

F. GRAELL I DENIEL

**A PROPÒSIT DE LA POLÍTICA,  
LA DEMOCRÀCIA I LA JUSTÍCIA**

---

QUADERNS DE FILOSOFIA

26



F. GRAELL I DENIEL

**A PROPÒSIT DE LA POLÍTICA,  
LA DEMOCRÀCIA I LA JUSTÍCIA**

26

QUADERNS DE FILOSOFIA

---

Barcelona 2021

---

4<sup>a</sup> edició desembre 2021      [1<sup>a</sup> edició: febrer de 2009,  
2<sup>a</sup> edició: abril 2010  
3<sup>a</sup> edició: octubre 2019]

© F.Graell i Deniel  
ISBN: 978-84-935669-5-1

[www.xtec.cat/~fgraell](http://www.xtec.cat/~fgraell)  
[www.quadernsdefilosofia.cat](http://www.quadernsdefilosofia.cat)  
E-mail: [fgraell@xtec.cat](mailto:fgraell@xtec.cat)

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.  
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb  
*Quaderns de Filosofia*.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició dels  
quaderns (que inclou canvis de vegades prou rellevants) en el web esmentat.

## CONTINGUT

Pròleg a la segona edició, 7.

Pròleg a la tercera i a la quarta edició, 7.

Presentació, 9.

### I. EL FET POLÍTIC I LA POLÍTICA.

1. Home i societat, 10.
2. El fet polític, 13.
3. L'Estat com un tot d'individus i d'organitzacions, 14.
4. El poder polític, 16.
5. Les dimensions de la política, 18.
6. L'autoritat, 19.
7. Una pla de treball, 19.
8. Hannah Arendt: vida política i vida social. Espai públic i privat, 20.

### II. RACIONALITAT I POLÍTICA.

1. Quan algú va a la seva, 27
2. La cerca d'una salvaguarda de les relacions, 28.
3. Comportament individual i política pròpia, 28
4. El benefici mutu i convivencial pot fer de guia de la política, 30.
5. Esbós d'una política en benefici mutu i convivencial, 32.
6. Racionalitat i posició social, 33.

### III. NOTES A LA DEMOCRÀCIA.

1. Convé diferenciar el sistema democràtic i la seva descripció, de la seva interpretació, 35.
2. La interpretació de la igualtat com a exemple, 37.
3. Més interpretació de la democràcia: amenaces i tensions, 39.

4. Cop d'ull interpretatiu a l'Estat democràtic, 41.
5. Alguns altres esbossos per a l'Estat democràtic, 42.
6. Dues concepcions de la llibertat (Isaiah Berlin), 45.
7. Cohesió nacional i imperialisme, 48.

#### IV. LES ACCEPCIONS DE LA JUSTÍCIA.

1. La llei i la justícia com a instruments, 52.
2. L'arbitrarietat d'una qualsevol justícia, 53.
3. Aproximació a un criteri del just des del benefici social, 54.

#### V. INDICACIONS A L'OBRA *A THEORY OF JUSTICE*, DE J.RAWLS, 60.

Goodness as rationality, 68.

## **Pròleg a la segona edició**

La lectura d'alguns textos significatius de Berlin i d'Arendt a propòsit de la traducció recent del seus escrits ha estat l'ocasió d'incorporar en el quadern alguna referència dels treballs d'aquests mestres. I s'ha aprofitat l'ocasió per intercanviar l'ordre dels capítols dedicats a la democràcia i al principi de racionalitat en política. Car semblava molt més convenient de discutir prèviament com cal tractar el tema social abans de les notes dedicades a una organització política específica.

## **Pròleg a la tercera i a la quarta edició**

La nova redacció del quadern 9 (*La recerca del bo com a correcte. Benefici mutu i benefici propi*), amb un canvi de dalt a baix de plantejament, feia témer per la coherència amb d'altres quaderns que estudiaven el comportament de l'individu en un mitjà social, com el present i àdhuc com el quadern 47 (*Drets i deures. La llei i l'encalç de la justícia*), de tal manera que ens hem obligat a retocar el que s'hi deia.

El resultat ha estat que ha calgut canviar del tot les seccions II, III i IV per a fer-les compatibles amb els nous punts de mira. Es tractava en efecte d'introduir-nos a algun raonament polític, però també de l'assaig d'un manera de presentar el pensament democràtic i, finalment, de tenir també present el lloc que ocupa el benefici social com a base del que és just. En d'altres paraules: abans l'escrit respirava ideal democràtic sense lliurar-ne les raons; tanmateix aquestes raons no es palesen si no es baixa un esgrao més i es banya en l'interès mutu.

A més a més s'ha millorat els comentaris a l'obra d'Hannah Arendt, a la de Isaiah Berlin, i a la de John Rawls, gràcies a saber circumscriure millor els diferents aspectes del problemes

que s'hi toquen, per tant pensem que s'hi ha guanyat, amb claredat.

El repàs ha permès doncs posar fil a l'agulla en alguns aspecte que han demanat nous plantejaments, correccions i precisions.

També es vol explicitar sense recança que l'estudi de l'àmbit social i de les seves organitzacions comporta, és clar, que s'hi va establint una raonabilitat en posar en relació diferents afers. Però aquests són genèrics, alguns dels quals, o tots, són irrepresentables, i mai no ho superarien. Les raons socials serien certament raons, permetrien una integració, i els estudis socials bascularien des d'aquestes raons genèriques a quelcom particular, quan fos possible, i a les seves raons integrades, en un vaivé que aniria enriquint el que es comprèn. Tanmateix pel cantó genèric no n'hi hauria representació, i la integració que proposaria seria la de la raó més simple, gairebé el d'una mera juxtaposició de consideracions, per allò que no tota raó integraria de la mateixa manera.

En conjunt les aportacions que es fessin en algun àmbit social, sobretot quan pretenguessin de lliurar-ne alguna interpretació, són màximament susceptibles de crítica, i sols a tall d'un treball provisional se les donaria a conèixer.



## PRESENTACIÓ

Es lliura els esbossos que segueixen amb alguna prevenció donat el seu caràcter incomplet: el camp de la reflexió social exigeix un gran nombre de precisions i fa allargar, de vegades massa, el text per la necessitat de no perdre punts de vista del debat social, i n'hi ha molts.

Si més no l'escrit vol oferir una colla de nocions bàsiques del fet social, creu que ofereix unes aproximacions que permeten la lectura clarificadora d'aspectes cabdals, i hi ha la voluntat expressa de vèncer confusions en aquests punts.

Una de les afirmacions més esteses en la filosofia política dels darrers temps és que la política democràtica hauria d'estintolar-se en la racionalitat de les organitzacions i de les relacions socials. Caldrà doncs no perdre-la de vista, i provar de fer-les nostres en alguns accepció.

Per cap alt el tractament de la democràcia mereix sols el títol de ser una provatura. Cal mirar si val la pena de mantenir l'estil de redacció, que pretén evitar una visió estàtica de la vida social. Sembla que reflecteix la complexitat de les societats occidentals, i que voreja qualsevol enfaixat jurídicista a favor de permetre que hi entri un alè d'aire.

El quadern repassa després sumàriament allò que s'entén per justícia, les accepcions que potser caldria distingir en l'ús del mot i aporta la tensió que versemblantment hi ha entre els diferents nivells del que és just en unes societats complexes com són les europees.

Un darrer capítol fa un cop d'ull a un important treball de John Rawls dedicat a la justícia com a equitat, prou valuós per a esmentar-lo en una discussió com aquesta.

# I

## EL FET POLÍTIC I LA POLÍTICA

La primera aproximació toca alguns dels trets coneguts de la vida dels col·lectius, i permetrà de mantenir un discurs amb una certa gradació temàtica.

### 1. Home i societat.

El que es fa ara no és històric en el sentit que no és solament (ni sobretot) el lloc d'arribada d'una remissió. Però la meua activitat pot ser objecte d'una meditació en una direcció diferent: per exemple, la que duu a contemplar les meves relacions concretes amb els altres, i a tenir present les seves coses, els carrers, el mobiliari, els vestits, les màquines, les eines, els adornaments; en poques paraules: la concreta captinença dels altres i un llarg reguitzell de coses, que poden ser descrites com a afers naturals manipulats de mil maneres des dels seus orígens en les mines, en els camps o en la mar; que, a través sovint de prou transformacions, esdevenen les eines adequades per a tota mena d'activitats, els materials necessaris per a fer quelcom. L'àmbit circumdant està habitat per molts altres individus i està fet per tots aquests elements que se sap perfectament que tenen llur empremta, que – fent expressions gairebé sinònimes – palesen un component social, malgrat que no cal que se'n sigui sempre conscient, i de fet quotidianament no em molesto a posar en relleu les relacions socials, i a considerar el caràcter profundament social, obra dels individus, dels paisatges de les viles i ciutats, dels estris i de les indumentàries.

És clar que això es podria eixamplar i referir-ho a d'altres àmbits que no són pas coses naturals transformades: es parla una llengua, se segueix una tradició gastronòmica (què es menja i

quan es menja), s'ha estat educat d'acord amb una certa manera de fer i de veure els assumptes, em moc en una organització social de caire tolerant, d'esperit democràtic, m'he trobat treballant en un marc més o menys preestablert i amb un dinamisme dins del qual m'he hagut de capficar. En d'altres paraules: cal admetre que, arreu de l'actuació, sóc capaç d'assumir-hi una referència social, tot i que quotidianament no sempre hi insisteixo. Arreu dels actes, sóc capaç de cercar-hi una circumstància social, la qual cosa no prejudica arbitrarietat, convenció o tant hi fa, quan cada instància ha de ser avalada per separat, i els aprenentatges són d'importància vària.

El tarannà de l'ocupació no és incompatible amb una qualsevol referència als altres, i la reflexió mateixa remet necessàriament als altres a l'hora d'explicar-se prou del que fa i per què ho fa, i a l'hora de trobar l'origen de les coses que manipula, dels objectes de què disposa, dels llocs on viu, i de preguntar-se com ha vingut al món.

O si es vol: la prerrogativa, per la qual la situació real s'estableix com un valor característic d'un qualsevol contingut, no lleva les concretes relacions amb els altres i el tarannà social de prou dels actes propis quan se'ls explica, o de prou de les conductes dels altres quan se les segueix, com no lleva el caràcter social d'objectes i de llocs, i del compromís dels altres en una munió de preguntes que es poden fer.

No és estrany doncs que es parli del meu vessant social quan em descobreixo completament implicat amb els altres en tots els ordres dels afers.

Precisament hi ha cultura perquè admeto la remissió possible que hi ha en els capteniments, i en l'estat dels objectes i dels indrets. Aventuro que és per això que allí on s'ha trobat nens abandonats i criats al marge dels grups socials no hi apareix la cultura a no ser en la imitació dels animals amb els

quals estaven en contacte, i són per contrast un exemple colpidor de la meua condició social.

Caldria defensar que s'és social: no sols ho palesaria la concreta relació amb els altres i les dependències de tot tipus, sinó que també ho prova el fet del que puc o he pogut aprendre dels altres i aprofitar dels altres, la utilitat que ha comportat el pòsit de coneixements, d'experiències i de treballs, i la circumstància rellevant que al cap i a la fi preferiria viure amb els altres a fer-ho sol, si fos possible. Malgrat que tot això no llevi que no puc substituir un altre en la tasca de treballar, d'organitzar altrament això o allò, de criticar unes relacions, de no assumir unes creences i sí d'altres. Al capdavall l'històric aquí és sobretot el passat del que és social.

La història que és possible de conjecturar dels homínids fins a arribar a l'espècie d'*homo sapiens* avalaria més aviat la seva vida en grups. Sense necessitat de moure's de la darrera baula, la multitud de tècniques de fabricació d'eines del paleolític, les restes de fogars, de pintures, de ritus funeraris, els rudiments d'organització social que es poden entreveure, fan que els estudiosos no suposin d'altra contingència que la d'una conducta social. La transmissió i el desenvolupament d'una cultura prou singular, que indicaria un avantatge de supervivència, ho faria avinent.

Eudald Carbonell, en parlar d'aquesta evolució, diu: «Som uns homínids socials que ens caracteritzem per tenir un cervell desproporcionadament gran amb relació a la resta del cos i unes mans operatives amb una gran versatilitat de funcions, afirmació científicament ben contrastada. Les característiques esmentades, que s'han desenvolupat durant el procés evolutiu, ens han obert la porta a la consciència espacial-temporal que gaudim com a espècie. També hem de tenir en compte que som animals socials per naturalesa i, per tant, necessitem estar en contínua interacció. A més a més, hem adquirit la capacitat exosomàtica que s'expressa en la possibilitat sistematitzada de construir objectes i d'utilitzar-los per tal d'obtenir més fàcilment l'energia de l'entorn. Aquests trets ens determinen de forma estructural i ens fan tal com som»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *El naixement d'una nova consciència*, Ara Llibres, Badalona, 2007, pàg. 22.  
12

## 2. El fet polític.

Si més no com a qüestió quotidiana tinc un capteniment social: els meus orígens i el meu present es troben compromesos amb els altres i no hi ha cap mena d'activitat que no s'hi refereixi d'una manera o d'una altra.

*El comportament social, el fet polític o la relació política – el polític en l'accepció de tot allò que es refereix a la meua relació amb un altre – es palesa quelcom d'una importància cabdal, implica tots els àmbits, i gairebé es podria equiparar la meua vida humana i la meua conducta social o política.*

Tot i això caldria tenir present, i conservar-la, la gradació política que hi ha en els afers mateixos: el rovell de l'ou de la relació política és la relació mateixa entre jo i l'altre quan ens trobem implicats directament: la relació familiar, la laboral, la que hi ha amb els amics, amb els veïns, etc.; puc també extrapolar això i fer-ho arribar a través d'alguna generalització a la relació entre jo i un grup o organització, o entre grups o organitzacions, i aquí hi hauria ja una gradació plural com plurals són els contactes.

Llavors cal referir al fet polític el dinamisme social, el que es fa amb els altres presents, el que admeto per a molt altres i organitzacions. El polític seria la interacció, les mútues influències, les activitats associades a tot tipus de relacions possibles efectives o pensades, que inclouen certament tot l'esforç per a convèncer els altres de la bondat d'uns propòsits, i les consegüents generalitzacions.

Ja s'ha explicat en alguns llocs que la realitat viscuda pels altres és fora de l'abast. Una expressió social no ho supera: manifesta més aviat com es pensa això, tenint en compte la comunicació, el que s'aconsegueix de saber dels altres, etc. Seguint aquest fil es procura pensar els assumptes tal i com un mateix imagina i pensa que ho podria fer algú altre, i una expressió d'un afer social es fa talment com si un mateix fos aquest col·lectiu, pensat

en general, obrés com un mateix; i una cosa semblant valdria per a una organització, la relació jo-l'altre atesa des dels dos costats, etc.

### **3. L'Estat com a tot d'individus i d'organitzacions.**

La interacció entre jo i els altres, el fet de tenir família, treball, amistats, que freqüento moltes organitzacions socials privades i públiques, que m'informo, que mantinc contactes amb administradors i polítics, que n'he parlat molt, etc., permet assajar des de mi una ordenació del que s'hi troba implicat, en el fet polític, amb l'advertiment que una bon colla de trets rellevants són una resultant de tot allò que he anat fent socialment, i assabentant-me també socialment. Per això em refereixo a l'estat: no és un objecte perceptiu, sinó una admissió partir de l'activitat social.

És així com parlo de l'estat d'un col·lectiu en l'accepció que està organitzat, hi ha una organització social d'individus, grups i d'altres organitzacions que interactuen.

No hi hauria un estat al marge dels individus i de les seves organitzacions més específiques, esdevindria més aviat una fotografia o una pel·lícula que voldria reflectir el que són i el que fan. El recurs d'escriure'l en majúscula serveix, per exemple, per a evitar de creure que es parla dels estats físics de la matèria: l'Estat, sense més, seria l'estat d'una xarxa conjunta d'individus i d'organitzacions – jo em trobaria en el meu estat –, l'estat social o polític.

Hi hauria hagut sempre un col·lectiu respecte del qual es pogués parlar del seu estat. O hi hauria hagut sempre algun tipus, mínim si es vol, d'implicació col·lectiva, o d'algun ordre de repartiment dels béns o de tasques. Les societats contemporànies, que semblen extraordinàriament complexes al costat de la senzillesa d'altres formes de vida, no suposarien que no tiguessin res a veure amb d'altres anteriors, sinó que

representarien una complicació general de les relacions humanes, les causes de la qual remetrien a la història (progrés tecnològic i científic, creixement demogràfic, d'altres canvis rellevants del patró cultural, descobriments geogràfics, creació de riquesa).

En els grups socials actuals, com en els de tots els temps, hi hauria una interconnexió dels uns amb els altres en cadascuna de les facetes dels plurals comportament d'un individu. No semblaria massa útil de defensar que hi hagués vida privada que no fos pública en el sentit que els altres individus, si més no tàcitament quan no explícitament, la reconeguéssim. Hi hauria organitzacions que ordenarien el teixit social, independentment ara de la seva legitimitat, i que, per la universalitat dels seus efectes o de les seves capacitats, serien públiques, en l'accepció que estarien per a ser efectives en tothom. Serien organitzacions que manarien, tendrien a monopolitzar l'ús de la força, arbitrarien en els afers, i d'altres.

En les societats modernes aquestes organitzacions (en referència ara sols a nivell d'Estat) serien el govern, el parlament, el sistema judicial, la policia i l'exèrcit, l'administració, i potser alguna altra. L'àmbit d'influència d'aquests organismes socials abraçaria allò que arribaria, o pot arribar, a un qualsevol ciutadà, i que l'afectaria poc o molt, en gaudiria o ho patiria, s'hi veuria obligat o ho podria exercir. Allò que singularitzaria la dimensió pública d'un afer social rauria que podria dependre de tots (en els estats democràtics) i tindria efectes sobre tots, o podria tenir-ne.

La confusió entre una organització pública parcial i l'Estat esdevindria, malgrat tot, un error important. L'Estat no seria mai una específica organització pública al marge de les altres del cos social pel fet de contenir-les totes, les organitzacions, les públiques i les no públiques. L'Estat seria el d'un qualsevol individu i grup, i se l'hauria de concebre al marge d'una

qualsevol forma d'organització pública particularitzada perquè les enclouria totes.

La circumstància que, per exemple a l'ONU, estiguessin representats els Estats, o que tinguessin personalitat jurídica col·lectiva, esdevé més aviat un recurs funcional que no llevaria que l'Estat és l'Estat d'un col·lectiu, el qual es trobaria representat per les seves autoritats públiques, i que serien aquestes que gestionarien una qualsevol responsabilitat col·lectiva.

#### **4. El poder polític.**

Les meves capacitats són poders i s'esbullen per tot el meu àmbit d'actuació.

El poder polític, se l'ha d'entendre doncs en primer lloc com la capacitat que té a veure amb una qualsevol relació entre jo i els altres, o fins i tot amb allò que hi remet d'alguna manera, i, aquesta capacitat, la generalitzaria i la faig que pertanyi a tothom.

Cadascú seria capaç de convèncer, d'ajudar, de col·laborar, i també d'intimidat, d'ordenar, de dissuadir, i no caldria cap raonament per a prendre consciència de la meua vulnerabilitat i la de l'altre.

El poder polític segurament engloba tota capacitat de relacionar-se amb els altres, i per això el treball conjunt, la comunicació, i d'altres, esdevenen components del poder polític individual; en aquest sentit un bon orador tindria una considerable capacitat política, també n'hi hauria en una bona relació d'amistat, i, en general, tota interacció seria una relació entre poders polític individuals.

El poder polític es trobaria doncs en cadascú. Acarat a un altre, podria copsar les mútues vulnerabilitats i les mútues capacitats que es van desplegant amb les conductes.

Es diria doncs que la interacció (la relació política) descabdella el poder polític individual.



La capacitat d'influir en les decisions dels altres homes es trobaria dins del meu poder genèric o, en general, d'un individu o grup d'individus, i semblaria comprensible que, en un cos social complex, les organitzacions públiques, els grups de tot tipus, i els individus, no sols despleguessin poder en alguna accepció, sinó també en el sentit de voler decantar voluntats, d'influir en d'altres grups, organitzacions i individus en profit d'una qualsevol causa. Tanmateix tot el poder polític palesaria el mateix tarannà, sols que se l'observaria arreu amb múltiples implicacions que seguirien la complicació general de les societats.

La participació en interessos comuns implicaria una relació política entre els seus membres, amb el corresponent poder individual dels uns respecte dels altres, alhora que obriria la possibilitat de convertir-se en un poder social davant de tercers; sens dubte l'ús de 'poder social' fóra més aviat funcional, com ho seria l'ús que se'n fa en el descabdellament d'aquest poder, però aniria bé així.

Un poder social seria doncs aquell, pensat a tall d'un genèric, que es descabdellaria en un grup d'homes respecte d'altres que no en formarien part.

En concret el poder polític públic estaria contingut en les organitzacions públiques<sup>2</sup>, i es desplegaria en la direcció d'una altra organització pública, en la dels grups al marge seu, i en la dels individus, i com tot poder podria exercir-se, per exemple, com a servei, o podria també buscar d'influir en les decisions alienes.

També hi hauria un poder polític que aniria des dels individus, grups i organitzacions (si públiques, llavors serien una part de les organitzacions públiques) respecte de les organitzacions públiques, i aquí també hi entraria un gran ventall possible de disposicions i d'equilibris de poder, on no

---

<sup>2</sup> Cf. *La qüestió nacional. Nous esborranys per a avui* QF21.

s'exclouria que es volgués influir en les decisions dels organismes públics, i fins i tot renovar-los.

Malgrat les imbricacions inevitables que hi hauria entre la dispersió centrífuga des de les organitzacions polítiques públiques, i la dimensió centrípeta des dels individus, grups i organitzacions, el dinamisme de les relacions centrípetes i centrífuges del que seria organització pública respecte d'altres institucions i individus representaria una part molt important de les relacions polítiques de l'Estat.

## **5. Les dimensions de la política.**

Mentre una qualsevol relació palesa el fet polític o social, el caràcter inconclòs, problemàtic, de la meua condició fa aquella relació no resolta per sempre.

Les relacions socials tenen una finalitat o no, un motiu o no, guarden una proporció segons algun criteri o no, se les comprèn d'alguna manera o no, me les imagino així o aixà o no. Un qualsevol aspecte seu pot desplegar una expressió, un sentiment, un ideal. Es parla doncs de la política per la manera d'entomar la relació social, i s'arriba fàcilment a la conclusió que, no sols la política és indestriable dels fets (polítics inclosos), sinó també que és un error de parlar de política al costat del polític, perquè la política forma part del fet polític, explícitament quan mantinc alguna crítica del fet social o polític que sigui, implícitament quan aquests relacions humanes van de si – i sempre en el grau que es vulgui en l'aspecte que es desitgi considerar.

No ha d'estranyar que la política ho toqui tot, en l'univers de l'Estat, i que sigui la companya inseparable de tota actuació social, pública o no. L'ordre públic essent capaç d'afectar el conjunt de l'Estat, és entenedor que hi hagi un especial interès en la política pública, tant en direcció centrípeta com en la centrífuga, de manera que seria la política per antonomàsia.

En qualsevol cas la política suposa la relació política, altrament fóra quelcom abstracte.

## **6. L'autoritat.**

L'autoritat és simplement l'individu (començant per mi), el grup, l'organització, que té poder: és a dir, el poder expressa la capacitat, l'autoritat qui l'exerceix. Per això es diu especialment que té autoritat (i és una autoritat) l'individu, el grup, l'organització, que sobresurten en algun camp.

En referència al fet polític un qualsevol poder polític, públic o no, és una autoritat, pública o no. És obvi que aquí també es diu una autoritat l'individu o el grup que, per un motiu o un altre, disposen d'un poder rellevant o singular. D'una banda molts homes comuniquen seguretat, se saben explicar, transmeten entusiasme, traspuen interioritat; d'altra els poders públics acostumen a desplegar una especial autoritat perquè, a més a més d'estar dotats o no amb els trets personals que en comunica, porten a terme, d'acord amb el conjunt de les organitzacions públiques, les tasques coercitives, ordenadores i administratives, de la funció pública.

El domini, una relació política, seria precisament el poder d'intimidat un individu o un col·lectiu, d'ordenar-li quelcom, i el desencadenament d'aquest poder. Possiblement un estament o líders de diferents tipus poden dominar un col·lectiu; si més no un poder social més fort pot establir un domini sobre un grup d'homes.

## **7. Un pla de treball.**

En les societats occidentals modernes i complexes una organització del poder públic suposa, amb una certa elasticitat, la intervenció dels ciutadans, més o menys plenament i

lliurement, en l'ordenació dels organismes públics de l'Estat, i en l'accés a uns tals organismes.

D'altra banda s'hauria de buscar alguna manera de fer introduir algun principi explicatiu que permetés de comprendre les avaluacions que s'introdueix en els tractes amb els altres, és a dir, facilitar l'entrada a alguna manera de desplegar-se la raó política.

Abans sembla convenient així mateix de repassar el ja obtingut des d'una nova perspectiva, de la mà d'una autora que ho estudià.

## **9. Hannah Arendt: vida política i vida social. Espai públic i privat.**

1. A *La condició humana*<sup>3</sup> Arendt advoca per un estudi de l'home a partir de les tres activitats de la vida activa, el *treball* com a procés a favor de fer perdurar la vida, l'*obra* que engendra un món de coses i de creacions intel·lectuals, i l'*acció* com a activitat de trobada entre els homes sense cap altra mediació<sup>4</sup>. Les tres activitats li serveixen com a categories que permeten d'apuntar un tipus humà preponderant, amb les distorsions que fossin al cas, i segons les èpoques històriques corresponents.

Independentment de les dificultats a assumir la distinció d'aquestes tres activitats, l'autora es mostra prou perspicaç quan separa la vida política tal i com l'entengueren els grecs, i la vida social com la compregueren pensadors més tardans (o fins i tot els actuals). Ens diu:

---

<sup>3</sup> *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1958 [traducció catalana d'Oriol Farrés, Empúries, Barcelona, 2009].

<sup>4</sup> Ídem, pàgs.17-18.

«Aquesta relació especial entre l'acció i el fet d'estar junts sembla justificar plenament la primerenca traducció de l'aristotèlic *zoom politikon* per *animal socialis*, que ja es pot trobar en Sèneca, la qual es convertí després en la traducció estàndard a través de Tomàs d'Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («l'home és polític per naturalesa, això és, social»<sup>5</sup>). Més que qualsevol teoria, aquesta substitució inconscient de l'atribut social pel polític revela el grau en el qual s'havia perdut la comprensió grega de la política. Per això, si bé no és decisiu, és significatiu que la paraula «social» sigui d'origen romà o no tingui cap equivalent en la llengua o el pensament grecs. Tot amb tot, l'ús llatí del terme *societas* al començament també tenia un significat polític clar, per bé que limitat; indicava una aliança entre la gent per a un propòsit específic, com quan els homes s'organitzen per tal de governar els altres o cometre un crim. Només és amb el concepte posterior d'una *societas generis humani*, una «societat del gènere humà», que el terme comença a adquirir el significat general de la condició humana fonamental. No és que Plató o Aristòtil ignoressin o es despreocupessin del fet que l'home no pot viure sense la companyia d'altres homes, però ni l'un ni l'altre no comptaven aquesta condició entre les característiques específicament humanes; al contrari, era quelcom que la vida humana tenia en comú amb la vida animal, i per aquesta sola raó no podria ser fonamentalment humana. La companyonia natural i merament social de l'espècie humana es considerava com una limitació que se'ns imposava per causa de les necessitats de la vida biològica, que són les mateixes per a l'animal humà i per a altres formes de vida animal.

«Segons el pensament grec, la capacitat humana per a l'organització política no és que sigui merament diferent de la família (*oikia*), nucli de l'associació natural, sinó que hi està en oposició directa. El naixement de la ciutat estat va significar que l'home rebia "a banda de la seva vida privada, una mena de segona vida, el seu *bios politikos*. Ara cada ciutadà pertany a dos ordres d'existència; i hi ha una clara distinció en la seva vida entre allò que és seu (*idion*) i allò que és comú (*koinon*)" [Werner Jaeger, *Paideia*]. La fundació de la *polis* va anar precedida per la destrucció de totes les unitats organitzades que estaven vinculades al parentesc, com la *phratría* i la *phylē*, i això no fou únicament una opinió o una teoria d'Aristòtil, sinó un simple fet històric. De totes les activitats necessàries i presents en les comunitats humanes, només dues es consideraven polítiques i, per tant, només aquestes constituïen el *bios politikos* aristotèlic, a saber, l'acció (*praxis*) i la paraula

---

<sup>5</sup> L'autora remarca que la citació és de l'*Index Rerum* de l'edició tauriniana, però que respon molt bé a tot el que diu l'autor citat.

(*lexis*), de les quals sorgeixen el regne dels afers humans (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, com Plató solia anomenar-lo), del qual estan excloses totes les coses que siguin merament necessàries o útils»<sup>6</sup>.

La bona explicació de l'autora dóna peu per a comentar la posició d'Aristòtil: en efecte el pensament del grec mantindria, malgrat els anacronismes que hi ha implícits en el mateix llenguatge que usem, que la vida política era una vida autònoma de la vida privada, i seria el lloc on l'home seria capaç de realitzar una tasca que li escau. L'animal polític aristotèlic no seria sense més l'animal social posterior.

La vida política doncs es podria interpretar com un lloc per a l'actualització de les facultats humanes de manera que contribuiria a dur a terme la tasca d'home: aquella vida discutiria això o allò a propòsit del bé de la ciutat.

Certament les distincions que nosaltres hem esbossat dalt (el polític o social, i la política) permetrien també una mirada retroactiva a la polis grega, i interpretar-hi que hi hauria molts (hi hauria un fet polític) i la discussió (la política): per això la política no es perdria com a dimensió d'una relació política. A més aquella vida política grega viuria dels implícits d'una vida privada, pressuposaria tota la polis, i subsistiria pel conjunt d'aquesta polis. Per això ens agafaríem a aquest tot de la ciutat, de la polis, del fet polític bàsic, que equivaldria a social, certament.

En Aristòtil, i en d'altres, la vida política era un realitzar-se en el fet polític per part d'uns privilegiats.

És comprensible que la tradició tendís a generalitzar equívocament la singularització prega de la vida política, i que amb totes les equívocitats possibles fes valer per a un qualsevol home allò que Aristòtil defensà per al ciutadà lliure d'una qualsevol altra activitat i que dedica el seus ocis a la ciutat: la circumstància de ser social. Car es tractava de no circumscriure a un privilegiat el que valia per a tots o, si més no, per a molts.

---

<sup>6</sup> Ídem, pàgs.34-36.

2. La posició d'Arendt respecta a allò que és públic i privat faria així: en el pensament grec fins a Aristòtil, i sobretot en aquest, que conceptualitza la realitat de l'antiga polis, es diferencia entre les activitats encaminades a la vida i a la satisfacció de les necessitats (néixer, alimentar-se, treballar, créixer, tenir fills, etc., fins a morir) i la vida política, que fóra – en llenguatge d'Aristòtil – la de la praxi: la de la trobada entre homes lliures i iguals. Aquesta esfera pública de cap de les maneres és per a satisfer res de l'esfera privada (la família amb tots els afers econòmics), sinó que valia per si mateixa.

Avui, seguiria l'autora, el que domina és una eclosió de la societat<sup>7</sup>: l'esfera privada va anant cedint a un àmbit públic molts afers de l'ordre de la satisfacció de les necessitats de la vida, i això esdevé particularment vàlid des del segle XVIII i té el seu moment més universal en la societats de masses. La societat moderna és de treballadors, l'àmbit privilegiat públic és el social, davant el qual hi ha un àmbit privat en recules, i el descobriment, com a part especialment rellevant del privat, del que seria el món de la intimitat (descobert per Rousseau).

«Des de l'eclosió de la societat, des de l'admissió de les activitats domèstiques i administratives a l'espai públic, una de les característiques més remarcables del nou àmbit ha estat la tendència creixent i irresistible en el procés de devorar els reialmes de la política i la privacitat així com també l'esfera més recent de la intimitat. Aquest creixement constant, l'acceleració del qual es pot observar, com a mínim, al llarg de poc més que els tres últims segles, deriva la seva força del fet que a través de la societat és la vida del procés mateix la que d'una manera o altra s'ha anat canalitzant cap a l'espai públic. L'espai privat de la unitat domèstica era l'esfera on les necessitats de la vida, de la supervivència individual i igualment de la continuïtat de l'espècie, eren garantides i se'n tenia cura. Una de les característiques de la privacitat, abans de la descoberta de la intimitat, era que l'home no existia en aquesta esfera com veritable ésser humà, sinó només com a un espècimen de

---

<sup>7</sup> Ídem, pàgs.49-62.

l'espècie animal de la humanitat... L'emergència de la societat ha canviat la consideració d'aquesta esfera però amb prou feines n'ha transformat la naturalesa...

«Tal vegada, la indicació més clara que la societat constitueix l'organització pública del procés vital en si mateix es pot trobar en el fet que en un període relativament curt de temps la nova esfera social va transformar totes les comunitats modernes en una societat de treballadors i emplets [jobholders]... La societat és la forma en la qual la pura dependència mútua en benefici de la vida assumeix significació pública i on a les activitats connectades amb l'estricta supervivència se'ls permet d'aparèixer en públic.

«... L'àmbit social, on el procés vital ha establert el seu domini públic, ha deixat escapar un creixement antinatural, per dir-ho d'alguna manera, de la naturalesa; i és contra aquest creixement, no només contra la societat sinó contra un regne social constantment expansiu, que la privacitat i la intimitat, per una banda, i la política (en el sentit més estricte de la paraula), per l'altra, s'han vist incapaços de defensar-se.»<sup>8</sup>

Per a Arendt el terme «públic», a part de l'accepció de ser coses que poden ser vistes i sentides per tothom<sup>9</sup>, significa «el món en si mateix, en la mesura que és quelcom comú a tots nosaltres i que es distingeix del lloc que posseïm privadament»<sup>10</sup>. Es tracta d'allò que hi ha entre els homes, que els aplega i que els manté a distància, i que en el món modern és el d'una realitat complexa per les moltes perspectives que conté la societat industrial i postindustrial.

El terme «privat» adquireix significat en relació amb els sentits de l'espai públic<sup>11</sup>. Arendt reivindica la propietat com a espai de la privacitat davant de l'esfera pública. En canvi la societat de masses no sols destrueix l'espai públic (en l'accepció del lloc d'un home en el món) sinó que de retop ho fa amb l'espai privat.

---

<sup>8</sup> Ídem, pàgs.58-59.

<sup>9</sup> Ídem, pàgs.62-65.

<sup>10</sup> Ídem, pàg.65, cf.65-71.

<sup>11</sup> Ídem, pàgs71-81.



Fins aquí l'autora: la seva concepció de l'àmbit públic d'un afer esdevé si més no complicada: perquè «públic» significaria, en una accepció, allò que és observat o experimentat per tothom, o que ho pot ser; però, què voldria dir que és públic el món en la mesura que hi ha quelcom comú a tots i que tindria en la societat el seu àmbit privilegiat?

Perquè el mot «comú» deu poder tenir molts significats: quelcom és comú, per exemple, quan el podríem usar individus diferents (una cadira, una forquilla, una peça de vestir); també hi ha opinions comunes: són comunes per la manifestació exterior que hi hauria (la realitat viscuda per l'altre resta fora de l'experiència pròpia); hi hauria un treball comú per una exposició que permetria comparar activitats, i d'altres. Tot el que és comú seria allò que pot ser observat, resseguit, usat, de manera que ho podria fer jo, certament, i suposo que també els altres. Per tant ens trobaríem encara en el següent: que semblaria que l'única cosa comuna que hi hauria en un fet social rauria en allò que podria ser observat per tots, que fos públic en aquesta accepció: per tant seríem al sentit anterior de públic, i que «allò que aplega els homes i els manté a distància» semblarien més aviat quelcom metafòric per a fer referència a les circumstàncies socials per les qual es troben comportaments esperats o previstos.

L'àmbit privat no podria oposar-se doncs a un tal àmbit públic d'Arendt lligat al social, ni «privat» adquiriria significat en relació amb tot això.

Llavors «privat» s'oposaria a «públic» en l'accepció que l'habitatge propi ho és respecte del carrer: al primer, hi té accés aquell que hi és convidat, el segon és a la vista de tots, i tots hi poden passar. «Públic» mantindria si més no la referència a allò que pot ser experimentat (vist, tocat, usat, trepitjat, etc.) per aquell que vulgui. Però «públic» voldria dir en aquests contextos alguna cosa que implicaria tothom, pel fet que la podria gaudir, en tindria el dret o el deure, l'implicaria.

És clar que un lloc pot ser públic en l'accepció que és permesa l'entrada a tot aquell que aconsegueix alguna condició (un bar, un teatre, etc.).

«Privat» faria referència arreu a un àmbit dins del qual hi ha un exercici amb una certa discrecionalitat (un poder) permès o regulat per un poder polític (públic). Seria privat precisament perquè hi ha un marge de discrecionalitat – no pot ser independent del poder polític (públic), perquè no hi ha activitat privada que no sigui d'un individu o d'un grup que no rebí els efectes d'una activitat política (pública). Allò privat i allò derivat del poder polític públic poden entrar en competència i disputar-se els àmbits respectius: però per si mateixos no són àmbits contradictoris (l'individu fa una activitat política des de la privacitat, i aquesta està ordenada pel poder polític) ni contraris, sinó complementaris.

És clar que el poder polític d'un col·lectiu és «públic» en l'accepció obvia que es troba present en el govern, el parlament, els cossos de seguretat, l'organització de funcionaris, que és a la vista de tots, i que tots en poden rebre els efectes. I és així mateix «públic» perquè afecta tot el cos social, i tothom s'hi pot trobar també implicat.

Per tant «privat» i «públic» no cal que s'oposin en totes les accepcions (el mateix individu va per casa seva i es passeja pel carrer, entra en un restaurant, s'informa políticament, etc.)

Versemlantment Arendt fa borrosa una concepció d'allò que és públic («allò comú que lliga els homes i els separa») perquè fa borrosa una concepció d'allò que és privat (a partir d'un model grec aristotelitzant). I seguint aquest model manté l'àmbit polític com el lloc que no és simplement el social (i l'àmbit de la societat). Hi ha algun tipus de circularitat en tot això que deu fer entendre alguna de les distincions bàsiques de l'autora.

## II RACIONALITAT I POLÍTICA

Les societats occidentals són prou complexes, permeten molts punts de vista, i també han sofert una gènesi. L'aproximació a un qualsevol afer ha de tenir algun fil conductor, ha de respectar quelcom, ha de seguir alguna regla.

Abans de res, com cal valorar una activitat política? «Per què algú hauria d'obeir algú altre?» (I.Berlin) ¿És aquesta la més fonamental de totes les preguntes polítiques? ¿No és convertible amb alguna altra qüestió?

### 1. Quan algú va a la seva.

Al segle XXI i, en societats avançades, hi pot subsistir la qüestió a propòsit de la importància dels altres per a mi.

Perquè es pot resoldre que no hi ha necessitat d'interessar-se per cap altre individu.

Certament es pot no respectar res, i es pot ser no respectat en cap sentit: els camins d'aquesta opció són plens de dificultats, però no fa algú inconseqüent, més enllà dels beneficis socials que utilitza per a profit propi i que encara no rebutja. Però, per què no pot exercir una tal apropiació? Que ha d'importar-li aquesta incoherència? Quan es caça hi ha l'apropriació així mateix d'un bé que no era propi. Se'n pot dir pestes, dels altres, i aprofitar-ne allò que més convingui.

Fet i fet la possibilitat d'actuar segons un criteri propi excloent que no respecta els altres es lliura quan no es tem les conseqüències dels actes propis i/o s'és suficientment fort per a imposar la voluntat sobre els altres sense cura dels inconvenients que crea o els mals que els infligeix.

## **2. La cerca d'una salvaguarda de les relacions.**

Ara imagino un ciutadà d'avui, en una societat moderna, que fes seva la posició de cercar sols l'interès propi no excloent, o simplement procurés de trobar algun tipus de connivència amb els altres. Assumeixo, en aquest darrer cas, que hi hagués una voluntat de viure i de deixar viure, es traduís o no en termes utilitaris.

La qüestió encaminaria a haver de pensar pel cap baix quins serien els límits del que és capaç d'acceptar i de respectar (o de fer-ho veure).

Per exemple, no sembla descabellat d'imaginar la possibilitat d'un benefici mutu en molts àmbits amb la finalitat de preservar la integritat física i la propietat de béns a través d'unes normes de convivència a tenir en compte. S'hi podria afegir molts més afers basat en el benefici mutu.

Fins ara no se suposaria una especial valoració de l'ésser humà més enllà de la retòrica del cas, i més aviat tot plegat podria interpretar-se com una resultant del fet de mirar cadascú pel seu interès present o futur, i de fer-ho d'acord amb els costums establerts pels hàbits de convivència.

Per tant les intencions per les quals cadascú es mouria no gaudirien d'importància a l'hora de discutir quelcom, i de més o menys respectar alguna regla, i els darrers motius, se'ls trobaria potser en la possibilitat de l'ús de la força, de la violència.

## **3. Comportament individual i política pròpia.**

No hauria d'estranyar per consegüent que la resposta a la pregunta «per què algú hauria d'obeir algú altre», o «què m'hi va un altre home» fossin qüestions que afectessin el conjunt de la interpretació que es fos capaç de fer, tant pel que faria als interessos particulars com als socials.

No es distingiria en conjunt allò que l'individu persegueix i hi està d'acord, i la seva política, i a l'inrevés, en tots aquells casos que algú defensés en la política allò que persegueix en el dia a dia. Perquè certament és possible sempre una conducta oportunista o aprofitada.

Però no seria possible de concebre un individu fora del marc social i d'unes organitzacions socials que rebrien canvis al llarg dels anys, i llavors això precediria el que l'individu busca o hi està (o no) d'acord. Certament res no exclouria la possibilitat, en el cas de preocupar-s'hi, d'una complementarietat d'aspectes socials en la mesura que hi hagués una concordança entre les organitzacions socials, les preferències individuals i l'acció política. Però històricament potser no s'hauria donat, i com a mínim no hi és en les societats actuals, per això la mateixa xarxa política deixaria pas a un pluralisme comportamental a propòsit de les preferències. Se cediria aquest àmbit als individus, als grups, i a les organitzacions, i a la seva acció en l'àmbit de la política.

Certament el ciutadà no té cap necessitat de desitjar aquesta complementarietat, i pot cercar més aviat el seu benefici únic a costa dels altres i de les organitzacions socials, o al marge seu, segons un ventall molt ampli de possibilitats.

Per tant la lectura que es fa dels afers socials, i el capteniment, es troben indissolublement lligats i sense solució de continuïtat pel fet que n'hi ha alguna mena d'articulació i malgrat les contorsions d'aquest tot, en alguns casos; en d'altres dependent d'algun criteri propi mes aviat unilateral.

Això és rellevant perquè fa veure que les actituds de l'individu, dels grups, i de les organitzacions, en els diferents àmbits acostumen a trobar-se mútuament compromeses.

#### **4. El benefici mutu i convivencial pot fer de guia de la política.**

Quan la voluntat d'anar a la seva no és l'única dominant en algú semblaria que apareix un mirament que hauria de facilitar l'assumpció de compromisos i de circumstàncies socials. *I una tal deferència no es faria sense racionalitat*<sup>12</sup>: atendre els afers, considerar-los, no comportaria deixar sense crítica les coses i els altres, i permetria de donar raó del que s'assumeix i del que no s'assumeix. Això no es faria sense alguna prevenció: nogensmenys no sembla que sigui impossible que s'arribi a acords quan es pren una raó com a guia, i sembla que les converses poden ben bé fer convergir les pretensions.

De fet la política en una societat democràtica europea no seguiria necessàriament una específica racionalitat; no s'hauria d'excloure que alguns poders procurassin de tirar endavant quelcom en benefici seu, en l'accepció que sigui, a més a més que alguns Estats democràtics no ho serien prou.

Es podria fer notar que una part important dels individus no creu que sigui possible de viure al marge dels altres homes, si més no amb una qualitat paral·lela. Per això algú seria capaç de suportar fortes pressions abans de desesperar del cos social. Tanmateix s'aspira en general a viure bé o, pel cap baix, a millorar, o a mantenir-s'hi, si viu bé.

Ocorre que nosaltres hauríem de ser capaços de dir alguna cosa d'alguna racionalitat que es desplega en la política. Una qualsevol predisposició pot expressar-se racionalment: ho fa qui

---

<sup>12</sup> La racionalitat fóra aquí de *la* política. Aquestes afirmacions, és obvi, es diuen dins d'una filosofia política, però no s'hi defensa ara la justificació de tota una filosofia política, sinó del discurs de la política: la validesa o no del conjunt d'aquesta filosofia, d'una filosofia doncs, s'assumeix a mesura que es va desplegant.

cerca el seu benefici exclusiu, ho fa l'astut que fingeix un comportament tot cercant el seu interès.

En els altres casos hi ha certament diferents maneres de raonar d'acord amb les diverses preferències. Tanmateix es podria admetre que, allà on hi ha hagut convivència, bona o dolenta, s'ha fet almenys d'acord amb el benefici mutu (que no vol dir simètric) i el convivencial. Aquesta perspectiva sembla que permeti explicitar el que podria ser el substrat de prou raonaments, a propòsit de les plurals facetes socials, en les societats europees.

En efecte deu ser difícil de comprendre que algú no es trobi en societat com a mínim pel seu benefici propi (o per evitar perjudicis). Però àdhuc el que sols mira pel seu benefici podria no fer impossible que hi hagués algun benefici (o mal menor) per a l'altre pel fet mateix que n'hi troba (o evita perjudicis): àdhuc en aquest cas hi hauria benefici mutu, cosa que no vol dir que cadascú no mirés pel seu, sinó que acceptaria que cadascú ho fes, i la resultant es lliuraria com una racionalitat.

És clar que no cal sempre pensar que només mirem per nosaltres mateixos, i de fet les nostres societats tendeixen a forçar algú que ho segueix a fer veure que no ho fa. L'afer remetria al descabdellament de les condicions socials al llarg d'un període històric. Avui una raó segons el benefici mutu i el convivencial es comprèn des d'unes coordenades actuals que remetent a una gènesi, i que de cap de les maneres no lliuren un criteri atemporal i atòpic de justícia. Tot el que es discuteix avui es fa des d'ara i aquí, i no necessàriament seria vàlid per al demà o per a un altre lloc. No hi hauria una justícia que sobrevolaria per damunt de la història i de les societats humanes.

## 5. Esbós d'una política en benefici mutu i convivencial.

Què és el que suposem avui, d'acord amb algun criteri de benefici mutu i convivencial, i que àdhuc, a aquell que cerca sols el seu benefici, li costaria de rebutjar-ho públicament? Basti alguna anotació:

S'admetria que un trobar-se com cal dependria de molts aspectes i de prou circumstàncies al llarg dels anys. En conjunt es parlaria de la salut i de la seguretat, de béns externs suficients per a no haver de trobar-se capficat en les necessitats diàries, dels afectes d'una família o d'una relació semblant, d'algun reconeixement laboral i professional, i no cal excloure alguna experiència d'autorealització, d'acord amb les aspiracions pròpies i amb les maneres pròpies de veure els objectius de tot plegat.

Això voldria dir que cadascú reclamaria els mitjans necessaris per a dur-ho a terme. Es discutiria en quin sentit es permetria de disposar dels béns que es necessita, i quines regles s'acceptaria en tot això. I la discussió sobre la propietat s'hauria de fonamentar en una vida digna i en l'eficàcia social.

Endemés sense la certesa d'exercir cadascuna de les llibertats civils no sembla que sigui possible de parlar d'una autorealització reeixida, si més no en algun dels seus aspectes o en algun grau. Sí, vull viure, i sovint això em basta. Però, si és possible, i de vegades és fins i tot imprescindible, vull fer-me d'acord amb els meus projectes, àdhuc si són equivocats als ulls d'uns altres. Parlant en general sembla forassenyat de fer renúncia d'una qualsevol de les llibertats i sotmetre's a alguna decisió externa, per tant hipotecant el propi descabdellament.

Tampoc no semblaria difícil d'assumir una educació, una cura en la malaltia, una informació verídica, la integritat física, i un llarg etcètera d'afers que pertocquen al benestar del cos i de l'esperit. Sens dubte llur formulació es més fàcil que llur



exercici: difícilment, però, s'admetria un retrocés dels reconeixements culturals, de la salut i, en conjunt, socials.

Quelcom guiaria tot això, com guiaria el mateix acord de participar directament o per delegació del poder públic que hi ha en les societats democràtiques; aquest quelcom seria bàsicament la conveniència, no perquè fos segur el més útil (caldría saber llavors respecte de què), sinó perquè comportaria fer el més raonable (versemblantment: el més beneficiós per a tots). Allò que guiaria les actuacions de la política, dèiem, es derivaria de la racionalitat, és a dir, de l'exercici de mesurar-les d'acord amb una consideració que no es deixa endur per un interès unilateral, o que com a mínim no ho fa veure. La qual cosa no implicaria que el descabdellament d'una política no pogués dur a una qualsevol conseqüència perversa o no volguda, ni implicaria que no s'hi pogués introduir un factor distorsionador en un qualsevol moment.

## **6. Racionalitat i posició social.**

L'actuació política mira, és clar, els interessos propis, o pot considerar també els dels altres. Deixant els casos de l'ús de la força o de l'astúcia per a imposar un interès propi exclusiu, es demana si més no que l'interès d'un mateix no sigui la sola cosa a considerar en el moment de la resolució, ja sigui per convenciment o per necessitat.

La política es fa des d'una posició social. Això vol dir que es pertany a una família, es té una professió, s'és membre d'un grup o classe social, participa d'unes afeccions, es manté opinions més o menys segures, es forma part d'un poble. Es té estatus social. Però la classificació d'un mateix, d'un altre, o d'un grup, en la diversitat social no lleva l'originalitat d'una activitat com la política, ni fa innecessària alguna racionalitat.

En efecte la posició social no desqualifica la raó d'una qualsevol manera. Car totes les derivacions explicatives que es facin en un cos social no modificaran al capdavant la natura del problema, que és el de la racionalitat entre individus, on les violències en són un contrapunt o una contraimatge.

L'admissió del caràcter circumstancial de la vida humana, que es descabdella en una posició social, en un temps, en un mitjà cultural, no comportaria la defensa del tarannà no genuí de la conducta, sinó el fet que se'n pot lliurar moltes digressions.

Sols hi hauria un engegament quan es volgués fer desaparèixer definitivament el narrador a l'hora de relacionar política i posició social o, si es vol, quan es fes silenci per sempre que els continguts formen part de l'ésser-hi, i de les condicions generals de la raó. No es tractaria que les maneres de pensar no poguessin pretendre separar-se dels seus orígens socials – altrament es negaria el dret de la història, de la sociologia, de l'economia, del dret – , sinó que l'activitat de ser-hi en seria estrictament l'origen<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Les ciències socials bandegen el fet d'haver-hi una única experiència de continguts en profit de la contextualització de les paraules i dels comportaments dels altres. Tendeixen quasi necessàriament a llevar el caràcter original de l'actuació. La sociologització i, en conjunt, circumstancització de les captinences és la manera d'apropar-nos-hi per a fer-ne una disciplina científica, i si més no esdevé un tractament dels col·lectius. Per això no hi ha una discussió genuïna de la racionalitat, que el ser-hi duu a terme, des de la sociologia i des de les altres ciències socials, malgrat que lliuren aproximacions i presentacions dels afers socials a la nostra consideració, quan és el cas que es vulgui restar en l'objectivitat pròpia d'una ciència social, precisament en un exercici (original) de la raó que ho tracta.

### III

## NOTES A LA DEMOCRÀCIA

Una part important d'europaus avala el sistema democràtic, i hi ha el supòsit estès que la democràcia ha de ser la millor forma d'administrar el poder polític públic.

Si hi ha o no democràcia en els diferents estats europeus que se'n diuen depèn del que s'espigui parlant, i de fet deu ser més difícil del que sembla circumscriure què és i què no és.

D'altra banda la descripció de la democràcia no pot sustentarse en criteris aliens: sóc jo qui l'avalua finalment després de provar d'esbossar-la, d'acord amb d'altres exposicions o al marge seu.

Parlarem doncs en tercera persona amb l'avertiment que sóc jo que ho fa, i que sols puc avaluar els afers de partir de les relacions particulars, que donen peu a extrapolar una generalització amb l'ajut d'altres explicacions genèriques (no hi ha mai experiència d'una organització a tall d'un fet conjunt percebut unitàriament) i de la imaginació.

#### **1. Convé diferenciar el sistema democràtic i la seva descripció, de la seva interpretació.**

1. Les discussions polítiques abracen el ventall de les diverses relacions socials, incloses aquelles que toquen les organitzacions polítiques públiques, i com els individus que hi són responsables hi esdevenen.

Certament tot això remet com a digressió a la història de la societat. I una avaluació de prou afers socials a través d'un esquema del benefici mutu i del convivencial lliuraria algun esclariment perquè segurament sempre s'hauria avaluat sobretot així: allò que correspon a la nostra societat és com es

desenvolupa aquests beneficis ara i aquí a nivell d'una relació o una tensió entre individus, grups, o organitzacions.

El sistema democràtic de l'Estat compromet si més no les conductes dels responsables polítics públics, i també les dels ciutadans; s'acompanya dels edificis emblemàtics, i de molts afers més; s'ofereix com un sistema que es descabdella amb una certa dinàmica.

També hi ha la descripció d'allò seu característic, que ja es fa en una societat en el cas que sigui democràtica, o que hauria de dar-se en un Estat, quan encara no n'és, de democràtic.

Tot això ha d'incloure alguna interpretació, explicació, comprensió, del que es fa i per què es fa així. S'hi podria entrar de moltes maneres. Per exemple, s'atendria més aviat a l'ideal democràtic a tall d'una cerca de perfecció individual, d'un compromís social millorat, d'una tendència a superar les desigualtats, i d'altres. Però es podria insistir en el progrés que representa una democràcia sense accentuar-ne cap tret utòpic i, en aquesta direcció, hi podria haver prou interpretacions amb matisos diferents. Es podria pretendre una comprensió de l'organització democràtica que permetés contrabalançar d'altres aspectes polèmics o més o menys perillosos: per exemple, quan el discurs democràtic funciona com a ideologia.

D'altra banda la política discuteix no sols la interpretació, sigui la que sigui, sinó també la descripció dels organismes democràtics i la conveniència, des d'aquesta descripció, que hi hagi això o allò en el sistema, sigui ja efectiu o es prevegi.

2. Una organització política pública es diria democràtica quan hi hagués sufragi universal per a l'elecció dels responsables de governar, i això regularment segons s'hagués establert. Podria discutir-se si fóra millor una cambra legislativa també votada per sufragi universal, o que fos el mateix grup humà que fes directament les funcions d'una manera o d'una

altra. Resta clar que els referèndums sovintejats per a molts temes seria si més no la manera adequada de resoldre dubtes i decantar decisions. El sistema judicial hauria de ser independent de les altre instàncies, i en qualsevol cas hauria de fomentar, i fer respectar, les llibertat civils. La democràcia es trobaria renyida amb una qualsevol forma de discriminació per raó de color, llengua, religió, sexe.

La democràcia, és clar, suposa que hi ha un poble, un reconeixement dels uns amb els altres pel qual ens adonem i admetem que l'organització política depèn de nosaltres.

No hi exposem les motivacions perquè no sembla que es pugi extrapolar què es pretén i què no, ni quins interessos s'hi manifesten. De fet la interpretació de les diferents característiques democràtiques demanen una certa dedicació, i sobretot no confondre una descripció ràpida amb les experiències concretes amb els altres.

## **2. La interpretació de la igualtat com a exemple.**

Parlem doncs del sistema pel qual els individus assumeixen responsabilitats en les organitzacions públiques. Si més no la circumstància d'atribuir importància al vot, igual per a tots els ciutadans, a més de ser quelcom que s'explicaria històricament, sembla una expressió del benefici mutu i del convivencial.

El «ningú no val més que un altre» palesaria com es comprèn aquests beneficis. En efecte «tu vals com jo» suposaria simplement una valoració de tu i de mi, i res més. Dir que valem igual no sembla una panacea. El pensament igualitari, però, s'oposaria a la discriminació d'algú com a favorit, incomparable a mi, a qui deuria algun tipus de reconeixement, en aquesta accepció per damunt meu (un rei, un patró, un blanc, un baró): mentre la lluita contra la discriminació seria a favor d'un exercici contra l'opressió, l'igualitarisme defensaria, d'acord

amb el benefici mutu, que tu vals com jo, i que per tant ningú no pot al·legar un privilegi polític públic que no parteixi d'aquest fet.

És benefici mutu amb algun propòsit convivencial: ens hauríem alliberat d'un privilegiat, gaudiríem d'una absència d'opressió, l'organització pública en seria conseqüent.

És a dir, implícitament hi hauria el convenciment que jo no puc ser menys que tu (després extensible a tothom); el benefici mutu voldria dir ara que jo no hi puc perdre, que anem a mitges en la qüestió del benefici, hi hauria un igualitarisme; es podria dir formal en l'accepció que la igualtat entre tu i jo és entre un i un, és com la igualtat entre nombres.

La igualtat no implicaria certament el vot: aquest passaria a ser sols un estratègia pactada, on podria entrar algun benefici de convivència, que uniria externament algú i el seu vot. El vot es palesaria com quelcom extern, no contindria tal qual res. El text o el candidat que es voten s'hi trobarien separats. Després, sí, es podria rellegir l'escrit o tornar a parlar amb el guanyador, però s'hi hauria arribat a través d'un gest extern, que s'igualaria amb els dels altres. La igualtat de vot ens faria ser tots, en aquest aspecte, iguals, quan ben mirat no reflectiria la meua riquesa (ni, se suposa, de la dels altres). Ens avaluaríem iguals i ara hi hauria una igual paral·lelisme de vot.

La igual participació en la tria dels individus responsables dels poders públics palesaria doncs el benefici mutu i convivencial en l'estadi present social. *És clar que es tractaria d'un procediment que es comprendria com una manera de pensar la política*, que en cap cas no implicaria cap igualtat social. No sols perquè la posició social pròpia seria única, sinó perquè la varietat de circumstàncies dels individus i dels grups manifestaria desigualats en moltes accepcions.

Allò rellevant ara i aquí fóra que l'igualitarisme passaria a ser una manera de comprendre el benefici mutu, i suposaria en

els casos òptims el convivencial, quelcom que remetria a la història social, d'una banda; i que estimularia la reflexió de la política, d'una altra<sup>14</sup>.

### **3. Més interpretació de la democràcia: amenaces i tensions.**

El fet que l'igualitarisme es trobi en la base interpretativa de les democràcies gràcies al rerefons dels beneficis no suposa, s'ha dit, cap igualtat social.

I aquells beneficis no forçarien que no es miri més aviat el benefici propi exclusiu, àdhuc admetent que s'hagués de fer veure que se segueix el benefici mutu i el convivencial; ni esvaria la pruija d'individus i de grups per a manar, exercir i tot un acte de violència. Fet i fet es deu poder trobar tota mena de trets singulars en cadascuna de les societats amb organitzacions públiques de caire democràtic.

En efecte el benefici mutu i convivencial és una manera de raonar, allò que permet explicar una valoració en les relacions socials d'avui (i també del passat), i la interpretació democràtica n'és una derivació. Però els individus, els grups, etc., podrien perfectament manifestar-se seguint aquell criteri de beneficis mentre provessin de cercar únicament el seu interès (àdhuc fer un cop de força si fossin capaços). D'aquí que no n'hi hagués

---

<sup>14</sup> La democràcia gaudeix d'altres característiques a més del sufragi universal i la igualtat de tots els vots, i versemblantment deu ser possible d'introduir-hi algun criteri de benefici mutu arreu, i el supòsit del convivencial. La temporalitat dels càrrecs i la limitació de mandats, per exemple, permetrien que els assumissin d'altres (diferint tu i jo, i només podent-se fer quelcom en una direcció, resolent l'organització pública de la millor manera); el possible rebuig d'un abast excessiu del poder també es podria interpretar en termes dels beneficis; d'aquí que també ho podria fer la separació de poders; i així s'aniria fent. Certament molts de guanys a través del sistema podrien tenir en compte també el benefici de convivència

prou amb la interpretació democràtica, malgrat que fos la que permet fer un discurs democràtic d'un qualsevol tipus (forçosament des d'una posició social), sinó que també caldria tenir en compte hipotèticament que, juntament amb el benefici mutu i convivencial, hi podria haver poderosos interessos personals que volguessin contrabalançar, sobretot a favor seu, el benefici social en detriment i tot d'algun criteri de justícia defensat ara i aquí, àdhuc aparentant mantenir un benefici mutu i convivencial comú.

En aquest cas la democràcia gaudiria de les seves tensions específiques, i els beneficis socials que s'hi troba, l'explicació que s'accepta, l'equilibri social que s'assumís, i totes les valoracions que es volgués, tindrien una explicació històrica; llur efectivitat no es comprendria del tot sense una mirada a aquesta remissió, salvat que una qualsevol dedicació social suporta sempre tota la seva originalitat.

Així com el pensament democràtic mantindria en els beneficis socials una base que fes comprendre els seus supòsits malgrat la desigualtat social, i així com caldria postular tensions entre individus, grups, etc., pel fet que no caldria preveure un mateix comportament arreu, i que els interessos unilaterals podrien ser grans, s'afegiria encara el fet que els poders dels individus, dels grups, de les organitzacions, s'esbullarien per arreu, que hi hauria individus, grups, i organitzacions, molt actius en la política; i que a l'hora de dar-ne un breu esbós s'hauria d'anar tenint en compte aquests factors i d'altres, de manera que, sense pretensió d'estudiar cap societat concreta, es lliurés una certa comprensió d'eixos rellevants de les democràcies, en un estil d'expressió que evités la descripció rutinària dels trets d'aquest sistema al marge del seu dinamisme i de la quantitat de poders que hi hauria en joc. Intentem-ho, en un exercici que perllongui aquesta recreació.



#### 4. Cop d'ull interpretatiu a l'Estat democràtic.

Fet i fet no es parlaria mai d'una democràcia acabada: sens dubte s'hi apropiaria més una democràcia directa amb les seves dificultats; pel cap alt les fórmules parlamentàries de cessió del vot menarien sovint a un ventall de situacions més pròpies del control polític públic per part d'una minoria, que a l'acompliment de les voluntats d'una majoria, és a dir, a una organització oligàrquica.

Les democràcies occidentals palesarien llavors un consens i l'estira-i-arrotonsa de diversos poders (el de tota la diversa gamma d'organitzacions i de classes civils, el dels sectors professionalitzats de l'exèrcit, en qualsevol cas de grups i ciutadans actius, àdhuc de la major part dels ciutadans ni que fos per la seva complicitat), i es mantindrien per la connivència entre aquests poders: pel cap alt per les mateixes conviccions democràtiques, pel cap baix perquè cap no es creuria capaç de promoure millor el seu benefici. El poder democràtic com a poder públic que emana d'una tal forma organitzativa no seria tanmateix la representació del poder polític, sinó *una* manifestació seva; els poders efectius no estarien sols en el parlament (si fos el cas, i ho és en la major part dels estats europeus) i/o en la govern (i el sistema judicial, la policia i l'exèrcit), per més que el mateix sistema democràtic demanaria que l'exercici del poder públic, o que té efectes públics, passés pel parlament, pel govern, i per la judicatura, en *aquesta* manifestació dels poders que és el poder públic o el poder amb efectes públics. Els mateixos governants s'haurien de trobar uns jugadors més entre diversos poders: qualsevol avenç no demanaria sols el guany democràtic, sinó també la capacitat de superar els obstacles futurs i de convèncer d'altres poders. Per això seria possible una paròdia democràtica quan no hi hagués diferents poders socials actius.

Sens dubte el poder polític públic que emanés dels organismes públics democràtics podria escapar-se del mandat democràtic mentre s'exercís, però el sistema també establiria instàncies de control. O podria extralimitar-se un qualsevol altre poder polític amb ambicions de poder públic. Ben mirat les relacions de poder centrífugues i centrípetes dels poders polítics públics i no públics serien dialèctiques i molt complicades per les imbricacions mútues i per haver-hi un ventall amplíssim d'actuacions – arreu el que hi hauria són individus, grups, organitzacions, que actuarien, que podrien ser ademocràtics en el sentit que no caurien dins del marge del que seria el mandat democràtic, però que alhora constantment tendirien a estar essent condicionats per disposicions que emanarien de les instàncies polítiques públiques<sup>15</sup>.

## **5. Alguns altres esbossos per a l'Estat democràtic.**

Cap poder no hauria de ser necessàriament democràtic. Una cosa sembla certa: es podria qüestionar, des d'un punt de mira estrictament d'interessos de grup, o d'organització, si la democràcia és la solució òptima, per exemple, dels grups i les organitzacions més ben col·locats en la riquesa o dels pitjors col·locats; però, s'admeti de grat o per força els ideals democràtics, el sistema es mantindria si més no per la pressió

---

<sup>15</sup> Aquesta mirada-llampec que recrea una interpretació de la democràcia a propòsit d'un Estat democràtic europeu actual és necessàriament parcial i desenfocada pel fet que aquest Estat es troba implicat amb els altres Estats europeus (per a fer-ho breu), amb tot el que això representa: les pressions mútues dels respectius poders públics, i la xarxa supraestatal de poders polítics d'individus, de grups, d'organitzacions, dels diferents Estats, amb els desequilibris possibles i la lluita d'interessos de tota mena arreu. En efecte el poder polític, públic o no, s'oferiria complex a nivell dels Estats europeus, i esdevindria el reflex polític dels avatars dels individus, dels grups, i de les organitzacions europees.

política dels altres grups, o per la conveniència mútua entre aquells grups.

Les democràcies occidentals no serien el govern del poble, sinó que inclourien el govern d'elits polítiques o de líders polítics que en principi tindrien els mateixos mòbils de tots els individus. I els contrapoders de grups, d'individus, i d'organitzacions, foren una de les garanties del manteniment de l'ordre democràtic, exposat sempre a la unilateralitat d'algun poder.

En definitiva el sistema democràtic seria una manera d'organitzar el comandament polític públic pel cap alt – s'ha suggerit ja – per les pròpies conviccions, pel cap baix perquè cap grup no podria salvar millor els seus interessos.

La representació parlamentària i governamental dels diferents sectors socials, amb intencions contraposades – i llur presència en el cos social – reblaria, a través d'aquesta manifestació de l'equilibri, l'intervencionisme del poder públic en totes les facetes de la vida, i justament per la complicació creixent dels diversos i contraposats sectors socials, amb els seus interessos. El control de tota l'activitat social esdevindria la garantia d'un cert ordre social; és clar que cada llei d'alguna manera introduiria elements distorsionadors del consens, provocaria malfiances i pugnes, però alhora el sistema no seria necessàriament un equilibri d'aigües estagnants: l'art de governar fóra també l'art de dur a terme iniciatives enmig de les diverses i contraposades forces sense dur al trencament democràtic. D'altra banda la pul·lulació de lleis i reglaments seria també una conseqüència del caràcter desclòs de les societats democràtiques a la crítica social, al consens/pugna de grups diferents i a la diversitat de les possibles posicions dels individus, dels grups, i de les organitzacions.

En el supòsit de l'encert d'aquests consideracions hermenèutiques l'individu tindria garantit dins de l'àmbit social

un certs drets, més o menys amplis d'acord amb l'estat social conjunt, però no rebaixaria les dificultats per a abastar d'altres objectius socials no establerts prèviament, per a la qual cosa necessitaria sempre de la connivència de grups o organitzacions prou forts. No caldria sols tenir bones idees o ideals, sinó ser fort. I sens dubte la importància de l'opinió pública rau que el sistema democràtic parlamentari es basa en l'elecció de representants, elecció que seria alhora una manifestació dels poders polítics; un poder polític públic tindria doncs el seu corresponent suport en sectors de la població; per tant la consciència de la població pot alterar la seva identificació amb alguns poders públics o que aspiren a ser-ho, i també la correlació de representants en el parlament i en el govern. No hi ha per tant cap grup o organització amb capacitat política i voluntat d'influència, o cap poder públic, que no es preocupés de l'estat de l'opinió pública.

¿Importa realment la democràcia? Atrauria notablement una gran quantitat d'individus perquè inclouria la llibertat individual de fer prou coses, d'opinar, d'associar-se, la capacitat reconeguda d'intervenir en els afers públics, i n'atrauria encara més quan assegurés l'assistència davant la malaltia i la pobresa, un accés generalitzat a la cultura, la igualtat d'oportunitats, la seguretat. Però tot el que es diu no podria acabar d'abastar-se ara i aquí, i fer-ho sembla difícil perquè no hi hauria una igualtat efectiva entre els ciutadans (estatus socioeconòmic i cultural, i d'altres): d'alguna manera això sempre estaria en camí quan hi hauria un sistema democràtic, i es comprendria més fàcilment des de les condicions socioeconòmiques com hauria estat possible la seva formació i manteniment.

La societat democràtica podria ser implacable contra aquells que atemptessin contra el règim: el sistema podria permetre mesures extraordinàries que s'experimentaria com un setge; la societat democràtica no seria sols una societat de bones

intencions: l'acord entre prou poders polítics podria mostrar-se irreductible.

## 6. Dues concepcions de la llibertat (Isaiah Berlin).

En aquest context les consideracions d'Isaiah Berlin<sup>16</sup> a propòsit de la llibertat continuen tenint rellevància i conviden a ponderar el mateix exercici democràtic dels ciutadans quan n'indica els pros i els contres, com sigui el cas que hi ha també un possible abús per part dels poders públics, en detriment de l'exercici dels drets individuals.

Berlin ens parla de dos conceptes del terme llibertat. El de la llibertat negativa i el de la positiva.

La primera fóra més o menys la defensada per John Stuart Mill a *Sobre la llibertat*: el de poder gaudir de fer amb la meua vida allò que em convingués, sense la interferència d'un altre home o grup d'homes, mentre la meua acció no perjudiqués un tercer. Berlin comenta que (a) caldria diferenciar la idea de la no coerció i el fet que els homes puguin desenvolupar un projecte seu; (b) que la noció d'una llibertat individual com a ideal polític conscient sembla relativament moderna (seria absent en el món antic); (c) aquesta noció de la llibertat no està relacionada, si més no necessàriament, amb la democràcia o l'autogovern.

El concepte de llibertat positiva derivaria del fet que l'individu creu gaudir de quelcom a realitzar. El desig d'autodirigir-se ha adoptat històricament dues formes principals. L'autoabnegació per tal d'atènyer la independència. I l'autorealització o identificació total amb uns principis específics o ideals per tal d'abastar també una independència, com feren Herder, Hegel, Marx, i que segueixen tots els teòrics que van creure que la raó

---

<sup>16</sup> *Two concepts of liberty* (1958, amb revisió el 1973), obra inclosa al volum Isaiah Berlin, *The proper study of mankind. An anthology of essays*, Henry Hardy (editor), Roger Hausheer (editor, introducció), Noel Annan (presentació), Nova York, Farrar, Straus and Giroux, 1998 [traducció catalana de Laia Font i Dolors Udina, *El veritables estudi de la humanitat. Una antologia d'assaigs*, Barcelona, Empúries, 2009, Biblioteca Universal Empúries 232, per on citem]

duria al regne de la llibertat, amb el corol·lari que tot això permet arribar a formes de despotisme.

Acabada la caracterització dels dos conceptes de la llibertat, l'atenció de l'autor se centra en una altra aproximació «històricament important a aquest tema que, confonent la llibertat amb les seves germanes igualtat i fraternitat, condueix a conclusions que tampoc no són liberals»<sup>17</sup>. Es tracta de la cerca d'estatus per part de l'individu, és a dir, el desig de ser reconegut com a individu per la seva classe o grup: el que busquen el nacionalisme o el marxisme és una mena d'autoafirmació, que fa que l'individu se situï entre els seus<sup>18</sup>.

Certament, continua Berlin, qualsevol interpretació de la paraula llibertat ha d'incloure un mínim del que s'ha anomenat llibertat negativa. Però Mill i Constant, els pares del liberalisme en demanaven massa, i potser sols vàlid per a una minoria. El gruix de la humanitat n'ha sacrificat en profit d'altres objectius: seguretat, estatus, prosperitat, poder, virtut, recompenses en el proper món, justícia, igualtat, fraternitat, etc., i no ha necessitat el màxim de llibertat individual per a la seva realització. Les guerres i les rebel·lions d'alliberament per les quals els homes han estat disposats a morir no responen a una lluita per l'espai privat, sinó pels seus drets de governar-se o de fer-ho els seus representants, malgrat que sols representi a la pràctica el triomf per a un grup, o una classe, etc., i sense excloure posteriors inconvenients per als altres homes, fent vàlid que la cerca d'un ideal pot dur al seu contrari.

La Revolució Francesa, si més no en la seva forma jacobina, va ser, afegeix l'autor, com totes les grans revolucions, «una erupció d'aquesta mena del desig de llibertat “positiva” de direcció col·lectiva d'un gran nombre de francesos que se sentien alliberats com a nació». Però suposà una severa restricció de les llibertats individuals en la línia de Rousseau: la llei és de tots i per a tots a tots nivells. Benjamin Constant és qui veié millor els perills de la tirania de la majoria. De fet tots els liberals, al llarg del XIX, han volgut restringir un qualsevol poder que anorreés la llibertat – «negativa» – individual.

Hi ha un pensament que ha fet molt de mal: la convicció que hi ha una solució final, una fita que reconcilia totes les oposicions i les marginacions. Això pot ser en efecte l'origen de l'exclusió social d'aquells que no s'hi

---

<sup>17</sup> Ídem, pàg.259.

<sup>18</sup> Es lliura alguns detalls més sobre aquesta forma d'ús de la llibertat a *La qüestió nacional. Nous esbossos per a avui*, dalt ja esmentat.

avenen o que la dificulten, sigui defensat per una ideologia de dretes o d'esquerres:

«Si, com jo crec, els fins dels homes són molts i no són tots en principi compatibles l'un amb l'altre, llavors la possibilitat de conflicte – i de tragèdia – no pot ser mai del tot eliminada de la vida humana, tant si és personal com social. La necessitat d'escollir entre pretensions absolutes és doncs una característica indefugible de la condició humana»<sup>19</sup>.

Això porta a la defensa del pluralisme, de la relativitat, si voleu, dels fins, del manteniment de les dificultats.

«El pluralisme, amb la mesura de llibertat "negativa" que implica, em sembla un ideal més veritable i humà que els objectius d'aquells que busquen en les estructures disciplinades i autoritàries l'ideal de l'autodomini "positiu" de les classes socials, dels pobles o de tota la humanitat. És més cert perquè, com a mínim, reconeix el fet que els objectius humans són molts, no tots ells commensurables, i estan en rivalitat perpetua l'un amb l'altre»<sup>20</sup>.

Potser l'home té necessitat de demanar més: però permetre que reguli la nostra activitat seria un símptoma d'immaduresa moral. Es tracta d'una defensa dels valors ordinaris d'allò que entenem per vida humana davant d'un qualsevol despotisme i deshumanització.

El text exemplaritzaria les contradiccions possibles en l'exercici de les llibertats.

Fet i fet, afegiríem nosaltres, no es voldria sols una llibertat de no constrenyiment, sinó una llibertat de cercar per si mateix una colla diversa de fites alienes a l'acció de la política, o que pertocarien a la política, que es trobarien dins del marge de l'actuació discrecional d'un mateix, i es defensaria un poder polític públic que precisament ho garantís.

La llibertat seria sempre positiva i per això se la voldria contra el constrenyiment.

Comptat i debatut l'exercici de la llibertat no sembla poder discriminar-se pels efectes que no perjudiquessin un altre home («negativa») i per aquells que comporten alguna fita («positiva»): seria un sol individu que traspassés els diferents

---

<sup>19</sup> Ídem, pàg.275.

<sup>20</sup> Ídem, pàg.277.

papers socials, i no podria pas escindir-se d'una qualsevol manera. Més aviat s'hauria d'esperar que el poder polític públic regulés poc o molt l'esfera privada (en especial quan hi ha una col·lisió entre individus o grups), sí, però que ho fes comprensiblement amb un exercici que es recolzés en una sèrie de supòsits compartits de respecte i d'allò que es podria estimar amb bon sentit.

Fos com fos la discriminació negativa i positiva del sentit de la llibertat, si no pot ser exactament com ho hauria circumscrit Berlin, es mantindria del tot vàlida en la intenció que el va moure: la circumstància que el poder polític públic, participat per tots de la manera que sigui, tingués en compte precisament que, en regular l'esfera privada i, en conjunt, tot allò que afectés l'actuació de l'individu, dels grups, de les organitzacions, ho fes d'acord amb el que seria el respecte a la seva iniciativa, i que afavorís en la mesura del possible i justa per als altres, la diversitat d'opcions dels individus per a descabdellar la seva vida en els àmbits varis d'actuació i de maneres de sentir, àdhuc la pluralitat de grups i d'organitzacions, en un cos social amant de la tolerància i de la diversitat. Això quan es calcula d'acord amb els beneficis mutus i convivencials, ja es faci amb dissimulació d'un benefici propi exclusiu o bé altrament; però és que es pot buscar sols el propi interès sense reserves, i llavors aquests consideracions esdevindrien gratuïtes.

## **7. Cohesió nacional i imperialisme.**

Aquesta manera d'establir el poder polític públic no garanteix afavorir la igualtat efectiva dels ciutadans, pel fet que hi ha una munió d'interessos particulars i públics.

Encara més: la democràcia ofereix qui, i com, té accés als òrgans polítics públics a partir d'una ordenació que se sustenta



en el vot de la ciutadania. No deu ser incompatible amb el fet que el sistema protegís aquells que es trobessin privilegiats en un qualsevol aspecte: la regulació de l'accés al poder públic no comportaria que electors i elegits no tinguessin present el seus beneficis exclusius en detriment dels altres. És a dir: el sistema podria tenir com a resultat un regiment públic oposat a prou afers justos (si més no segons algun criteri comú del benefici social).

L'organització democràtica del poder polític públic és obra dels individus, i no els faria millors ni pitjors en principi, sinó que cadascú, d'acord amb la seva opció, des d'aquell que sols cerqués el seu interès unilateral, passant per grups econòmics rellevants, fins al demòcrata convençut, jugaria les seves cartes, de vegades fent veure que es respecta les regles compartides, o potser intrigant per a saltar-se-les, potser també obrant amb la ingenuïtat del convençut, i comportant-se d'acord amb mil camins molts d'altres individus o grups.

Per tant el sistema democràtic seria una forma d'establir el poder social, amb les contradiccions que es volgués. Es pot conjecturar, sembla, que l'antidemòcrata no el voldria, i en principi aspiraria a transformar l'ordre social a la seva conveniència. Això suposaria que el demòcrata i aquell que no ho és no aspirarien a l'escissió del cos social en dos Estats independents l'un de l'altre. Per consegüent la manera d'organitzar el sistema del poder social públic i el fet d'haver-hi cos social, serien dos aspectes amb múltiples relacions, però que no es podrien posar en un mateix pla. El primer tractaria de l'ordre social del poder públic, el segon d'un cos social, d'un poble.

Certament els Estats que incloguessin diferents pobles i minories en el seu si, i que mantinguessin alguna pretensió democràtica, no garantirien sempre l'exercici de l'autodeterminació de pobles i de minories, persuadits que la

unió de l'Estat es trobaria renyida amb aquest reconeixement, assumint doncs totes les tensions i contradiccions dels diversos pobles i minories, i en pugna ideològica i de l'ús dels mitjans d'influència. Aquests Estats plurinacionals no suposarien que no s'hi trobessin els pros i els contres de les altres societats: arreu hi ha grups que mirarien pels seus interessos o/i que defensarien algun ideal (la democràcia, per exemple), s'hi constataria tota mena d'encreuaments de suport, etc., de tal manera que se seria testimoni d'una complicació.

Tanmateix semblaria difícil de capir, no sols dins de la nostra interpretació, sinó també tenint sols en copte una escarida descripció del sistema, que es pogués mantenir com a democràtic un sistema que constrenyís un poble dins de les majories d'un altre poble.

En efecte, si la justificació d'un sistema democràtic es faria a partir del benefici social, quelcom potser acceptat àdhuc per aquell individu o grup que no el volguessin assumir, les societats plurinacionals o amb minories nacionals farien extensibles a aquestes qüestions la raó del benefici social, que, a propòsit de col·lectius, sols hi seria, amb tarannà democràtic, quan es discutís entre iguals.

Des del punt de mira d'un poble sotmès no hi hauria cap sistema democràtic – des d'un punt de mira del poder polític dominador hi hauria un sistema corromput, i que se'l podria titllar ben bé d'antidemocràtic (fóra un imperialisme).

Hi podria haver una fonamentació del fet nacional en els següents termes: el poder polític públic s'exerciria en el cos social. Però hi hauria un grau bàsic d'aquest poder, que precisament seria el poder nacional. Aquest poder polític públic seria l'expressió bàsica de poder públic pel fet de, els uns i els altres individus, reconèixer-nos el poder polític de cadascú per a tenir un efecte públic com a poder polític públic bàsic, un poder polític públic constituent.

Un poder polític públic que no es planteja com una resultant del poder polític públic bàsic, des dels individus que es reconeixen els uns i els altres amb poder polític, trairia el pensament democràtic en aquesta proporció.

Aquest poder polític públic bàsic, però, seria públic pels seus efectes, seria individual en l'exercici que l'origina.

El poder nacional o seria la resultant del poder polític individual de cadascú, o seria una resultant pública de l'exercici d'aquells que ja s'han reconegut l'origen del poder públic bàsic.

## IV

# LES ACCEPCIONS DE LA JUSTÍCIA

Lliurem algunes anotacions que segueixen el nostre patró interpretatiu, és a dir, que tenen en compte sobretot el paper dels beneficis socials, sense excloure que hi hagi d'altres maneres d'avaluar la justícia, àdhuc de refusar-la del tot.

### 1. La llei i la justícia legal.

1. La relació social mantinguda d'acord amb la llei és titllada sovint, en les nostres societats, de justa, o si més no els tribunals en castiguen les transgressions.

Les lleis exemplificarien, quan trobessin un consens, que serien també l'expressió d'una relació entre poders, i regularien les principals relacions entre els individus i els col·lectius, sense que cap dels poders no hagués de tenir necessàriament gaire sensibilitat per a algun altre. Sembla versemblant que moltes de les vicissituds històriques de les lleis fossin també les de la història dels poders socials.

La llei doncs també seria, en les societats occidentals, una funció tant de la contraposició d'interessos com de la posició dels seus membres.

Alhora és increïblement útil perquè regla els plurals punts de vista, fa d'avertiment als individus que no l'acompleixen, facilita, una vegada apresada, la relació diària, mentre que, al cap i a la fi, seria inevitable si la pugna de poders regna en el cos social.

Sembla que hi hagi quelcom de cap a cap rellevant: la llei donaria criteris per a fer justa (legalment) una interacció (sense que la faci necessàriament justa d'una manera simple), mentre assajaria que *aprenquem* unes maneres d'obrar i amenaçaria els possibles transgressors amb el càstig. La llei, com qualsevol

fórmula per a fer justícia, o el mateix costum, esdevindria un criteri de la justícia precisament perquè és un previ.

2. Caldria diferenciar en principi entre allò just legalment i justícia en general. Els tribunals de justícia ponderen les accions del que han fet els individus, els grups, i les organitzacions, respecte de la llei que els regula: però establirien justícia en l'accepció que ja tenen el criteri de la conformitat amb la llei, i d'acord amb això estudien les relacions entre dos individus, entre un individu i el col·lectiu, o entre col·lectius; hi hauria justícia perquè es jutja una actuació, i fóra una *justícia legal* perquè ja s'ha establert un criteri amb el qual ponderar el capteniment dels individus, dels grups, i de les organitzacions.

En el cas de l'encert d'aquesta la distinció qualsevol individu o instància que es comportés segons la llei obraria justament d'acord amb el criteri instrumental, tot el cos social regulat per les lleis obraria amb aquesta justícia, i els jutges establirien sols si la conducta ha estat així, en desacord amb la llei, o en quina mesura no s'hi ajustaria.

Certament la justícia legal no substituiria la justícia: no restaria clar que la llei no pogués ser considerada injusta. Sens dubte en molts hi hauria una tensió entre la justícia i la justícia legal; d'altres simplement s'hi mantindrien al marge o àdhuc actuarien en contra de qualsevol justícia.

## **2. L'arbitrarietat d'una qualsevol justícia.**

Deu haver-hi algun criteri del que és just a banda de la justícia legal pel qual es divergeix del que defensa la llei.

Tanmateix s'hi pot oposar des de moltes diverses circumstàncies: la força, per exemple, podria ser considerada l'element bàsic per a l'establiment del que és just, ara comprès

això com el que promou la conducta pròpia i el que decideix en les relacions.

La força, l'interès únic propi, i d'altres, podrien ser ben bé els motors de les actuacions dels individus i dels col·lectius, i fóra possible que hi poguéss haver alguna consideració que menés des d'aquests elements a la descripció d'un ordre social.

El que està en joc aquí és el mateix comportament meu, dels altres, i dels col·lectius, i el pensador no deu tenir el dret d'establir quina decisió és la vàlida perquè, es prengui quina es pregui, ens hauríem d'adonar que hi ha alguna discrecionalitat en una qualsevol opció.

Si més no la racionalitat no podria per si sola fer-ne una discriminació com sigui que un qualsevol camí argüiria la seva racionalitat.

També és possible que, més enllà d'esgrimir violència o benefici propi, l'individu pugui ser mogut per l'astúcia de cercar el seu únic benefici flanquejant les lleis o fent veure que les segueix. Cap sistema no explicitaria les intencions dels ciutadans, com no ho farien les lleis ni cap criteri de justícia.

Es tracta d'acceptar que les opcions preses no són les úniques possible i que, si allò just és el que s'estima que convé de dur a terme, no se'n podria fer apel·lació com a criteri previ si abans no se n'hagués escollit o assumit algun. És a dir, el just fóra la resultant d'una conducta, que ho proposa, i sempre seria així.

### **3. Aproximació a un criteri del just des del benefici social.**

Es podria assumir que des de la força, o des de la cerca d'un benefici propi exclouent, deu ser molt difícil de comprendre, per exemple, la democràcia, o moltes d'altres característiques de les societats occidentals, que sembla que podrien rebre una

aproximació a través d'un criteri del que és just a través de la consideració dels beneficis socials (propis i convivencials), i que això pogués servir així mateix per a abastar una autonomia valorativa respecte de la llei i de la justícia legal.

1. En les societats occidentals hi hauria sens dubte difusament un reguitzell de valors apresos i de conductes socials apreses, que de vegades no impossibilitarien que no se'n fes cas. Aquesta tradició cultural tindria prou orígens, segurament qualsevol explicació detallada sols seria una aproximació, però possiblement la llarga tradició grecoromana i judeocristiana en sigui un origen més o menys influent, que arribaria a avui també a través de les revolucions liberals i del moviment reivindicatiu dels segles XIX i XX; la idea de la igualtat i de la dignitat s'hauria estat obrint pas a través de mil viaranys erràtics: hauria calgut les condicions socials que fessin possible la reivindicació més i més estesa d'aquesta igualtat i dignitat. I si la tradició grecoromana hauria posat les bases tant d'una orientació racionalitzadora de la conducta com del descabdellament legal de les relacions entre individus i col·lectius, els moviments de reivindicació, en especial amb el canvi de les condicions econòmiques i tecnològiques, haurien pogut fer quallar, per mitjà de la confrontació de poders, un estat d'ànim social sobre els drets.

Es tracta de quelcom que no hauria implicat, és clar, que gaudís d'una eficàcia definitiva en la vida dels individus o dels col·lectius, o en la confecció de l'ordenament jurídic.

2. El mot 'just' podria aplicar-se avui a les relacions polítiques o socials que respectessin un criteri desclòs de racionalitat, és a dir, al marge de la llei (que no voldria dir que una llei no pogués expressar-lo) i que es basés en el benefici social. I l'ús de 'justícia' seria la del substantiu abstracte.

El just estudiant les relacions dels diversos individus o col·lectius, l'abast de les consideracions a poder fer per cadascuna de les parts fóra capaç d'estendre's més i més; per exemple, un intercanvi podria cenyir-se a la quantitat d'un producte per una altra quantitat d'un segon producte, però la reflexió podria allargar-se pel cantó de l'esforç fet per l'una i l'altra part, per les necessitats (i les seves classes) de les parts, etc.: una qualsevol ponderació sempre quedaria pendent de noves ponderacions.

Això implicaria que en cap cas no es coneixeria què és just i que és injust abans d'estudiar-ho i de decidir-ho.

Fos com fos plasmaria la multitud d'aspectes que podrien entrar en la consideració d'un afer. Hi hauria més un programa que una adquisició, més una previsió que una concreció. I semblaria inevitable de fer el just sempre quelcom circumstancial perquè es faria des d'un lloc, en el temps que es viu, enxarxat en una dinàmica social.

Les consideracions serien vàries, malgrat que no manllevarien el que fóra rellevant: l'esforç de regular les relacions entre els individus i entre col·lectius, on sovint no hi hauria greus problemes en el sentit que cadascuna de les parts podria fer el que toca, però on les friccions i les topades exigirien l'esforç d'arribar a acords; car, si les raons que es poguessin apuntar podrien ser moltes, i sovint se'n trobarien més, també seria veritat que finalment caldria decidir-se per quelcom, tan just com es pogués.

Allò just tindria el pros i els contres del que és *una* racionalitat, i representaria el seu exercici en els afers polítics o socials. Per tant estaria lligat a la provisionalitat i a les limitacions d'un qualsevol home o col·lectiu.

3. No hi hauria una justícia atemporal i atòpica: el just s'estimaria segons on algú es trobés, en el cas que volgués



atendre les raons pròpies i dels altres, i no cerqués únicament un interès unilateral (o la força).

Aquell que perseguís allò just segons un criteri de beneficis socials, però, acararia noves dificultats que convidarien a repassar el que m'afecta mentre se suposaria que l'altre miraria pel seu interès (o jo mateix ho podria provar, això de mirar per l'interès de l'altre). És veritat, posats a interpretar-ho des d'aquí, que històricament unes tals predisposicions als beneficis socials haurien estat reforçades per supòsits de violència en l'accepció que algú hauria hagut de plegar-se a uns tals beneficis per l'amenaça: s'hi podria imaginar tota mena de protestes i de revoltes en unes circumstàncies socials condicionants, i amb el reclam d'una justícia sempre tenint alguna cosa d'un criteri de benefici mutu i convivencial, certament canviant.

Què seria el just avui segons un criteri de beneficis socials? Quelcom que dependria de la posició social que es mantingués, també del que s'hauria anant aprenent, sens dubte remetria al procés històric que hauria dut al que ocorre ara, així mateix dependria dels altres i també de l'aspecte específic que es tractés. Així i tot es podria no saber ben bé què és el que convé, perquè el raonament amb un criteri *del dia d'avui* de benefici mutu i convivencial no resoldria en principi els problemes, i sovint potser caldria prendre una decisió.

Àdhuc cercant el just amb un tal criteri es podria no trobar-lo. És clar que podria no interessar-s'hi i llavors, com a molt, fer-ho veure, o afavorir-se un mateix al marge d'una qualsevol consideració.

4. És important d'insistir que no hi hauria un model de raó en aquests temes que permetés de ser la referència de la justícia.

Des d'un criteri de beneficis socials es podria anar adquirint destresa per a ponderar interessos, per a descabdellar una racionalitat a través d'un exercici de la cerca del just. Es diria

que és racional per la integració que suposa: la cerca del que és just seria una cerca d'una racionalitat.

Allò just en aquesta accepció, i la seva racionalitat, s'oferirien a tall de resultants provisionals i dependrien de les moltes circumstàncies que envoltarien un qualsevol àmbit de relacions. Sobretot es consideraria casos particulars, potser alguns permetrien algunes regles genèriques. La ponderació d'afers concrets no sols seria diferent de la d'èpoques passades, sinó que àdhuc un mateix valoraria quelcom diferentment en els plurals casos concrets.

Si versemblantment un tipus de justícia provindria del que el costum, la norma o la llei, permetrien, manarien, o prohibirien, hauria estat gràcies a moltes vicissituds històriques que el ciutadà actual pogués assumir un criteri de justícia propi; si fos segons el benefici mutu i convivencial, seguint doncs aquesta racionalitat, consideraria els problemes i els expressaria, sabedor que formaria part del seu present i de la seva posició social, depenent sempre del que aniria trobant, del que hauria après, del que li dirien els altres.

5. La cerca del just en el benefici social, la faria, des d'un cas particular, un individu sol o per mitjà d'una estira-i-arronsa amb un altre, àdhuc els uns col·lectius amb els altres. Una previsió que faria enfrontar-se amb les diferents cares d'un problema.

Deixant qui no hi està predisposat, la cerca es trobaria a l'abast d'un qualsevol altre ciutadà. Els mateixos parlamentaris, membres del govern o de la judicatura, s'hi podrien sentir cridats (o no). Si més no un qualsevol individu podria intentar-ho.

Una qualsevol llei, norma, o costum, s'estimaria com una expressió que vol seguir el just si tots aquells que l'han redactat o mantingut volguessin pensar amb aquesta justícia. Allò legal o

consuetudinari fóra quelcom útil, si es vol, que ordenaria els comportaments dels individus i dels grups, i en aquesta accepció esdevindria quelcom necessari, però no s'hauria de confondre amb el que es just sense més.

Tanmateix es pot imaginar que parlamentaris, govern i jutges, no deuen tenir sempre la persecució d'aquesta manera de comprendre el just com a fita, com no sempre ho deuen tenir els individus i els col·lectius amb desig d'influir en el poder públic. La legislació no sempre seria un model per a aquesta justícia; que avui es trobaria en els individus i els col·lectius que la cerquen.

## V

# INDICACIONS A L'OBRA *A THEORY OF JUSTICE, DE J. RAWLS*

L'obres de John Rawls palesen l'assaig particularment lúcid de cerca d'argumentacions vàlides per a l'estudi de les organitzacions socials, és a dir: de filosofia política. L'any 1971 *A theory of justice* proposava la seva coneguda teoria de la justícia com a equitat, línia continuada en d'altres obres com *The basic liberties and their priority* (1982), *Political liberalism* (1993), *The law of peoples* (1999), i d'altres escrits. Els treballs ofereixen punts de mira no sempre del tot coincidents (els darrers escrits de Rawls, per exemple, ja no mantenen una teoria del bé unitària per a tots els membres del cos social): si més no *A theory of justice*<sup>21</sup> es manté un clàssic de la filosofia política del segle XX, i pot semblar convenient de dedicar-hi unes reflexions.

1. És sabut que l'eminent professor hi acceptà una metodologia contractual pels següents motius: perquè permet d'explicar i de justificar els principis de la justícia escollits per persones que pensen racionalment; perquè apunta els avantatges de la cooperació social, el fet de ser assumits per tots i cadascun dels individus; i perquè garanteix la circumstància de ser públics<sup>22</sup>.

2. Amb un tal esclariment Rawls hi defensà els següents dos principis:  
«Primer: cada persona ha de tenir un dret igual a la llibertat bàsica compatible amb una llibertat similar per als altres.

Segon: les desigualtats socials i econòmiques s'han d'agençar de manera que (a) facin suposar raonablement que comporten l'avantatge de cadascú, i (b) que corresponguin a posicions i oficis oberts a tots»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> El citeu per l'edició d'Oxford University Press, 1973.

<sup>22</sup> Cf. ídem, pàg. 16; cf. 21-22.

<sup>23</sup> ídem, pàg. 60; cf. 14-15, 83.

Fa valer el primer com el de les llibertats polítiques, en l'accepció de votar, de reunir-se, de ser elegit, etc.; el segon, a propòsit de la distribució de la riquesa, del benestar, de la responsabilitat, etc., i mantenen un ordre seriat de preferència<sup>24</sup>.

3. Quin sentit té el supòsit d'un contracte en una posició original? Sens dubte Rawls intentà de donar una explicació racional de les aspiracions que té l'home per la justícia; l'autor afirma<sup>25</sup> que la posició original és purament hipotètica, que serveix per a simular les reflexions de les parts que es troben sota unes condicions constrenyedores; serveix per a explicar el nostre judici moral i el sentit de la justícia (la justícia com a equitat – *fairness* – és una teoria del nostre sentiment moral). Quan ens preguntem per què quelcom és injust remetem a la deducció a partir d'uns principis que admetriem en determinades condicions originàries.

4. Quines són les circumstàncies individuals assumides metodològicament a l'hora de fer el contracte? Seguint Hume en aquest punt Rawls creu que n'hi ha prou a admetre'n dues<sup>26</sup>: (1) el fet de voler viure junts pels avantatges; (2) el fet de no tenir interès per l'interès de l'altre. Es tracta de les mínimes pretensions per a trobar uns principis racionals.

Endemés<sup>27</sup> cal acceptar també que les parts són capaces d'un sentit de justícia, és a dir, que són capaces d'actuar d'acord amb els principis que finalment acorden.

Rawls assumeix que, a l'hora del contracte, se cerca el que és avantatjós, sense posar interès pels altres, a fi de trobar les més genèriques condicions per als principis de la justícia, que demanaran un assentiment voluntari, mentre cal assegurar que els principis seran respectats.

5. Els dos principis, ¿són doncs els únics que guien el sentit de la justícia? Segons Rawls els dos principis tractats són per a les institucions, o millor, per a l'estructura bàsica de la societat<sup>28</sup>. Tanmateix – continua – en calen d'altres per als individus; el principi de l'equitat (*fairness*), que expressaria l'obligació (a diferenciar del mer deure natural) d'acomplir els compromisos, i una colla de deures naturals.

---

<sup>24</sup> Cf. ídem, pàg. 61.

<sup>25</sup> Cf. ídem, pàgs 16, 21-22, 46-47, 50-51, 120-121.

<sup>26</sup> Cf. ídem, pàgs. 126ss.

<sup>27</sup> Cf. ídem, pàg. 145.

<sup>28</sup> Cf. ídem, pàg. 108.

Afegeix que un dels deures naturals és el deure de justícia: aquest deure ens mana d'obrar com cal en els nostres tractes amb les institucions i d'acordar també allò altre que convingui. Per tant si l'estructura bàsica de la societat és justa cadascú té un deure natural pel que fa a la part que li pertoca. Certament aquests deures naturals deriven del punt de vista contractual, però sols com a implícits, i de fet els principis que valen per als individus podrien haver arribat a ser admesos en una posició original (se'ls copsa com a resultant d'un acord hipotètic). Sigui com sigui, aquests principis valen incondicionalment (es podria haver acordat així). Adonem-nos que si el principi d'equitat estableix el compromís respecte de disposicions justes existents, la mateixa aplicació del principi pressuposa el deure natural de justícia. La idea de Rawls és que el principi d'equitat per als individus val sobretot per als homes públics i està implicat en les obligacions que en surten, dels principis, i per això val també per a les institucions (i per a l'aplicació dels principis de justícia), mentre que el deure de justícia valdria per a tots, es dediquessin o no a les tasques públiques<sup>29</sup>.

Rawls defensa doncs que tant el principi de l'equitat com els deures naturals (que reconeix molt difícil d'ordenar<sup>30</sup>) serien els escollits pels individus en la posició original<sup>31</sup>. Per comprendre bé la posició de Rawls cal veure que un dels més importants deures naturals és el de donar suport als principis (per a la societat) justos, això és, d'adherir-s'hi; el principi d'equitat, altrament, és el d'acomplir-los, de portar-los a la pràctica efectiva<sup>32</sup>.

6. Com pot trobar un nombre tan curt de principis? Segons l'autor cal suposar que els subjectes en posició original ignoren prou les seves contingències particulars i socials. La idea d'una posició original és la d'establir un procediment equitatiu per a uns principis justos; l'objectiu rau a trobar una base merament procedimental de la justícia. Un hom anul·la les circumstàncies, les contingències que es pot trobar, i evita que se les tinguin

---

<sup>29</sup> Cf. ídem, pàgs. 115-116.

<sup>30</sup> Cf. ídem, pàg. 339.

<sup>31</sup> El deure d'ajuda mútua seria un altre dels deures naturals. Rawls s'esforça a fer veure que va en benefici propi i que, fins i tot admetent que el balanç final no hagués anat a favor nostre, l'admetríem com a vàlid. Imaginem-nos una societat on fos possible d'admetre que no hi hagués deure d'ajuda mútua: llavors sembla que ensorrariem el valor de l'ésser humà, etc., cf. pàgs. 338-339.

<sup>32</sup> Cf. ídem, pàgs. 333-350.

en compte per al propi avantatge (Rawls assumeix que les parts estan situades sota un vel d'ignorància): sols s'hi val doncs consideracions generals<sup>33</sup>.

7. Quina és la noció de raó amb què treballa? *«El concepte de racionalitat invocat aquí, amb l'excepció d'un tret essencial [el dels propis requisits de la teoria de Rawls], és l'estàndard familiar en la teoria social. Així, de manera ordinària, es pensa que una persona racional té un conjunt coherent de preferències entre les opcions que se li presenten. Ordena aquestes opcions segons la manera com afavoreixen els seus propòsits; segueix el pla que satisfà més els seus desigs que no aquell que ho fa menys, i el que té la gran sort d'executar-se amb èxit»*<sup>34</sup>.

8. Aquestes quatre notes permeten de constatar que l'obra de Rawls vol ser una fonamentació racional (la teoria de la justícia com a equitat) de les maneres justes de bastir l'estructura bàsica de la societat i de pensar d'actuar-hi a partir d'uns principis contractuals; alhora la teoria pressuposa principis morals per als individus en l'accepció que segurament no admetriem principis per a les col·lectivitats que anessin contra el sentit de justícia, i que sense el deure d'acomplir el que cal (o els compromisos) no hi hauria manera de fer viable qualsevol arranjamant de la societat. Repetim-ho amb d'altres paraules: la intenció de Rawls sembla la de fer una construcció teòrica, racional, per a jutjar les organitzacions socials, que alhora remet a una forma contractual per a aconseguir uns criteris de preferència racional i per a desplegar, per consegüent, una teoria, mentre hi ha un tractament dels deures, que orienten l'estudi i el guien<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. ídem, pàgs. 136, 140.

<sup>34</sup> Cf. ídem, pàg. 143.

<sup>35</sup> El lector hi palesi o no la petja de Hume, aquest autor, salvant les diferències, sembla haver-hi suggerit alguna cosa: Per exemple: *«Ara, com s'ha d'establir la regla per a l'estabilitat de la possessió, que aquesta passió [de l'interès] es restrenyi per si mateixa. Si la regla fos molt abstrusa i de difícil invenció, llavors la societat hauria de ser estimada com a quelcom accidental i l'efecte de molts anys. Però si es trobés que no hi ha res de més simple i obvi que aquesta regla, que qualsevol pare, en ordre a preservar la pau entre els seus fills, la podria establir; i que aquests primers rudiments de justícia haurien de millorar-se cada dia quan la societat s'eixampla: si tot això apareix evident, com ho és amb certesa, podem concloure que és clarament impossible per als homes de romandre un temps considerable en aquella condició salvatge que precedeix la societat; més aviat aquell molt*

Notem que la crítica de Rawls a l'intuïcionisme es troba en «*el lloc especialment prominent que [els intuïcionistes] donen a l'ús de les nostres capacitats intuïtives no guiades per criteris palpablement ètics i constructius*»<sup>36</sup>, això és, no és cap teoria constructivista; afegeix per què l'utilitarisme ha estat tan dominant: el seu èxit s'explica perquè «*de fet no hi ha hagut cap teoria alternativa no constructiva que hagi tingut les virtuts comparables de claredat i mètode, i que alhora hagi alleujat aquests dubtes. L'intuïcionisme no és constructiu, el perfeccionisme és inacceptable. La meva conjectura és que la doctrina contractual correctament duta a terme pot omplir aquest buit. Entenc la justícia com a equitat una temptativa en aquesta direcció*»<sup>37</sup>. L'obra exposaria la resolució presa des d'aquest punt de mira.

9. Els principis de justícia (que donarien els criteris de prioritat) corresponen *mutatis mutandis* a una manera prou plausible en les nostres societats de pensar les relacions humanes. El mateix Rawls considera que els individus podran tenir en compte prou factors generals a l'hora d'escollir-los i de formular-los<sup>38</sup>, mentre intenta reiteradament desmarcar-se de l'utilitarisme<sup>39</sup> tot mostrant una subtil sensibilitat pels drets de l'home. Potser el lector observarà aquí un certa ironia – per part de Rawls – quan assenteix

---

*primerenc estat i situació podria justament estimar-se social. Tanmateix això no impedeix que els filòsofs puguin, si els plau, estendre llur raonament al supòsit d'un estat de natura; admès que permetin que sigui una mera ficció filosòfica que mai no tingué cap realitat i que mai no en podia tenir. La naturalesa humana estant composta de dues parts principals, que es requereixen en totes les sensacions, els afectes i la comprensió, és ben bé així que les mocions cegues del primer sense la direcció del darrer incapaciten els homes per a la societat: i se'ns pot permetre de considerar separatament els efectes que resulten de les operacions separades d'aquestes dues parts components de la ment. Una llibertat igual es pot permetre a la moral a la que es permet als filòsofs naturals; i és molt usual en els darrers de considerar qualsevol noció com a composta i consistint de dues part separades l'una de l'altra, malgrat que al mateix temps reconeixen que aquella és en si mateixa incomposta i inseparable» (A treatise of human nature, Oxford at the Clarendon Press, 1985, pàgs.492-493).*

<sup>36</sup> Cf. ídem, pàg. 40.

<sup>37</sup> Cf. ídem, pàg.52.

<sup>38</sup> Cf. ídem, pàgs.150-151.

<sup>39</sup> Cf. ídem, pàgs.161-192.



als dos principis esmentats d'acord amb allò que preserva l'avantatge propi i la dignitat pròpia: en qualsevol cas no és mai un mer afer d'utilitat, sinó una barreja d'utilitat i d'intuïcions bàsiques precisament per a construir una teoria amb criteris de prioritat; o dit d'una altra manera: el recurs de la cerca del propi avantatge és el mòbil (l'útil) que usa Rawls per a fer veure que, àdhuc així, la teoria resultant, no sols és conforme al sentit de justícia, sinó compatible amb qualsevol altruisme.

És possible que quotidianament – i si més no des d'un punt de mira de la filosofia – es tingui interès principalment per alguns elements de justícia extrets de la mateixa interacció social, i plagui de jutjar, des d'aquí, les facetes de la vida social efectiva, les estructures i les institucions públiques (amb la justícia-instrument), a fi i a efecte d'introduir aquells elements en la tensió social. Fet i fet allò que Rawls va estudiar en la segona part del seu treball<sup>40</sup> s'hi assembla<sup>41</sup>. I és possible que llavors s'usi en conjunt alguna mena de procediment legal, per més que aquest se l'estima sobretot com una qüestió relacionada amb la justícia-instrument quan s'estudia el rang de les lleis i les seves successives especificacions (des de formulacions més simples fins a formes més complexes justament per a apropar-nos a l'efectivitat de les interaccions i de la vida social dels individus).

10. Llegint Rawls es conclou que l'autor estableix com a principis de la justícia quelcom que es relaciona amb la llibertat i la justícia social, i que manté la defensa de drets naturals i obligacions si tot això ha de tenir alguna eficàcia.

D'aquí que algú pugui preguntar-se ben bé si la defensa dels principis en Rawls no és del tot encertada; si la invocació d'una ignorància de circumstàncies concretes en la posició original no representa la simplificació necessària en una qualsevol discussió sobre els afers socials tant més que l'autor sí que té present contingències generals; si els deures naturals i les obligacions que cal també establir en una posició original no plasmen així mateix els deures, les responsabilitats, les obligacions, que se suposen en un qualsevol conjunt social, si més no en els individus que pretenen defensar una

---

<sup>40</sup> Cf. ídem, pàgs.193-391.

<sup>41</sup> *«Ho esmento aquí com un mitjà que remarca que la nostra discussió és una part de la teoria de la justícia i que cal no confondre amb una teoria del sistema polític. Estem en vies de descriure un arranjament ideal, una comparació, amb la qual cosa definir un estàndard per a jutjar les institucions d'ara i què s'ha de conservar per a justificar-ne desviacions», ídem, pàg.227.*

certa imatge de l'ésser humà d'acord amb drets i exigències. En d'altres paraules: tota l'obra sembla una presentació del sentit de la justícia, i de la de justícia, des d'uns principis, atenent afers generals, fent derivar-ne l'aplicació als més circumstancials, tot plegat d'una manera reeixida.

Des d'aquest punt de mira el recurs contractual en una situació original no seria res més que una estratagema discutible, certament, però sense més importància.

11. En efecte, si la marrada que troba els principis bàsics socials a desplegar per mitjà d'un procés de cerca de conseqüències fins a poder ser eficaços en la comparació dels casos de la vida social quotidiana, i efectius, dona al llibre un aire artificios; si una teoria de la justícia com a criteri per als afers socials hauria de respondre més, sembla, a les efectives pràctiques dels homes; si segurament sempre conté un desfogament imaginatiu; si tot això pot ser així, si més no cal reconèixer que la doctrina del pacte té el mèrit de fer allò amb què un qualsevol home raonable – amb equitat – s'hi pot trobar d'acord: de fer les funcions de «com haurien de ser les coses» fins i tot admetent un punt de partida mínim (l'avantatge individual, per exemple).

12. Per què plau tant un recurs contractual? Potser per dos assumptes independents: a) Els avantatges de cadascú, que farien decantar el judici d'aquells homes que, en situació original, haguessin d'escollir principis, possibilitarien una manera d'argumentar que sembla tenir davant els utilitaristes, i que fa veure que, fins i tot així, els deures naturals són elements importants per a la valoració pròpia.

Vivint en societat, hi ha poques interrelacions que no puguin ser argumentades a través del benefici dels uns i dels altres, i és cert que de vegades s'usa la màxima de «tal faràs tal trobaràs», o que fins i tot es pensa que un mateix podria ser l'objecte de l'acció a fer.

I l'estima per un home no llevaria que, en un altre ordre de coses, no fos útil: prou dels deures naturals provindrien que – a través de mil aprenentatges i fins i tot amb factors d'herència d'espècie – ens sentiríem implicats en els altres homes, ens hi afectaríem (ja ho digué Rousseau), etc.

Alguna cosa de tot això està present potser en l'ànim de Rawls en assumir una doctrina contractual.

b) És clar que potser hi hauria un altre motiu per a acceptar tant per als principis de la societat com per als de l'individu el recurs a una situació original: la superació del psicologisme; no es tracta que el mateix Rawls no hagi indicat que el sentit de justícia i les afeccions morals afins s'aprenen des

d'infants enmig de la interacció social<sup>42</sup>, sinó de la circumstància que sembla creure que sols la tria racional de principis del dret en les condicions originals proporciona una certa garantia objectiva de les nostres actituds morals, i una certa independència de les nostre contingències. Valgui, per exemple, el següent text: «Començo fent notar que de vegades posem en dubte la solidesa de les nostres actituds morals quan reflexionem sobre els seus orígens psicològics. Pensant que aquests sentiments han aparegut en situacions marcades, diguem, per la submissió a l'autoritat, podríem preguntar-nos si no hauríem de rebutjar-los del tot. Amb l'argument que la bondat de la justícia depèn dels membres d'una societat ben ordenada que té un desig efectiu d'actuar justament, cal que nosaltres alleugem aquestes incerteses. Perquè imaginem que algú experimenta les insinuacions del seu sentit moral com a inhibicions inexplicables que és incapaç ara per ara de justificar. Per què no hauria de veure-les com a compulsions simplement neuròtiques? Si podria resultar que aquells escrúpols són en efecte en gran mesura formats i explicats per les contingències d'una primera infantesa, potser pel curs de la nostra història familiar i per la nostra situació de classe, i que no hi ha res a afegir a favor seu, llavors no sembla haver-hi cap raó perquè hagin de governar les nostres vides. Naturalment per a algú en una societat ben ordenada hi ha moltes coses a dir. Se li pot indicar els trets essencials del desenvolupament del sentiment de justícia i com cal entendre de fet la moralitat dels principis. D'altra banda la seva mateixa educació moral s'ha regulat pels principis del dret i de la justícia que hauria admès en una situació inicial on hi ha una representació igual en tant que persones morals. Com hem vist, la concepció moral adoptada és independent de les contingències naturals i de les circumstàncies socials accidentals; i per això els processos psicològics pels quals adquireix el seu sentit moral conforme als principis que ell mateix escolliria en les condicions que admetria són equitatius i no destorbats per la sort i la casualitat»<sup>43</sup>.

L'autonomia del discurs que escolliria aquells principis s'acompanya, en Rawls, del reconeixement de l'autonomia del discurs psicològic, i de fet afirma que, en aprendre socialment el sentit de justícia, aquest aprenentatge conté l'explicació corresponent, d'acord amb l'edat, com a garantia de l'objectivitat de les afeccions. Sens dubte l'autor està evitant el psicologisme a través d'una actitud explicativa, equilibrada i equitativa.

---

<sup>42</sup> Cf. ídem, pàgs. 453-512.

<sup>43</sup> Cf. ídem, pàgs. 514-515.

13. Deixant al marge el psicologisme i l'utilitarisme, i una vegada assumit que l'autor esmenta la situació originària a tall d'una simplificació de components, la discussió se circumscriu a la dels mateixos principis bàsics defensats.

Perquè Rawls suposà que allò just pot ser explicat a partir d'un principis pensats racionalment (deixem ara el principi de l'equitat i els deures naturals), i nosaltres defensaríem més aviat que és a partir de quelcom particular expressat, sí, racionalment, i que és just, que es pot extreure principis.

És a dir: l'expressió genèrica d'uns principis entela un criteri del que és just, que remetria necessàriament a la consideració dels casos particulars; o, si es vol així: o es conclou des del cas particular què és just i què no, o no s'hi trobarà més. Per tant cal algun criteri racional per a saber què és just o no, que no pot ser deduït des d'uns principis, a no ser que aquests ja el continguin a partir dels particulars (cosa que, en part, ja es trobaria en els principis de Rawls, però que l'autor no explicitaria).

Tot això podria estendre's al principi d'equitat i als deures naturals. No s'hauria de pressuposar una qualsevol actitud (deures, obligacions, obrar d'acord), àdhuc en el cas de fer-ne la conjectura que se la guanyés en una posició original.

En aquest cas tant els principis de justícia com els altres principis i deures naturals es tancarien sobre si mateixos.

Semblaria preferible doncs de fer de la justícia quelcom que derivés d'una racionalitat particular, i de provar una cerca d'allò que portés a algun tipus d'implicació de l'individu en el que és just, que probablement necessitaria de nous esclariments.

Rawls explicà des de la posició original, per què hi ha el sentit de justícia i totes les seves implicacions. De fet, però, sembla més aviat quelcom que s'extreu a partir de les relacions socials i com una conseqüència seva.

### **Goodness as rationality**

El treball de Rawls inclou una teoria del bé en la seva part final. La discussió dels principis contractuals suposava el sentit de justícia i els deures naturals dels individus; duta la discussió d'aquests darrers d'acord amb principis hipotètics assumits, una passa enrere més ens ha de fer recular sobre els béns primaris d'un home segons els quals pondera els principis dels individus: és allò que Rawls esmenta com «*the thin theory of the good*» (per contrast amb una teoria més laxa a partir dels diferents principis).

L'autor estableix doncs que si «un *objet* té la propietat que és racional, per a algú amb un pla racional de vida, de voler-lo, llavors hem mostrat que és bo per a ell»<sup>44</sup>, i està convençut que la llibertat, l'oportunitat i el sentit de la pròpia vàlua són béns humans d'aquesta mena.

Una important nota defensa la univocitat significativa del mot 'bé' en tots els contextos (usat descriptivament, en un consell, en l'advertiment, etc.), precisament en tant que la bondat s'entén com a racionalitat. Fet i fet quan algú ens pregunta què és bo per a ell vol saber què és racional de fer<sup>45</sup>.

Quan un pla de vida d'una persona és racional? Doncs quan és consistent amb els principis d'una tria racional en aplicar-los a totes les característiques rellevants de la situació, i quan el pla seria l'escollit des d'una racionalitat deliberativa, és a dir, amb plena consciència dels fets rellevants i amb cura de les conseqüències: llavors també direm que són racionals els interessos i els objectius que aquest pla fomenta<sup>46</sup>.

Després s'estudien les condicions de la tria racional (*rational choice*) i de la racionalitat deliberativa<sup>47</sup>, amb l'advertiment d'«una observació final sobre la bondat com a racionalitat. Pot objectar-se que aquesta concepció implica que un hom hauria d'estar contínuament fent plans i calculant. El primer objectiu de la teoria rau a proveir d'un criteri per al bé de la persona. Aquest criteri es defineix cabdalment per referència al pla racional que s'escolliria amb plena racionalitat deliberativa. Cal tenir la natura hipotètica de la definició ben en compte»<sup>48</sup>.

Repassem una mica on som: començarem per veure els usos del mot 'bé', passarem a observar la seva univocitat significativa pel fet de copsar el bé com a racionalitat, hem atès sobretot els béns que es determinen en els nostres plans racionals. Fins ara totes les consideracions han estat formals perquè som encara incapaços de dir quina mena d'objectius poden ser els apuntats pels plans. Rawls treu a col·lació els desigs i les necessitats humanes, llur urgència relativa i cicles de recurrència, llur fases de desenvolupament; després esmenta els plans per a exercir les capacitats i les habilitats, llur ritme de maduració i creixement, el principi aristotèlic (es prefereix allò que s'és capaç de fer, i no limitar-se a allò que és més elemental); també té en compte els fets bàsics de la interdependència social

---

<sup>44</sup> Cf. ídem, pàgs. 399-401.

<sup>45</sup> Cf. ídem, pàgs. 405-406.

<sup>46</sup> Cf. ídem, pàgs. 407-409.

<sup>47</sup> Cf. ídem, pàgs. 409-425.

<sup>48</sup> Cf. ídem, pàg. 423.

(l'estructura bàsica de la societat dóna suport als plans que contribueixen al bé comú)<sup>49</sup>.

S'ha aconseguit una matèria per a les nostres formalitats i es pot avançar unes passes més: Rawls assumeix que la concepció de la bondat com a racionalitat juntament amb els fets generals que toquen el voler i l'habilitat de l'ésser humà, les seves fases característiques i requeriments naturals, el principi aristotèlic, i les necessitats d'interdependència social, permeten explicar els béns primaris (desig de llibertat, d'oportunitats, el benefici i la salut, l'autorespecte) per a aquesta teoria restringida del bé, que se'ls admetria doncs com a previs en la posició original i que servien per a establir els principis de la justícia per a la societat<sup>50</sup>.

Fins aquí es tracta d'una concepció que alguns titllen d'instrumental o econòmica, però és que és des de la teoria ampliada del bé (la teoria completa del bé sense restriccions), que cal tenir en compte els valors morals (de la persona benvolent, justa, etc.), i no des de la teoria restringida del bé<sup>51</sup>.

En efecte, en posició original una persona bona (una persona amb valor moral) és algú que accentua per sobre de la mitjana els trets del caràcter moral que és racional de desitjar els uns dels altres: establerts els principis de justícia, per començar es dóna compte suficientment de les virtuts i dels valors morals en la mesura que cadascú espera dels altres llur seguiment, i els jutja d'acord amb aquesta confiança; una persona bona té aquí els trets del caràcter moral que és racional d'esperar en els membres d'una societat ben ordenada: es lliura doncs una aproximació al valor moral<sup>52</sup>.

Ja s'ha insinuat més amunt que les afeccions que inclou el sentit de justícia s'aprenen en la interacció social i que en qualsevol cas aquest aprenentatge ha de permetre una explicació racional d'acord amb l'edat (contra el psicologismes). Notàvem que els principis del dret d'una societat ben ordenada satisfan la racionalitat del sentit de justícia<sup>53</sup>.

Però, i segonament, una societat ben ordenada pot tenir per bones les institucions i les activitats que s'hi realitzen en tant que satisfan d'una manera participada les necessitats i les aspiracions dels homes<sup>54</sup>, i fins i tot el mateix sentit de justícia<sup>55</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. ídem, pàgs. 424-425.

<sup>50</sup> Cf. pàgs. 433-434.

<sup>51</sup> Cf. pàgs. 434-435.

<sup>52</sup> Cf. pàgs. 435-439.

<sup>53</sup> Cf. pàgs. 453-512.

<sup>54</sup> Cf. pàgs. 520-529: «La idea d'una unió social».

<sup>55</sup> Cf. pàgs. 567-577.

Amb la qual cosa s'abasta l'objectiu de la tercera part del llibre de Rawls: la congruència entre els principis del dret establerts i el bé<sup>56</sup>.

Resumim: en la teoria restringida del bé aquelles coses que entren en els plans racionals de vida són bones i ho són precisament perquè hi entren; quines siguin les nostres finalitats i quines siguin les coses que el pla racional tria són afers que depenen de les necessitats i dels diversos afanys dels individus; si més no la llibertat, l'oportunitat i el propi valor són béns primaris perquè són requisits per a portar a terme plans i satisfer necessitats. D'altra banda, i ja dins de la teoria ampliada, es palesa que en una societat ben ordenada – que els principis de la justícia reglen – es podrà tenir per bones les institucions, les activitats que s'hi descabdella i el mateix sentit de justícia.

El comentari de la teoria del bé que segueix Rawls sembla fàcil de fer. Cal atendre primer les paraules de Rawls quan afirma que alguns titllen d'instrumental la teoria restringida: car la crítica instrumental provindria possiblement del cantó emotivista (les afeccions morals) o del fet que és formal (no és finalista, perfeccionista, utilitarista, etc.) o, per dir-ho així, que és una teoria racional: d'aquí que l'autor faci veure que una doctrina del bé com a racionalitat és congruent amb les virtuts i les afeccions morals, alhora que pot acordar-se amb els estudis psicològics, mentre que, gràcies als principis del dret, es basteix la vida social de racionalitat, racionalitat que no resta absorbida ni per l'emotivisme ni pel psicologisme.

Sigui això encertat o no la tercera part de l'obra s'ocupa sols del problema de la congruència entre dret i bé, i ho fa prenent com a cavall de batalla la racionalitat. No sembla que sigui possible de rebatre la legitimitat de lligar-hi el bé, malgrat la hipòtesi d'una posició inicial que lliura per parts els elements bons que es van assumint, primer com a previs a la situació inicial (teoria restringida del bé), i després com a conseqüència de l'assumpció dels principis (teoria ampliada del bé).

Així mateix s'afegiria que potser hi hauria aquí de bell nou un excessiu èmfasi en un cert model del racional: si Rawls defensà que en la teoria restringida, el racional és el bo, fóra fàcil de constatar que, molts afers racionals, algú no els avaluarà com a bons, i que jutjaríem sols bons algunes afers racionals, a més que el violent i l'astut poguessin considerar bones les seves raons. Això es deuria que el problema sobretot no rauria en la racionalitat, sinó en el criteri que se seguís.

---

<sup>56</sup> Cf. pàgs. 395-399; 580.