1063

Solidaritat i justícia

Josep M. Esquirol

Índex

Pròleg

1. El context sociopolític actual

1.1. La intensificació del consumisme
1.2. La nova pobresa i la societat dual
1.3. La crisi de les ideologies
1.4. Els aires postmoderns
1.5. El procés de globalització i de mundialització
1.6. La canonització de la competitivitat

2. La solidaritat com a principi polític

2.1. El liberalisme social
2.2. El libertarisme o el liberalisme radical
2.3. La solidaritat discursiva
2.4. La proposta comunitarista
2.5. Tot recapitulant: la cruïlla de l'estat del benestar

3. Apèndix: Aproximació a la idea de justícia i a la de solidaritat

3.1. Hom parla de justícia
3.2. Els significats més originaris: *Diké* filla de Zeus
3.3. Ordre i harmonia
3.4. La tragèdia grega i la decisió a favor de *diké*
3.5. El significat essencial de la justícia: la igualtat
3.6. La tradició judeocristiana i la regla d'or
3.7. Justícia, amor
3.8. Solidaritat: cases i contractes
3.9. Perspectiva sociològica: solidaritats tancades, solidaritats obertes

Pròleg

La tematització de *la solidaritat com a principi polític* ha motivat la redacció d'aquestes pàgines.

Quan hi ha una inflació en la utilització de certs mots, i quan es produeix un cert empobriment semàntic precisament per aquesta extensió en el seu ús, sembla que, d'entrada, hi ha una tasca reservada a l'anàlisi: la d'aclarir i la d'aprofundir el significat, la intensió. És això el que convé fer amb les paraules "solidaritat" i "justícia"; paraules cada vegada més utilitzades i nogensmenys amb connotacions sovint poc clares o merament retòriques, en el pitjor sentit de la paraula.

Amb tot, atesa la nostra finalitat prioritària —la presentació de la solidaritat com a principi polític—, hem donat al treball l'estructura següent: En primer lloc, una descripció general d'alguns dels trets sociopolítics més característics de societats desenvolupades com la nostra; en segon lloc, un estudi comparatiu del lloc que ocupa la solidaritat en els diferents corrents ideològics que tenen avui una certa vigència; en tercer lloc, i ja a mode d'apèndix, una reconstrucció del concepte de justícia i, a partir d'ell, la relació amb el de solidaritat.

Hem volgut fugir, sempre que ha estat possible, d'una metodologia massa acadèmica amb moltes notes i cites bibliogràfiques i hem prioritzat un estil més lleuger i entenedor.

1. El context sociopolític actual

Un diagnòstic sobre els factors que d'una manera més decisiva o punyent determinen l'especificitat de la situació actual, i precisament a causa de la creixent *complexitat* social, ha de ser un diagnòstic obert i sense afany d'exhaustivitat. Ens interessa, d'altra banda, fer esment no de tots sinó només d'aquells factors que puguin tenir una certa relació amb el tema de la solidaritat. Així doncs, tenint en compte això, faig una enumeració de sis trets que, al meu parer, sobresurten de forma especial i emmarquen bona part de la problemàtica sociopolítica contemporània, alhora que colimiten amb el tema de la solidaritat: *la intensificació del consumisme*, *la nova pobresa i la societat dual*, *la crisi de les ideologies*, *els aires postmoderns*, *el procés de globalització i de mundialització* i *la canonització de la competitivitat*.

Ja reconec de bell antuvi —i ho dic per curar-me en salut— que hi ha quelcom que fa que en les anàlisis socials es tendeixi a destacar els aspectes més problemàtics i preocupants. També això és el que jo he fet aquí, tot i que no ignoro que, per sort, no tot pinta d'aquest color. També en el nostre temps hi ha aspectes, insinuats els uns, més palesos els altres, que, si més no, obren vies d'optimisme i d'esperança. Penso, per exemple, en tendències a la universalització de certes idees, estructures i preocupacions (drets humans, organitzacions internacionals, medi ambient...); també en l'augment en l'acceptació —encara que no sense contraexemples garrativants— de la diferència, el diàleg i el mestissatge; i penso, fins i tot, en la transcendència de la significació política d'un nou tipus de militància en forma de voluntariat social i de participació en organitzacions no governamentals.

Però toca, com deia, posar en relleu l'altra cara de la moneda, no pas per instal.lar-se en la queixa o en l'enyorança d'edats d'or —que, dit sigui de passada, mai han existit—, sinó per convertir els problemes en reptes i mesurar-nos-hi. La

fecunditat política de la solidaritat s'hauria de veure, naturalment, en relació amb aquests mateixos reptes.

1.1. *Intensificació del consumisme*

Els objectius explícits o implícits albirats i perseguits per la majoria de les persones en les societats desenvolupades, no són pas els d'ideals polítics, religiosos o culturals, sinó objectius com el del benestar, el de la comoditat, el del consum i el del diner com a mitjà per a tot això altre. No cal dir que hom pot trobar nombroses i excel.lents excepcions, però són les excepcions que confirmen la regla, i continua essent veritat que la tendència consumista és l'aire general. Al consumisme acompanya una mentalitat individualista i una percepció de les coses necessàriament egocèntrica, ja que, en el fons i malgrat les aparences d'agrupació i de massa, *es consumeix individualment*, des del consum d'aliments al de "bens culturals". Una de les conseqüències d'aquest individualisme és la sobrevaloració del que és meu, de la privacitat, del meu àmbit, i el menysteniment d'allò públic, de la participació social... (D'aquí, la disminució de la participació en partits, sindicats, "esglésies"..., a excepció, això sí, —i n'haurem de parlar—, de la vitalitat de les que ara anomenem organitzacions no governamentals.

L'egocentrisme, d'altra banda, està renyit, per definició, amb tota mena d'altruisme i, en particular, amb l'altruisme que implica la solidaritat. La decebedora imatge del "final de la història", amb individus que s'engreixen i es distreuen, deixa molt poc marge per a la solidaritat. I, encara que sigui en abstracte, és bo adonar-se que la mentalitat i la dinàmica consumistes funcionen sense problemes en un context d'*abundància*, però que els problemes i els conflictes seriosos s'han de plantejar forçosament en contextos d'*escassetat* i de migradesa. És aleshores quan no només es dóna insatisfacció —per manca de consum— sinó incapacitat per adoptar una mentalitat i un comportament amb criteris de cooperació, altruisme, sacrifici... La

crisi de l'estat del benestar —si se'm permet la simplificació— s'explica, en part, per un canvi de context, de més a menys abundància.

El consumisme no tan sols s'ha intensificat, sinó que també s'ha estès. Massa coses han esdevingut objectes de consum; àdhuc àmbits com el de la informació i el de la cultura. Una mostra d'això ens la dóna la omnipresència del vocabulari del gust: "això m'agrada, això no m'agrada", en detriment dels criteris de veritat, de bondat o de bellesa (això és "molt coherent", "del tot just" o d'una "excelsa bellesa"). Una altra mostra d'aquest fet rau també en la idea que tot és opinable (confessions religioses, argumentacions filosòfiques, ideologies polítiques); es consumeixen teories de la mateixa manera que es consumeixen aliments i vestits. I això forneix una matriu molt poc fecunda amb relació a conviccions i actituds de fons de l'estil de la justícia o la solidaritat, que demanen paràmetres força allunyats dels consumistes.

1.2. *La nova pobresa i la societat dual*

Paradoxalment, també les nostres societats, en l'onada del progrés econòmic i de la revolució tecnològica, contenen accentuades desigualtats i desequilibris socials: "Pobresa", "marginació", "societat dual", "tercer i quart mons", són expressions prou sovintejades en les anàlisis socials actuals. Òbviament, no cal ser marxista per a concedir que una certa dualitat social no ha desaparegut sinó que més aviat tendeix a transformar-se mitjançant unes metamorfosis força subtils. En comparació amb la societat del segle XIX, en el transcurs del XX la dicotomia ha estat en certa mesura amortida per una sèrie de sectors intermitjos que semblaven anar disminuint l'extrem de la precarietat. Però, la veritat és que, malgrat aquest accés de capes "humils" al benestar i a una situació economicosocial força bona, el sector més empobrit està radicalitzant la seva situació, i no només comparativament.

Cal, de bell antuvi, entendre bé els paràmetres que intervenen en una bona comprensió del fenomen de la pobresa en les societats desenvolupades si, de veritat, s'hi vol fer front. Es podria dir que la pobresa no és només una situació de manca de benestar, sinó d'incapacitat per a aconseguir benestar precisament a causa de la manca de mitjans (econòmics, culturals, educatius, socials, sanitaris...). Per això, en la definició de la pobresa els ingressos són, sens dubte, un element clau, però no es poden considerar independentment de les possibilitats reals de "convertir" els recursos en possibilitats de desenvolupament, de participació social i de projecció de futur. Mirades les coses així, a hores d'ara, ni tan sols a Occident la pobresa és una qüestió de "bosses", sinó un sector prou ampli de persones com per a no ser considerat marginal.

Si això és així, i avui la pobresa està més lligada que abans amb allò que hom és: formació, cultura... i ja no tant amb allò que hom té, precisament per això és tan decisiva la formació i la igualtat d'oportunitats en l'estudi i el treball. (Igualtat d'oportunitats que només es pot assolir mitjançant uns ajuts a aquells que es troben en una situació pitjor). Aquest és un dels flancs de la lluita perquè la pobresa sigui cada vegada menys una situació crònica. D'aquí l'enorme importància de l'accés generalitzat de la població a una educació de qualitat; d'aquí, també, tota la temàtica de la "cooperació pel desenvolupament" amb el tercer món, etc.

Ad intra, l'expressió inqüestionada de l'economia és la de "creació de riquesa". No és ara el moment de discutir el tipus de creació i de riquesa, però sí que, lligat amb el tema de la pobresa, podem afirmar que, en qualsevol cas i com a ideal, es tractaria de trobar un model que sàpiga compaginar el creixement econòmic i la creació de riquesa amb la justícia social. Hi ha qui parla, també, de democratitzar l'economia[1] i de construir, juntament amb una democràcia política, una democràcia econòmica que garanteixi a cadascú les condicions econòmiques

[1] Cfr., per exemple, les obres del guardonat amb el Premi Catalunya: Amartya Sen.

mínimes.

Finalment: la pobresa es multiplica per *comparació*. L'anomenat estat del benestar ha estat una realització que ha mostrat que hi ha coses que existeixen, si més no per a alguns. Aquí hi ha —i probablement no s'hagi dit prou—, una de les llagues més profundes del nostre món. L'experiència de la misèria i de la desgràcia creix exponencialment per comparació i per contrast. Hom pot imaginar una situació en què un pobre (amb uns mínims) pogués tenir una vida més o menys feliç en una societat rural igualment pobre. Difícilment hom pot imaginar un pobre feliç en una societat de rics. El nen que no té una joguina que tots els altres tenen ho pateix com a frustració, mentre que no seria així si cap altre nen la tingués, i encara menys, si simplement s'ignorés la seva existència. Avui els pobres i els marginats tenen davant seu molta gent que viu molt bé; avui, els països més pobres tenen al costat o en la pantalla els països més rics. Mai la comparació havia estat tan intensa i la frustració tan gran.

No és amb això que té a veure la justícia i la solidaritat?

1.3. *La crisi de les ideologies*

Durant els anys cinquanta, alguns estudiosos varen començar a parlar de la crisi de les ideologies i fins i tot del "final de la ideologia" (de fet, aquesta expressió ja fou utilitzada als anys quaranta per A. Camus). Des d'aleshores, aquesta crisi s'ha fet cada vegada més palesa. La caiguda del mur de Berlin i la dissolució de la Unió Soviètica han estat esdeveniments que molts han vist com a culminació i com a certificació d'aquell procés. Encara que això sigui una interpretació forçada, no deixa de ser cert que la confrontació i el debat ideològic han anat esmorteint-se progressivament fins a pràcticament desaparèixer. Cal advertir, però, que la "crisi de les ideologies", el "final de la ideologia" o "el final de la història" (idea renovada

per Fukuyama i perfectament connexa amb les anteriors) no s'han d'entendre necessàriament com la desaparició de la ideologia. De fet, passa més aviat que allò que desapareix és el plural, per deixar pas a l'hegemonia d'una sola ideologia (que alguns anomenaran capitalista, d'altres neoliberal...).

En qualsevol cas, aquesta crisi ideològica pot ser analitzada com a erosió de l'imaginari social, com a incapacitat per a la imaginació col.lectiva i per al debat polític de fons. El resultat d'aquesta sequera és la primacia de la immediatesa, la seguretat, l'amplificació del present, la planificació de la quotidianitat, o la reducció de la política a economia, i el consumisme abans esmentat.[2]

La diferència de contrastos és per ella mateixa enriquidora; el combat ideològic és bo. Ara, en canvi, el combat és pràcticament nul i l'espectre és molt pobre. Tot i això, ens convindria discernir les diferències i mostrar, en cada cas, on és la solidaritat. On és la solidaritat en el neoliberalisme predominant?

Potser serien dues les preguntes que ara ens hauríem de fer. En primer lloc de quina manera el neoliberalisme tendeix a plantejar el tema de l'assistència sanitària, de l'educació, del treball i l'atur, de les pensions, de les polítiques d'habitatge... I, en segon lloc, vindria aquesta altra pregunta: qui i des d'on, de veritat, està treballant amb models ideològics alternatius que donguin resposta, també, a l'anterior pregunta.

1.4. *Els aires postmoderns*

Pel que fa a l'àmbit sociopolític, les conseqüències del discurs postmodern són, entre d'altres, una certa frivolitat, la fragmentació, el pragmatisme i el relativisme (acompanyat, aquest últim, de la tolerància de la indiferència). En general, es tracta

[2] M'he ocupat extensament d'aquest tema del final de la història i del problema de l'imaginari polític a: *La frivolidad política del final de la historia*, Madrid, Caparrós, 1998.

d'un pensament poc crític i poc atret per la necessitat de la millora i del canvi socials; un pensament o evasiu o còmode que tendeix a ajustar-se a l'*status quo*. És ben curiós –però comprensible– que un dels prohoms postmoderns, Richard Rorty, hagi estat capaç de reivindicar la *frivolitat* com la millor de les característiques del ciutadà democràtic, i que hagi parlat del seus efectes saludables, doncs ser frívol ajuda a carregar amb el desencant del món, ajuda a fer més pragmàtics els habitants del món, més tolerants, més liberals i, en definitiva, menys problemàtics.

El problema s'explicita també, i molt especialment, en el camp de la formació. El creixent desprestigi de les humanitats i la seva progressiva desaparició de l'àmbit de l'ensenyament testimonia, en el fons, aquesta manca d'idees, d'ideals, de sentit sociopolític, etc. La paradoxa és que juntament amb un augment pràcticament total de l'escolarització en les societats occidentals, es dóna una manca de continguts de formació. Un "ensenyament sense educació". Com menys coses es creuen de debò, menys hi ha d'important a transmetre.

Deixar al marge ideals i conviccions, entendre la política només des del punt de vista pragmàtic, proposar un model de ciutadà frívol, superficial i tou, i deixar pas a una societat del buit i de l'efímer. Aquests són els trets del pensament polític postmodern.

Què es pot dir de la qüestió de la justícia i de la solidaritat? El mateix Rorty, que acabem de citar, té un altre llibre amb un títol ja força significatiu: *Contingència, ironia i solidaritat*[3]. En sintonia amb el "pensament dèbil", s'evita tota temptació de fonamentació de la decisió moral i, en particular, de la decisió solidària. Es tracta d'una mera decisió contingent, tant en l'àmbit individual com en el polític. I, en la seva manera de veure les coses, la finalitat de la solidaritat no va més enllà de fer copartíceps als altres de l'ideal –i de la realitat– democràtic en què

[3] Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

nosaltres —els que podem ser solidaris— ens trobem força ben instal.lats.

1.5. *El procés de globalització i de mundialització*

Aquest procés, que té com a motors bàsics l'economia i la revolució tecnologia, està portant a un món interdependent, d'una banda, i a una realitat, en alguns aspectes, cada vegada més homogènia, de l'altra. Vet aquí preguntes en relació amb la interdependència: Com fer que la interdependència no sigui una nova forma de *domini* i sí, en canvi, una interdependència amb esperit i estil democràtics?; com evitar noves explotacions per interessos particulars? I aquests altres interrogants pel que fa a la homogeneïtzació: què passa amb les diferències que valdria la pena que no fossin menystingudes?; com conrear la relació sense la dissolució?

Vivim, cada vegada més, la idea d'un sol món, i, per cert, no gaire gran. Es pot viure en pau quan el veí està en guerra? Es pot viure en l'abundància quan al costat hi ha la misèria més sòrdida?... En un món petit i "connectat" es posaran en relleu les fortes diferències de situació entre uns i altres. Tanmateix, allò que s'està posant de manifest, és que aquesta connexió i aquesta informació no és gens proporcional a la *reacció*. Els que estan bé s'acostumen a veure als que no ho estan tant o no ho estan gens. Les múltiples pantalles que colonitzen els nostres espais, i molt en especial les pantalles de les televisions, ens presenten imatges tràgiques i misèries humanes juntament amb perfectes banalitats, ja sigui en forma de publicitat o també com a notícies. Tot plegat ajuda a una homogeneïtzacó per baix, que esmorteeix la contundència de certes imatges i continguts concrets. *Indiferenciació de la informació*.

Sigui com sigui, el cas és que tant la justícia com la solidaritat, tenen com a un de llurs components la tendència a la universalitat, així que de cap manera ens podem mostrar aliens a aquests processos. S'hauran de reinventar, de redirigir, de

reorientar...

1.6. *La canonització de la competitivitat*

La competitivitat ha esdevingut la paraula mestre del nostre món de l'empresa i de l'economia en general. Indiscutible com a valor, com a criteri de viabilitat i com a fita de tot projecte. En un cert sentit, el criteri mai qüestionat de la competitivitat ha adquirit tonalitats de caràcter religiós, justament per aquesta inqüestionabilitat, i per aspectes com el del sacrifici. Sabem que el sacrifici ha ocupat un lloc destacat en diverses formes de religiositat; i a l'interior d'aquestes cosmovisions religioses, el sacrifici s'experimentava com a quelcom necessari. De la mateixa manera, a l'interior del paradigma de la competitivitat, s'executen sacrificis (i sacrificis humans, com la majoria dels sacrificis) que es qualifiquen d'absolutament necessaris. Països que són primeres potències mundials a nivell econòmic, justament per la seva competitivitat, tenen en el seu interior una part de la població sotmesa a la pobresa. I no es pensi només amb països asiàtics com Xina, sinó amb països com Canadà. Podríem, doncs, estar en presència d'un sagrat que, tot i d'intensa efectivitat, es dissimula com a tal? El cas és que hi ha sacrifici perquè hi ha sacrificats.

L'establiment de la competitivitat com a criteri absolut ha portat, en l'àmbit internacional, a relacions amb els països subdesenvolupats en les quals en lloc de cercar la cooperació, es busca només els avantatges que poden suposar la disponibilitat de ma d'obra barata o les menors càrregues fiscals.

A més a més, en força països subdesenvolupats, les exigència del mercat i de la competitivitat condueixen sovint a la supressió de tot escrúpol respecte als mitjans. La problemàtica entorn de la mà d'obra infantil té a veure precisament amb això (encara que no s'hi redueix).

En aquest panorama, la "intervenció" previsible de la solidaritat aniria en

primera instància de cara als sacrificats i, en segon lloc, a l'estructura generadora d'aquestes pràctiques, a la competitivitat mateixa, potser no necessàriament per a suprimir-la, però sí per mesurar-la, per humanitzar-la.

2. La solidaritat com a principi polític

Tot i que habitualment quan es parla de solidaritat allò que primer tendeix a indicar-se és una disposició personal o també algun tipus d'actuació, convé subratllar també la possibilitat de concebre la solidaritat com a principi polític.

Dels tres ideals de la revolució francesa (llibertat, igualtat i fraternitat), els dos primers han estat desenvolupats des de diverses línies teòriques fins a ésser incorporats com a principis de les estructures sociopolítiques contemporànies, és a dir, de la majoria de les constitucions dels països democràtics. Però, en canvi, la idea de fraternitat (que, provisionalment, podem agafar com a molt propera a la de solidaritat) no ha conegut uns desenvolupaments paral.lels.

La qüestió és, en definitiva, la de saber què és allò que pot ser la solidaritat en tant que *principi polític*. En efecte, què suposaria proclamar la solidaritat com a valor suprem d'un ordenament jurídic? Segurament, ja d'entrada, prendre la possibilitat d'un principi d'aquesta mena implica negar la identificació tan sovint feta —encara que implícitament— entre solidaritat i almoina, i també negar que la solidaritat pugui ser concebuda, només, com a complement de la justícia.

La normativització política del principi de solidaritat hauria de fer referència directa a les persones en atur, als immigrats, als pobres, als malalts i discapicitats... i de cara enfora: a persones i pobles que pateixen pobresa, subdesenvolupament, guerra, opressions, explotacions...

La solidaritat té sempre com a punt de mira el cas concret[4] i, en conseqüència, àdhuc en aquesta hipotètica dimensió política, caldria traduir aquesta especificitat. Hom podrà, potser, parlar de la solidaritat de les lleis, de les

[4] Vegeu final de l'apèndix.

estructures i de les institucions, però fins i tot en aquests casos, l'horitzó ha de ser el de l'atenció personalitzada; el de la cura per a cadascuna de les persones que pateixen situacions difícils.

En la nostra cultura jurídica i política tendeix a ésser predominant el "prejudici egoista" que es concreta, entre d'altres coses, en la idea que no devem res al proïsme[5]. En aquest context, els deures positius —i la consideració que el no fer alguna cosa pot ser causa de la violació d'un dret humà— són quelcom estrany i excepcional. L'aportació fonamental del principi de solidaritat podria radicar precisament en el qüestionament d'aquest prejudici egoista, aquest dogma que ens situa com una mena d'illa en un món hostil i que ens demana exclusivament no fer mal als altres, o, en tot cas, col.laborar amb ells quan el nostre interès egoista així ho demani per a sortir-ne beneficiats. (El principi de solidaritat qüestionaria la idea que no devem res als altres).

D'altra banda, la discussió sobre la propietat privada o, en particular, sobre la propietat privada dels mitjans de producció —no goso avançar quina seria la traducció contemporània d'aquesta expressió—, és una discussió perfectament abandonada, àdhuc des del punt de vista teòric. Poques voltes donem ara sobre la prou coneguda escena que Rousseau dibuixa per explicar la constitució de la societat: "El primer que havent tancat un terreny gosà dir: *Això és meu*, i trobà gent prou beneita per creure'l, fou el veritable fundador de la societat civil."[6] El cas és que, en aquest canvi de segle i de mil.lenni, ha esdevingut hegemònica la concepció liberal segons la qual la propietat privada és un dels primers drets fonamentals de l'home. Les concepcions rousseaunianes i les visions marxistes han quedat establertes

[5] Cfr. Jesús González Amuchastegui, "Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político", *Sistema*, n. 101 (1991), p. 134.

[6] Rousseau, *Discursos*, Barcelona, Laia, 1983, p. 121.

ja entre les grans "teories històriques" sobre la política; i llibres dogmàtics com el de la Marta Harnecker[7], en poc més de trenta anys, han passat de ser llibres de capçalera, a ser rareses marginades en algun racó de la prestatgeria.

Així doncs, ens interrogarem sobre la manera com la idea de solidaritat és present (o absent) en els corrents politicoideològics actuals, tot i que, com acabem de dir, el ventall no sigui ni massa ric ni massa ample. Amb tot, ha de ser d'interès, i no només per als teòrics de l'acadèmia, sinó per a tots els ciutadans (polítics, agents socials, periodistes, creadors d'opinió i ciutadans preocupats per la *cosa pública*) el discerniment de com aquestes dues idees (solidaritat i justícia, però molt especialment la primera) són compreses en els diferents models ideològics que rivalitzen contemporàniament per tal d'incidir i configurar la societat actual.

Es tractaria de veure la situació i les implicacions pràctiques d'ambdós conceptes en el *neoliberalisme* (*libertarisme*), en el *liberalisme social* i en la *socialdemocràcia*, i en el *comunitarisme* (*tradicionalisme*). Quina és la *situació* i l'*àmbit teòric d'abast* dels conceptes de justícia i de solidaritat en una societat estructurada segons els principis d'un liberalisme social? Quina funció està reservada a les institucions públiques i quina a la iniciativa privada i a la "societat civil"? I cal formular la mateixa pregunta pel que fa a les societats (teòriques o reals) dirigides pels principis del neoliberalisme, a les estructurades per idees socialdemòcrates i a les orientades pel comunitarisme tradicionalista. En cada cas caldria veure què correspon a les institucions públiques i què a la iniciativa privada i a la societat civil i caldria veure, també, com han de ser aquestes *institucions* i com poden ser les associacions i les iniciatives civils.

[7] Harneker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1979

2.1. El liberalisme social

No hi ha una terminologia canònica i, per tant, ja fixada, de manera que tenim expressions com "estat del benestar" i també "estat social" que a voltes s'utilitzen com a sinònims i en canvi a voltes es fa notar una diferència, sobretot d'intenció o d'esperit de fons. Tant l'utilitarisme[8] com un cert liberalisme social poden constituir el rerafons filosòfic de l'estat del benestar; nogensmenys, essent el producte el mateix —l'estat del benestar— l'esperit de les teories pot ser força distint.

Però, per complicar-ho més encara, cal subratllar que, a hores d'ara, el concepte de "liberalisme" és un calaix de sastre que, utilitzant-se per a tantes posicions, ja no determina cap contingut comú. Fins el punt que avui, sense cap mena de dubte, hi ha més proximitat ideològica entre certes posicions del liberalisme social i posicions socialdemòcrates hereves de la tradició socialista, que no pas entre pocions titllades de liberals.

Una elaboració teòrica que podria ser exemplar d'un liberalisme social és precisament la teoria de la justícia de John Rawls que, com se sap, està focalitzant la discussió acadèmica de filosofia política aquest últim terç de segle.

En la seva obra més coneguda, *A Theory of Justice* (1971)[9], Rawls exposa i fonamenta els principis de la justícia que serien els eixos d'una societat justa. Construeix tota una argumentació procedimental (posició originària, vel d'ignorància...) que li serveix per justificar com, amb un esquema contractualista, s'admetrien com a principis de la justícia aquests dos:

---

[8] L'utilitarisme (J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick...) determina les accions i les estructures socials com a justes en funció de la maximització de la suma dels bens individuals dels individus que composen la societat.

[9] Trad. cast.: Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.

"1.- Cada persona té un dret igual al més ampli esquema d'iguals llibertats bàsiques compatible amb un esquema similar de llibertats per a tots.

2.- Les desigualtats econòmiques i socials han de satisfer dues condicions: han de a) ser per a major benefici dels membres menys afavorits de la societat; i b) estar adscrites a càrrecs i posicions accessibles per a tots en condicions d'equitativa igualtat d'oportunitats."[10]

El primer principi és expressió de la concepció individualista liberal: *hi ha individus que tenen drets*; drets que s'han pensat sobretot al voltant de la idea de llibertat: dret a la participació política, llibertat d'expressió i de reunió, llibertat de consciència i de pensament, dret a la integritat de la persona (llibertat enfront de l'agressió física o psicològica), llibertat front a l'arrest arbitrari, i dret a la propietat personal.

El segon principi intenta expressar una fórmula de justícia distributiva. Aquest segon principi, en efecte, té a veure amb impostos, amb repartiments, amb serveis socials, amb legislació econòmica... i, en la seva primera part, exigeix benefici pels menys avantatjats. És precisament a partir d'aquest segon principi que la teoria de Rawls pot ser qualificada de liberal social o també de socialdemòcrata. Determina, aquest segon principi, que les diferències economicosocials només poden ser qualificades de justes si contribueixen a la millora dels menys afavorits. No és difícil pensar, a partir d'aquí, un "estat social" amb una colla de serveis i d'ajuts a malalts, vells, aturats, pobres... amb la tendència a anar fent una societat en la qual hi haguessin menys diferències i més igualtat d'oportunitats.

El "principi de la diferència" (que és el nom que Rawls dóna a la primera part del segon principi) defensa, en el fons, que sempre és preferible la igualtat de

[10] Agafem la formulació continguda a: Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986. En aquesta la referència als menys avantatjats s'explicita en el propi principi.

rentes i de poder, a excepció d'aquelles desigualtats que permeten (mitjançant, per exemple, una estimulació de la productivitat) donar a tots més rentes de les que tindrien en la situació igualitària. Així doncs, hi poden haver lleis que possibilitin certes desigualtats econòmiques i que tanmateix puguin ser qualificades de justes, precisament perquè les desigualtats que provoquen són beneficioses també i especialment per algun sector social desfavorit.

És evident que aquest segon principi va molt més enllà que el primer, encara que, com a bon liberal, Rawls subratlla insistentment que mai el segon pot vulnerar el primer, que hi ha prioritat del primer sobre el segon, o dit d'una altra manera, que mai es pot justificar la violació dels drets individuals en pro, per exemple, d'incrementar la riquesa de la gent.

Però les objeccions que poden dirigir-se a Rawls des de posicions liberals radicals —libertarisme— tenen a veure amb el segon principi. ¿Per què ha de considerar-se injusta —se li dirà— una legislació econòmica que, sense malmetre els drets individuals, permeti l'enriquiment exponencial d'uns quants?

El segon principi de Rawls es podria llegir —i l'autor ho facilitarà explícitament— com a quelcom que de fet va més enllà de la justícia i manifesta la *solidaritat*; és, per dir-ho així, la normativització de la idea de solidaritat com a atenció als més pobres. Interpretada així, tindríem davant una teoria de la justícia que, com a segon principi, inclouria la *solidaritat política*.

Un dels suports argumentals que dóna Rawls per defensar el segon principi trenca una mica la idea de l'egoisme ontològic del liberalisme. Rawls escriu: "El principi de la diferència representa, en efecte, un acord en el sentit de considerar la distribució de talents naturals, en certs aspectes, com un pòsit comú, i de participar en els majors beneficis econòmics i socials que fan possible els beneficis d'aquesta distribució. Els qui han estat afavorits per la naturalesa, siguin qui siguin, poden treure profit de la seva bona sort només en la mesura que millorin la situació dels

menys afavorits."[11]

Vet aquí una explicació, certament singular, de la "necessitat" de ser solidari. Una explicació que cal llegir amb molta cura. Rawls vol evitar que la seva posició s'interpreti com una col.lectivització dels talents[12]. Rawls no afirma que els talents constitueixin una dotació comuna, sinó que el *repartiment* dels talents pot ser *considerat* una dotació comuna. Nozick i altres crítics ho llegeixen en la primera interpretació i s'equivoquen. El propi Rawls ho ha subratllat en un text posterior: "Observin que allò que es considera una dotació comuna és la distribució dels dons innats i no els nostres dons innats. No és com si la societat posseís els dons dels individus agafats separadament, considerant als individus un per un. Al contrari, el tema de la propietat dels nostres dons no es planteja, i si es plantegés (caldria respondre que) són les persones les propietàries dels seus dons: la integritat psicològica i física de les persones està garantida pels drets i llibertats dels quals es tracta en el primer principi."[13]

Possiblement, entre d'altres coses, la distribució de talents pot ser considerada una dotació comuna perquè fa possible nombroses complementarietats entre talents quan aquests estan organitzats de tal manera que es tregui benefici de les diferències. Dit molt simplement: si la complementarietat entre les habilitats i els talents de les diverses persones que composen la societat és precisament la millor font de riquesa, *és just* que aquesta riquesa reverteixi en *tots*.

També Rawls constata que, en comparació amb les de llibertat i igualtat, la idea de fraternitat ha estat poc desenvolupada dins de la teoria democràtica; i tot seguit diu clarament que el seu segon principi proporciona una interpretació del

---

[11] Rawls, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 124.

[12] Per tota aquesta discussió és molt interessant el llibre de Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.

[13] Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University, 1990.

principi de fraternitat: "El principi de la diferència —diu Rawls— sembla que correspon al significat natural de la fraternitat, és a dir, a la idea de no voler tenir majors avantatges si no és en el cas que això repercuteixi beneficiosament sobre els que estan pitjor situats."[14]

És evident que des de posicions liberals "dures" o "radicals", la posició de Rawls es veurà del tot desproporcionada en les seves pretencions. L'egoisme és la clau de volta d'aquestes concepcions; naturalment, es podrà perfilar un "egoisme il.lustrat" o un "egoisme cooperatiu", però sempre en el benentés que hi ha quelcom de base: l'interès per un mateix, l'interès propi. D'aquest interès tant pot sorgir la cooperació com la competitivitat més crua. La cooperació, aquí, està pensada amb la mirada posada en el benefici personal; no hi ha cap element de generositat o d'altruisme.

Si bé és cert que en la "situació original" descrita per Rawls, els individus escollirien els principis de la justícia per un càlcul egoista (millor que els que estiguin en la pitjor situació no estiguin massa malament, no fos cas que jo fos un d'ells), també és cert que el conjunt de la teoria de Rawls, i sobretot aquestes consideracions sobre la fraternitat suara esmentades, dibuixen un subjecte democràtic que va una mica més enllà del model d'individu egoista i absolutament interessat.

2.2. El libertarisme o el neoliberalisme radical

El libertarisme es presenta com la salvaguarda de la llibertat. Si els libertarians marquen diferències amb certes posicions liberals, com la de Rawls, és

[14] Rawls, *Teoría de la justicia*, cit., p. 128.

perquè aquestes últimes serveixen, a Estats Units, per identificar certes posicions centristes, d'esquerra moderada o socialdemòcrates.

El libertarians s'oposen, com ara diré, a tota intromissió de l'Estat en la vida dels individus i, en particular, en el lliure mercat (mercat que és concebut com a interacció complexa entre les voluntats dels diversos individus i grups). Els impostos de l'Estat són robatoris. Al costat d'això, i coherentment, la majoria són ferms defensors de la llibertat d'opinió i d'expressió; s'oposen radicalment al servei militar obligatori, a la restricció de la immigració, etc.

Una de les confeccions teòriques més conegudes d'aquesta línia és la de R. Nozick. En el prefaci de la seva obra, *Anarchy, State, and Utopia*, sintetitza el nucli de la seva tesi:

> "Els individus tenen drets, i hi ha coses que cap persona o grup pot fer-los sense violar aquests drets. Aquests drets són tan forts i de tan llarg abast que sorgeix la qüestió de què poden fer l'Estat i els seus funcionaris, si és que poden fer alguna cosa. Quin espai deixen a l'Estat els drets individuals? (...) Les meves conclusions principals sobre l'Estat són que un Estat mínim, limitat a les estrictes funcions de protecció contra la violència, el robatori i el frau, d'acompliment de contractes, etc. es justifica; i que qualsevol Estat més extens violaria el dret de les persones de no ser obligades a fer certes coses i, per tant, no es justifica; que l'Estat mínim és inspirador, així com correcte. Dues implicacions notables són que l'Estat no pot usar el seu aparell coactiu amb el propòsit de fer que alguns ciutadans ajudin a uns altres o per prohibir a la gent activitats per al seu *propi* bé o protecció."[15]

Estat mínim, Estat sense funció redistributiva o reduïda a la seva més mínima expressió (simplement pel manteniment de la lleugera i primíssima estructura).

[15] Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, p. 7.

Societat on hi poden haver grans diferències de renda sense que de cap manera es pugui dir que caldria reequilibrar-les, o que això reflecteix algun tipus d'injustícia. Nozick posa un exemple molt eloqüent: el del famós jugador de bàsquet Wilt Chamberlain. Suposem, ens diu Nozick, que partim d'una situació inicial que tots, des de posicions diverses, puguem qualificar de justa. Resulta que Chamberlain és un jugador del tot excepcional. Tots els clubs de bàsquet el volen fitxar. Finalment, "Wilt Chamberlain signa el següent tipus de contracte amb un equip: en cada joc en el qual el seu equip sigui el local, vint-i-cinc centaus del preu de cada entrada seran per ell (ignorem la qüestió de si està «saquejant» als propietaris, tot deixant que es cuidin ells mateixos). La temporada comença, la gent, il.lusionada, assisteix als partits del seu equip; les persones compren les seves entrades dipositant, cada vegada, vint-i-cinc centaus del preu de l'entrada en una caixa especial que té el nom de Chamberlain. Les persones estan entusiasmades veient-lo jugar; per a elles val el preu total de l'entrada. Suposem que en una temporada, un milió de persones assisteixen als jocs de l'equip local i que Wilt Chamberlain acaba amb 250 mil dòlars, suma molt més gran que l'ingrés mitjà i àdhuc més gran que el de cap altre. Té dret a aquest ingrés? És injusta aquesta nova situació?..."[16]

Òbviament, segons Nozick, aquí no hi ha cap injustícia. Des de la situació inicial —suposem igualitària— a la final, tothom ha actuat ben lliurement. Chamberlain no s'ha apropiat de res de forma indeguda. Cometre injustícia és atemptar contra els drets fonamentals dels altres individus. ¿I què són aquests drets fonamentals sinó el dret de cadascú de fer el que vulgui amb el seu cos i amb els bens que ha adquirit legítimament, sempre que, és clar, en fer-ho no violi els drets dels altres individus? En virtut de què, per exemple, l'Estat pot obligar a Chamberlain a redistribuir les seves rendes?

"On és aquí la solidaritat?", hom pot demanar. Però la resposta de Nozick

[16] Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, cit., p. 163.

és immediata: la solidaritat és allà on ha de ser, com a possibilitat sempre oberta d'un individu o d'un grup d'atendre o d'ajudar a un altre o a uns altres individus. Si parlem del binomi Estat i societat civil, la solidaritat no és res que pertoqui a l'Estat, sinó un camp d'acció possible obert a la iniciativa privada. Els individus sempre estan a temps per ajudar als més pobres i marginats, construint mancomunadament hospitals, asils, escoles... L'Estat, en canvi, l'únic que ha de fer és vetllar pels drets individuals i per l'acompliment dels contractes.

Des d'aquest esquema neoliberal, hom pot imaginar una societat justa i alhora solidària, i hom pot imaginar una societat igualment justa i gens solidària.

Tot i que —com sovint passa— les teories solen ser menys simplistes que les seves divulgacions. També Nozick ha de ser llegit acuradament; molt sovint les diferències són de matís o d'accent. Vull dir que Nozick no elimina totalment la justícia distributiva (allò que elimina és la justícia distributiva de llarg abast). Pensa, per exemple, que hi hauria d'haver una certa redistribució si l'apropiació dels bens ha causat la marginació de certa gent. Dit d'una altra manera: Nozick és partidari del lliure joc del mercat, però amb l'afegitó que si aquest crea marginats caldrà corregir mitjançant compensacions aquestes situacions, i això s'haurà de fer, precisament, perquè es prenen els drets individuals seriosament. Així les coses, la teoria s'autocorregeix: gravar no sempre és robar.

Els simplismes vénen inclosos en les traduccions polítiques que, sovint, dissimulant l'adjectiu de neoliberals, ho són de soca-rel. La política neoliberal tendirà a aprimar l'Estat de les seves funcions redistributives a favor de l'autorregulació del mercat. El alguns casos, es procedeix gradualment a un desmantellament de l'estat del benestar; a la supressió o al rebaixament d'alguns serveis que l'Estat oferia als ciutadans.

2.3. La "solidaritat discursiva"

L'ètica de la comunicació de Habermas i d'Apel es presenta, d'una banda, com a hereva de la modernitat, però, de l'altra, com a superació de l'individualisme (o el "solipsisme metodològic") modern per passar a un model intersubjectiu.

La pragmàtica transcendental d'Apel i la teoria de l'acció comunicativa de Habermas es plantegen com a finalitat fer emergir les implicacions de caràcter normatiu presents en la praxis comunicativa[17]. Les condicions transcendentals d'una comunitat ideal de comunicació exigeixen llibertat, igualtat, racionalitat, imparcialitat, respecte...

Habermas entén que justícia i solidaritat, des del punt de vista de l'acció comunicativa, són dos aspectes de la mateixa cosa[18]. La justícia fa referència a la llibertat i al respecte dels subjectes que s'autodeterminen; la solidaritat es refereix al benestar d'aquests subjectes. Ambdues es requereixen mútuament, per això justícia i solidaritat són dos aspectes del mateix principi. És el mateix que dir que s'exigeix amb la mateixa intensitat tant el respecte a la persona com la seva integració social, una cosa implica l'altra, i ambdues són necessàries per a l'acció comunicativa.

Dit tot d'una altra manera: les condicions formals de l'acció comunicativa demanen una igualtat que gairebé mai es dóna en la pràctica. En aquest sentit, les condicions formals del diàleg poden actuar com a exigències de modificació de les condicions materials. Sempre que tinguem presents les pretensions de validesa inherents a l'acció comunicativa, d'entesa, de veritat, de rectitud i de veracitat, i sempre que admetem la *participació de tots* amb els mateixos drets i oportunitats en

---

[17] Cfr. Apel (hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976; i Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

[18] Cfr. Amengual, G., *La solidaritat segons Jürgen Habermas*, Palma, Ecola Universitària de Treball, 1991. Social,

el diàleg, haurem d'esforçar-nos per transformar la societat en la direcció d'una igualtat més real i efectiva. Aquest esforç és esforç per la justícia i la solidaritat. És com dir que, atès que sempre hi han factors de domini i de desigualtat que es presenten com a obstacles per a l'esmentada comunicació, la solidaritat agafa la forma d'una reconstrucció fàctica de cara a acomplir les condicions ideals.

De fet, allò que se li ha objectat a Habermas pel que fa a la idea de solidaritat, és que la pràctica identificació amb la justícia és penyora d'una concepció excessivament universalista, en el sentit que la solidaritat es vol una mena de treball pel conjunt de la societat més que no pas quelcom dirigit, en primera instància, a l'individu necessitat. Les exigències de la comunicació són exigències en relació al context, al conjunt social. Si bé això reforça el caràcter polític de la solidaritat —la idea de principi polític— en canvi la identifica massa amb les exigències formals de la justícia, i potser obvia aquest rerafons de la solidaritat que la fa una pràctica altruista encaminada al necessitat concret.

Alhora, el plantejament de Habermas sembla desplaçar la qüestió de la solidaritat a la de la *cooperació*, amb l'avantatge que la cooperació no conté la idea d'una desigualtat de base, però amb la paradoxa que això ja no lliga tant amb la idea de solidaritat. (Tanmateix, seria certament desafortunat si s'entengués que la solidaritat suposa la idea d'una desigualtat insalvable entre qui es fa solidari i qui rep l'ajut. Això, certament, no és així ja que la solidaritat no té perquè voler mantenir l'asimetria. Tot el contrari: el fi de la solidaritat és precisament crear la simetria i palesar que la desigualtat inicial era contingent i provisional).

La solidaritat no és ni competència ni cooperació. La cooperació és el modus d'actuació conjunta que correspon a la reciprocitat contractualista, la seva finalitat és ajuntar-se amb l'altre per l'objectiu comú; objectiu que respon als propis interessos. L'acció competitiva té com a objectiu vèncer a l'altre. La solidaritat va més enllà de la cooperació perquè no està centrada en un mateix, sinó en la

persecució del bé de l'altre. I és potser aquí on no arriba l'ètica discursiva.

Amb tot, i més enllà de la teoria estricta, és força clar que l'ètica discursiva se situa en la línia de successió de l'igualitarisme socialista. Mitjançant les diverses polítiques redistributives, es tractaria d'aconseguir una societat no només de mínims materials per a tothom, sinó allunyada progressivament de les grans diferències de renda i de poder, perquè aquestes diferències comporten sempre, d'una manera o d'una altra, i a cops de forma molt subtil, relacions de domini que –per definició– obstaculitzen la realització de la comunitat de comunicació.

Habermas ha parlat sovint del model de democràcia participativa, que és una manera de parlar de l'"autèntica democràcia". Aquesta exigeix, sobretot, deliberació i participació (traducció de l'acció comunicativa), i ambdues exigeixen, primer, uns mínims de benestar material (ja que en cas contrari és cínic plantejar la participació en la comunitat comunicativa: la gana està renyida amb la ciutadania) i, segon, com he dit, la dissolució de tota mena de domini.

2.4. La proposta comunitarista

El corrent comunitarista nortamericà, que s'ha desenvolupat en les últimes dues dècades, comporta una crítica frontal a les aportacions de la modernitat: autonomia de l'individu i universalitat, i proclama un retorn a la premodernitat; un retorn del contracte (teoria social moderna, de caràcter individualista) a la comunitat. És el somni de petites comunitats virtuoses formades per persones virtuoses; de fet, una de les crítiques a la modernitat és la d'haver-se centrat unilateralment en el tema

dels drets i de les obligacions i en haver oblidat tota la dimensió de la virtut[19].

Naturalment, el tema de la solidaritat, si més no en un cert sentit, és molt present en la mentalitat comunitarista: solidaritat com a cohesió, solidaritat com a vincles comunitaris, solidaritat com a unitat del tot. En el fons, d'entre totes, aquesta és la crítica més forta que el comunitarisme llença sobre la modernitat: la modernitat no només manté una concepció absurda de la persona com a un individu "sense lligams" (*unencumbered*), sense identitat[20], sinó que "segrega" positivament les persones[21].

Els comunitaristes lluiten contra la tendència de les societats contemporànies cap a la movilitat, cap al desarrelament, cap a l'atomització, cap a la heterogeneïtat... i creuen que la ideologia individualista liberal ha acompanyat i ha afavorit aquest procés. "És aquest un model òptim de societat?", es demanen. Les respostes des del liberalisme (que compartirien tots els corrents explicats fins ara), van en la direcció d'afirmar que el model liberal modern estableix un marc independent de la concepció de la felicitat o de la vida personal i col.lectiva bona, i que, per tant, això és sempre possible a partir del marc, que com a tal té bàsicament un caràcter formal.

Els comunitaristes podran tenir raó en que hi ha una crisi contemporània que té expressions cíviques i personals: desmembrament de la comunitat, aïllament, burocratització i impersonalitat. La qüestió és si la solució ha de buscar-se en la línia premoderna de la comunitat virtuosa però tancada.

Pel que fa a la solidaritat, hom podria dir que en la comunitat hi ha lligams forts i actituds de contribució al bé de la comunitat, més enllà dels interessos

---

[19] Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1984.

[20] Cfr. Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[21] Cfr. per exemple, MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.

particulars o privats. Tanmateix, aquesta solidaritat continua estant focalitzada endins. L'ego s'ha canviat per la comunitat. I les característiques de fons no deixen de ser: força centrípeta, tancament, interès. Però, i la relació entre diverses comunitats?, i la relació entre persones de comunitats del tot distintes?

El comunitarisme, per fer front a l'individualisme modern, reconstrueix un tipus de col.lectivisme i, amb això, se'n va a l'altre extrem. Tal vegada, en canvi, la solidaritat podria ser tematitzada com allò que juntament —i no afegit— a l'autonomia de l'individu, determina una superació tant de l'individualisme com del col.lectivisme. Aquesta superació, des del punt de vista gnoseològic i àdhuc ontològic, s'escauria entendre-la com la traducció política de la intersubjectivitat husserliana.

Com hem subratllat més d'una vegada, sovint, sobre paper, les distincions ideològiques són molt d'accent. És molt instructiu llegir amb cura l'inici d'un manifest comunitarista: "Els homes, les dones i els infants nord-americans són membres de moltes comunitats: famílies, barris, innombrables associacions socials, religioses, ètniques, laborals i professionals; també ho són del cos polític. Ni l'existència humana, ni la llibertat individual no poden durar gaire temps fora de les comunitats interdependents i encavalcades a les quals tots pertanyem. I cap comunitat no pot sobreviure gaire temps si els membres que la componen no dediquen una part de l'atenció, l'energia i els recursos que tenen a projectes compartits. La recerca exclusiva de l'interès privat erosiona la xarxa d'entorns socials dels quals tots depenem, i és destructiva per al nostre experiment comú d'autogovern democràtic. Per això sostenim que els drets dels individus no es poden preservar sense una perspectiva comunitarista."[22]

Es tracta d'unes idees que molts podríem assumir. Però amb tonalitats que

[22] Amitai Etzioni i altres: "La plataforma de la comunitat responsiva", publicat dins del recull de Castiñeira, A., *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa, 1995, p. 93.

ja són més difícils de compartir: Per què s'ha de parlar que la gent forma part d'associacions ètniques? (quan en realitat no només s'està fent una descripció sinó també una valoració, en el sentit de dir que està bé que això sigui així). Per què no es parla de la comuna pertinença a la família humana?; per què no es parla de la ciutadania i del cosmopolitisme?; per què no es parla de l'autonomia personal?; i per què no es parla del pluralisme?...

2.5. Tot recapitulant: la cruïlla de l'estat del benestar

L'estat del benestar s'ha caracteritzat en funció d'un índex molt elevat d'ocupació (i conseqüentment per la quasi inexistència del problema l'atur); de la universalització i de l'amplitud de la seguretat social (universalització perquè arriba a tots els ciutadans i amplitud perquè tendeix a estendre's: assegurances per malaltia, per accident, per atur, per vellesa...); i de l'educació pública i gratuïta. La seva crisi ha vingut motivada per diversos factors, d'entre els quals se citen sovint aquests tres: increment molt notable de l'atur; increment del dèficit públic i canvi de models ideològics.

"Hi ha massa Estat i massa poc mercat": aquesta ha estat la guia dels neoliberals per fer front a la crisi de l'estat del benestar. Les mesures que proposen poden anar des de reduir la recaptació fiscal fins a teoritzar la seva supressió —posicions que s'han anomenat "anarcocapitalistes"—; mesures encaminades a desregular el mercat de treball; altres dirigides a privatitzar una part o la totalitat de sectors prèviament públics, etc.

L'economia mixta de l'estat del benestar juga amb la hipòtesi que hi ha

complementarietat entre l'estat providència i l'eficàcia econòmica i que, de fet, es necessiten mútuament: l'eficàcia econòmica i la creació de riquesa permeten l'aplicació de polítiques socials i, alhora, l'estabilitat laboral i la manca de conflictes forneix un clima de bonança pel progrés econòmic.

La crítica neoliberal posa en qüestió aquesta complementarietat entre eficàcia econòmica i justícia social. Val la pena distingir, amb Van Parijs, dos tipus de crítica neoliberal. D'una banda hi hauria el neoliberalisme *instrumental* (dins del qual predominen sobretot economistes) i, d'altra banda, el neoliberalisme *fonamental* (elaborat principalment per filòsofs i sovint més radical que l'altre). "Segons el neoliberalisme *instrumental*, el capitalisme de l'Estat providència no constitueix de cap manera un compromís òptim entre eficàcia econòmica i justícia social. Tant des del punt de vista de l'eficiència com des del punt de vista de la igualtat, en efecte, la seva *performance* és molt pitjor del que sembla, especialment si hom té en compte els seus efectes a llarg termini."[23] Les intervencions de l'Estat obstaculitzen l'eficiència del mercat, creen noves desigualtats i encara deterioren més la sort dels menys afavorits. En canvi, pel neoliberalisme fonamental, el punt clau no és pas el de valorar aquestes conseqüències, sinó la vulneració de la llibertat dels individus que la intervenció estatal suposa.

Una alternativa a la resposta neoliberal la trobem —com s'ha assenyalat— en el liberalisme social i la socialdemocràcia. Aquí, en el millor dels casos, el repte hauria de ser el de com reformular l'Estat del benestar —i si cal se li dóna un altre nom: estat social, estat de solidaritat...— tot superant els seus vicis, que també els té. En efecte, i això és moneda comuna, l'Estat del benestar ha promogut —o, si més no, ha anat de bracet— amb una excessiva burocratització; amb una inflació de la concepció assistencial de l'estat; i amb el pressupòsit de l'abundància de la situació. Ara bé, la burocratització i la multiplicació de les estructures i del funcionariat

[23] Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, cit. p. 179.

suposa una màquina cada vegada més pesada i difícil de mantenir, un allunyament de la ciutadania i un dinàmica cada vegada més inercial. L'excés en la funció assistencial facilita una disminució de la responsabilitat personal, de l'esforç, de l'esperit d'innovació i, en canvi, promou l'acomodament, la passivitat i la dependència. I la hipòtesi de l'abundància simplement ens fa veure malament les coses, perquè la realitat és una altra. A més a més, ben pensat, cap d'aquests vicis s'adiu amb l'esperit de la justícia i la solidaritat. Aquest últim, sobretot, demana atenció a les persones en concret, demana sensibilitat i demana consciència de la precarietat i de les dificultats, de tota situació humana.

Esdevenir conscients dels problemes de l'Estat del benestar és ja un pas per a superar-los tot preservant allò de bo que aquest model té, en la mesura que va saber guiar-se pel principi de la justícia social i la solidaritat amb les persones socialment més dèbils.

Els models representats per autors com Rawls o Habermas (qualificats de liberalisme social o de socialdemocràcia) ens semblen models alternatius al neoliberal; a partir d'ells es mostra un camí per treballar en aquesta direcció de superar l'estat del benestar bo i evitant els seus vicis i promovent encara més les seves virtuts (facilitar el mercat però llimar-lo en les seves arestes i sobretot prevenir de la seva idolatria; normativitzar no només la idea de justícia sinó també la idea de solidaritat...).

3. Apèndix: Aproximació a la idea de justícia i a la de solidaritat

3.1. Hom parla de justícia

Sigui com sigui que es pensi un model de societat ideal, segur que no es podrà prescindir de l'adjectiu "justa": la millor de les societats hauria de ser una societat *perfectament justa*.

Ara bé, tot i que aquesta paraula —"justícia"— s'utilitza sovint, no sempre es té clar el seu contingut o el seu significat. Per això és convenient demanar-se: què és la justícia? De fet, aquesta és una d'aquelles preguntes que han acompanyat secularment el camí de la humanitat i que, a cada nova generació, convé replantejar com a penyora de la sensibilitat i de l'atenció per l'ideal de la justícia.

És cert que la complexitat i l'extensió de l'ús d'aquest mot és molt notable. Des de confessions religioses, des d'opcions polítiques diverses, conservadores i revolucionaries, tothom invoca la justícia i ningú gosa escarnir-la o rebutjar-la. Hom la invoca per recolzar la causa revolucionària i per defensar l'ordre establert. Cada vegada que hi ha un conflicte, els adversaris lluiten en nom de la justícia, tant davant dels tribunals com en el camp de batalla. Aquesta aspiració caracteritza els anhels dels profetes jueus i la reflexió dels filòsofs grecs. La ciutat somiada, la societat utòpica és —com tot just acabem de dir— el regne de la justícia.

Hem de constatar, doncs, que si bé la justícia és un ideal o un valor reivindicat per tothom, és també una noció complexa sobre la qual a voltes se'n pot fer un ús gens apropiat i més aviat retòric. Tanmateix, no ens ocuparem ara dels usos inapropiats, sinó de trobar un significat de fons a les nombroses atribucions

pertinents: És just —diem— que qui ha sofert un dany o un perjudici sigui recompensat; és just que els agressors responguin i paguin pels seus actes; és just que el mestre tracti igual —sense favoritismes— els alumnes... És injust —diem— que paguin innocents per pecadors; és injust que uns tinguin molt i altres molt poc... Què és, doncs, la justícia? Què és comú a tots els usos d'aquest terme?

Una primera distinció bàsica consisteix a veure que, de la justícia, se'n pot parlar en aquests dos nivells: *com a virtut d'una persona* i *com a característica d'una societat*. Podem parlar d'un home just i també d'una societat justa; de la justícia d'una persona o justícia personal i de la justícia d'una institució o justícia institucional. En aquest segon cas, quan s'atribueix al tot de la col.lectivitat, l'anomenem *justícia política*. La societat justa no és només una societat d'homes justos, sinó una societat d'*institucions* i d'*estructures polítiques* justes.

Filant una mica més prim, encara hauríem de distingir dos graus en cadascuna de les accepcions esmentades. En efecte, pel que fa a la justícia personal, emprem el predicat just i injust per a qualificar accions i abstencions isolades ("En Joan ha actuat justament"); però també l'utilitzem per a qualificar una persona que, no ocasionalment sinó regularment, desenvolupa accions justes ("En Joan és un home just"). En aquest segon sentit, la justícia personal és la disposició fonamental d'una persona, el seu caràcter, la seva virtut moral.

Paral.lelament, pel que fa a la justícia política, tenim que la justícia pot indicar els actes puntuals d'una instància política, com per exemple una llei o la sentència d'un judici; o bé, allà on l'acció pública tendeix a ser justa d'una manera general, pot ser atribut d'institucions i, en definitiva, del conjunt de la societat política.

Observem, també, que hi ha una relació entre la justícia personal i la institucional. Homes justos impulsen l'existència d'institucions justes; institucions justes són favorables a la maduració de la justícia personal. I al revés: homes

injustos promouen institucions injustes; institucions injustes afavoreixen l'existència d'homes injustos.

No cal dir, però, que podem trobar una institució justa i en canvi alguns dels seus membres fent accions injustes, per corrupció... Això segon no treu la justícia de la institució sinó que mostra la injustícia personal d'un individu. No han de ser rebutjades les institucions perquè alguns homes n'hagin fet un mal ús. Ens podem trobar també davant d'un Estat que faci servir els camps de concentració o que malmeti els drets humans —un Estat essencialment injust—, i tanmateix alguns homes justos que, a desgrat seu, en formen part.

Aquestes distincions serveixen per començar a situar les coses. Però roman la pregunta: Què és la justícia? La *igualtat* d'unes balances equilibrades; la *imparcialitat* d'una figura femenina amb els ulls tapats; l'*harmonia* del cel estrellat...

3.2. Els significats més originaris: Diké, filla de Zeus[24]

La idea de justícia es troba a l'alba del pensament grec. Ja des dels poemes d'Homer (*Ilíada* i *Odissea*) es mostra un enorme respecte a la justícia com a fonament de la vida humana digna. La justícia és el bé més preuat de la societat humana; és allò que distingeix una societat civilitzada de la dels bàrbars. Quan Ulisses arriba a un país desconegut es demana: "Qui habitarà aquesta terra? ¿Seran malfactors i salvatges o gent que respecta al foraster i tem als deus?" (*Odissea*, VI,

[24] Cfr. WERNER JAEGER, *Alabanza de la ley*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

119). Fixem-nos que és la justícia la que dóna seguretat a l'home, fins i tot en terra estranya. (No és aquest un tema que avui encara no està tancat? Només cal pensar en els immigrats "il.legals"...)

També és suggerent el tractament que fa Hesíode en *Les obres i els dies*. Predomina la idea del càstig i de la condemna de la *hybris*, de l'arbitrarietat dels qui volen imposar per la força la seva voluntat. Quan els jutges dicten sentències injustes s'aixequen els crits de *Diké*, filla de Zeus, que "travessa plorant la ciutat i les morades dels homes, envoltada de boira, portant desgràcia als qui l'han expulsada mitjançant decret"; i cada vegada que se sent ofesa, "va a asseure's al costat del seu pare Zeus, fill de Cronos, i li explica la forma de pensar dels homes injustos, fins que el poble paga les culpes dels seus reis...".

Diké, la paraula que traduïm per justícia, va ser, doncs, el nom d'una deesa, que patia pels actes injustos dels homes: "travessa plorant la ciutat i les morades dels homes..."

Mentre Zeus va ordenar que els peixos i els ocells es devoressin entre sí, en estat permanent de guerra, va donar a l'home el dret, *diké*, com a bé suprem de la vida. S'escau anticipar la bella narració que Plató fa del mite de Prometeu en el diàleg *Protàgores*. Allí, havent explicat que els homes, amb els talents i les habilitats tècniques, no sabien encara com conviure plegats i corrien, en conseqüència, el perill d'extinció, s'arriba al punt on es fa necessària una altra intervenció de Zeus:

> "Zeus, aleshores, tement per la nostra espècie que no desaparegués del tot, tramet Hermes portant als homes la vergonya i la justícia, per tal que hi hagués a les ciutats l'harmonia i els lligams creadors de l'amistat. I Hermes aleshores pregunta a Zeus: ¿De quina manera cal donar als homes la justícia i la vergonya? ¿Talment com s'havien repartit les altres virtuts repartiré aquestes? Perquè han estat repartides així: un de sol que posseeixi l'art de la medicina serveix a molts profans, i així mateix s'esdevé amb els altres

artesans. ¿Estabiré així la justícia i la vergonya entre els homes, o les repartiré entre tots? —Entre tots, féu Zeus, que tots en participin; perquè no subsistirien les ciutats, si només uns pocs n'estiguessin proveïts, com s'esdevé amb les altres arts. Altrament, imposa de part meva la llei, que l'incapaç de participar de la justícia i de la vergonya sigui exterminat com una plaga de la ciutat."[25]

Soló, el llegendari legislador d'Atenes, parla de la Diké molt semblantment a Hesíode. Deesa totpoderosa i omniscient que ve a imposar les seves retribucions als malfactors. Però Soló està lluny del realisme religiós d'Hesíode. Mentre Hesíode enumera entre els càstigs que la divinitat envia a la ciutat injusta, tormentes i inundacions, males collites, abortaments, incendis, guerres, pèrdues de naus i de cargaments en alta mar, Soló veu el braç vindicatiu de la justícia en totes les modalitats del mal *social* que sotreguen la comunitat: inquietud política, lluita de partits, conjures, vessament de sang i guerra civil; i considera que les recompenses amb les que afavoreix la ciutat justa són la concòrdia, la pau, la prosperitat, el bon ordre,... La justícia informa l'organisme polític des de dins; és un principi inherent al propi ordre social; és la salut de la comunitat. Hi ha factors que poden trencar l'harmonia i portar la malaltia. La concepció solònica de la justícia estava força allunyada de la mera obediència formal a la llei. Més aviat va voler, amb la seva legislació, establir una plena harmonia entre la llei escrita i allò que pensava que era *l'ordre natural* i lògic de les coses, que ell va anomenar ***eunomia***.

Vet aquí un tret que haurà d'ésser essencial al pensament jurídic grec en totes les seves fases: el lligam entre la justícia i el dret amb la naturalesa de la realitat. Ho veiem expressat, primer, en termes religiosos, que associen la justícia humana al govern diví del món i a la voluntat de Zeus, la suprema saviesa. Gradualment s'obra pas un concepte més racional de la justícia i la seva importància cabdal per a la vida

[25] Plató, *Apologia de Sòcrates. Crító. Eutifró. Protàgores*, Barcelona, Laia, 1982, p. 142-143.

humana. Però la terminologia religiosa perviu encara en un pensador jurídic com Soló, perquè necessita aquestes categories per subratllar l'estreta relació que uneix la justícia a la naturalesa de la realitat. Per Soló *Diké* i *Eunomia* són divinitats; poders divins inherents a la realitat mateixa de les coses (seria un error considerar-les meres personificacions poètiques d'idees abstractes).

3.3. Ordre i harmonia

Un dels primers textos "filosòfics" on apareix la paraula *diké* és un text atribuït a Anaximandre (segle VI a.C.) i que ens ha arribat per Simplici: "...alguna altra naturalesa *àpeiron* de la que neixen tots els cels i els mons que hi ha en ells. El naixement dels éssers existents els ve d'allò en que es converteixen en desaparèixer, 'segons la necessitat, doncs es paguen mútua pena i retribució per la seva injustícia segons la disposició del temps', tal com diu Anaximandre en termes bastant poètics"[26]. La retribució se la fan *mútuament* les parts que són el subjecte de la sentència; la injustícia i la justícia tenen lloc entre les coses surgides de l'*àpeiron*. La prevalença o la desmesura d'una substància a espatlles de la seva contrària és "injustícia" i s'esdevé aleshores una reacció mitjançant la imposició d'un càstig, que restaura la igualtat. (La interacció dels oposats és també bàsica a Heràclit, qui sembla que va corregir deliberadament a Anaximandre mitjançant una formulació en bona mesura paradoxal: "Convé saber que la guerra és comú (a totes les coses) i que la justícia és discòrdia i que totes les coses sobrevenen per la

[26] Simplici, *Fís*, 24, 17.

discòrdia i la necessitat."[27])

Si allò que succeeix és la desmesura o el domini d'una cosa sobre una altra, s'entén la intervenció d'una tercera instància que redefineixi la situació. En el fragment d'Anaximandre aquest tercer és representat pel Temps. Quina mena de disposició fa el Temps? El Temps prescriu un càstig o determina un tribut. Allò que es prescriu és precisament la quantia del càstig. El temps és el jutge; el tercer. En determinats moments, la llum del dia domina absolutament i la pobra foscor queda reduïda a no res. És per això que el Temps (amb la saviesa que li deuen donar els anys), sap fer que, després del dia i la seva claror, vingui la nit i la seva foscor. Nogensmenys, davant de la prevalença de la nit, tornarà —el Temps— a introduir el dia... Igualment pel que fa referència a les estacions —al fred i a la calor—, etc. El Temps ha de controlar la limitació temporal del pagament. O també es podria parlar d'una disposició dialèctica, de tal manera que hi ha un temps de l'*adikia* o pertorbació de la justícia, però ensems un temps d'expiació, de sacrifici....[28]

En qualsevol cas, la conclusió és, doncs, que la justícia es relaciona amb la idea d'*ordre*, de *cosmos*, d'*harmonia*. La pertorbació d'aquest ordre exigeix la intervenció del tercer (la divinitat, el destí, el Temps), qui restitueix l'ordre malmès. *Diké*, doncs, es manifesta en l'ordre còsmic. Consisteix en *ajust*, encaix, juntura còsmica. L'ordre de l'univers és el resultat de l'ajust de cada part a les altres. La virtut de la *dikaiosine* serà com el vessant ètic d'aquesta concepció de la *diké*, i consistirà en l'exigència que aquest ajust operatiu tingui lloc, de la mateixa manera que en el cosmos, en l'ànima i en la ciutat, aconseguint-se, respectivament, l'ordre anímic i l'ordre polític. L'ajustament, en efecte, pot ésser efectuat pels deus o pel destí, per l'home respecte als altres homes (virtut de la justícia pròpiament dita), i per l'home en relació a si mateix.

---

[27] Orígens, *Contra Celsum*, VI, 42.

[28] Cfr. Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos*, Barcelona, p. 169-173.

De fet, la comprensió de la societat humana a partir de l'ordre còsmic és una idea subratllada en tots els grans imperis primitius. Tots aquests imperis s'autocomprengueren com a representants d'un ordre transcendent, de l'ordre del *cosmos*. Tant si s'examinen les fonts xineses més antigues com les inscripcions d'Egipte, de Babilònia, d'Assíria o de Pèrsia, ens trobem amb l'ordre de l'imperi interpretat com una representació de l'ordre còsmic en el medi social humà. L'imperi es presentava com un cosmos analògic, un petit món que reflectia l'ordre del món gran que el contenia. Qui manava tenia la tasca d'assegurar l'ordre de la societat en harmonia amb l'ordre còsmic; les grans cerimònies de l'imperi representaven el ritme del *cosmos*; els festivals i els sacrificis eren una litúrgia còsmica, una participació simbòlica de l'ordre humà en el *cosmos*. S'entenia, conseqüentment, que la pertorbació d'aquest ordre comportava la còlera divina.

Naturalment, no es tracta pas de defensar la pretesa harmonia d'aquells imperis primitius; es tracta d'acotar una idea. ¿No és veritat que una societat desestructurada, amb enormes diferències materials entre les persones, sense acord en uns principis bàsics de convivència, sense una coordinació mínima que permeti parlar de conjunt i no només de grups i d'individus aïllats... no és veritat que una tal societat difícilment podrà ser qualificada de justa?

Així com l'ordre de l'univers és el resultat de l'ajust de cada part a les altres, la "ciutat" justa serà també la ciutat endreçada i l'home just, aquell que té endreçades les parts de l'ànima de manera que cap d'elles ocupi el lloc de les altres.

Ja en el llenguatge quotidià, quan una cosa encaixa, s'adequa, és harmoniosa amb el conjunt, diem que s'"ajusta". *Justícia es fa, aquí, equivalent a ordre, harmonia o endreçament*. Els antics grecs utilitzaven la paraula *cosmos*, que vol dir precisament ordre. I anomenaven el cel estrellat *cosmos* perquè hi veien un ordre quasi perfecte.

3.4. La tragèdia grega i la decisió a favor de diké

Força de les tragèdies gregues plantegen un problema, un conflicte, la resolució del qual té a veure amb una decisió que cal prendre i que, en el millor dels casos, haurà d'ésser favorable a *diké*. La decisió, mai fàcil, trenca, sovint, certa tradició o certs costums socials i, tanmateix, s'adiu a un ordre superior.

És ja un lloc comú la referència a l'*Antígona* de Sòfocles, sobretot en relació al tema del "dret natural": el conflicte entre la llei positiva i les normes de conducta que l'home troba en ell mateix. Sòfocles planteja d'una manera molt contundent el contrast entre una legislació superior —divina, eterna i immutable— i la humana, que pot ser fruit de la contingència o fins i tot de l'arbitrarietat d'un tirà.

L'argument: Antígona, obeint l'imperatiu de la seva pròpia consciència, ha enterrat el cos del seu germà Polinice, mort en la batalla de Tebas, violant d'aquesta manera el decret del rei de la ciutat, Creon, qui havia ordenat deixar sense enterrar el cos de Polinice car aquest havia utilitzat les armes contra la pàtria. Conduïda a la presència del rei, que li pregunta com ha gosat violar les seves lleis, Antígona li respon:

> "Sí, car no era Zeus qui m'ha dictat això, ni Dike, la que habita prop dels déus de baix, mai entre els homes no ha fixat aquestes lleis; ni tanta força creia que tingués un teu pregó, que, lleis no escrites, fermes, dels eterns, un dels qui moren hi pogués passar damunt. Car no és d'ara ni d'ahir, és de tostemps que viuen elles, i ningú no sap de quan."[29]

Condemnada en virtut de la llei escrita, de la llei del rei, Antígona afronta serena la mort.

---

[29] Sòfocles, *Tragèdies*, Barcelona, Curial, 1981, trad. Carles Riba, p. 164.

3.5. El significat essencial de la justícia: la igualtat

No hi ha dubte que elements com la *imparcialitat*, l'*equilibri*, la *rectitud*, l'*harmonia*, la *legalitat*... són inclosos en la idea de justícia. Nogensmenys, n'hi ha un que n'és el més nuclear: el d'*igualtat*. De tal manera que els eixos de la idea de justícia són: el concepte d'igualtat i de (igual) dignitat de tota persona humana. Una comunitat política podrà qualificar-se de justa quan s'hi respecti arreu la comuna dignitat de tota persona i quan el criteri d'igualtat hi imperi en tots els ordres (i molt especialment en el poder judicial).

La formulació dels drets humans és un exemple paradigmàtic de la centralitat de la idea d'igualtat. En la *Declaració universal dels drets humans del 10 de desembre de 1948*, trobem que aquest concepte (i per tant el de justícia) constitueix el moll de l'os de tota la declaració. Fixem-nos-hi, tal com ja es llegeix a l'article primer: "Tots els éssers humans neixen lliures i *iguals* en dignitat i drets..." I encara en el segon: "Tota persona té els drets i llibertats proclamats en aquesta Declaració, sense cap distinció de raça, color, sexe, idioma, religió, opinió política o de qualsevol altre tipus, origen nacional o social, posició econòmica, naixement o qualsevol altra condició"[30].

També la idea de la justícia com a igualtat es troba ja en la tradició grega. Però, lligant amb aquest esperit de la Declaració dels Drets Humans, em plau recordar a Sèneca, qui insisteix força sobre la igualtat humana, sobre la igualtat entre tots els homes, al marge de si per situacions diverses, per ambicions i injustícies, a uns se'ls anomena esclaus i als altres lliures. Sèneca relativitza no només els papers

[30] Després de rellegir detingudament la Declaració universal dels drets humans de 1948, és un bon exercici de responsabilitat personal anar-se fent conscient de la gran quantitat de situacions que avui dia suposen una violació d'aquells drets i, per tant, una injustícia.

i l'status social, sinó també el lloc natural de pertinença, raó per la qual dirà que la seva pàtria és el món: "cal viure amb aquesta persuasió: que jo no he nascut per al meu especial angle de la terra; sinó que tot país és la meva pàtria, *patria mea hic mundus est*"[31]

Dins de la noció de justícia com a igualtat, des d'Aristòtil s'ha distingit entre *justícia commutativa* i *justícia distributiva*[32]. La primera és aquella que regula els tractes i els intercanvis entre els individus (compra-venda, contractes...). Perquè aquests intercanvis i aquestes relacions siguin justes, el criteri que les ha de guiar és el d'igualtat o d'equivalència. És a dir, la justícia commutativa té a veure amb l'intercanvi de coses i es considera que un intercanvi és just quan les coses intercanviades tenen el mateix valor. Quan algú pensa que ha estat estafat o maltractat, pot recórrer al jutge —als tribunals de justícia—, el qual, de fet, té la funció d'arbitrar i restablir una *igualtat*, ja sigui fent pagar una multa, ja sigui imposant un càstig com la presó, etc.

Però pel que fa al conjunt de la societat, la justícia distributiva és la que té encara més implicacions: s'expressa en els repartiments entre diverses persones. Precisament, molts problemes es plantegen arran de la justícia distributiva, que —com diem— és la que cal aplicar quan es tracta de repartir, ja siguin béns, càrregues, drets o deures. Doncs bé, en la distribució de béns es poden fer servir, bàsicament, tres criteris:

[a] *A cadascú el mateix (igual)* en tant que ésser humà. Tots han de ser tractats de la mateixa manera sense tenir en compte cap de les particularitats que els distingeixen. Que hom sigui jove o vell, ric o pobre, sa o malalt, virtuós o criminal, blanc o negre... no importa, i tothom ha de ser tractat de la mateixa manera. És

[31] Sèneca, *Epistulae*, III, 7 (28).

[32] Cfr. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac*, Llibre V.

interessant de veure que en la comprensió "popular", allò perfectament just és la mort, que crida a tots els homes sense consideració de cap dels seus privilegis.

[b] *A cadascú segons la seva capacitat o rendiment*. Aquí es demana un tractament proporcional a les capacitats i al resultat de les accions. És en aquesta accepció que s'inspira el càlcul dels salaris, els concursos...)

[c] *A cadascú segons les seves necessitats*. Aquesta fórmula tendeix a disminuir els sofriments que resulten de la impossibilitat dels homes d'abastar les seves necessitats fonamentals. Per tal que aquesta fórmula sigui aplicable ha de fonamentar-se en criteris de mesura de les necessitats —alimentació, salut, educació.... Estem davant d'una fórmula que s'ha anat aplicant cada vegada més en les societats contemporànies per tal de compensar certes deficiències derivades de l'economia liberal i de les lleis del mercat de l'oferta i de la demanda. La protecció del treball i del treballador, les lleis del salari mínim, la seguretat social... s'inspiren en aquest intent d'assegurar a l'ésser humà la possibilitat de satisfer les necessitats més elementals.

Molt sovint, la distribució convé que compagini més d'un criteri alhora. Normalment, el salari està en funció de la competència i de la capacitat d'una persona. En canvi, la distribució dels ajuts socials que pot fer un Estat està en correlació amb les mancances de les persones i del conjunt de la família; d'altra banda, els impostos solen calcular-se en funció dels dos criteris anteriors: salari i necessitat.

No costa gaire endevinar que la importància que s'atorga a la justícia distributiva i la manera d'aplicar els criteris determina bona part de la distinció entre les diferents ideologies polítiques.

La conjunció entre dos dels significats nuclears del concepte de justícia, la

trobem en un text paradigmàtic de Filó d'Alexandria, un hebreu de cultura grega que va viure entre el segle I a.C. i el segle I de la nostra era. La seva obra és molt nombrosa i està formada, en molt bona part, per comentaris a l'Antic Testament, els ensenyaments del qual intentava posar d'acord amb la filosofia grega. Vet aquí aquest text on s'enllaça estretament *igualtat* i *cosmicitat*: "De la justícia és mare la igualtat: la igualtat ha disposat correctament totes les coses del cel i de la terra, segons lleis i normes immutables (...). Tot el que és imperfecte en el nostre món és fruit de la desigualtat; tot allò que, en canvi, observa l'ordre degut, és fruit de la igualtat, la qual estableix en l'univers l'ordre harmònic (*cosmos*); en els Estats és la millor forma de govern —la democràcia—, i en les ànimes és la virtut."[33]

3.6. La tradició judeocristiana i la regla d'or

En els textos bíblics ens trobem amb una rica i variada sèrie de significacions. Igualtat, atenció al desvalgut, retribució... i, especialment, temor i respecte a la llei de Jahvé.

Un text paradigmàtic del càstig, de la igualtat, del temor i de la justícia que farà Jahvé:

> "Ai, tú que saqueges i no has estat saquejat,
> que despulles, i no has estat despullat!
> Quan acabis de saquejar, seràs saquejat;
> quan acabis de despullar, seràs despullat." (Isaïes, 33,1)

[33] Filó, *De specialibus legibus*, IV, 230-232.

O, un de tants textos de l'*Antic Testament* on preval la idea de l'ajut al necessitat, al feble:

"¿No és aquest el dejuni que jo escullo:
desfer les cadenes injustes,
deslligar els nusos del jou,
enviar lliures els oprimits
i que trenqueu tot jou?
¿No és repartir amb el pobre el teu pa,
i que facis entrar a casa teva els miserables vagabunds?
¿O que, quan vegis un nu, el vesteixis
i no et desentenguis de la seva carn?
Aleshores esclatarà la teva llum com l'aurora
i el teu restabliment florirà ben tost,
i caminarà davant teu la teva justícia,
la glòria de Jahveh et seguirà." (Isaïes 58, 6-8)

Sí que és veritat que en els textos bíblics preval, en conjunt, la presentació de la justícia com a virtut personal; virtut que s'expressa com a relació amb els demés.

Es coneix com a "regla d'or" una regla fonamental del comportament just que es troba en la major part de tradicions culturals (en el Confuci, en els antics savis grecs, en l'epopèia índia del Mahadharata, en l'Antic i en el Nou Testament...). Una presència –diguem-ho de passada– que suposa una rèplica als relativistes, els quals afirmen que no hi ha normes morals universals. La regla diria així: "Actua amb els altres tal com ells voldrien ser tractats. Tracta'ls tal com tu mateix voldries ser tractat si fossis al seu lloc".

La regla demana que un mateix se situï en el lloc de l'altre i que en funció d'aquest emplaçament actuï. Adonem-nos, també, que la regla no diu allò que en concret s'ha de fer o s'ha de deixar de fer, sinó que és una mena de criteri que pot servir per saber si allò que he fet, que estic fent o que puc fer és just o injust.

Dins de la complexitat del món moral, la regla d'or és d'una simplicitat i d'una efectivitat extraordinària. Evidentment, no cal ser savi ni disposar de moltes teories per a actuar justament: n'hi ha prou amb seguir conscientment o inconscient la regla d'or. Ens fem càrrec de quant interpel.ladora és, aquesta regla? Quantes vegades hauríem de rectificar el nostre comportament si ens atenguéssim a allò que prescriu?

Si algú pregunta on es fonamenta aquesta regla, haurem de recórrer una vegada més al fonament dels fonaments: la dignitat de tot ésser humà. Haig de tractar l'altre tal com voldria que se'm tractés a mi, perquè tant ell com jo som homes.

3.7. Justícia, amor

Certament, és més estimar que fer justícia; però el fer justícia ve exigit també per l'estimar. Tot i que no s'han de menystenir d'altres possibilitats (concepcions antropològiques individualistes i egoistes que lligarien amb teories de caire més aviat contractualista), em sembla poder defensar la tesi que la justícia procedeix de l'amor. D'on ve l'interès per la justícia? Ve l'interès del desinterès? Ve l'interès de la generositat i de l'amor? Contestaria afirmativament, tal com ho podria fer Ciceró: "Estem, per naturalesa, inclinats a estimar als altres homes; i aquest és el fonament del dret."[34]

És segur que la necessitat determina part de la nostra vida en comú i del nostre interès mutu. Però hi ha darrera quelcom que no es redueix a necessitat ni a

[34] Ciceró, *De Legibus*, I, 13, 35.

utilitat, i que acosta l'home a l'home, que ens fa propers, que ens constitueix en proïsme. En quelcom així pensava Terenzi (190-159 a.C.) quan escrivia: "*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*" (Sóc home i res de tot l'humà és per a mi aliè).

Vull dir, doncs, que la vertadera justícia procedeix de l'amor. És l'amor qui exigeix la justícia i no tant la justícia l'amor. I, encara: la justícia no esgota l'amor. Aquest podrà —haurà— de plenificar-la.

Àdhuc la correcció de la llei, que Aristòtil anomena l'*epikeia*, es pot interpretar en la direcció d'una complementació i d'una plenificació amorosa de la justícia. Per això, juntament amb el tractament de la justícia i de la llei, es fa referència sovint a la pietat, a la humanitat, a la caritat, a la filantropia, a la misericòrdia... tot intentant destacar que, en el fons, el més important és l'atenció humana i sensible a l'altre que pateix.

Dues coses doncs: l'afany per la justícia sovint procedeix de l'amor i l'amor intenta plenificar la realització de la justícia com a igualtat de drets, com a aplicació de lleis justes... I això perquè, a vegades —o sempre— la justícia és necessària, però no suficient. Això és, no és suficient la praxi en base al respecte als drets, a la igualtat, a la llei o a l'harmonia. L'estimació porta sovint un plus de donació, de generositat, d'atenció, de complicitat amb qui ho necessita.

En la tradició cristiana, aquest amor s'ha anoment sovint *caritat*. Per l'amor, per la caritat, no esperaré l'imperi de la justícia per atendre ara i aquí a qui ho necessiti. Estar amb Jesús, ser dels seus, deu voler dir estar amb els petits d'avui, empobrit amb els empobrits, implicat en les múltiples creus d'avui.

La caritat seria com la *justícia del cor*, i la justícia del cor no s'atura en el compliment de la llei (encara que sigui la bona llei), ni en el respecte als drets... la justícia del cor, perquè sap i perquè veu que les desigualtats no s'acaben mai de

superar i les desgràcies de produir, està vigilant i mai satisfeta. Sap de mil coses que cauen damunt dels homes, sap molt de la brutalitat de la qual són víctimes. I sap, també, la caritat, que per sota d'estructures, de lleis i de drets, hi ha cadascun dels rostres personals. La caritat sempre mira algú que mira.

La justícia del cor, l'autèntica solidaritat, no vol només parlar de drets i de lleis, vol parlar de somriures i de felicitat. Vol que l'altre visqui. Vol que l'altre aprengui. Vol que l'altre sigui un home... Vol encomanar-se el somriure de l'altre. Vol obtenir la felicitat per la felicitat de l'altre. (També per això no hi ha separació radical entre *eros* i *àgape*).

De fet, si volem trobar la relació profunda entre justícia i solidaritat, hauríem de traduir aquesta relació entre justícia i amor. L'actitud solidària és allò que està a la base de l'esforç per la justícia i, alhora, allò que la plenifica. En efecte, si maldem per una societat justa és perquè som solidaris i és de la nostra solidaritat que sorgeix aquell afany. D'altra banda, atès que quan parlem de justícia social i política pensem, sobretot, en termes globals, en la imatge de conjunt de la societat (legislació, estructura, serveis...), es fa necessari adonar-se que sempre hi ha situacions excepcionals que demanen, també, una atenció especial. La solidaritat té cura d'aquestes situacions més especials i, amb això, no s'està substituint la justícia sinó —com dèiem— completant-la.

La solidaritat com a condició, complement i completud de la justícia. Condició, perquè és d'on ve; complement perquè la generalitat de la justícia dificulta l'atenció singular i concreta als casos particulars i peculiars d'asimetria... i completud perquè és com el punt que cerca la plenitud... La solidaritat és com el sentit últim de la justícia.

3.8. Solidaritat: cases i contractes

L'etimologia de la paraula "solidaritat" ens dóna, si més no, elements prou suggerents per a discórrer amb una certa llibertat cap a la seva significació més profunda. L'arrel llatina ens remet a *solidus*, que significa sòlit, consistent, dur, compacte, sencer... amb dos àmbits força diferents d'utilització: un, el de la construcció, l'altre, el de la jurisprudència. Veiem-ho.

En efecte, hom podia parlar —tal com ho continuem fent ara— de coses construïdes sòlidament, sobretot, de les cases. Tothom vol viure en una casa sòlida, sense esquerdes. I tothom suposa caminar i transitar per damunt de ponts sòlids. El contrari és la construcció precària, feble, defectuosa. Mentre la construcció sòlida ens ofereix seguretat i confiança, des del moment que detectem fissures o vibracions, ens sentim en perill, sota l'amenaça de l'enderrocament, de la desintegració o de la caiguda. La solidesa lliga amb la durabilitat, amb la permanència, amb la capacitat de resistir les inclemències del temps o d'altres elements. La solidesa, doncs, ens obra i ens assegura el camí del futur; converteix la precarietat en projecte, i l'errància en rumb. En aquest sentit, la solidesa, pot extrapolar-se a l'àmbit humà. Avui parlem, per exemple, d'empreses i d'institucions sòlides. Quan ens referim a un grup humà sòlid tenim la imatge d'un tot o d'una unitat molt lligada, gairebé, o del tot, homogènia; un nosaltres fort, en què difícilment poden detectar-se les individualitats; i, sobretot, una solidesa que es fa patent de cara enfora, de cara a l'interlocutor o a l'adversari.

Però, encara pel que fa a l'origen etimològic, tant o més rellevant és el significat que ens ve de l'àmbit de la jurisprudència; aquí ens trobem amb l'expressió llatina "in solitum", nom d'una coneguda figura del dret que designa la relació

jurídica d'una obligació "gràcies a la qual la totalitat de la cosa pot ésser demandada per cadascun dels creditors a qualsevol dels deutors. A més, entre els creditors hi ha el dret concedit a cadascun de recaptar el pagament total del crèdit, i entre els deutors l'obligació imposada a cadascun de pagar ell tot sol la totalitat del deute, si el pagament li és demandat". És clar que es tracta d'una relació contractual extraordinària, rara, inusual, *insòlita*. En el procedir jurídic tradicional —i encara ara se suposa així— del concurs de diversos subjectes en una mateixa acció, en sorgia una parcialitat d'obligacions: cada subjecte estaria obligat només respecte de la seva part[35]. La figura de l'*in solidum* anul.la aquesta obligació parcial i instaura una obligació per la totalitat de la cosa. Un exemple ben senzill: tres amics demanen un préstec a un prestamista sota l'esmentada figura jurídica. Des d'aquest moment els tres amics estan estretament coimplicats, fins el punt que, arribat el moment previst en el contracte, el prestamista pot reclamar el deute a un dels tres amics, i aquest haver de tornar no només la part proporcional que li correspondria a ell, sinó també la dels altres dos. Cadascú respon per tots. La finalitat d'un tipus de figura com aquesta pot ser múltiple, però n'hi ha una que és evident: la de donar una gran seguretat al creditor, perquè encara que la fatalitat —personal o econòmica— caigui tràgicament sobre algun dels deutors, encara romandran els altres que respondran pel tot[36].

Així doncs, la figura de l'*in solidum* pot venir motivada pels interessos del o dels creditors, però també per la naturalesa de la cosa mateixa —si es tracta del préstec de quelcom absolutament indivisible—, per la voluntat dels que des d'aquell moment esdevenen deutors, o per diverses combinacions de tots aquests motius. No

[35] Sovint es parla de tres figures possibles: *in solidum*, que és la que hem descrit; *mancomunada*, quan l'acreedor vol cobrar convoca al conjunt dels deutors i els demana comptes; i *parciària*, l'acreedor demana comptes, un per un, als deutors.

[36] És per això que s'ha parlat de la solidaritat egoista propia del dret privat que abona el prejudici egoista i està al servei de les lleis "naturals" del mercat. Cfr. Ernesto J. Vidal Gil, "Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1993) 89-110.

cal dir que, per a nosaltres, resulta encara molt més paradigmàtic el fet que, sense imposició del creditor i sense necessitat òntica, uns homes decideixen, ben lliurament, anar plegats *in solidum* i coimplicar-se (en) la vida.

Relació d'obligació, doncs, que fa que tots els deutors singularment responguin del deute; que fa que tots en siguin *responsables* perquè cadascun *respon* del deute sencer. Aquest origen jurídic del terme posa ja de manifest el significat bàsic de la solidaritat: cadascun és responsable de tots i tots ho són de cadascú, o dit en termes metafòrics i molt reals alhora: dur les càrregues de l'altre, pagar el seu deute, lluitar les seves causes fent-ne causa pròpia, carregar i apropiar-se de la seva misèria.

3.9. Perspectiva sociològica: solidaritats tancades, solidaritats obertes

La paraula solidaritat ha estat utilitzada des d'una òptica sociològica per descriure grups socials ben cohesionats i, en aquest sentit, la seva utilització no té un caràcter necessàriament valoratiu.

Els tipus de solidaritat sociològica vindran determinats en funció del tipus de vincles, del motiu o de la finalitat de cohesió del grup. Els vincles poden ser vincles de sang (família); de lloc de naixement (poble, ciutat, nació); de professió o de saber (gremis, col.legis professionals) o del món del treball (sindicats, associacions d'empresaris...); ideològics (religiosos, polítics, culturals... donant lloc a esglésies, partits, logies francmaçòniques...)

La lògica de les solidaritats sociològiques com aquestes és la de delimitar un "nosaltres" sòlid en conjunt i on cadascú dels components és solidari amb la resta.

El grup és compacte i els individus es comporten solidàriament a l'interior del grup. Mirada globalment, és una solidaritat de moviment centrípet. En determinar un "nosaltres" té com a conseqüència natural la d'indicar, per contraposició, uns "ells" que no formen part del nosaltres. La prioritat de la cohesió del grup pot deixar en un segon terme la qüestió de l'atenció a l'altre com a necessitat, per tenir només en el punt de mira l'enfortiment del grup. A més, precisament pel contrast amb els individus altres grups, o simplement amb els de fora del grup, la temptació d'un tancament molt fort és òbvia. Patologies possibles són, en efecte, el tancament, la pretenció de superioritat, la xenofòbia... D'aquí que, sense menystenir l'enorme riquesa que suposen alguns grups d'aquesta mena, s'hagi de tenir present alguna perspectiva d'obertura i de coimplicació amb quelcom que va més enllà del propi grup. L'universalisme modern, present, per exemple, en la idea de drets humans, no fa que s'hagi de menysprear la riquesa de la idea de nació o de poble, però exigeix que ambdues estiguin travessades per l'universalisme en forma de cosmopolitisme o de ciutadania mundial. De la mateixa manera, és ben difícil no reconèixer l'enorme importància de la comunitat familiar, i tanmateix és fàcil adonar-se de la patologia que pot suposar el "familisme" (molta cohesió familiar, però una nul.la solidaritat amb les persones i els col.lectius que no en formen part). Avui, per exemple, sorprèn certa apologia desproporcionada del privat (i també de la família) amb una nul.la insistència amb el sentit cívic i altres solidaritats obertes. La patologia familiarista és una mena de nova tribalització que procedeix d'una situació on s'han anat diluint i desapareixent altres tipus d'agrupacions socials que podien oferir una certa seguretat. És a dir, en la nostra societat individualista i canviant, no és estrany que es produeixi una inflació —més enllà dels límits del que és saludable— del grup familiar i tribal, i la desconsideració progressiva d'allò públic.

La idea de solidaritat oberta podria servir per expressar la teràpia —o l'estat de salut— en relació a les solidaritats tancades. També cal reconèixer que la qüestió, molt sovint, no és si solidaritat "oberta" o "tancada", sinó la d'una sana

complementació, que eviti les patologies de la primera i algunes possibles superficialitats de la segona. En el límit, la solidaritat oberta té com a "nosaltres" tots els homes (no només presents, sinó els que ja han mort i els que encara han de néixer). Així mateix, el vincle d'aquesta solidaritat ha de ser el de la humanitat nua, el del rostre humà despullat. No es tracta ni d'identitat de sang, de naixença, de professió, o d'església... El vincle de l'home nu demana humanitat i alhora il.lustració. Allò que el justifica no és cap color de pell o cap credo ideològic, sinó la meva pura voluntat, el meu projecte, o, si es vol, la meva sensibilitat —que no pas sensibleria— humanista. La nova solidaritat oberta —nova, però alhora antiga (en parlaven els estòics)— es configura com a una decisió i com a un projecte; un projecte orientat per l'ideal d'una societat on les asimetries i les situacions de marginalitat no siguin motiu d'explotació ni ocasió per la mera tolerància, sinó motiu per despertar la consciència i mobilitzar la voluntat, primer per ajudar l'altre, i tot seguit per transformar la situació global.