlicka sobre el llenguatge i al que en diu Dworkin ens adonarem que no parlen ben bé del mateix. Kymlicka utilitza les nocions de llenguatge, llengua o idioma indistintament -el terme anglès "language" pot designar tots aquests conceptes. Per això, per exemple, diu que les cultures societals "solen estar concentrades en un territori i solen estar basades en un llenguatge (*language*) compartit". Per això, també, quan critica la idea de Jeremy Waldron segons la qual no és veritat que "les opcions obertes a un individu han de venir de la cultura *particular*", diu que "hi ha límits respecte als «materials culturals» que la gent troba significatius", i tot seguit afegeix: "He defensat

⁹²⁴ Ronald Dworkin, "Can a Liberal State Support Art?", dins Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

⁹²⁵ Vegeu especialment el capítol 5, titulat "Freedom and Culture" a *Multicultural Citizenship*, però que originàriament es titulava "Dworkin on Freedom and Culture".

que disposem d'opcions si aquestes esdevenen part del vocabulari compartit de la vida social —és a dir, si s'incorporen a les pràctiques socials, basades en un llenguatge (*language*) compartit al qual estem exposats. De fet, penso que els exemples de Waldron reafirmen la meua perspectiva. Car és evident que una de les raons per les quals els *Contes fantàstics dels Grimm* pertanyen a la nostra cultura és que precisament van ser traduïts a l'anglès i es van distribuir arreu"⁹²⁶. Dworkin, en canvi, quan parla de *language* no sembla pas estar parlant de llengua o idioma. Ni tampoc quan parla de "cultura" sembla referir-se a cap cultura nacional o etnocultura com fa Kymlicka. Dworkin parla de "cultura" i "llenguatge" en un sentit més específic i anodí —el sentit que té el terme "cultura" en l'encapçalament d'una secció del diari, o el sentit que es fa servir quan es diu que algú té cultura. Afirmar, per exemple, "que l'aspecte estructural de la nostra cultura artística no és res més que un llenguatge (*language*), una part especial del llenguatge que ara compartim. Les possibilitats de l'art, de trobar valor estètic en un tipus particular de representació o isolació d'objectes, depèn d'un vocabulari compartit de tradició i convenció"⁹²⁷. Enteses d'aquesta manera, en tant que vinculades a uns continguts determinats sobre uns camps determinats de la realitat, té sentit parlar de les nocions de cultura i llenguatge com a més riques o més pobres. "Suposa —diu Dworkin— que ningú no hagués trobat mai valor en la invenció narrativa, és a dir, en un relat. El nostre llenguatge (*language*), aleshores, no hauria tingut els recursos complexos que té per distingir entre una novel·la i una mentida. Aleshores ningú no podria sobtadament, per inspiració creativa, escriure una novel·la"⁹²⁸. Aquesta tesi de Dworkin és més o menys discutible. Tant li fa, ara. El que és clar, tanmateix, és que ell no entén llenguatge en el sentit de llengua o idioma, i que en cap moment no sembla afirmar que una llengua constitueixi un marc d'opcions vitals específic i diferent de les altres llengües. Però això justament és el que sembla sostenir Kymlicka⁹²⁹. I és el que fa pensar que, en el fons, potser també subscriu la concepció romàntica de la llengua. L'única diferència amb abans seria que ara l'equiparació no es faria entre llengua i religió, sinó entre llengua i cultura, entenent per cultura aquell àmbit en el qual la vida d'un individu pot cobrar

⁹²⁶ *Multicultural Citizenship*, p. 103.

⁹²⁷ Dworkin, op. cit., p. 233.

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ Confondre llenguatge amb llengua o idioma és cometre un error greu, tant per una comprensió correcta del que és el llenguatge com per una bona comprensió de què és una llengua. Quan el segon Wittgenstein va afirmar "digues el que vulguis, mentre això no et privi de veure què és el que passa" (*Investigacions Filosòfiques*, §79d) estava intentant dilucidar la naturalesa del llenguatge corrent. En cap moment es referia a la llengua. No cal ser un purista per adonar-se que aplicada al cas de la llengua —qualsevol llengua— l'exhortació wittgensteiniana constituiria una defensa oberta de la catàstrofe.

sentit per ell mateix i en el món. Qualsevol observador atent s'haurà adonat que a Catalunya l'assimilació de cultura amb llengua és molt corrent⁹³⁰. No ens ha d'estranyar, doncs, que Branchadell se senti fatalment atret per aquesta "solució liberal".

Ara és un bon moment per recapitular breument el que hem fet fins aquí. Primer ens hem fet la pregunta de si la PLG és compatible amb la doctrina liberal i hem mostrat com hi ha tota una sèrie de gent, suposadament liberal, que argüeix que no. Aquesta resposta ens ha sorprès una mica perquè resulta que hi ha bones raons per pensar que existeix una semblança estructural important entre dos arguments que els liberals tradicionalment han acceptat sense inconvenients –el de la discriminació positiva i el de la intervenció en la societat civil i el mercat- i una defensa possible de la PLG. Aleshores hem intentat esbrinar per quina raó els liberals que s'oposen a aquesta política no reconeixen la semblança en qüestió i hem suggerit la resposta que, en el fons, això es deu al fet que pressuposen una concepció romàntica de la llengua –la mateixa que pressuposen justament els seus adversaris catalanistes essencialistes. Això explica que equiparin llibertat de llengua amb llibertat de religió i demanin una actitud neutral del govern en el conflicte lingüístic. Però la concepció romàntica de la llengua és molt poc raonable. Per tant, semblaria que el liberalisme -un liberalisme sense pressupòsits falsos- no és incompatible, d'entrada, amb la PLG i que podem utilitzar els dos arguments *prima facie* liberals. D'altra banda, hi ha una alternativa liberal important a favor de polítiques com ara la PLG: la teoria de Kymlicka que Albert Branchadell adopta. Però després d'un examen crític d'aquesta alternativa hem arribat a la conclusió que o bé aquesta solució no es pot aplicar al cas català, o bé, en tot cas, si es vol aplicar al cas català caldrà pressuposar un altre cop la concepció romàntica de la llengua fent la sèrie d'identificacions injustificades: llenguatge amb llengua, llengua amb cultura, i cultura amb conjunt de possibilitats vitals de dur una vida bona. Ens trobem en aquest punt. D'entrada, però, sembla que tan sols comptem amb el suport dels arguments *prima facie* liberals. Però, és així? No hi ha cap altra línia argumentativa de filiació liberal a favor de la PLG?

⁹³⁰ D'aquí tota la discussió inútil sobre si la literatura, la música, el cinema, etc. que es fa a Catalunya sense utilitzar el català forma part de la cultura catalana o no.

5. Un argument liberal d'acord amb la segona tendència del nacionalisme liberal.

Exposició i defensa.

Efectivament, encara en queda una altra. Es tracta d'una solució poc efectista, però que sembla correcta des d'un punt de vista liberal. Aquest segon intent no passa per defensar la necessitat de pertànyer a una cultura per a desenvolupar les facultats morals de l'individu, la seva llibertat –tal com fa el primer argument, d'acord amb la primera tendència argumentativa del nacionalisme liberal. Aquest segon intent passa, en primer lloc, per aprofitar el suggeriment de Dworkin de veure en la llengua semblances formals amb el que ell en diu "un bé públic mixt". Per no complicar més les coses, ara podem deixar de banda la complicació d'explicar què és un "bé públic *mixt*" i la qüestió de si la llengua n'és un o no, i podem quedar-nos solament amb la idea que és possible veure la llengua com un bé públic⁹³¹. D'acord amb això, el que ens interessa remarcar tan sols és que, aparentment, la llengua té la característica formal que normalment s'atribueix a un bé públic. Què és un bé públic? Dit en termes tècnics, un bé públic és un bé l'utilització del qual per part d'un nou usuari té un cost marginal zero. Dit en termes no tan tècnics i des de la perspectiva de la producció del bé, un bé públic és un bé "la producció del qual no es pot deixar eficientment a mans del mercat perquè és impossible (o molt difícil o car) excloure els que no paguen de rebre el benefici i per tant la possibilitat que se n'aprofitin"⁹³². Els fars de la costa, la defensa militar del país, el medi ambient, etc., són exemples paradigmàtics de béns públics. En aquesta mateixa línia, la llengua catalana seria un bé públic perquè qualsevol persona de Catalunya se'n podria beneficiar en conèixer-la i parlar-la i, a més, com hem dit, el seu manteniment no està garantit pel mercat o la societat civil donades les circumstàncies en què es troba.

Ara bé, si aquest moviment funcionés, això donaria raó tan sols de la necessitat que l'Administració s'involucri en el manteniment de la llengua –si convé, per llei⁹³³. Però

⁹³¹ Dworkin considera que un bé públic *mixte* és un bé públic que permet mesures d'exclusió dels possibles beneficiaris que no paguin pel seu manteniment. L'economista Emilio Albi, en relació amb això, parla de béns públics "excluibles" i béns públics "no excluibles" (vegeu Emilio Albi, *Público y privado*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 118-123). Els primers, diu, tendeixen a ser incorporats en el mercat, mentre que els segons –que són més rars i cars- tendeixen a ser assumits per l'Administració pública. Tanmateix, com bé diu Albi, el fet que es pugui excloure els no pagadors no comporta necessàriament que el seu manteniment l'hagi de fer el mercat. En el món occidental trobem molts casos de béns públics excluibles que també són assumits per l'Administració. Que sigui així o no, diu, depèn de factors com ara "l'elecció política, la tradició, o el nivell de riquesa del país" (p. 120). Un cas clar són les autopistes.

⁹³² Dworkin, op. cit., p. 223.

⁹³³ Com es veu, aquesta raó pretén salvar el tipus de buit entre la racionalitat individual i la racionalitat col·lectiva de què ja hem parlat abans.

no donaria compte encara dels motius per considerar el català un bé o "externalitat generalitzada a tothom, que és *positiva*"⁹³⁴. La pregunta prèvia que hem de respondre, per tant, és la següent: quins avantatges té vetllar per una llengua catalana sana, és a dir, vetllar perquè s'usi?

Aquí vénen al cap, com a mínim, les dues respostes següents. En primer lloc, la tan fressada –especialment pels mateixos detractors de la PLG- opinió sobre els avantatges del bilingüisme per als ciutadans de Catalunya. Tanmateix, si la llengua catalana perilla, perquè no s'usa, aleshores també perillaran els béns del bilingüisme de què actualment gaudeixen els ciutadans de Catalunya. En segon lloc, una llengua catalana sana seria un bé perquè –anàlogament al que sosté el TC en relació amb el model de conjunció lingüística de l'ensenyament a Catalunya- així se satisfaria "un propòsit d'integració i de cohesió social a Catalunya"⁹³⁵. Aquesta segona resposta és important, però requereix d'una breu explicació. Per començar, aquí les idees d'integració i cohesió haurien d'interpretar-se –potser estirant un pèl la lectura del TC- d'acord amb el que diu Dworkin quan afirma que un individu es troba integrat en una comunitat o grup quan pensa en aquest grup en termes d'"unitat d'agència"⁹³⁶. Això significa que no pot desvincular el seu bé del bé de la comunitat a la qual es troba pertanyent. Aquesta circumstància, el fet que una comunitat política es trobi integrada o cohesionada en aquest sentit, ha de ser considerat un bé molt important que beneficia totes les persones de la comunitat en qüestió –ja que afavoreix la solidaritat entre els membres del grup, constitueix la base de la pau social, facilita la realització de projectes comuns, etcètera. Doncs bé, el cas és que una majoria substancial de gent que viu a Catalunya entén que la forma primària d'integrar-se o de sentir-se identificat amb la comunitat política catalana és el fet de la llengua –el fet de tenir una llengua particular que distingeix el grup com a grup. Una majoria de gent que viu integrada a Catalunya i se sent primàriament catalana creu que allò que l'uneix a la comunitat política *catalana* –allò que fa que s'interessi pel seu passat, es preocupi pel seu futur- és la llengua. En aquest sentit és normal que pensi que si la llengua es debilita també es debilitarà la *comunitat política* amb la qual s'identifiquen i se senten integrats. En la mesura que això és així s'entén que els catalans tinguin un interès bàsic i legítim a preservar i a enfortir la *seva* llengua. Si no poguessin defensar la llengua que els identifica com a grup, no podrien defensar la seva identitat

⁹³⁴ Albi, *op. cit.*, p. 118. Les cursives són meves.

⁹³⁵ STC 227/1994, FJ 10, en relació amb la Llei catalana 7/1983.

⁹³⁶ Cf. R. Dworkin, *La comunidad liberal*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1996.

com a comunitat política diferenciada, amb la cohesió que ara presenta. És a dir, si la llengua catalana no rep el reconeixement adequat que li pertoca de rebre en el territori en què és la llengua pròpia, aleshores els catalans que veuen en ella el vincle principal d'identificació o d'integració amb la seva comunitat política tampoc no es veuran reconeguts com a comunitat diferenciada i experimentaran aquesta manca de reconeixement com un mal, perquè suposarà qüestionar l'element integrador de la comunitat política a la qual pertanyen i, per tant, posar en perill els béns que aquesta integració comporta⁹³⁷.

Amb això n'hi ha d'haver prou perquè un liberal consideri la llengua catalana un bé – no cal, doncs, defensar que és un bé perquè sense ella l'individu no podrà desenvolupar les seves facultats morals i, especialment, la seva llibertat. Tanmateix, aquesta resposta suposa, com acabem de veure, reconèixer la realitat específica de Catalunya en matèria lingüística –o sigui, que el català és un fet innegable característic del país- i acceptar, en conseqüència, la validesa de desenvolupar la noció estatutària de *llengua pròpia* a fi de normalitzar l'ús del català a tots els àmbits socials. Per tal que l'argumentació –en tant que argumentació de tipus liberal- funcioni és crucial, a més, deixar clar que aquest desenvolupament jurídic no comporta cap violació dels drets lingüístics dels castellanoparlants i que el tracte preferent que es deriva d'aquesta noció des de la perspectiva de l'Administració tan sols "suposa una garantia de la llengua catalana, no una exclusió de la castellana, i [que] només la mala fe hi pot arribar a considerar un atemptat per omissió del que estableixen els articles 3.1 CE⁹³⁸ i 3.2 EAC⁹³⁹, quan «preferentment» o «almenys» pretenen garantir, d'acord amb el que estableix l'article 3.3 EAC⁹⁴⁰, una presència davant del que es considera una mancança social de fet, però de cap manera una exclusió de la presència fàctica actual del castellà"⁹⁴¹. En aquest

⁹³⁷ Com es veu, en aquest punt faig una certa adaptació de l'argumentació de Taylor i de la seva "política de la diferència".

⁹³⁸ "El castellà és la llengua espanyola oficial de l'Estat. Tots els espanyols tenen el deure de conèixer-la i el dret d'usar-la".

⁹³⁹ "L'idioma català és l'oficial de Catalunya, així com també ho és el castellà, oficial a tot l'Estat espanyol".

⁹⁴⁰ "La Generalitat garantirà l'ús normal i oficial d'ambdós idiomes, prendrà les mesures necessàries per tal d'assegurar llur coneixement i crearà les condicions que permetin d'arribar a llur igualtat plena quant als drets i deures dels ciutadans de Catalunya".

⁹⁴¹ M. Herrero de Miñón, *op. cit.*, p. 20. Albert Branchadell dedica tot un capítol a demostrar (i) que la noció de llengua pròpia és poc clara; (ii) que és dubtós que la llengua catalana sigui l'única llengua pròpia de Catalunya o que si ho fos això beneficiés la defensa de la llengua; (iii) que de la noció de llengua pròpia se segueixi l'imperatiu de la normalització. Ara no em puc aturar en els detalls de la seva argumentació. Amb la remarca que la noció de llengua pròpia no es conculquen els drets lingüístics dels castellanoparlants la meua exposició pot tirar endavant. Tanmateix, com que l'argumentació de Branchadell em sembla fal·laç, esbossaré una rèplica molt breu a cada punt. (1) En primer lloc, cal dir que

sentit, convindria remarcar, tal com fa Herrero de Miñón, a fi de subratllar el caràcter constitucional de la LPL, que aquesta és "indicativa per a la ciutadania i vinculant, en funció de la seva competència respectiva, per als poders públics i per al qui exerceix d'una manera o d'una altra potestats públiques o gestiona serveis públics"⁹⁴². És a dir, que no obliga ningú a parlar o bé el català o bé el castellà. Certament, aquesta línia d'argumentació no és gaire diferent de la que s'ofereix habitualment i coincideix amb l'argumentació que dona una institució tan liberal –almenys en la seva naturalesa– com és el TC. Però això juga més a favor nostre que no en contra nostre, ja que, tal com hem dit al principi, un dels principals motius per interessar-se per la pregunta de si un liberal podria defensar la PLG és justament saber si la PLG harmonitza bé amb el tram de d'institucions actuals que caracteritzem d'eminència liberal.

no és gens estrany que Branchadell trobi la noció de llengua pròpia dubtosa, si ens demana el que sembla que ens demana: una definició completa que enumeri totes les condicions necessàries i suficients per a identificar una llengua com a pròpia. El que és dubtós, en tot cas, és que sigui raonable fer exigències d'aquesta mena en el tractament d'aquests i de molts altres assumptes. O és que potser creu que ens pot oferir una definició completa de "música", "felicitat" o "situació socioeconòmica", per exemple? D'altra banda, Branchadell critica que es vulgui explicar la noció de "pròpia" a partir de les qualificacions de "autòctona" o "originària" perquè aleshores el català no seria la llengua pròpia del País Valencià o de les Illes Balears. El que cal replicar aquí és que la vinculació entre el territori de Catalunya –i la resta dels Països Catalans– i la llengua no és essencial a la terra, a la geografia, per dir-ho així, tal i com sembla voler Branchadell que se li demostrï: una llengua no és una deïtat. El català és originari de Catalunya en el sentit que constitueix un factor important de l'aparició d'una realitat políticocultural anomenada "Catalunya" –o "Països Catalans"– i res més. Finalment, no entenc per què no n'hi ha prou per acabar de fer verssemblant la creença que el català és la nostra llengua pròpia amb dir que a Catalunya el català és d'"historicitat màxima" i el castellà, en canvi, d'"historicitat relativa". Encara que els responsables de la PLG no apel·lin a aquesta característica històrica del català, això no comporta que la noció de llengua pròpia sigui confusa. (2) Pel que fa a la possibilitat que el català no sigui *la* llengua pròpia de Catalunya, Branchadell afirma que, donat que no hi ha "una definició objectiva de llengua pròpia" i, per tant, algun dia en el futur la situació pot capgirar-se i hom pot arribar a acordar que el castellà també és llengua pròpia de Catalunya, més val abandonar aquesta noció, no fos cas que es doni un "efecte bumerang" contrari als interessos del català. Aquí la rèplica també és òbvia: per què hauríem de renunciar a la noció de llengua pròpia si existeix la possibilitat que el català deixi de ser-ho en el futur? Què té a veure una cosa amb l'altra? Renunciar a l'estratègia d'utilitzar, ara, la noció de llengua pròpia *perquè* un dia el català pot deixar de ser la llengua pròpia de Catalunya és tan absurd com renunciar a sotmetre a votació una proposta de llei al Parlament que sabem que guanyarem perquè un altre dia la distribució d'escons pot ser contrària als nostres interessos –si bé és veritat que el dia que el castellà sigui llengua pròpia de Catalunya, Catalunya serà una altra cosa. D'altra banda, l'enumeració de casos que Branchadell fa en aquest apartat per tal de demostrar com en molts països les nocions de llengua pròpia i llengua oficial no s'impliquen mútuament no fa sinó confirmar la convicció que no n'hi ha prou amb tenir una "llengua pròpia", sinó que cal voluntat política i una situació sociolingüística particular perquè aquesta noció pugui formar part d'una estratègia ferma de defensa de la llengua. El que no demostra Branchadell és que no es donin aquestes condicions a Catalunya. (3) Pel que fa a la tercera crítica, la que diu que de la noció de llengua pròpia no "es dedueix" l'imperatiu de la normalització lingüística tan sols vull plantejar les preguntes següents: A quina mena de "normativitat" es refereix? Quin "haver de" és rellevant aquí? És que potser "se segueix" de les directrius econòmiques comunitàries que els pagesos de l'avellana hagin de rebre subvencions, per exemple? És que potser "se segueix" del fet que la Seguretat Social espanyola no cobreixi l'atenció mèdica de l'oculista i de l'odontòleg que la Seguretat Social francesa no l'hagi de proporcionar? Que "se segueix" potser el contrari? L'error de Branchadell aquí és confondre la normativitat pròpia del fet polític amb una mena de normativitat lògica o conceptual estranya.

⁹⁴² *Ibid.*

6. Un últim apunt: l'analogia entre la llengua i el vestir

No hauríem d'acabar aquest petit apèndix sobre la compatibilitat entre el liberalisme i la PLG sense fer un últim apunt, o suggeriment sobre la relació "especial" que els parlants d'una llengua solen tenir amb ella. Hem rebutjat la concepció dels liberals antiPLG segons la qual hom manté amb la llengua o la cultura una relació anàloga a la que, en els estats democràtics moderns, hom manté amb la religió. Ara bé, de la mateixa manera que hem rebutjat aquesta primera concepció, també hem rebutjat la concepció dels essencialistes romàntics de la llengua segons la qual aquesta és una *Weltansicht*, una forma d'entendre el món particular i única. La relació especial, estreta que hom manté amb la seva llengua no arriba tan lluny.

Hi ha una tercera manera d'entendre aquesta relació. Es tracta de veure la llengua com si fos una forma de vestir. L'analogia se'm va ocórrer fa poc, arran d'una visita que va fer Jorge Semprún a Girona, amb motiu d'un seminari al voltant de la seva obra. En un interludi, Semprún va confessar a un dels periodistes que cobrien l'acte que està acabant d'escriure la primera novel·la que haurà escrit en castellà -les novel·les que fins ara ha escrit, les ha escrit en francès. Per ell, aquesta circumstància constituïa tot un esdeveniment. La raó per la qual escriu aquesta novel·la en castellà, va dir, és que parla de la història d'una família espanyola durant la Guerra Civil. I per a sentir la història d'una forma més vívida, per a creure-la més verídica havia arribat a la conclusió que calia escriure-la en castellà. Aquest comentari em va fer rumiar. Per què va trobar que calia escriure la novel·la en castellà? Semprún és perfectament bilingüe: domina tan bé el francès com el castellà. No hauria de ser-li igual, escriure-la en una llengua que en una altra? Doncs bé, sembla que no li és igual. Per què?

Allò a què fa referència Semprún és una cosa molt semblant -potser és la mateixa cosa- a la qual fan referència aquells catalanoparlants -també bilingües- que asseguren que "parlar català està lligat a una forma de ser", si amb això no volen dir el que insinuen els essencialistes romàntics. Efectivament, aquesta frase es pot interpretar d'una altra manera. Podríem dir: "Una majoria de catalans som competents tant en castellà com en català. En aquest sentit, som bilingües. Quan parlem en castellà, veiem el món de la mateixa manera i creiem el mateix que quan parlem en català. Som les mateixes persones. El romàntic no té raó. I tanmateix... Tanmateix no podem deslligar qui som, què fem, allò amb què ens identifiquem o què esperem ser o fer; no podem deslligar-ho de la llengua que parlem. I la raó d'això és que la idea que ens hem fet de

qui som, del que hem fet, d'allò amb què ens hem identificat i amb què esperem identificar-nos, és una idea feta normalment en català. El català no és pas la nostra pell, per dir-ho així -no canviem pas de naturalesa pel fet de passar a usar el castellà. Però sí que és com la forma de vestir que tenim tradicionalment: una «segona pell». De la mateixa manera que, quan un s'ha acostumat a portar unes peces de roba per a fer determinades tasques, vol portar aquesta mateixa roba quan les ha de fer altres vegades, perquè així se sent còmode i ben preparat, nosaltres també ens sentim còmodes i ben preparats fent en català allò que hem fet normalment en català; i fer-ho en una altra llengua se'ns faria estrany. No necessàriament les fariem millor o pitjor; simplement ens sentiríem diferents. I, d'alguna manera, també «seríem» diferents. És un fet ben contingent de com som els humans; però, en bona part, som allò que «ens» acostumem a ser. Si l'hàbit fa el monjo, la llengua fa la nació, diríem. I és que a l'hàbit de parlar una llengua associem molts altres hàbits. Parlar una llengua és una experiència arrelada, fins i tot d'arrelament."⁹⁴³

⁹⁴³ També hi ha un exemple cinematogràfic esplèndid del que volem dir: el procés de transformació que pateix Elisa Doolittle, la protagonista de la pel·lícula "My Fair Lady", de G.Cukor. Elisa passa de ser una persona ordinària i barroera a ser tota una dama gràcies al fet que aprèn a parlar tal com parla l'«alta societat anglesa»; automàticament, amb l'aprenentatge del *proper English* aprèn també a comportar-se com un membre d'aquesta classe social. La forma de parlar *proper English* i ser un membre de l'alta societat anglesa són una i la mateixa cosa, pràcticament. Això és un fet contingent. Tan contingent com és contingent que una gran majoria de catalanistes i nacionalistes catalans ho són per tal de protegir la llengua que consideren pròpia i que tenen com a criteri d'integració col·lectiva. Però una contingència d'aquesta mena té conseqüències ben importants, políticament.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, B., "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, vol.91, núm.7, 1994.
- ÁGUILA, R. del (ed.). *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998.
- ALBI, E., *Público y privado*, Barcelona, Ariel, 2000.
- ANDERSON, P. *Los fines de la historia*, Madrid, Anagrama, 1996.
- APEL, K.O., *Filosofía primera avui i ètica del discurs*, Vic, Eumo, 2001.
- ARNESON, R. J., "Introduction", en "Symposium on Rawlsian *Theory of Justice*: Recent Developments", *Ethics*, 99, 4, pp.695-710.
- ARNSPERGER, C. & P. *Ética económica y social: teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002.
- VAN PARIJS
- AUDARD, C., "The Idea of 'Free Public Reason'", *Ratio Juris*, 8, 1, pp.15-29.
- AVNON, D. & A. DE-SHALIT (eds.), *Liberalism and Its Practice*, London, Routledge, 1999.
- BAGHRAMIAN, M. & A. INGRAM (eds.), *Pluralism*, London & NY, Routledge, 2000.
- BARRY, B., "How not to Defend Liberal Institutions", dins R.B.Douglass & G.Mare & H.Richardson, *Liberalism and the Good*, New York & London, Routledge, 1990, pp.44-58.
- BARRY, B., "Why Dialogue?", *The Journal of Political Philosophy*, 86, 1, 1989.
- BARRY, B., "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 105, 1995.
- BARRY, B., "Social Criticism and Political Philosophy", *Philosophy and Public Affairs*, 19.
- BARRY, B., *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BARRY, B., *Teorías de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- BAYNES, K., *Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of NY, 1992.
- BAYNES, K., "Constructivism and Practical Reason in Rawls", *Analyse & Kritik*, 14, 1992.
- BEGGS, D., "Rawls's Political Postmodernism", *Continental Philosophy Review*, 32, 1999.
- BEINER, R., *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- BEINER, R., (ed.) *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY, 1999.
- BEITZ, C., *Political Equality*, Princeton: Princeton UP, 1989.
- BELLAH, R.N. et alt. (eds.), *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- BELLAMY, R., *Liberalism and Modern Society*, Pennsylvania State UP, 1992.
- BENHABIB, S., *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992.
- BENHABIB, S., (ed.) *Democracy and Difference*, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- BERLIN, I. "¿Existe aún la teoría política?", dins I.Berlin, *Antología de ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.
- BERLIN, I., "La inevitabilidad histórica", dins I.Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1998.

- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998.
- BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002.
- BERLIN, I., *Las raíces del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.
- BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.
- BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 2002.
- BERLIN, I., *El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 2000.
- BERLIN, I., *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2000.
- BERNSTEIN, R., "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, vol.15, núm.4, noviembre 1987.
- BESCH, T., *Über John Rawls' Politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1998.
- BIDET, J., *John Rawls y la teoría de la justicia*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2000.
- BILBENY, N. (ed.), *Grans fites de l'ètica*, Barcelona, Cruïlla, 2000.
- BLACHOWICZ, J., "Reciprocal Justification in Science and Moral Theory", *Synthese*, 110, 1997.
- BLASCO, J.L. & T.GRIMALTOS, *Teoria del coneixement*, València, Universitat de València, 1997
- BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1994.
- BOHMAN, J. & W. REHG (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge Ma., MIT, 1997.
- BONETE PERALES, E. (ed.), *La política desde la ética*, 2 vols, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.
- BOUCHER, D. & P. KELLY (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Routledge, 1994.
- BRANCHADELL, A., *Liberalisme i normalització lingüística*, Barcelona: Empúries, 1997.
- BRANDT, R.B., "The Science of Mand and Wide Reflective Equilibrium", *Ethics*, 100, 1990.
- BRINK, D.O., "Rawlsian Constructivism in Moral Theory", *Canadian Journal of Philosophy*, 17,1, 1987.
- BUCHANAN, A., *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.
- CALSAMIGLIA, A., *Cuestiones de lealtad: Límites del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 3 vol., 1989.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- CAMPS, V., *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998.
- CAMPS, V., "Introducción", en RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, pp. 9-25.
- CAMPS, V., "El segundo Rawls, más cerca de Hegel", *Daimon*, 15, pp.63-70.
- CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993.
- CASTIÑEIRA, A. (ed.), *El liberalisme i els seus crítics*, Barcelona, Proa, 1996.
- CASTIÑEIRA, A., (ed.), *Els límits de l'Estat*, Barcelona, Proa, 1994.
- CHAMBERS, S., *Reasonable Democracy*, Ithaca & London, Cornell UP, 1996.
- COHEN, G. A., *Si eres igualitarista, cómo es que eres tan rico*, Barcelona, Paidós, 2001.
- COHEN, G.A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge UP, 1995.
- COHEN, G.A., "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99, 4, pp.906-944.

- COHEN, J., "Pluralism and Proceduralism", *Chicago-Kent Law Review*, 69, pp.589 ss.
- COHEN, J., "Democratic Equality", *Ethics*, 99, 1989.
- COHEN, J., "Moral Pluralism and Political Consensus", dins D. Copp, J.Hampton, J.Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1993.
- COHEN, J., "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, 92:6, 1994.
- COHEN, J., "Deliberation and Democratic Legitimacy", dins A.Hamlin & P.Pettit (eds.), *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- COLOMER, J.M., *El utilitarismo*, Barcelona, Montesinos, 1987.
- COPP, D., "Could Political Truth be a Hazard for Democracy", dins D.Copp, J.Hampton, E.Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge UP, 1995.
- COPP, D., "Democracy and Communal Self-Determination", dins J.McMahan & R. McKim (eds.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford UP, 1997.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.
- CRICK, B., *En defensa de la política*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- D'AGOSTINO, F., "Relativism and Reflective Equilibrium", *Monist*, 71, 1988.
- DAHL, R. *Un prefacio a la teoría democrática*, México, Ed.Gernika, 1987.
- DAHRENDORF, R. *El conflicto social moderno*, Barcelona, Mondadori, 1993,
- DANIELS, N. (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Stanford UP, 1989.
- DANIELS, N., *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- DARWALL, S. & A. GIBBARD & P. RAILTON (eds.), *Moral Discourse and Practice*, Oxford, OUP, 1997.
- DAVION, V.&C. WOLF (ed.) *The Idea of Political Liberalism*, Lanham, Rowman & Littlefield Publ, 2000.
- DE MARNEFFE, P., "Rawls's Idea of Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75.
- DEPAUL, M.R., "The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics", *The Canadian Journal of Political Philosophy*, 18,1, 1998.
- DEPAUL, M.R., "Liberal Exclusions and Foundationalism", *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 1998.
- DOMBROWSKI, D.A., *Rawls and Religion*, NY, SUNY, 2001.
- DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica, 1989.
- DOPPELT, G., "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible", *Ethics*, 99, 4, pp.815-851.
- DWORKIN, R., "To Each his Own", *The New York Review of Books*, vol.30, núm.6, 1983.
- DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.
- DWORKIN, R., "«Spheres of Justice»: An Exchange", *The New York Review of Books*, Juliol 23, 1983.
- DWORKIN, R., "Can a Liberal State Support Art?", dins Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- DWORKIN, R., "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, 1996.

- DWORKIN, R., "The Original Position", dins *Reading Rawls*, N. Daniels (ed.), Stanford: Stanford UP, 1989.
- DWORKIN, R., *La comunidad liberal*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1996.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997.
- DWORKIN, R., *A Matter of Principle*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1985.
- ELSTER, J., *Justicia local*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- ELSTER, J. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1998.
- ELSTER, J., *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.
- ESTLUND, D., "The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Political Philosophy*, 4, 1, 1996.
- ESTLUND, D., "Who's Afraid of Deliberative Democracy?", *Texas Law Review*, vol.71.
- ESTLUND, D., "Making Truth Save for Democracy", dins D.Copp, J.Hampton, J.E.Roemer, *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- ESTLUND, D., "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", *Ethics*, January, 1998, pp. 253-275.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *Ética y filosofía política*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2000.
- FOOT, P., *Bondad Natural*, Barcelona, Paidós, 2002.
- FOOT, P., *Las virtudes y los vicios*, México, UNAM, 1994.
- FRASER, N., *Justice Interruptus*, London & NY, Routledge, 1997.
- FREEMAN, S., "Reason and Agreement in Social Contract Views", *Philosophy and Public Affairs*, 19, 2, pp.122-156.
- FREEMAN, S., "Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason", *The Journal of Philosophy*, 88, 6.
- FREEMAN, S., "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review*, 69:3, 1994.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- GALLIE, W. B., "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of Aristotelian Society*, núm.56, 1955-56.
- GALSTON, W.A., "Moral Personality and Liberal Theory", *Political Theory*, 10, 4, 1982.
- GALSTON, W.A., *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- GALSTON, W.A., "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105, 1995.
- GALSTON, W.A., "Pluralism and Social Unity", *Ethics*, 99, 4, pp. 711-726.
- GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- GARGARELLA, R., "John Rawls, el liberalismo político y las virtudes del razonamiento judicial", *Isegoría*, mayo, 1999.
- GARZÓN VALDÉS, E., "¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral", dins *Instituciones suicidas*, México: Paidós, 2000.
- GAUS, G. F., *Justificatory Liberalism*, Oxford: Oxford UP, 1996.
- GAUTHIER, D., "Political Contractarianism", *The Journal of Political Philosophy*, 5, 2, 1997.

- GAUTHIER, D., "Breaking Up: An Essay on Secession", *Canadian Journal of Philosophy*, 24, 1994.
- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GAUTHIER, D., *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós, 1998.
- GLOVER, J. (ed.), *Utilitarianism and Its Critics*, NY, MacMillan PC, 1990.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J., *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza, 1998.
- GRAHAM, K., "Preconditions for Normative Argumentation in a Pluralism World", *Argumentation*, 15, 2001.
- GRAY, J., "What is Dead and What is Living in Liberalism?", dins J.Gray, *Post-liberalism*, London & NY, Routledge, 1996, pp.283-328.
- GRAY, J., "Where Pluralists and Liberals Part Company", dins M.Baghrarian & A.Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London & NY, Routledge, 2000, pp.85-103.
- GRAY, J., *Berlin*, London, Fontana Press, 1995.
- GRAY, J., *El liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992.
- GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GRAY, J., *Postrimerías e inicios*, Toledo, Sequitur, 1998.
- GRIFFIN, J., "Modern Utilitarianism", *Revue Internationale du Philosophie*, 141, 1982.
- GRIFFIN, J., "How We Do Ethics Now", A.D.Griffith, *Ethics*, Cambridge UP, 1993.
- GRIFFIN, J., *Value Judgement*, Oxford, OUP, 1996
- GRIFFIN, S.M., "Political Philosophy vs. Political Theory: The Case of Rawls", *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3, 1994.
- GUIBERNAU, M., *Los nacionalismos*, Barcelona, Ariel, 1996.
- GUTMAN, A. & D.THOMPSON, "Moral Conflict and Political Consensus", dins R.Bruce Douglas, Gerald M.Mare, Henry S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, NY, Routledge, 1990.
- GUTMAN, A., "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp.308-322.
- GUTMANN, A., *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge UP, 1980.
- HAACK, S., *Evidence and Inquiry*, Oxford: Blackwell, 1993.
- HABERMAS, J., "«Razonable» vs. «Verdadero»", dins J.Habermas & J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, 1998.
- HABERMAS, J., "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, vol.92, núm.3, 1995.
- HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- HABERMAS, J., *Ciudadanía política i identitat nacional*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1996.
- HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

- HABERMAS, J., "El giro pragmático de Rorty", *Isegoría*, 17, 1997.
- HABERMAS, J., *Assaigs filosòfics*, Barcelona, Ed.62, 1993.
- HAMPSHIRE, S., *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton UP, 2000.
- HAMPTON, J., "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?", *Ethics*, 99, 1989.
- HAMPTON, J., "The Common Faith of Liberalism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75.
- HAMPTON, J., "The Moral Commitments of Liberalism", dins D.Copp & J.Hampton & J.E.Roemer, *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1995.
- HARE, R.M., "Rawls' Theory of Justice", dins N.Daniels, *Reading Rawls*, Stanford: Stanford UP, 1989.
- HARE, R.M., *Moral Thinking*, Oxford: Oxford UP, 1981.
- HARE, R.M., *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- HARSANYI, J.C., "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?", *American Political Science Review*, 1975.
- HART, H.L.A., "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 64, 175-191, 1955.
- HAYEK, F.A., *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1995.
- HEGEL, G.H.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Madrid: Edhasa, 1999.
- HEMPEL, C.G., *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid: Alianza, 1992 (1966).
- HERRERO DE MIÑÓN, M. et alt., *Estudis jurídics sobre la llei de Política Lingüística* (Barcelona & Madrid: Institut d'Estudis Autònoms & Marcial Pons, 1999.
- HILL, T.E., jr., "Rawls's Legacy: An Ideal and a Project", *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, 1995.
- HILL, T. E. jr., "The Stability Problem in Political Liberalism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 3, 1994.
- HILL, T.E. jr., "Kantian Constructivism in Ethics", *Ethics*, 99,4, 752-770.
- HUMBOLDT, W. von, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991.
- HUME, D., "Del contrato original", dins *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987, pp.97-116.
- HURKA, T., *Perfectionism*, Oxford, OUP, 1993.
- KANT, I., *Història i política* (ed. Salvi Turró), Barcelona, Ed.62, 2002.
- KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1986.
- KEKES, J., *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton UP, 1993.
- KELLY, T., "Sociological Not Political: Rawls and Reconstructive Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, v.31, núm.1, març 2001.
- KERN, L.&H.P.MÜLLER *La justicia: ¿discurso o mercado?*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- KORSGAARD, C.M., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- KUKATHAS, C.&P.PETTIT, *Rawls*, Stanford, Stanford UP, 1990.
- KUKATHAS, C., "Are there any Cultural Rights?", dins Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KYMLICKA, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, OUP, 1995.
- KYMLICKA, W., "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, vol.18,

- núm.2, 1988.
- KYMLICKA, W., "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", dins R.McKim & J.McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, OUP, 1997.
- KYMLICKA, W., "Two Models of Pluralism and Tolerance", dins D.Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton UP, 1996, pp.81-103.
- KYMLICKA, W., "Contractualism", dins P. Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.
- KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.
- LARMORE, C. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.
- LARMORE, C., "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol.96, núm.12, 1999.
- LARMORE, C., *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- LASLETT, P., *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1956.
- LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno*, Madrid, Alianza, 1993.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, London: Duckworth, 1981.
- MARGALIT, A., *La sociedad decente*, Paidós, 1997.
- MARTIN, R., *Rawls and Rights*, Kansas, Kansas UP, 1985.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*, Granada: Ed. Comares, 1999.
- McCARTHY, T., "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105, 1994.
- MILLER, D., *On Nationality*, Oxford, Oxford UP, 1995.
- MOLLER OKIN, S., "Political Liberalism, Justice, and Gender", *Ethics*, 105 (1994).
- MOORE, M., "On Reasonableness", *Journal of Applied Philosophy*, vol.13, núm.2, 1996.
- MORE, T., *Utopia*, Madrid, Tecnos, 1996.
- MOUFFE, C., *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- MOUFFE, C., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- MULHALL, S. & A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996 (2ªed.).
- NAGEL, T., "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Political Philosophy and Public Affairs* 165, 1987.
- NAGEL, T., *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford UP, 1991.
- NAGEL, T., *The Last Word*, Oxford: Oxford UP, 1997.
- NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, México: FCE, 1996.
- NEAL, P., "Justice as Fairness: Political or Metaphysical", *Political Theory*, 18,1, 24-50, 1990.
- NIELSEN, K., "Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic", dins R.Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY, 1999.
- NINO, C., *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- NORMAN, D., "Reflective Equilibrium and Justice as Political", dins *Justice and Justification*,

- Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- NORMAN, W., "Justice and Stability in Multinational Societies", dins A.-G. Gagnon & J.Tully (eds.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp.90-109.
- NORMAN, W., "Secesión y democracia (Constitucional)", dins F. Requejo (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Ariel, 2002.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988 (1974).
- NUSSBAUM, M. (ED.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- OAKESHOTT, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991.
- OKIN, S.M., *Women in Western Political Thought*, London, Virago, 1980.
- OKIN, S.M., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989.
- OLESTI, J., "Filosofia i política. Contribució a la qüestió de la veritat en política (Arran d'una lectura de Maquiavel i La Boétie)", *Estudi General*, núm. 16, Girona, 1996.
- O'NEILL, O., "Constructivism in Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 84 1989.
- O'NEILL, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge UP, 2000.
- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1984.
- PARIJS, P. van, *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.
- PERRY, A., "On John Rawls", *Dissent*, hivern, 1994.
- PETTIT, P., *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999.
- POGGE, T., *John Rawls*, München, Verlag C. H. Beck, 1994.
- POGGE, T., *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell UP, 1989.
- POPPER, K., "La ciencia: conjeturas y refutaciones", dins K .Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós, 1991 (1961), pp. 57-93.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- POUNDSTONE, W., *El dilema del prisionero*, Madrid, Alianza, 1995.
- PRATS, M. & A. ROSSICH & A. RAFANELL *El futur de la llengua*, Barcelona: Empúries, 1990.
- PRICHARD, H. A., "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake", *Moral Obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1949.
- PUYOL, A., *Justícia i salut. Ètica per al racionament dels recursos sanitaris*, Bellaterra, UAB, 1999.
- PUYOL, A., *El discurso de la igualdad*, Barcelona, Crítica, 2001.
- QUINN, W.S., "Truth and Explanation in Ethics", *Ethics*, 96, 1986.
- QUINTON, A., *Filosofía política*, México, FCE, 1974.
- RACHELS, J. (ed.) *Ethical Theory*, Oxford, Oxford UP, 1998.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J., "John Rawls: For the Record", entrevista a càrrec de S.R.Aybar, J.D.Harlan i W.J.Lee, *The Harvard Review of Philosophy*, 1991.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia UP, 1993.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Ed. Crítica, 1996.

- RAWLS, J., *Collected Papers*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1999.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1999.
- RAWLS, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge Ma., Harvard UP, 2000.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Ma: Belknap Press Harvard UP, 2001.
- RAWLS, J. (RODILLA, M.A. [ed.]) *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1999.
- RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford UP, 1986.
- RAZ, J., "Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica", dins *La ética en el ámbito público*, Barcelona: Gedisa, 2001.
- RAZ, J., "La autodeterminación de los pueblos", dins J.Raz, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa.
- REIDY, D.A., "Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough", *Res Publica*, 6, 2000.
- REQUEJO, F., *Pluralisme nacional i legitimitat democràtica*, Barcelona, Proa, 1999.
- REQUEJO, F., "Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism: A Revision of Democratic Citizenship in Plurinational States", *European Journal of Political Research*, 35, 1999, pp.257-258.
- REQUEJO, F., "El liberalismo político en estados plurinacionales: Rawls y Habermas y la legitimidad del federalismo plural", dins Jean-François Prud'homme (ed.), *Demócratas, liberales y republicanos*, México, El Colegio de México, 2000.
- REQUEJO, F., "Political Liberalism in Plurinational States", dins A.Gagnon & J.Tully (eds.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge UP, 2001.
- REQUEJO, F. (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Ariel, 2002.
- RESCHER, N., *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J., *La política del consenso: Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- RORTY, R., "Putnam and the Relativist Menace", *Journal of Philosophy*, vol. 90, núm. 9 (setembre 1993).
- RORTY, R., "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, novembre de 1987, 564-580.
- RORTY, R., "Trotsky and the Wild Orchids", *Common Knowledge*, vol.1, núm.3, hivern 1992.
- RORTY, R., "Norteamericanismo y pragmatismo", *Isegoría*, núm.8, 1993, p.11.
- RORTY, R., *El pragmatisme, una versió*, Vic, Eumo, 1998.
- RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- RORTY, R., *Truth, Politics and "Post-modernism"*, Assen, Van Gorcum, 1997.

- RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- RORTY, R., "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", dins *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, S. Shute & S. Hurley (eds), New York, Basic Books, 1993.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- RORTY, R., *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, FCE, 1997.
- RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- RORTY, R., *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999.
- RORTY, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.
- SANDEL, M., "Political Liberalism: A review", *Harvard Law Review*, 107:7, 1994.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge UP, 1982.
- SCANLON, T., *What We Owe to Each Other*, Cambridge Ma., Harvard UP, 1998.
- SCHEFFLER, S., "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics*, 105 (1994), pp.4-22.
- SCHEFFLER, S., *Boundaries and Allegiances*, Oxford, Oxford UP, 2001.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.
- SEN, A., "Equality of What?", Tanner Lectures on Human Values, a S. McMurrin (ed.), Cambridge UP, 1980.
- SEN, A., *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- SIBLEY, W., "The Rational versus the Reasonable", *Philosophical Review*, 62, 1953.
- SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1981.
- SINGER, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995.
- SINGER, P., "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1972).
- SINGER, P., *Una vida ética*, Madrid, Taurus, 2002.
- SINGER, P., *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 2000.
- SKHLAR, J., "The Liberalism of Fear", a *Liberalism and the Moral Life*, Nancy Rosenblum (de.), Cambridge Ma., Harvard University Press, 1989.
- SKINNER, Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge UP, 1998.
- SOLUM, L.B., "Introduction: Situating Political Liberalism", *Chicago-Kent Law Review*, vol.69, núm.3, 1994.
- TAMIR, Y., "Theoretical Differences in the Study of Nationalism", dins R.Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY, 1999.
- TAMIR, Y., *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton UP, 1993.
- TAYLOR, C. et alt., *Multiculturalism*, Princeton, Princeton UP, 1994.
- TAYLOR, C., "Atomisme", dins A. Castiñeira, *El liberalisme i els seus crítics*, Barcelona: Proa, 1996.
- TAYLOR, C., "Nationalism and Modernity", dins McKim & McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, OUP, 1997, pp.31-55.
- TAYLOR, C., "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", *Philosophical*

- Arguments*, 3, Cambridge MA., Harvard UP, 1995.
- TAYLOR, C., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TERRICABRAS, J.-M. & J. VERGÉS, "Entrevista a R.M.Hare: a propósito de *Ordenando la ética*", *Isegoría*, núm.21, 1999.
- TERRICABRAS, J.M., *Raons i tòpics: catalanisme i anticatalanisme*, Barcelona, La Campana, 2001.
- TERRICABRAS, J.-M., *Ètica i llibertat*, Barcelona, Curial, 1989.
- THIEBAUT, C., *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- TUGENDHAT, E., *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1987.
- ULISES MOULINES, C., "Manifiesto nacionalista (y hasta separatista si me apuran)", *Isegoría*, 24, 2001, pp.25-49.
- VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social*, Madrid, Alianza, 1985.
- VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 6 vol., 1991.
- VAN DYKE, V., "Justice as Fairness: For Groups?", *The American Political Science Review*, 69, 1975, pp.607-614.
- VARGAS LLOSA, M., "Europa y los nacionalismos", *Letras Libres*, abril 2003, núm.19.
- WALDRON, J., "Disagreements about Justice", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 1994.
- WALL, S., *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge UP, 1998.
- WALZER, M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Ma.: Harvard UP, 1987.
- WALZER, M., *Spheres of Justice*, NY: Basic Books, 1983.
- WALZER, M., "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18,1, 6-23.
- WALZER, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1994.
- WARNKE, G., *Justice and Interpretation*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- WEINSTOCK, D., "The Justification of Political Liberalism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75.
- WEITHMAN, P., "Liberalism and the Political Character of Political Philosophy", dins P.J.Weithman (ed.), *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, vol.5: *Reasonable Pluralism*, N.Y & London, Garland Publishing Inc., 1999, pp.223-245.
- WENAR, L., "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, 106, 1995, pp.32-62.
- WILLIAMS, B., "Persons, Character and Morality", dins *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge UP, 1981.
- WILLIAMS, B., "Tolerating the Intolerable", dins S.Mendus (ed.), *The Politics of Toleration*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press, 1993.
- WILLIAMS, B., *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993.
- WOLFF, J., *Filosofía Política*, Barcelona, Ariel, 2001.
- YACK, B., "The Myth of the Civic Nation", dins R.Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY, 1999.
- YOUNG, I.M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton UP, 1990.

- YOUNG, I.M., "Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Political Philosophy*, 3, 2, pp.181-190.
- ZAPATA-BARRERO, R., *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural*, Barcelona, Anthropos, 2001.